

שו"ת

במראה הבזק

חלק תשיעי

הדפסה שלישית

(כולל מפתח לחלקים א' - ט')

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

מייסודו של

מרת הגאון **הרב שאול ישראלי** זצ"ל
נשיא "ארץ חמדה" ומייסדה

בראשות

הרב משה ארנרייך **הרב יוסף כרמל**

בהורמנא דהרבנות הראשית לישראל

בהוצאת



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



הסתדרות הציונית העולמית
המערך לשירותים רוחניים בתפוצות

מסת"ב 0-034-436-965-978

ירושלים, תשע"ח

©

כל הזכויות שמורות תשע"ח
All Rights Reserved, 2014

הזמנת ספרים

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

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

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

הוצא לאור בהשתתפות המשרד לענייני דתות

Printed in Israel

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

שו"ת

במראה הבזק

חלק תשיעי

מהדורה שלישית

התשובות נבדקו על ידי חברי הועדה המייעצת

הרב זלמן נחמיה גולדברג

הרב ד"ר נחום אליעזר רבינוביץ

הרב ישראל רוזן - יועץ הלכתי טכני

התשובות נכתבו על ידי אברכי "ארץ חמדה"

בהנחיית ראשי הכולל ובהדרכתם

הרב משה ארנרייך הרב יוסף כרמל

ונשלחו אל השואלים בחתימתם

שמות האברכים המשיבים (עפ"י סדר א"ב)

הרב יניב עבדה	הרב אבי הרוש	הרב איתן אבינר
הרב אהרן פלדמן	הרב דניאל ווסטברוק	הרב דורון אלון
הרב אבישי קולין	הרב אבישי ונונו	הרב עדיאל אסייג
הרב בניה קניאל	הרב מבורך טויטו	הרב יהושע אסולין
הרב ד"ר נתן קלר	הרב אריאל כהן	הרב יוני ארנברג
הרב אהרן קרמר	הרב עקיבא כהנא	הרב טוביה בר אילן
הרב זכריה רבינוביץ	הרב ידידיה לביא	הרב בצלאל דניאל
הרב עידו רכניץ	הרב עופר לבנת	הרב עדו הבר
הרב מאיר שקדי	הרב שי לוי	הרב אלחנן הכסטר
	הרב עמנואל נהון	

עורך: הרב עופר לבנת

עריכה לשונית: הרב משה גרוס

ספר זה מוקדש באיחול
בריותא גופא ונהורא מעליא
לידידנו ומכובדנו

מר **זליג ונגרובסקי שיחי'**
בעתרת ברכות לו ולכל צאצאיו

לע"נ
אשת חיל עטרת בעלה
אמא וסבתא למופת
רבת חסד ועשיה

מרת סוזי (שרה) ונגרובסקי ע"ה

רבות בנות עשו חיל ואת עלית על כולנה
נלב"ע י' בתמוז תשע"ד

זכרון עולם בהיכל ה'

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

* * *

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

* * *

איש דגול מרובה ואציל נפש, אוהב ספר ויודע ספר
ראש וראשון לכל דבר שבקדושה
הרה"ח ר' **אהרן יעקב קורנווסר** ז"ל
רב פעלים לתורה לצדקה
אוהב חסד ומרבה להיטיב
נלב"ע ז' בתמוז תשס"ב

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

הנציח

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

הלימוד בספר זה מוקדש
לע"נ

ר' אליהו כרמל ז"ל

אוהב הארץ, העם והתורה
איש ירושלים

לוחם ומגן על בטחון ארצנו ושלמותה
זכה לדורות ישרים מבורכים

נלב"ע בשיבה טובה ח' באיר תשע"ו

לע"נ

יהושע לייב

בן ר' אליהו ישעיהו ורחל איידל

שולמית סְלִימָה

בת ר' אברהם משה הלוי ושרה פייגא
לבית קרסנובסקי הומינר

דב הלוי

בן ר' אברהם משה הלוי ושרה פייגא
קרסנובסקי

בוני הארץ, אוהביה,

אנשי חסד,

אוהבי עם ישראל ותומכי התורה

"לעולם ידור אדם בארץ ישראל

אפילו בעיר שרובה נוכרים"

לעילוי נשמת

ר' אהרן בן הרב אברהם יהודה הכהן

ז' שבט ה'תרצ"ג - כ"ד תמוז ה'תשע"ה

פרופ' חיה אסתר בת הרב יצחק סמואל כהן

כ"א אייר ה'תרצ"ג - ח' כסלו ה'תשע"ו

אוהבי תורה ומדע

וגומלי חסדים בגופם ובממונם

נרבת הנריב

מר עמיר סאיר

לכבוד הרב יצחק חליבה שליט"א

הרב הראשי לטורקיה

תודתנו נתונה מעומק הלב

לקרן יהודה אליעזר ברונט ז"ל

על סיועם הנדיב

להוצאת ספרי "במראה הבזק"

מוקדש לזיכרון הטהור של הורינו ואחינו היקרים

דוד ב"ר אליהו קסטנבאום ז"ל
גיטל ב"ר יצחק קסטנבאום ז"ל
יחזקאל שרגא ב"ר דוד הירשפעלד ז"ל
רחל ב"ר חיים הירשפעלד ז"ל
יוסף צבי ב"ר דוד קסטנבאום ז"ל
בנימין זאב ב"ר דוד קסטנבאום ז"ל

כולם היו ישרים ובעלי חסד
אוהבי ה', תורתו, עמו וארצו הקדושים

יזכרם ה' לטובה במעלות קדושים וטהורים בג"ע

הונצח באהבה ע"י
ארי' ועליזה קסטנבאום

להורינו האהובים
בן ולאה לאקס
ג'ק אגטשטיין זצ"ל
ותיבדל לחיים טובים רושל אגטשטיין
מסירותם לגדלנו בדרך הישרה
הפכה אותנו למי שאנו היום!

הרב ד"ר ארנסט וסוזן אגטשטיין והמשפחה

To our beloved parents
BEN AND LEA LAX
JACK AGATSTEIN *zt"l*
and *tibadel lechayim tovim*
ROCHELLE AGATSTEIN

Their dedication to raising us in the right path
made us into who we are today!

Rabbi Dr. Ernest and Suzanne Agatstein
and family

We dedicate this book

in honor of

**THE SOLDIERS OF THE
STATE OF ISRAEL**

Eric and Gale Rothner

In honor of
the teachers and students of kollel

Eretz Hemdah

May you go from strength to strength

United Orthodox Synagogues
Houston, Texas

Barry Gelman, Rabbi
Rick Guttman, President



IN APPRECIATION FOR THE WORK YOU DO ON BEHALF OF OUR COMMUNITY

CEDARS-SINAI IS PROUD TO
SUPPORT ERETZ HEMDAH IN
ITS MISSION TO TEACH TORAH
AROUND THE WORLD AND TO
TRAIN THE NEXT GENERATION OF
OUTSTANDING TORAH LEADERS.



CEDARS-SINAI®

©2015 CEDARS-SINAI.

לעילוי נשמת
בעל ואב מסור אוהב לבני ביתו
בן ואח אהוב נאמן למשפחתו

בן ציון גרוסמן

זכרו לחיי עד
בן יבלחט"א
ר' שמואל אהרן ומרת רחל הי"ו

גידל את ילדיו לתורה למצות ומידות טובות
הקפיד להגיע לתפילה בזמנה ולקחת את ילדיו איתו
למרות יסוריו בימי חוליו
אשתו וילדיו היו למחמד עינו
נאהב על הבריות והקרין אור על סביבו
נשא ונתן באמונה ביושר ובענווה
מתוך ידיעה שמבורא עולם נתנה לו הפרנסה

ביד פתוחה נתן צדקה
מתוך עין טובה ונפש רחבה

מוקיר ומעריך חובשי בית המדרש ולומדיה
והאמין בעמקי נפשו כי עץ חיים היא לתומכיה

את רגשותיו הרוחניים הביע בתפילה ורינונים
וזה עמד לו עד ימיו האחרונים

נלקח בדמי ימיו
נולד כ"ז טבת תש"מ
נלקח לגנזי מרומים כ"ג תמוז תשע"ז

תנצב"ה

מוקדש
לעילוי נשמת
הורינו היקרים

**ר' חיים משה בן ר' ישראל
וקוקה יהודית כהן ז"ל
נלב"ע ז' בתשרי התשע"ה**

**מרת סוזי בת מרדכי ועליזה כהן ז"ל
נלב"ע כ"ד בחשוון התשע"ח**

אוהבי ה' התורה העם והארץ
"נפשם בטוב תלין וזרעם ירש ארץ"



לשכת ראש המחלקה
Head of the Department

לרבנים הנכבדים ולראשי הקהילות היהודיות בתפוצות

ידידים יקרים!

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

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

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

ראשיתו של המפעל הייחודי לפני כחצי יובל, ביוזמת הלשכה לשירותים רוחניים וכולל "ארץ חמדה", תוך שיתוף פעולה ביניהם. בתקופה המדוברת, מכשיר הפקסימיליה היה עדיין בראשית דרכו, ושימוש לא היה נפוץ בעולם ובארץ. הרעיון היה לאפשר לרבנים במקומות רחוקים ונידחים, המתחבטים בשאלות הלכתיות לא שגרתיות, ואין באפשרותם להתייעץ עם פוסקי הלכה, לשגר פקס ולקבל חוות דעת הלכתית ובפרק זמן קצר. במהלך השנים נוסף גם השימוש בדואר אלקטרוני ועתה שניהם משמשים יחדיו. את האתגר הרוחני לקח מכון "ארץ חמדה" בנשיאותו של הגאון הרב שאול ישראלי זצ"ל, והרבנים משה ארנרייך ויוסף כרמל יבדל"א, אשר יחד עם אברכי המכון התעמקו בבעיה, חקרו וניסחו תשובה הלכתית מפורטת ומנומקת לשואלים. המערך לשירותים רוחניים בתפוצות, בהסתדרות הציונית העולמית, מציב לעצמו יעדים שמטרתם לסייע לקהילות היהודיות בתפוצות ישראל, לחיזוק הקשר לעם היהודי ומורשת ישראל וטיפול הזיקה למדינת ישראל. המערך מהווה כתובת לרבנים ומנהיגי הקהילות בכל בקשה הקשורה בסיוע רוחני ומסייע להם בעצה, הדרכה והכוונה. עורך השתלמויות לרבנים בנושאים אקטואליים, מקיים סמינרים מקצועיים וכנסים, יוזם ומעודד הקמת בתי מדרש לנשים בתפוצות ומפעיל את פרויקט "בן-עמי" הדרכה רוחנית בקהילות יהודיות קטנות בתפוצות. המערך פועל בשיתוף פעולה עם מכון "ארץ חמדה" בתחומים שונים ושמו להיות שותף גם במפעל חשוב זה. מטרתו של שרות זה הוא, לאפשר לרבנים במקומות רחוקים ונידחים, המתחבטים בשאלות הלכתיות לא שגרתיות, ואין באפשרותם להתייעץ עם פוסקי הלכה, ולקבל חוות דעת הלכתית ובפרק זמן קצר.

מלבד רבנים וראשי קהילות גם יהודים רבים מוצאים ענין רב בספר "במראה הבזק", ובמהלך השנה אנו מקבלים פניות רבות מרבנים, מחנכים ואישי ציבור המבקשים את הספר.

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

ב ב ר כ ה

הרב יחיאל וסרמן
ראש המערך

יצחק שטיגליץ
מנהל המערך

בשבח והודיה לבורא עולם אנו מגישים בזאת את הכרך התשיעי של שו"ת "במראה הבזק". זכות עצומה נפלה בחלקנו להמשיך את דרכו של מרן הגר"ש ישראל זצ"ל ולשרת את רבני קהילות ישראל ברחבי התפוצות. מפעל זה עומד על תלו ומשמש כתל תלפיות בזכות שני מגדלורים של תורה. מו"ר הגר"נ גולדברג לשעבר חבר בית הדין הגדול בירושלים וממריביצי התורה הגדולים של דורנו ומו"ר הגר"א רבינוביץ שעלה מבבל והקים עולה של תורה בישיבת "ברכת משה" במעלה אדומים. שניהם עברו על כל התשובות והחכימונו רבות. הערותיהם החשובות מופיעות בגוף הספר.

הקשר עם יהדות התפוצות והיכולת לתמוך בהן בבחינת "כי מציון תצא תורה" מקבל משמעות מיוחדת בימים אלה. החיזוק הרוחני וההלכתי הופך להיות שאלה של "להיות או לא להיות". אנו מודים לקב"ה על הזכות לעמוד לימינם דווקא בימים קשים אלו. משיבי התשובות, הרבנים, חובשי בית המדרש, השקיעו שעות רבות בהכנת התשובות תוך "שימוש" רב. כתיבת התשובות משמשת נדבך נוסף בבניינם הרוחני ובהכשרתם לתפקידיהם בעתיד.

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

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

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

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

לעילוי נפש
יוחנן בר אברהם טיראצי'נא נ"ע
תרומת כל בני משפחתו

תוכן העניינים

אורח חיים

תפילה ובית הכנסת

תפילה ובית כנסת

- 21 א. בתי כנסת שיש בהם פחות ממניין מתפללים
- 23 ב. מינוי אישה לנשיאת בית כנסת
- 25 ג. חיוב נשים בתפילה וסדר קדימה של קטעי התפילה בתפילת שחרית
- 29 ד. מנהגי אבלות בבית הכנסת בליל שבת

שבת ועירובין

- 31 ה. פתיחת מכללה בבעלות יהודית בשבתות ובחגים
- 33 ו. ביצוע תשלומים בשבת וביום טוב באמצעות הוראה בנקאית
- 35 ז. נסיעה ברכב לבית הכנסת בשבת עם נהג גוי במקום סכנה
- 36 ח. אופניים מיוחדים לנסיעה בשבת
- 39 ט. מריחת קרם ידיים בשבת
- 41 י. שחייה בשבת
- 44 יא. ענידת צמיד בריאות בשבת
- 46 יב. קריאה בקינדל בשבת
- 52 יג. עירוב בפדובה, איטליה
- 54 יד. נסיעה של רופא באופניים בשבת במקום שאין עירוב

מועדים

- 56 טו. אכילת בשר במוצאי תשעה באב שנדחה
- 58 טז. השתתפות של רב קהילה הנמצא בשנת אבל בסעודת פורים קהילתית

יורה דעה

כשרות

- 60 יז. שימוש במשחת שיניים חלבית לאחר אכילת בשר
- 64 יח. השארת יין לא מבושל עם עובד שאינו יהודי בלי השגחה

פאות הראש

- 66 יט. אורך השיער המינימאלי של פאות הראש

הלכות נדה ומקוואות

- 69 כ. מענה לשאלה הפוגעת בצנעת הפרט
- 70 כא. שימוש בגיקוזי למקווה
- 75 כב. טבילה בנהר בו עוברים המים בצינורות

התרת נדרים

77 כג. התרת נדר של קנס על גלישה באינטרנט

כיבוד אב ואם

82 כד. מצוות כיבוד אם בכספי האם

ברית מילה

84 כה. מילת תינוק בלא הסכמת האב

85 כו. ברית מילה לילד שאמו יהודייה ואביו אינו יהודי

גירות וקביעת יהדות

86 כז. תוקף גיור קטנה מאומצת אצל הורים שאינם שומרי תורה ומצוות

89 כח. ערעור על חזקת יהדות

91 כט. חזקת יהדות של אדם שנימול בגרמניה בשנות השואה

94 ל. קביעת יהדות על סמך בדיקה גנטית

117 לא. גר כדיין בדיני ממונות

119 לב. גר כדיין בבית דין העוסק בגירושין

124 לג. גר כדיין בבית דין לגיור

מזוזה

129 לד. מסירת מזוזה לגוי כדי שיקבע אותה על פתח ביתו

130 לה. חדרים החייבים במזוזה ומקום קביעתה בהם

134 לו. מזוזה שנקבעה באלכסון כלפי חוץ

135 לז. ציור אומנותי של חיות על גבי בית מזוזה

פדיון הבן

136 לח. השהיית פדיון הבן

קבורה וכבוד המת

139 לט. מכירת חלקות קבורה רזרוויות

142 מ. קבורה בחו"ל בבית קברות לא יהודי כדי להעביר בעתיד את מקום

הקבורה לישראל

147 מא. שתל עצם מן המת

אבן העזר

יוחסין

149 מב. פונדקאות

165 מג. היתרה לכהן של בת שהורתה שלא בקדושה ולידתה בקדושה

166 מד. המתנת חודשי הבחנה לאחר גיור

גירושין

168 מה. קשרים בין הורים גרושים

חושן משפט

אונאה

170 מו. אונאה ביהלומים גולמיים

ירושה

173 מז. ירושת הבת

מיסים

177 מח. תשלום מס ותכנון מס

א. בתי כנסת שיש בהם פחות ממניין מתפללים**שאלה:**

באזור שלנו יש שלושה בתי כנסת רחוקים זה מזה (כשבעים קילומטר), ויש רק שמונה או תשעה מתפללים בכל אחד מהם. האם אפשר לצרף ספר תורה או נער לפני בר מצווה כדי לומר דברים שבקדושה? האם אפשר לסמוך על המופיע במסכת סופרים (י, ו), שם משמע שאפשר לפרוס על שמע בשישה או בשבעה מתפללים?

מה אפשר לעשות במקרים כאלה? האם כדאי לסגור את בתי הכנסת?

תשובה:

בשעת הדחק¹ אפשר לצרף קטן שיודע למי מתפללים לעשירי. יש מי שכתב שזה דווקא אם הוא מחזיק חומש בידו, היינו חומש הכתוב על קלף או ספר תורה. מכמה טעמים נראה שכדאי שיניחו את הספר על השולחן והקטן יאחז בו. אמנם אם אין זה אפשרי – אפשר להקל אף אם לא יאחז בידו ספר².

¹ לדעת מו"ר הגרנ"א רבינוביץ שעת הדחק פירושה רק אם אירע מקרה חריג של שעת הדחק, אך אין לנהוג כן באופן קבוע.

² זה לשון הגמרא בברכות (מז ע"ב – מח ע"א):

"נשים ועבדים וקטנים אין מזמנין עליהן. אמר רבי יוסי: קטן המוטל בעריסה מזמנין עליו. והא תנן: נשים ועבדים וקטנים אין מזמנין עליהם! הוא דאמר כרבי יהושע בן לוי, דאמר רבי יהושע בן לוי: אף על פי שאמרו קטן המוטל בעריסה אין מזמנין עליו, אבל עושין אותו סניף לעשרה... אמר רב הונא: תשעה וארון מצטרפין. אמר ליה רב נחמן: וארון גברא הוא? אלא אמר רב הונא: תשעה נראין כעשרה מצטרפין. אמרי לה כי מכנפי, ואמרי לה כי מבדרי. אמר רבי אמי: שנים ושבת מצטרפין. אמר ליה רב נחמן: ושבת גברא הוא? אלא אמר רבי אמי: שני תלמידי חכמים המחדדין זה את זה בהלכה מצטרפין. מחוי רב חסדא: כגון אנא ורב ששת. מחוי רב ששת: כגון אנא ורב חסדא. אמר רבי יוחנן: קטן פורח מזמנין עליו. תניא נמי הכי: קטן שהביא שתי שערות מזמנין עליו, ושלא הביא שתי שערות – אין מזמנין עליו, ואין מדקדקין בקטן. הא גופא קשיא! אמרת: הביא שתי שערות – אין, לא הביא – לא, והדר תני: אין מדקדקין בקטן, לאתויי מאי? לא לאתויי קטן פורח. ולית הלכתא ככל הני שמעתתא אלא כי הא דאמר רב נחמן: קטן היודע למי מברכין – מזמנין עליו".

הראשונים נחלקו על מה מוסבים דברי הגמרא: "ולית הלכתא וכו'", האם על כל ההלכות שנאמרו קודם או רק על חלק מהן (ראה מאירי שם).

בתוספות (שם מח ע"א ד"ה ולית הלכתא) כתבו: "ואומר רבינו תם, אף על פי דלית הלכתא ככל הני שמעתתא מיהו הלכה כר' יהושע בן לוי דאמר קטן ממש עושין אותו סניף לעשרה, והכא דבעינן פורח ויודע – היינו דוקא בשלשה, ולית הלכתא ככל הני שמעתתא לא קאי אר' יהושע בן לוי...". והביאו ראיה לפירוש זה. בהמשך כתבו שבבראשית רבה מפורש שדברי ר' יהושע בן לוי אמורים לגבי זימון ולא לגבי תפילה: "והיה אומר רבינו תם דאין הלכה כן, לפי שחולק על הגמרא שלנו, דודאי ר' יהושע בן לוי לענין תפלה נמי קאמר".

ר"י, המובא בתוספות שם, חולק על רבנו תם: "דאין עושין קטן סניף לעשרה לא לתפלה ולא לברכת המזון, וגם היה אומר ר"י שגם רבינו תם עצמו לא היה נוהג לעשות כן, לעשות קטן סניף לעשרה, ולא עשה מעשה". ר"י נקט כן משום שכך משמע בירושלמי, ונראה שלכן פירש כך גם את דברי הבבלי.

יש מהראשונים שפסקו כרבנו תם, אך רובם נקטו כדעת ר"י. וכן פסקו הרמב"ם (הלכות תפילה ח, ד) והשולחן ערוך. וזה לשון השולחן ערוך (או"ח נה, ד): "יש מתירין לומר דבר

אין תפילה בציבור אלא בעשרה, ומה שנכתב במסכת סופרים – לא נפסק להלכה.³

נראה שכדאי להמשיך ולהתפלל בבית הכנסת אף שאי אפשר לקיים בו תפילה בציבור, מכיוון שיש חשיבות לתפילה בבית כנסת אף בלא מניין⁴, וכן משום שאולי בעתיד יצליחו לקבץ מניין.

שבקדושה בתשעה וצירוף קטן שהוא יותר מבן שש ויודע למי מתפלליו, ולא נראין דבריהם לגדולי הפוסקים, והוא הדין דעבד ואשה אין מצטרפין". עוד כתבו התוספות שם שיש שמצטרפים קטן לתפילה רק אם יש בידו חומש, וכתבו על כך: "ואומר רבינו תם דמנהג שטות הוא, דכי היכי דאמר אטו ארון גברא הוא – הכא נמי אטו חומש גברא הוא?", והמשיך לסתור דעה זו, עיין שם. וכן כתבו עוד ראשונים, וכן פסק הרמ"א שם: "ואפילו על ידי חומש שבידו אין לצרפו". הרמ"א הוסיף וכתב "מיהו יש נוהגין להקל בשעת הדחק", והיינו שבשעת הדחק יש שנהגו להקל כדעת רבנו תם ולצרף קטן לעשרה לתפילה (אף בלי חומש בידו, שהרי הוא סבר שזהו מנהג שטות). המשנה ברורה (שם ס"ק כד) פסק: "ובזמנינו נוהגים לצרף קטן על ידי חומש שבידו, ומיהו דוקא לשמוע ברכו וקדיש, שהוא חיוב. אבל קדיש שאחר עלינו לא יאמרו, והרבה אחרונים מחמירין שלא לצרף שום קטן, אפילו בשעת הדחק, עד שיושלם לו הי"ג שנים". אמנם יש מהאחרונים שכתבו שבשעת הדחק יש לנהוג כשיטת ה"יש נוהגין" שהביא הרמ"א. ונראה שהגדרת 'שעת הדחק' אינה קבועה, והדבר תלוי בראות עיני מורה ההלכה לפי בחינת כל מקרה לגופו, ועיין לעיל הערה 1.

באגרות משה (או"ח חלק ב סי' יח) כתב לגבי גיל הקטן ואופן החזקת הספר: "ואם אפשר, טוב שיהיה קטן בן י"ב שנה שהוא מופלא סמוך לאיש, שכן איתא בר' יונה בברכות שם, דבעינן שיהיה מופלא סמוך לאיש שמועיל לנדרים, עיי"ש. ואף שבשעת הדחק יש לסמוך לצרף הקטן אף בלא חומש, טוב שיהיה בידו חומש בגלילה. וכיון שבזמננו ליכא חומשים כאלו – יש ליתן לו ספר תורה, ואף שהיא פסולה סגי לגבי זה לצאת ידי מנהג המגן אברהם. אבל בעת שיקרא הקטן קריאת שמע ויתפלל בלחש אסור לו לאחוז הספר תורה, ולכן תהיה הספר תורה מונחת על השלחן, והקטן יאחוז בהעץ חיים, וגם כדי שיהיו העם רשאים לישב, טוב שהספר תורה תהיה מונחת על השלחן והקטן יעמוד אצלה ויאחז בהעץ חיים". עיין שם עוד במה שכתב לגבי שעת הדחק וכן מה שכתב על דרך ההכרעה במחלוקת ראשונים זאת.

³ במסכת סופרים (י, ו) אמרו:

"אין פורסין על שמע, לא בשיבה ולא בעמידה, ואין עוברין לפני התיבה, ואין נושאין את כפיהן, ואין קורין בתורה, ואין מפטירין בנביא... ואין אומרים קדיש וברכו פחות מעשרה; ורבתינו שבמערב אומרים אותו בשבעה, ונותנין טעם לדברים, 'בפרוע פרעות בישראל בהתנדב עם ברכו יי', כמניין התיבות. ויש אומרים אפילו בששה, ש'ברכו' – ששי הוא". לעומת זאת, במשנה (מגילה ד, ג) נאמר: "אין פורסין את שמע ואין עוברין לפני התיבה ואין נושאין את כפיהם ואין קורין בתורה ואין מפטירין בנביא ואין עושין מעמד ומושב ואין אומרים ברכת אבליים ותנחומי אבליים וברכת חתנים ואין מזמנין בשם פחות מעשרה". בתוספות במגילה (כג ע"ב ד"ה ואין פורסין על שמע) הביאו בשם רבנו תם שהכוונה במסכת סופרים היא שהשבעה או השישה לא שמעו ברכו או קריאת התורה וכו', אך מלבדם יש עוד שלושה ששמעו, כך שסך הכול יש עשרה, וכדברי המשנה במגילה שם. להלכה נפסק (שולחן ערוך או"ח נה, א) שאין תפילה בציבור אלא בעשרה גדולים, ובשעת הדחק בצירוף קטן (שם, ד).

יש להעיר כי יש שהעלו מהסוגיה בברכות שם שאפשר שיהיו שבעה גדולים ושלושה קטנים עמיהם כדי לקיים תפילה בציבור. המאירי (ברכות מז ע"ב) הביא דעה זאת, וכן כתב הכלבו (סוף סי' יא). ובעל המאור (ברכות לה ע"ב מדפי הרי"ף) כתב שאפילו ארבעה קטנים מצטרפים: "כיון דאיכא רובא מהגדולים – מצטרפין למנין עשרה...".

אמנם בבית יוסף (או"ח סי' נה) כתב על הכלבו הנ"ל ש"הפריז על המידה". נמצא שלמסקנה אין לומר דבר שבקדושה אלא בעשרה גדולים, ובשעת הדחק יש לצרף קטן כפי שנתבאר לעיל.⁴ שולחן ערוך או"ח צ, ט.

ב. מינוי אישה לנשיאת בית כנסת**שאלה:**

האם חברי בית כנסת אורתודוקסי רשאים למנות אישה לנשיאת בית הכנסת?

תשובה:

א. לדעת פוסקים רבים הדבר מותר¹, אך יש פוסקים שאסרו².

¹ פסק הרמב"ם (הלכות מלכים א, ה): "אין מעמידין אשה במלכות, שנאמר 'מלך' (דברים יז, טו) ולא מלכה, וכן כל משימות שבישראל אין ממנים בהם אלא איש". מקור דברי הרמב"ם הוא מדברי הספרי (דברים פי קנז): "שום תשים, מת מנה אחר תחתי. 'מלך', ולא מלכה... דבר אחר: 'שום תשים עליך מלך', מצות עשה. 'לא תוכל לתת עליך איש נכרי', מצות לא תעשה. 'איש נכרי', מיכן אמרו: האיש ממנים פרנס על הציבור ואין ממנים האשה פרנסת על הצבור".

אמנם, מכמה טעמים נראה שאין ללמוד משם שיש להימנע מלמנות אישה לנשיאת בית כנסת: א. הראשון לציון הרב בן ציון חי עזיאל (פסקי עזיאל בשאלות הזמן, סי' מד) והרב הראשי לתל אביב הרב חיים דוד הלוי (בספרו מים חיים, חלק א סי' ע) פסקו שהאיסור הוא למנות אישה לשררה על הציבור, אך אם הציבור עצמו בוחר באישה ומקבל אותה – אין מניעה בכך. ולפי זה, אם חברי בית הכנסת מקבלים על עצמם שאישה תהיה הנשיאה – אין מניעה בכך. מקורם הוא מדברי הרמב"ן (חידושי הרמב"ן שבועות ל ע"א) שכתב על דבורה הנביאה: "ומאי דכתיב 'והיא שופטה את ישראל' – פירושו מנהגת, שעל פיה ובעצתה היו נוהגין זה עם זה, כדין מלכה. ואף על גב דאמרינן בספרי 'שום תשים עליך מלך, ולא מלכה', נוהגין היו בה כדין מלכה. אי נמי מקבלין היו דבריה ברצונם". וכן כתבו הרשב"א והריטב"א (בחידושיהם לשבועות שם), ואת דבריהם הביא הברכי יוסף (חושן משפט סי' ז ס"ק יא). אמנם, אין ראייה גמורה מדברי הרמב"ן, כי ייתכן שכוונתו היא שהציבור רק נהג בפועל לפי דברי דבורה, אך היא מעולם לא מונתה במינוי רשמי, אך אם ממנים אישה במינוי רשמי, אף שהציבור מקבל אותו עליה – הרי זה בכלל מה שקבעו שאין ממנים אישה. וראה משא ומתן בעניין זה בשו"ת פרי מלכה (סי' סז-עא).

וכן ראה בחוות בנימין (חלק א סי' יב) בעניין מינוי גוי לשררה, שדחה סברה זו. על כל פנים, לגבי שררה על מקום מסוים ואינה על כלל ישראל, דעת הראשון לציון הרב מרדכי אליהו (תחומין חלק ז עמ' 518-519) והראשון לציון הרב אליהו בקשי דורון (שו"ת בנין אב, חלק א סי' סה) היא שהציבור רשאי לקבל על עצמו אישה (וראה בספר משטר ומדינה בישראל על פי התורה חלק ב עמ' 542 הערה 24).

ב. מו"ר הגר"ש ישראלי (חוות בנימין סי' יב) פסק כי מינוי לזמן אינו דומה למינוי של מלך, מפני שמינוי למלך עומד לעולם ועובר בירושה, ורק מינוי כזה מוגדר כשררה. אך מינוי לזמן שאפשר לסלקו אינו אלא כשליח לבצע פעולות מסוימות, ואינו מוגדר כשררה. לפי זה, נשיאות בית כנסת אינה 'שררה'. בדומה לכך כתב הרב שמואל אלימלך טוירק (בשו"ת פרי מלכה, סי' סז): "דאפילו להרמב"ם אין איסור למנות אשה רק במינוי שיש בה שררה וכפייה, אבל בקהילות שלנו הנשיאים רק מוציאים לפועל מה שחברי בית הכנסת או ההנהלה מחליטים, ואין זה שררה אלא עבדות".

ג. הרב אפרתי (חוברת שערי צדק, חלק ו עמ' 254) מביא בשם אחד מגדולי ישראל להליץ על המנהג שבחרים נשים, מפני שאין זו שררה מוחלטת, שהרי כולם כפופים לחוקים. ולפי זה, אם לבית הכנסת יש תקנות וחוקים שהנשיא כפוף להם – הנשיאות אינה מוגדרת כשררה.
² הגר"מ פיינשטיין (אגרות משה, יו"ד חלק ב סי' מה) כתב שלכתחילה אין למנות אישה לשררה כדי לחוש לדעת הרמב"ם. אולם אף לדעתו, ישנם ראשונים רבים שחולקים על הרמב"ם, ואם יש צורך אפשר לסמוך על דעתם. וכן נכתב לאסור בשם הגר"מ סולוביצ'יק (הרב צבי שכטר, מפנינו רבנו: קונטרס בעניני פסק הלכה, בתוך בית יצחק לח, תשס"ו, עמ' 28) וכן אסר בשו"ת משנה הלכות (חלק ז סי' רנד).

-
- ב. אם המינוי יוסיף יראת שמים ויגרום לנשים ומשפחות להגיע אל בית הכנסת – הדבר אף מומלץ.³
- ג. אם הדבר יגרום לחולשה ומרד כנגד המנהגים – יש להימנע מכך.
- ד. אם המינוי יעורר מחלוקת בבית הכנסת יש לפעול אך ורק בדרכי נועם, מפני שמחלוקת ציבורית – נזקה מרובה.

³ כלל נקוט בידינו: משפחה שבה האישה באה לבית הכנסת – גם שאר בני המשפחה יגיעו בעקבותיה.

ג. חיוב נשים בתפילה וסדר קדימה של קטעי התפילה בתפילת שחרית**שאלה:**

כמה תפילות ביום מחויבת אישה להתפלל?
מהו סדר הקדימה בתפילת שחרית שעל פיו אדע איזו תפילה להתפלל לפי הזמן שיש בידי?

תשובה:

לדעת הרמב"ם יש מצוות עשה מן התורה להתפלל תפילה אחת ביום. את מניין התפילות, זמנן ונוסח התפילה תיקנו חכמים¹. לדעת הרמב"ן² אין מצווה מן התורה להתפלל, וחיוב התפילה הוא תקנת חכמים. מבואר במשנה (ברכות ג, ג) שנשים חייבות בתפילה. לדעת הרמב"ן נשים חייבות בתפילת עמידה כתקנת חכמים, כלומר שחרית ומנחה. לדעת הרמב"ם נשים חייבות במצווה מן התורה להתפלל, וגם בחיוב התפילה כתקנת חכמים, כלומר שחרית ומנחה³. אולם המגן אברהם (סי' קו ס"ק ב) העיד שמנהגן של

¹ ספר המצוות מצוות עשה ה, והלכות תפילה פרק א.

² השגות למצוות עשה ה.

³ מבואר בגמרא בברכות (כ ע"ב) על המשנה שקבעה שנשים חייבות בתפילה: "וחייבין בתפילה דרחמי ניהו. מהו דתימא: הואיל וכתוב בה 'ערב ובקר וצהריים', כמצות עשה שהזמן גרמא דמי, קמשמע לן".

הרמב"ם והרמב"ן נחלקו האם המצווה להתפלל היא מן התורה או מדרבנן, ויש שכתבו שנחלקו גם בפירוש הגמרא (ראה מאירי שם). לפי דעת הרמב"ן, שמצוות התפילה היא מדרבנן, כוונת הגמרא היא שלמרות שחכמים תיקנו להתפלל בזמנים מסוימים, ובדרך כלל נשים פטורות ממצווה שהזמן גרמא כמבואר במשנה (קידושין א, ז), מצווה זאת יוצאת דופן, ונשים חייבות בה. הטעם לכך הוא "דרחמי ניהו". נמצא שלשיטת הרמב"ן נשים חייבות בתפילה כתקנת חכמים.

לעומתו, לדעת הרמב"ם, שסובר שחיוב התפילה הוא מן התורה ומן התורה אין זמן קבוע לתפילה, לא מובן מדוע הגמרא הטעימה את חובת התפילה "דרחמי ניהו", הרי תפילה היא ככל מצוות עשה שלא הזמן גרמא, שנשים חייבות! מדברי הר"ף (ברכות יא ע"ב-יב ע"א בדפיו) נראה שהוא לא גרס תיבות אלו בגמרא (וכן משמע מהמאירי ברכות כ ע"ב), וכן כתב הב"ח (או"ח סי' קו, בסופו). וראה דקדוקי סופרים (שם אות ב-ג) על אודות הגרסאות השונות בגמרא.

ולפי זה, הטעם שנשים חייבות בתפילה הוא משום שזו מצוות עשה שלא הזמן גרמא, וכן כתבו הר"ף (שם) והרמב"ם (תפילה א, ב), ויש שאף גרסו כך בגמרא (ראה דקדוקי סופרים שם). ולשיטתם יש לברר, האם נשים חייבות רק במצווה מן התורה, היינו תפילה אחת ביום שאין לה נוסח או זמן קבוע, או שהן חייבות אף בתקנת חכמים שתיקנו שלוש תפילות ביום, ולהם זמן ונוסח קבועים.

ונראה שאפשר להביא כמה ראיות שאף לשיטה זו נשים חייבות בתפילה כתקנת חכמים. ראשית, המשנה והגמרא בדרך כלל דנים בחיוב התפילה כתקנת חכמים, ועל כן, אם מבואר במשנה שנשים חייבות בתפילה - בפשטות נראה שהכוונה היא לחיוב התפילה כתקנת חכמים. וכן משמע מדברי הרמב"ם בפירוש המשנה בקידושין (א, ז), בעניין הגדרת מצוות עשה שהזמן גרמא: "הלא ידעת שאכילת מצה ליל פסח, ושמחה במועדים, והקהל, ותפילה, ומקרא מגלה, ונר חנוכה, ונר שבת, וקדוש היום, כל אלו מצוות עשה שהזמן גרמא, וכל אחת מהן חיובה לנשים כחיובה לאנשים...". נראה שכוונת הרמב"ם היא לחלק התפילה שמדרבנן, שהרי

בנות ישראל הוא לקיים רק את המצווה מן התורה, וייתכן שלשיטת הרמב"ם די בזה, "ולכן נהגו רוב נשים שאין מתפללות בתמידות, משום דאומרים מיד בבוקר סמוך לנטילה איזה בקשה, ומדאורייתא די בזה, ואפשר שגם חכמים לא חייבום יותר".

מנהג ישראל דין הוא, ויסודו בהדרכה שטיפול בילדים קודם לכל דבר. ועוד מצד הדין, נשים שמטפלות בילדיהן פטורות מן התפילה מחמת טרדתן⁴, וכן משום שהעוסק במצווה פטור מן המצווה⁵.

הרמב"ם מגדיר את התפילה כמצוות עשה שהזמן גרמא, ובהלכות תפילה כתב הרמב"ם שמצוות התפילה שמן התורה היא מצוות עשה שלא הזמן גרמא, ועל כורחינו כוונתו היא לחיוב התפילה מדרבנן, שהוא תלוי בזמן, ואף על פי כן נשים חייבות בו.

נוסף לכך, לא מצינו בשום מקום שהרמב"ם כתב במפורש שנשים פטורות מחיוב התפילה מדרבנן, ואדרבה, כתב סתם שחייבות, ומשמע שחייבות גם בחיובי התפילה מדרבנן. כמבואר בלשון הרמב"ם (הלכות תפילה ו, י): "נשים ועבדים וקטנים חייבים בתפלה, וכל איש שפטור מקריאת שמע פטור מן התפלה...". הרי שלא חילק בין החיובים.

ראיה נוספת שכוונת הרמב"ם בהלכה זו אינה על חיוב התפילה מן התורה בלבד אפשר להביא מדבריו לגבי הפטור של האיש: "וכל איש שפטור מקריאת שמע פטור מן התפילה", והרי ודאי שהפטור מקריאת שמע פטור אף מחיוב התפילה מדרבנן ולא רק מחיוב התפילה מדאורייתא, ואם כן גם תחילת ההלכה, הקובעת שנשים חייבות בתפילה, עוסקת בחיוב התפילה מדרבנן.

אמנם השולחן ערוך (או"ח קו, א-ב) ניסח את ההלכה מעט שונה מהרמב"ם, וזה לשונו: "כל הפטורים מקריאת שמע פטורים מתפלה, וכל שחייב בקריאת שמע חייב בתפלה, חוץ מהמלוין את המת שאין למטה צורך בהם, שאף על פי שהם חייבים בקריאת שמע פטורים מתפלה. ונשים ועבדים שאף על פי שפטורים מקריאת שמע חייבים בתפלה, מפני שהיא מצות עשה שלא הזמן גרמא. וקטנים שהגיעו לחינוך חייבים לחנכם".

ההבדל המרכזי בין הניסוח של השולחן ערוך לבין הניסוח של הרמב"ם הוא שהרמב"ם כתב שהתפילה היא מצוות עשה שלא הזמן גרמא בתחילת הלכות תפילה (א, ב), בביאור חיוב הנשים להתפלל מן התורה: "ולפיכך נשים ועבדים חייבין בתפלה, לפי שהיא מצות עשה שלא הזמן גרמא", ואילו השולחן ערוך כתב טעם זה גם על החיוב מדרבנן.

ונראה שכוונת השולחן ערוך היא שמכיוון שהחיוב מדרבנן הוא הרחבה של החיוב מדאורייתא, ובחיוב מדאורייתא נשים חייבות מכיוון שזו מצות עשה שלא הזמן גרמא – הרי שהן חייבות אף בחיוב מדרבנן. וייתכן שזו גם כוונת הרי"ף (ברכות יא ע"ב בדפיו), שכתב שנשים חייבות בתפילה משום שאין זו מצוות עשה שהזמן גרמא.

מכל מקום, יש לציין שדעת השולחן ערוך אינה ברורה לגמרי, והאחרונים נחלקו בדעתו (ראה יחיה דעת חלק ג סי' ז, ושו"ת מחזה אליהו סי' יט עמ' נח).

אמנם, המגן אברהם (שדבריו צוטטו למעלה בתשובה, סי' קו ס"ק ב) כתב: "כן כתב הרמב"ם, דסבירא ליה דתפלה מצות עשה דאורייתא היא, דכתיב: 'ולעבדו בכל לבבכם וכו'', אך מדאורייתא די בפעם אחד ביום ובכל נוסח שירצה, ולכן נהגו רוב נשים שאין מתפללות בתמידות, משום דאומרים מיד בבוקר סמוך לנטילה איזה בקשה ומדאורייתא די בזה, ואפשר שגם חכמים לא חייבום יותר. והרמב"ן סובר תפלה דרבנן, וכן דעת רוב הפוסקים, ועיין בתוספות ברכות (כ ע"ב). ובסמ"ק כתב שמצוה להתפלל בעת צרה".

אף שביאור זה ברמב"ם אינו נראה מהמקורות שצינו לעיל, ואף מלשון המגן אברהם נראה שלא החליט כן, אלא רק כתב שאפשר לומר כן (ומדברי המגן אברהם סי' רצט ס"ק טז נראה שדעתו היא שנשים חייבות בשחרית ומנחה), כיוון שהמגן אברהם ציין שכך נוהגות רוב נשים, מנהג ישראל דין הוא. אך מי שבידה לקיים את חיוב התפילה כתקנת חכמים, תבוא עליה ברכה.

⁴ אמרו בעירוין (דף סה ע"ב): "אמר רבי אלעזר: הבא מן הדרך אל יתפלל שלשה ימים", וכתב הרמב"ם בהלכות תפילה (ד, טו): "כוונת הלב כיצד? כל תפלה שאינה בכוונה כוונה תפלה, ואם התפלל בלא כוונה חוזר ומתפלל בכוונה, מצא דעתו משובשת ולבו טרוד אסור לו להתפלל עד שתתיישב דעתו, לפיכך הבא מן הדרך והוא עיף או מיצר – אסור לו להתפלל עד שתתיישב דעתו. אמרו חכמים: ישהה שלשה ימים עד שינוח ותתקרב דעתו, ואחר כך יתפלל".

נשים שיצליחו להקפיד להתפלל שחרית ומנחה למרות הטיפול בילדים – תבוא עליהן ברכה.

נשים אינן חייבות בתפילת ערבית, מכיוון שהיא רשות, ובניגוד לגברים – הנשים לא קיבלו אותה על עצמן כחובה.⁶

חיוב נשים בשאר חלקי התפילה:

ברכות השחר – שנוי במחלוקת, ונראה שראוי שיברכו, מפני שגם הן בכלל הדברים שעליהן תיקנו ברכות השחר.⁷

פסוקי דזמרה – פטורות, ומכל מקום יכולות לאומרם בברכה, תחילה וסוף.⁸ קריאת שמע וברכותיה – פטורות, ונכון ללמדם שיקבלו עליהן עול מלכות שמים באמירת פסוק ראשון של קריאת שמע.⁹ תפילת מוסף – כדין שחרית ומנחה.¹⁰

אמנם בשולחן ערוך (או"ח צח, ב) כתב: "לא יתפלל במקום שיש דבר שמבטל כוונתו ולא בשעה המבטלת כוונתו. ועכשיו אין אנו נזהרין בכל זה מפני שאין אנו מכוונים כל כך בתפלה". אמנם אפשר לומר שהנשים נהגו כעיקר הדין, ומחמת הטרדה לא התפללו, כדי להימנע מלהתפלל בלא כוונה, וכן כתב בתשובות והנהגות חלק א סי' עז.

⁵ הטיפול בילדים הוא עיסוק במצוות חסד מתמשכת, ועיסוק זה פוטר את האישה מלהתפלל כדין עוסק במצווה פטור מן המצווה (אור לציון חלק ב פרק ז אות כד).

⁶ מגן אברהם (סי' רצט ס"ק טז), משנה ברורה (סי' קו ס"ק ד).

⁷ ראה במשנה ברורה (סי' ע ס"ק ב) שהסתפק בזה. ובערוך השולחן (שם ס"ק א) כתב שחייבות מעיקר הדין, ולעומת זאת הגר"צ אבא שאול (שו"ת אור לציון חלק ב פרק ד אות א) כתב שפטורות.

⁸ ערוך השולחן (או"ח סי' ע ס"ק א) כתב שהן פטורות, וכן משמע מדברי שולחן ערוך הרב (שם ס"ק א). במשנה ברורה (שם ס"ק ב) למד מדברי ר' עקיבא איגר (בהגהותיו לשולחן ערוך או"ח סי' נב) שפסוקי דזמרה נתקנו כמבוא לתפילה, ולפי זה רצה לחדש שכיוון שנשים חייבות בתפילה (לרוב הדעות כפי שנתבאר בהערה 3) – הן חייבות גם בפסוקי דזמרה. וביחודה דעת (ג), דחה ראייה זו, והסיק שנשים פטורות מפסוקי דזמרה. ולמעשה נראה שפטורות מפסוקי דזמרה, כי לדעה שהנשים חייבות רק במצוות התפילה מן התורה ודאי שפטורות מפסוקי דזמרה, אלא אף לסוברים שנשים חייבות בתקנת חכמים, ייתכן שחכמים חייבו אותם רק בתפילה עצמה, ולא בכל סדר התפילה, וכפי שהם פטורות מקריאת שמע כדלהלן. מה שכתבנו שיכולות לברך אף שאינן מחויבות נכון לכל העדות והמנהגים כמבואר בהערה הבאה.

⁹ נשים פטורות מחובת אמירת קריאת שמע מכיוון שהיא מצות עשה שהזמן גרמא (משנה ברכות ג, ג). וכתב המגן אברהם (סי' ע ס"ק א) שמטעם זה הן פטורות גם מברכותיה. אך למרות שאינן חייבות – פסק השולחן ערוך (או"ח ע, א): "ונכון הוא ללמדם שיקבלו עליהן עול מלכות שמים". וכתב הרמ"א: "ויקראו לפחות פסוק ראשון". ועוד כתב המגן אברהם (שם) שאף על פי שפטורות מברכות קריאת שמע, הן חייבות בברכת 'אמת ויציב' משום שמצוות זכירת יציאת מצרים היא מן התורה, וממילא גם צריכות לסמוך גאולה לתפילה. ודעת הפרי מגדים (אשל אברהם שם) היא שנשים חייבות בזכירת יציאת מצרים מדרבנן. אמנם השאגת אריה (סי' יב) חלק על המגן אברהם, וכתב שזכירת יציאת מצרים היא מצוות עשה שהזמן גרמא, ונשים פטורות, וכן מסקנת ערוך השולחן (אורח חיים שם ס"ד).

אמנם אף שאינן חייבות, מכל מקום יכולות לומר את הברכות בשם ומלכות, ואין חילוק בזה בין הנוהגים כפסקי השולחן ערוך ובין הנוהגים כפסקי הרמ"א, מפני שזה אינו תלוי במחלוקת אם יכולות לברך על מצוות עשה שהזמן גרמא שאינן מחויבות בהן, מכיוון שטעם הסוברים שאין לברך הוא מפני שבנוסח הברכה נאמר 'וציונו', והרי הן לא נצטוו, ברם בברכות קריאת שמע לא נאמר 'וציונו', ראה שו"ת מחזה אליהו (סי' טז עמ' נג), ציץ אליעזר (חלק ט סי' ב), ואור לציון (חלק ב עמ' נה) שחלקו על היביע אומר (או"ח חלק ב סי' ו וחלק ג סי' ו) שפסק שלא יברכו.

סדר הקדימויות בין חלקי התפילה הוא: תפילת עמידה, קריאת שמע, ברכות השחר¹¹, אמת ויציב שלאחר קריאת שמע, ברכות קריאת שמע שלפניה, פסוקי דזמרה¹².

¹⁰ המשנה ברורה (סי' קו ס"ק ד) כתב שהאחרונים נחלקו בדין זה, הצ"ח כתב שפטורות מכיוון שזו מצות עשה שהזמן גרמא, והמגן גיבורים כתב שחייבות. ולפי מה שהתברר לעיל בהערה 3 משמע שדין תפילת מוסף הוא כדין כשחרית ומנחה, וכמסקנה זאת כתב הגר"צ אבא שאול באור לציון (חלק ב עמ' עא).

¹¹ ראה לעיל הערה 7 שהאחרונים נחלקו אם חייבות או לא. ומכל מקום אף לדעת הסוברים שחייבות נראה שלא תיקנו חכמים ברכות השחר למי שעקב כך לא יוכל לקבל על עצמו עול מלכות שמים באמירת 'שמע' וכדומה.

¹² לגבי סדר הקדימה במזמורים יש לנהוג על פי דברי השולחן ערוך (או"ח נב, א).

ד. מנהגי אבלות בבית הכנסת בליל שבת

שאלה:

בקהילתנו נהוג שהאבלים בערב שבת נכנסים לבית הכנסת לפני קבלת שבת. בזמן קבלת שבת הם יושבים בפאתי בית הכנסת, ואחרי 'מזמור שיר ליום השבת' הם נכנסים לאולם המרכזי. האם אנו נוהגים על פי ההלכה?

תשובה:

- א. המנהג המקובל אצל האשכנזים¹ הוא שהאבלים נכנסים לפני 'מזמור שיר ליום השבת' ומקבלים תנחומים מהקהל². מכיוון שקבלת פני האבלים היא מנהג ולא חיוב, ניתן לקיים את המנהג בדרך הנהוגה בקהילתכם³.
- ב. אם האבלים מקבלים עליהם את השבת לפני הכניסה לבית הכנסת⁴ או שיקבלת שבת מתחילה בבית הכנסת שלכם אחרי שקיעת החמה, אין בעיה בנוכחות האבלים בבית הכנסת בזמן אמירת קבלת שבת, כי אין אבלות נוהגת בפרהסייה בשבת⁵.

¹ בבאר הגולה (יו"ד סי' שצג) ציין את מנהג קבלת פני האבל בבית הכנסת, והפנה לדברי הטור (שם) שהביא את מנהג קדמון בשם אביו הרא"ש: "וכתב א"א הרא"ש ז"ל, ונוהגין באשכנז שהאבל הולך לבית הכנסת בשבת ואחר התפלה יוצא האבל תחילה ויושב לפני בית הכנסת וכל הקהל הולכין אחריו ויושבין אצלו ועומד האבל והולך לביתו וכל הקהל הולכין אחריו ויושבין שם שעה אחת, וסומכין על דבר הגדה בפרקי רבי אליעזר, ראה שלמה המלך שמת גמילות חסדים גדולה לפני הקב"ה לפיכך כשבנה בית המקדש בנה שני שערים, אחד לחתנים ואחד לאבילים ולמנוודים, והיו ישראל הולכים בשבתות בין השערים הללו, הנכנס בשער חתנים יודעין שהוא חתן, ואמרו לו, 'השוכן בבית הזה ישמחך בבנים ובבנות', הנכנס בשער האבילים ושפמו מכוסה היו יודעין שהוא אבל, 'ואומרים לו השוכן בבית זה ינחמך', והנכנס בשער האבילים ואין שפמו מכוסה היו יודעין שהוא מנודה, ואומרים לו, 'השוכן בבית זה יתן בלבך לשמוע דברי חבירך ויקרבוך'. משחרב בית המקדש התקינו חכמים שיהיו חתנים ואבילים הולכין לבתי כנסיות ולבתי מדרשות ואנשי המקום רואין את החתן ושומחים עמו ואת האבל ויושבין עמו לארץ, כדי שיצאו כל ישראל ידי חובתן בגמילות חסדים, ועליהם הוא אומר: ברוך נותן שכר טוב לגומלי חסדים". קבלת פני האבלים בכניסת שבת כנהוג היום היא זכר למנהג זה.

² המנהג כפי שנהוג בימינו נזכר בשו"ת שיבת ציון (סי' ס): "ולכן משעה שהקהל קבלו עליהם שבת, דהיינו באמירת 'ברכו' בתפלת ערבית, פסק דין אבילות, דאז הוא הכנסת שבת, וכן נוהגין שהאבל עומד בערב שבת למנחה בחליצת מנעלים חוץ לבית הכנסת, וקודם שמתחיל החזן 'ברכו' קוראים להאבל שיכנס ונועל מנעליו". כך ציינו את כניסת השבת והפסקת האבלות הפומבית בגלל כניסת השבת. גם בפתחי תשובה (יו"ד סי' ת ס"ק א) הביא המנהג בשמו.

³ במנהג זה נהגו רק חלק מקהילות האשכנזים, והספרדים לא נהגו במנהג זה כלל. ראה גשר החיים (פרק כ סעיף ה ס"ק א-ג). ועוד, הרי המנהג בקהילתך כולל את קבלת פני האבל, וציון כניסת השבת על ידי המעבר לחלק המרכזי של בית הכנסת.

⁴ על ידי אמירת 'הריני מקבל עלי תוספת שבת קודש' וכדו'.

⁵ שולחן ערוך יו"ד ת, א.

ג. כאמור לעיל, לכתחילה נהגו שהאבלים נכנסים לבית הכנסת קודם שהציבור אומר 'מזמור שיר ליום השבת'⁶. בעת הצורך הם יכולים להיכנס לבית הכנסת כשעה ורבע (שעות זמניות) קודם השקיעה – מפלג המנחה ואילך, ואם אין בררה, יכולים להיכנס לבית הכנסת כשעתיים וחצי (שעות זמניות) קודם השקיעה – מזמן מנחה קטנה⁷.
 בכל המקרים שלעיל ראוי שהאבלים ישבו בצד בית הכנסת ולא ינהלו שיחות וכדו' עם שאר באי בית הכנסת⁸.

⁶ בשו"ת ציץ אליעזר (חלק ז ס"י מט, פרק יא אות א) דן בזמן הפסקת האבלות בערב שבת, והביא שיטות פוסקים שהאבלות נפסקת רק מזמן כניסת השבת. כך משמע מפשט הגמרא (מועד קטן כז ע"א): "תנו רבנן: מאימתי זוקפין את המטות בערב שבת? מן המנחה ולמעלה. אמר רבה בר הונא: אף על פי כן, אינו יושב עליה עד שתחשך". וכך פסק הנימוקי יוסף (שם יז ע"א בדפי הרי"ף), שהאבלות נפסקת משתחשך. הציץ אליעזר (שם) מציין שהמנהג הוא שהאבלים מתכוננים לשבת ומגיעים לפתח בית הכנסת קודם כניסת השבת. ונראה להסביר שדברים אלו מותרים כי הם חלק מההכנות לשבת.

המאירי (מועד קטן שם) מנמק את היתר הגמרא להעמיד את המיטות בבתי האבל כבר מחצות היום כי אי אפשר לסדר את כל מיטות הבית סמוך לשבת. מכאן נראה שדברים שצריכים להיעשות קודם השבת עצמה, כיצאיה לבית הכנסת והחלפת בגדי האבלות, מותרים. לכן, אם האבלים בקהילתך יכולים להישאר מחוץ לבית הכנסת – הדבר עדיף, כי ההימצאות בבית הכנסת איננה הכרחית קודם השבת. אם בחלק האחורי של בתי הכנסת אין מתפללים, אלא רק האבלים, אין בעיה בנוכחות האבלים שם, כי הם אינם נמצאים יחד עם הציבור. בערוך השולחן (יו"ד ס"י שצג סעי' ד) כתב שהבעיה בשהות האבל בבית הכנסת היא ההימצאות בחבורה וניהול שיחות עם הציבור: "ולמדנו מכל אלה שיצאה מפתח ביתו אינו מהדברים האסורים באבל אלא שממילא כן הוא, דכיוון שאסור במלאכה ובמשא ומתן ולטייל מה יעשה חוץ לביתו, ועוד כדי שיתבודד בביתו ולא ישכח אבלותו כשילך אצל בני אדם, ומטעם זה אסור לו לילך בחול לבית הכנסת להתפלל, משום שיש שם בני אדם הרבה".

⁷ ערוך השולחן (יו"ד ס"י ת סעי' ה) פסק ששעה ורבע קודם כניסת השבת מתחילים האבלים להתכונן לשבת, וכן פסק בגשר החיים (חלק א פרק כא סעי' יב ס"ק ג), וכתב שמזמן זה והלאה האבלים מתנערים לקראת שבת. ערוך השולחן לא הגביל את הפסקת האבלות לדברים הנצרכים בלבד, אלא כתב שאפשר כבר ללבוש מנעלים. אמנם כיוון שפוסקים רבים הקפידו על שעת קבלת השבת – לכתחילה עדיף לחוש לשיטתם. בשו"ת שיבת ציון המובא לעיל ציין שניתן להפסיק את מנהגי האבלות מזמן מנחה קטנה, דהיינו שעתיים וחצי לפני שבת. ובגשר החיים פסק שבשעת הצורך ניתן לסמוך על שיטתו. הציץ אליעזר הבין את דברי השיבת ציון בשונה מגשר החיים, והסביר שהשיבת ציון התיר לקבל שבת מזמן מנחה קטנה, אבל לא התיר להפסיק את האבלות מזמן זה למי שלא קיבל עליו שבת. אם בקהילתך יש צורך להגיע לפני שבת לבית הכנסת בשל המרחק וכדו', וישנה בעיה לחכות מחוץ לבית הכנסת – ניתן לסמוך על שיטות אלו.

⁸ על פי האמור בהערה 6, שכל מה שלא הכרחי לפני שבת לא הותר. האבלים אינם מותרים בשיחות רגילות עם הנמצאים בסביבתם, שהרי האבל אסור בשאילת שלום ובשיחות שישכחו ממנו את אבלותו.

ה. פתיחת מכללה בבעלות יהודית בשבתות ובחגים**השאלה:**

האם מכללה שהיא בבעלות פרטית של יהודים אך רוב המרצים והסטודנטים אינם יהודים יכולה לקיים לימודים בשבתות ובימים טובים?

התשובה:

- א. לכתחילה ראוי שמכללה שהיא בבעלות יהודית לא תקיים לימודים בשבתות. חשיבות יתרה יש לכך, כיוון שברוב המוסדות להשכלה גבוהה בעולם מקובל שלא לקיים לימודים בשבת¹.
- ב. מותר ליהודי לומר לגוי לעשות מלאכה בעבורו אף אם הגוי יעשה אותה בשבת, ובלבד שהיהודי לא הורה לו לעשותה דווקא בשבת, והגוי מדעתו בחר לעשותה בשבת. אך גם באופן זה, הדבר מותר רק אם אין חשש של מראית עין, שיאמרו שהיהודי הורה לו לעשות בשבת.
- ג. לכן, אף שמלכתחילה ראוי להימנע מכך, אם ישנו רצון של המרצים או הסטודנטים שאינם יהודים לקיים לימודים דווקא בשבתות או ימים טובים במקרים מיוחדים ובאופן לא קבוע – אין לבעלים היהודי להתערב. שהרי כל עוד שהבעלים היהודי אינו מורה להם לקיים לימודים בשבת וביום טוב, אלא רק מעסיק אותם כדי לקיים את הלימודים בכללותם, ובאפשרותם לקיים את הלימודים שלא בשבת וביום טוב, אף אם הם בפועל בוחרים לקיים לימודים בשבת וביום טוב – אין בכך איסור, כיוון שהם עושים כן מדעתם².

¹ בשו"ת חתם סופר (חלק ו, ליקוטים סי' מג) אסר על פועלים גויים לבנות בית כנסת בשבת מטעם שאף הגויים אינם מניחים לבנות ביום אידם בפרהסייה. עוד עיין שו"ת במראה הבזק (חלק ז סי' כו).

² כך מבואר במשנה (שבת א, ז-ט) לפי שיטת בית הלל, וכן עולה מסוגיית הגמרא (שם יט ע"א) לגבי שליחת איגרת, וכן פסק הרמב"ם (הלכות שבת ו, יב) ובשולחן ערוך (או"ח רמד, א) שבאופן זה הגוי "אדעתא דנפשיה קעביד". ואף שמבואר שם שאם המלאכה נעשית בצורה ידועה ומפורסמת – הדבר אסור משום מראית עין, שהרואה יחשוב שהיהודי שכר את הגוי לעשות מלאכה בשבת. מכל מקום כאן אין איסור משום מראית עין מכמה טעמים: א. על פי מה שנאמר לנו, דבר הבעלות הפרטית של יהודים על המכללה אינו מפורסם, וראה משנה ברורה (שם ס"ק ד) שאפילו "אם קצת יודעים שהיא מלאכת ישראל" – מותר. ב. הלימודים אינם מתקיימים במקום ציבורי וגלוי, אלא בבניין משרדים סגור. ואף שיש אנשי צוות יהודים שיודעים שמתקיימים לימודים, הרי שיוכל לומר להם שהדבר נעשה בדרך היתר, וכמבואר ברמ"א (או"ח רמג, ב ובמשנה ברורה ס"ק טו) לגבי מרחץ שרוחצים בו רק אנשי הבית.

ג. עשיית מלאכה בזמן הלימודים אינה מוכרחת, ולכן אף אם מישהו יראה שמתקיימים שם לימודים, כלל לא ברור שהוא יראה עשיית מלאכה. ד. כיוון שיש אופן לעשות זאת בהיתר, כמבואר בתשובה, ייתכן שדינו כמו שדה (שם רמג, א) שכיוון שהדרך לקבל שדה היא באריסות – אין חשש של מראית העין, מפני שאף אם יודעים שהשדה היא של ישראל – אומרים שהגוי עובד "אדעתא דנפשיה". עיין משנה ברורה (סי' רמד ס"ק ז ובביאור הלכה שם), שכתב שבמקום שהמנהג הוא להעסיק את הפועל בקבלנות יש

-
- ד. אף באופן זה יש לוודא שהמרצים והסטודנטים היהודים ידעו שאינם מוכרחים לעבוד או ללמוד בשבת ויום טוב.
- ה. אם מרצה או סטודנטים שאינם יהודים החליטו על דעתם לקיים פעילות בשבת, יש לאפשר לסטודנטים היהודים חלופות אחרות כדי שהדבר לא יגרום להכשלת יהודים ח"ו בחילול שבת ויום טוב.

ו. ביצוע תשלומים בשבת או ביום טוב באמצעות הוראות בנקאיות**השאלה:**

אנשים רבים חותמים על הוראות קבע לבנק, ובהן הם מורים לבנק לשלם את חשבונותיהם. שמחת תורה יחול השנה ביום שישי כ"ג בתשרי תשע"א, שהוא גם אחד בספטמבר 2010. לאנשים רבים יש חשבונות רבים, כגון: חשבונות חשמל, מים, שכירות דירה וכדומה לשלם ביום זה. האם יש בעיה הלכתית במצב כזה?
אציין שאי אפשר לבקש מהבנק לשלם את החשבון בערב יום טוב, מכיוון שהמשכורות גם הן נכנסות לחשבון ביום זה.

התשובה:

מותר ליהודי לבקש ביום חול מגוי לבצע עבורו העברה בנקאית, גם אם היא תחול ביום טוב או בשבת, כל עוד הגוי אינו חייב עבור כך לבצע מלאכה ביום טוב או בשבת.¹

¹ יש לדון כאן בשני היבטים:

א. בעצם תחולת ההעברה בשבת או יום טוב מצד איסור לעשות מקח וממכר בשבת.
ב. מצד האפשרות שהגוי יעשה עבור כך מלאכה, כגון מלאכת כותב או מלאכה אחרת, בשבת או יום טוב. אסור לעשות מקח וממכר בשבת גזרה שמא יכתוב (רמב"ם הלכות שבת כג, יב, והלכות מכירה ל, ז), ובכלל זה אסור לפרוע חוב בשבת (שבת קמט ע"א, שו"ת הריב"ש סי' קנו; רמ"א או"ח שז, יא). אמנם, יש לברר אם במקרה שלפני שבת נותן הוראה לפרוע בשבת והפירעון מתבצע מאתו בשבת יש איסור. בשו"ת ר' עקיבא איגר (קמא סי' קנט) הסיק שאסור לעשות מעשה ביום חול שמכוחו ייגמר קניין בשבת גם אם אינו עושה דבר בשבת עצמה. וכן משמע בשו"ת מהר"י ברונא (סי' קכא), וכן כתב בשו"ת כתב סופר (או"ח סי' מו, אך עיין שם שהתיר במקום מצווה).

האבני נור (או"ח סי' נא) ביאר שטעמו של ר' עקיבא איגר הוא שאף על פי שבדרך כלל מותר להתחיל מלאכה בערב שבת שתיגמר מאליה בשבת (משנה שבת א, ה-ו), זהו דווקא במלאכה שלאחר שהאדם התחיל אותה מערב שבת היא אינה תלויה עוד בקיומו של האדם, והיא תתבצע אף אם האדם ימות. אך חלות הקניין הוא דבר התלוי בקיומו של האדם, ואם האדם ימות – הקניין יתבטל, ונמצא שהקניין מתבצע בשבת מכוח האדם, ולכן נחשב כאילו עשה מעשה בשבת. וראה ביאור נוסף לשיטת ר' עקיבא איגר בשו"ת הר צבי (או"ח חלק א סי' קכו, וחלק ב סי' סא-סב).

לפי זה, לכאורה אסור שההעברה הבנקאית תחול בשבת, משום שנמצא שפירעון החוב מתבצע בשבת, ואף שהאדם אינו עושה שום מעשה בשבת, מכיוון שפירעון החוב מתבצע בשבת מכוחו הדבר – אסור. אף על פי כן, נראה שיש להקל במקרה זה מכמה טעמים.

ראשית, דברי ר' עקיבא איגר אינם מוסכמים, ויש פוסקים שחלקו על דבריו (מהר"ם שיק או"ח סי' קלא, אמרי יושר חלק ב סימן צו, שו"ת מהרש"ג חלק ב סי' קיז. וראה סיכום הדעות בשערים המצוינים בהלכה סי' פ ס"ק לב*), ולשיטתם אין חילוק בין קניין לשאר מלאכות, וכל שאינו עושה מעשה בשבת – אין איסור (ובאגרות משה או"ח חלק ג סי' מד כתב שאין ראייה לדברי ר' עקיבא איגר, אך גם אין ראייה לחולקים, ויש להחמיר מספק).

נוסף לכך, יש להקשות על דברי ר' עקיבא איגר מפסק השולחן ערוך (או"ח שז, ד) שמותר לבקש מגוי לקנות או למכור עבורו חפץ אף אם הגוי יעשה זאת בשבת, אם לא אמר לו לקנות או למכור בשבת ואינו מוכר לקנות או למכור דווקא בשבת, משום שהגוי עושה זאת על דעת עצמו

"(אדעתא דנפשיה"). ולכאורה, על פי חידושו של ר' עקיבא איגר, אף שאין כאן איסור של אמירה לגוי, מכל מקום היה צריך לאסור משום שהקניין מתבצע בשבת. בקונטרס האינטרנט בהלכה (שחיבר הרב דוד ליכטנשטיין, סי' ז ענף ג) יישב את הקושיה, וכתב שאף לדעת ר' עקיבא איגר האיסור הוא דווקא אם יהודי מבצע את הקניין וגורם לקניין להיגמר בשבת, כיוון שנחשב כאילו עשה קניין בשבת. אך אם גוי מבצע את הקניין עבור יהודי – אין איסור מצד שהקניין נגמר בשבת, כיוון שאת הקניין עשה גוי. וכן מוכח גם מדברי המגן אברהם (סי' שז ס"ק טז), שאם שלח מעות עם גוי כדי לפרוע את חובו בשבת – הדבר אסור רק מצד אמירה לגוי אך לא מצד שפירעון החוב מתבצע בשבת (וכן דייק מדברי המגן אברהם בשו"ת מהרש"ג חלק א סי' לט).

ובחלקת יעקב (או"ח סי' סז, דבריו הובאו בשו"ת במראה הבזק חלק ה סי' לו הערה 21) חילק חילוק שונה מעט. ולפי דבריו, לר' עקיבא איגר אסור דווקא אם מכון שהקניין ייגמר בשבת, מה שאין כן בנדון של השולחן ערוך (בסי' שז), שאמר לגוי לקנות או למכור עבורו, אינו מכון שהקניין יהיה דווקא בשבת, ולכן אין איסור מצד שהקניין התבצע בשבת. אמנם, המגן אברהם עוסק במקרה שאמר לגוי לפרוע את החוב בשבת עצמה, ועדיין לא חשש שהוא גורם שיהיה שהפירעון יתבצע בשבת, ועל כן נראה שכל שנעשה על ידי גוי – אין איסור מצד שהקניין מתבצע בשבת, ויש לדון רק מצד איסור אמירה לגוי.

נמצא, שבנדון דידן שאינו פורע את החוב בעצמו אלא נותן הוראה לבנק, והגוי עובד הבנק מבצע עבורו העברה בנקאית על מנת לפרוע חובו, לדעת החולקים על ר' עקיבא איגר – ודאי שאין איסור, כי אינו עושה דבר בשבת עצמה, ואף לר' עקיבא איגר ייתכן שיהיה מותר, כיוון שנראה שר' עקיבא איגר יודה שאם הקניין מתבצע על ידי גוי אין איסור, אף אם הקניין חל בשבת.

לגבי איסור אמירה לגוי, בהגהות מיימוניות (הלכות שבת פרק ו אות ב) כתב: "אסור ליתן לנכרי מעות בערב שבת שיקנה לו למחר ביום השוק, כי יש שליחות לנכרי לחומרא, ולא דמי לכל הני דשרי בין השמשות עם השמש, ולא דמי למסירת כתבים ביד נכרי, דכולהו אדעתא דנפשיהו קעבדי, ואם ירצה – לא יעשה למחר, ודמי לפוסק לשבות ואין שובת. אבל הכא אי אפשר אלא למחר ביום השוק".

מדבריו משמע שאם אי אפשר לעשות את המלאכה אלא בשבת – הרי זה כאילו אמר לו לעשותה בשבת. ברם בבית יוסף (או"ח סי' שז) כתב ש"יום השוק לאו דווקא", והכל תלוי אם אמר לגוי לקנות לו בשבת. במנחת כהן (משמרת השבת שער א חלק ד) הבין שכוונת הבית יוסף היא להקל כל עוד לא אמר לו לקנות בשבת, אף אם יום השוק הוא בשבת ואינו יכול לקנות אלא בשבת (יש להעיר כי דעת המנחת כהן בתחילה הייתה שלא לפסוק כדברי הבית יוסף, אך בסוף סבר כדבריו, וכתב ביחוד דעת [חלק ג סי' יז] שבשעת הצורך אפשר לסמוך על שיטה זו).

ברם המגן אברהם (סי' שז ס"ק ג) כתב שאם יום השוק הוא בשבת ואינו יכול לקנות ביום אחר – הדבר אסור כאילו אמר לו לקנות בשבת. וכן פסק ה"ט"ז (שם ס"ק ג), ובפרי מגדים (משבצות זהב שם סי' רמד ס"ק ה) פסק שאפילו אם הגוי יכול לאנוס את עצמו ולעבוד בלילה ולא בשבת, מכיוון שאין הדרך לעשות כן – הרי זה כאילו ציווה אותו לעשות מלאכה בשבת, וכן פסק במשנה ברורה (סי' רמד ס"ק כד).

עולה מכאן שאסור ליהודי להורות לגוי לעשות עבורו מלאכה בשבת, וגם אם לא אומר לו במפורש שרוצה שיעשה בשבת, אלא שאין לגוי אפשרות אחרת לקיים את ציוויו של היהודי כי אם לעשות בשבת – הרי זה נחשב כאילו ציווה במפורש שיעשה בשבת. אך אם הגוי היה יכול לעשות את המלאכה בחול, ובחר, מטעמי נוחות, לבצע את הפעולה בשבת – הדבר מותר, כיוון שהחליט כן על דעת עצמו, ועושה את הדבר "אדעתא דנפשיה".

לגבי נדון דידן, מבירור עם בנקאים התברר שלכל הבנקים יש אפשרות לתת פקודה למחשב להעביר כסף מחשבון לחשבון בתאריך עתידי. רוב הבנקים מעבירים הוראות קבע בדרך זו, ולא צריכים להורות למחשב בכל חודש מחדש לשלם את החובות הקבועים של כולם. לגבי שאר החובות הדבר תלוי. לכל בנק קריטריונים משלו לקבוע אם בקשת ההעברה בנקאית תוכנס למחשב בשעת הבקשה או בשעת התשלום.

החלטה מסוג זה קובע בדרך כלל מנהל הבנק, והבנקאים יודעים אילו כספים יעברו מיד ואילו ימתינו. מכיוון שהלקוח פועל בהוראה זו מול הבנק, ולבנק יש אפשרות לתת את ההוראה לפעולת התשלום כבר מערב החג – הרי שאין הכרח שהגוי יעשה מלאכה דווקא ביום טוב, ולכן מותר לתת את ההוראה לבצע את ההעברה הבנקאית כרגיל.

ז. נסיעה ברכב לבית הכנסת בשבת עם נהג גוי במקום סכנה

השאלה:

אני קונסול ישראל באקוודור, והולך ברגל בשבת לתפילה. זמן ההליכה הוא כחצי שעה, ויש בה סיכון מסוים בגלל תפקידי הרגיש. האם יש היתר כלשהו לנסוע אחת לכמה זמן ברכב עם נהג גוי, אפילו של הנציגות, לבית הכנסת ובחזרה, עקב הסיכון בהליכה רגלית בזמנים קבועים?

תשובה:

- א. במקרה המיוחד שלך יש מקום להתיר¹ את ההגעה עם נהג גוי פעם בכמה שבועות, ובפרט יש חשיבות להגעה לבית הכנסת במקרה זה, כיוון שמדובר בסגל הדיפלומטי של מדינת ישראל שעושה עבודת קודש בשליחות מדינת ישראל².
- ב. יש להקפיד שהנהג יפתח את דלת המכונית, הן בכניסתך לרכב והן ביציאה, מכיוון שלעתים יש בפתחת הדלת מלאכה האסורה בשבת, שגורמת להדלקת מנורה ברכב, וכפי שמצוי ברוב המכוניות.
- ג. על מנת למנוע חשד, יש להסביר למתפללי בית הכנסת שהגעתך לבית הכנסת במכונית היא על ידי גוי ומחשש סכנה, ואין ללמוד מזה היתר למקרים אחרים.

¹ בשו"ת במראה הבזק (חלק ג סי' לח) נפסק להתיר לזקן לומר לגוי שיסיע אותו, כדי למנוע ממנו ניתוק קשר עם הקהילה היהודית. היתר זה מסתמך על דעת בעל העיטור שהובאה ברמ"א (או"ח רעו, ב), המתיר לומר לגוי לעשות מלאכה לצורך מצוה.

² סברת מו"ר הגרנ"א רבינוביץ.

ח. אופניים מיוחדים לנסיעה בשבת

שאלה:

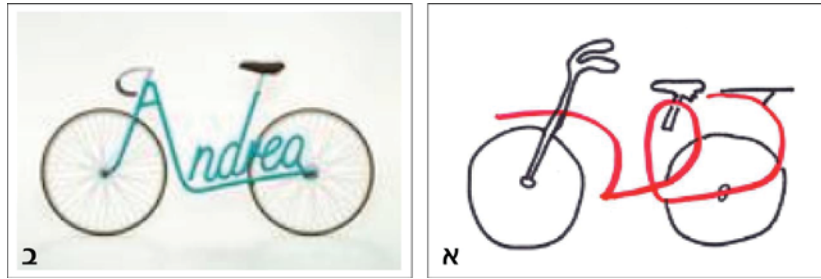
ידוע לנו שהשאלה על אודות רכיבה על אופניים בשבת וביום טוב הייתה קשורה בעיקר לחשש של תיקון תקלות נפוצות, כגון בריחת אויר מן הגלגלים או ירידת ה"שרשרת" ממקומה.

כיום עומדת לרשותנו טכנולוגיה ששימוש בה יבטל לגמרי את שני החששות. מדובר באופניים המסוגלים לעבור מרחק של 50,000 מייל (כ-80,000 ק"מ) בלי שום בעיה עם השרשרת. באופניים יש רצועה הדומה מאוד לרצועה המשמשת מכוניות, שאיננה נשחקת ואיננה יכולה לצאת ממקומה. המערכת כולה נסתרת בתוך האופניים.

אופניים אלה גם מצוידים בגלגלים וצמיגים המאפשרים נסיעה של 25 מייל (כ-40 ק"מ) גם בלי אוויר בצמיגים.

אנחנו נדאג שהאופניים יעוצבו בשונה מאופניים אחרות, ויהיה ברור שהם מיועדים לנסיעה בהיתר בשבת, והם ייראו כמופיע בתמונה (א).

האם יש היתר הלכתי לנסיעה באופניים כאלה? יש כבר אופניים כאלו בשוק. והם נראים כמופיע בתמונה (ב).



תשובה:

שאלת הרכיבה על אופניים בשבת עלתה על שולחנם של מלכים-הפוסקים מימים ימימה¹, עם הפצתו של כלי רכב זה בעולם. מצד אחד, בעיית המחמר ושביתת הבהמה נפתרה, וגם בעיית ההבערה איננה קיימת. מצד שני, התעוררה השאלה של אווירת השבת ושאלת "עובדין דחול". יום השבת אמור להיות מוקדש להתעלות רוחנית ויש להבדילו משאר ימות השבוע. לכן דרשו חז"ל על דברי הנביא (ישעיה נח, יג) "אם תשיב משבת רגלך עשות חפצך ביום קדשי וקראת לשבת ענג לקדוש ה' מקבד וכבדתו מעשות דרכיך ממצוא חפצך ודבר דבר": "וכבדתו – שלא יהא מלבושך של שבת כמלבושך של חול... מעשות דרכיך – שלא יהא הילוכך של שבת כהילוכך של חול. ממצוא חפצך – חפצך אסורין, חפצי שמים מותרין. ודבר דבר – שלא יהא דבורך של שבת כדבורך של חול... אלא שלא יהא הילוכך של שבת כהילוכך של חול מאי היא? ... כדבעא

¹ כפי שיובא בהמשך. ועיין עוד בכף החיים או"ח סי' תד ס"ק ח, ובשו"ת שאילת יעקב סי' מה.

מיניה רבי מרבי ישמעאל ברבי יוסי: מהו לפסוע פסיעה גסה בשבת?²
 חלק מהפוסקים התירו את השימוש באופניים, ובראשם בשו"ת רב פעלים (חלק א או"ח סי' כה) וכך נהגו בחלק מהקהילות של יוצאי חלב.³ פוסקים רבים חששו מהבעיה של אווירת השבת, ונוסף לכך מצאו נימוקים שונים כדי לאסור את השימוש בהם, וחלקם אף טענו שיש כאן גזרה שמא יבוא לעשות מלאכה.⁴
 כל הפוסקים מסכימים כי בשבת ובחג רכיבה על אופניים עדיפה על נהיגה בכל רכב ממונע.

האופניים שהצעתם בשאלתכם אכן פותרים חלק מן הבעיות שהעלו המתנגדים, ויש יתרון לעיצוב המיוחד ל"אופני שבת", אך הם אינם פותרים את כל החששות. כמו כן נותרה הבעיה העיקרית, שהיא אווירת השבת.
 לכן פשוט שאם ניתן להשפיע על יהודים שנוסעים בשבת באיסור שיעברו מנסיעה ברכב לנסיעה באופניים – יש לעשות זאת.
 אולם, לגבי השאלה אם להתיר זאת היתר גורף את ההחלטה צריך לקבל כל רב מקומי על פי המצב שבקהילתו. אם ההיתר ימעט בחילול שבת ולא יפגע

² שבת קיג ע"א-ע"ב.

³ כך היא גם דעת מו"ר הגרנ"א רבינוביץ'. לדעתו ההיתר לשימוש באופניים כאלו בשבת יגביר את שמירת השבת.

⁴ להבנת הדבר נסכם את הדעות העיקריות שהובאו בפוסקים שדנו בשאלת רכיבה על אופניים בשבת.

בשו"ת רב פעלים (שם) התיר רכיבה על אופניים בשבת ויום טוב בעיר שיש בה עירוב, שכן אין לחדש גזרה שמא יעשה זאת במקום שאין עירוב, וכן אין כאן עובדין דחול. אולם בשו"ת ישכיל עבדי (חלק ג או"ח סי' יב סעי' ה ס"ק ד) כתב שהרב פעלים לא התיר אלא מפני שלא הכיר את אופן השימוש באופניים, ואם היה יודע שהם עשויים להתקלקל בקלות ויש חשש גדול שיבוא לתקנם בשבת לא היה מתיר. עוד כתב ששמע שלאחר שראה הרב פעלים את אופן השימוש באופניים חזר בו מהיתרו.

לכאורה לאור דברים אלו יש מקום לומר שעל אופניים שאינם עשויים להתקלקל יהיה מותר לרכוב בשבת כיוון שהחשש שמא יבוא לתקן – רחוק הוא.

אולם המעיין בדברי הרב פעלים שם יראה שכשנימק מדוע אין כאן עובדין דחול כתב: "דלא מחזי כעובדין דחול משום שבזה הגארי" (=האופניים) הנזכר בשאלה על הרוב אינו עשוי לרכוב בו אלא רק אדם אחד לבדו, ולכן אינו נראה כהולך למקום רחוק, דאין דרך לילך למקום רחוק אדם יחידי". היות שכיום נהוג לרכוב על אופניים אף למקומות רחוקים, ייתכן שאף לדעת הרב פעלים קיים האיסור מצד עובדין דחול (בייחוד באופניים המוצעים כאן, שמורכבים ממערכות טובות כל כך שניתן לרכוב עליהם למקומות רחוקים בלא חשש שיתקלקלו בדרך).

גם בשו"ת ציץ אליעזר (חלק ז סי' ל אות א) כתב שלושה טעמים לאסור רכיבה על אופניים בשבת: "א) גזירה שמא יצא חוץ לתחום. (ב) משום עובדין דחול ושבוב דאורייתא בזה דאינו שובת וגופו נע ונד... (ג) יש בזה גם הגזירה של שמא יתקן מנא, שבהרבה פעמים מתפוצץ הגומי מסביב לגלגל או מתרוקן האויר ויבוא לתקן אותו או למלאות אויר בגומי וכדומה", ובהמשך דבריו ציטט את שו"ת שאילת יעקב שכתב "דבלאו הכי הוא עובדא דחול, ולפעמים רוכבים כן ממקום למקום ויחשדוהו שיצא חוץ לתחום או למסחרו".

חשש הקלקול הוא רק הטעם השלישי שמביא הציץ אליעזר. שני הטעמים הראשונים קיימים גם באופניים מסוג זה. יתרה מזו, כפי שכתבנו, באופניים מסוג זה הטעמים הראשונים קיימים שבעתיים דווקא מפני האיכות הגבוהה שלהם, שמאפשרת רכיבה למרחקים גדולים בלא חשש.

באוירת השבת – ניתן להתיר את השימוש באופניים המתוארים בשאלה⁵. אם ההיתר יגרום לאווירה של "יום ספורט"⁶ – יצא שכרנו בהפסדנו ואין להתיר זאת.

⁵ אולם דעת מו"ר הגרז"נ גולדברג שאין להתיר בשום מקום.
⁶ כפי שקורה לצערנו ביום הכיפורים במקומות רבים במדינת ישראל.

ט. מריחת קרם ידיים בשבת

שאלה:

האם מותר למרוח קרם ידיים בשבת?

תשובה:

מותר למרוח קרם ידיים שדרך הבריאים למרוח¹, באופן שהקרם נבלע בידיים².

¹ כפי שפסק השולחן ערוך (או"ח שכז, א): "החושש במתניו, לא יסוך שמן וחומץ; אבל סך הוא שמן לבדו, אבל לא בשמן ורד, משום דמוכחא מלתא דלרפואה קא עבידי". וביאר שם המשנה ברורה (סי"ב) שמותר לסוך בשמן הואיל וגם דרך הבריאים לסוך אותו ולא ניכר שהוא לרפואה. ולכן אם מדובר בקרם ידיים שאין דרך הבריאים להשתמש בו הדבר אסור משום רפואה בשבת.

² אחת מל"ט אבות מלאכות המופיעה במשנה (שבת ז, ב) היא מחיקת העור (בלשון המשנה: "המוחקו", ויש גורסין: "הממחקו"). ובביאור המלאכה כתב הרמב"ם (הלכות שבת יא, ה): "ואיזה הוא מוחק? זה המעביר שיער או הצמר מעל העור אחר מיתה עד שיחליק פני העור". ומבואר בגמרא (שבת עה ע"ב): "הממרח רטיה בשבת – חייב משום ממחק". ועל פי זה פסק הרמב"ם (הלכות שבת יא, ו): "וכן הממרח רטיה כל שהוא או שעה או זפת וכיוצא בהן מדברים המתמרחין עד שיחליק פניהם חייב משום מוחק". נמצא שישנם שני אופנים למלאכה: הראשון הוא החלקת משטח על ידי מחיקתו, כגון מחיקת שיער מן העור. השני הוא יצירת משטח חלק באמצעות מריחת חומר עליו, כגון מריחת שיעור.

אמנם, אם מורח חומר באופן שהוא נבלע בדבר שנמרח עליו, נראה שאין בכך משום מלאכת ממחק, שהרי אינו יוצר משטח חלק. ויש להביא לכך ראיה מהמשנה (שבת יד, ד) הקובעת שמותר לסוך שמן על הגוף. וכן נפסק בשולחן ערוך (או"ח שכז, א-ב) שמותר לסוך את הגוף בשמן. והנה תכלית הסיכה בשמן היא להבליע את השמן בגוף, וכמאמר הכתוב (תהלים קט, יח): "וְתֵבֵא כְּמִים בְּקֶרְבּוֹ וְכִשְׁמֵן בְּעֶצְמוֹתָיו". ואמנם לגבי עור העומד למלאכה מבואר ברמב"ם (הלכות שבת כג, י): "מעבד מאבות מלאכות הוא, והמרכז עור בשמן כדרך שהעבדנים עושים הרי זה מעבד וחייב". אך מכאן גם מוכח שבסיכת העור בשמן אין משום ממרח אלא מעבד, ועל כרחך יש לומר שבעור של גוף האדם אין מלאכת מעבד, שהרי מותר לסוך בשמן. וכן פירשו בספר דעת תורה (לרב שלום שבדרון, או"ח שכת, כו) ובערך ש"י (או"ח שכת, כב) ובספר נפש חיה (לרב ראובן מרגליות, או"ח סי' שכז), שהסיבה שאין בסיכה בשמן משום ממרח היא משום שתכלית הסיכה היא להבליע את השמן בעור.

עוד מבואר בגמרא (שבת קכא ע"ב): "רוק – דורסו לפי תומו". ופירש רש"י: "רוק דורסו לפי תומו – שאין מתכוין למרח ולאשוויי גומות, דאף על גב דממילא ממרח הוא, כי לא מיכוין – שרי, משום מאיסותא". וכן פסק השולחן ערוך (או"ח שטז, יא): "לא ישפשף ברגליו רוק על גבי קרקע, משום משוה גומות, אבל מותר לדורסו לפי תומו שאינו מתכוין למרח ולהשוות גומות; ואף על גב דממילא ממרח הוא, כי לא מכוין שרי, משום מאיסותא". וכתב המגן אברהם (סי' שטז ס"ק כד): "וצ"ע דליתסר משום מירוח עצמו. ויש לומר דממרח לא שייך אלא כשכונתו שיתמרח דבר על גבי חבירו, אבל הכא רוצה שיבלע בקרקע". והקשה האליה רבה (סי' שטז ס"ק לה), מה היא קושיית המגן אברהם? והרי רש"י והשולחן ערוך אסרו מטעם מירוח והתירו לפי תומו רק משום שאינו מתכוון! ותירץ בהגה"ה על הדעת תורה (שם) שלדעת המגן אברהם כוונת רש"י לאסור משום אשווי גומות, שזו מלאכת חורש או בונה (ראה שבת עג ע"ב), ומה שכתב "ממרח" היינו שעל ידי שממרח את הרוק עם העפר משווה גומות (וכן עולה מדברי הרמב"ם בהלכות שבת כא, ב). ולכן הקשה המגן אברהם מדוע לא אסר מצד מירוח הרוק עצמו, ועל כך תירץ שכיוון שמבלע הרוק בקרקע אין כאן משום מלאכת ממרח אלא רק משום השוויית גומות. וכן פסקו המשנה ברורה (סי' שטז ס"ק מט) וערוך השולחן (סי' שטז ס"ק לב), שאין מלאכת ממרח אם כוונתו שייבלע במה שמורחו עליו.

ועל פי זה פסק במנחת יצחק (חלק ז סי' כ) שמותר למרוח משחה אם כוונתו שכולה תיבלע בגוף, וכן הביא בשמירת שבת כהלכתה (פרק לג הערה נח) בשם הגרש"ז אורבך. וכן פסק בשו"ת שיח נחום (סי' כ).

אמנם בשמירת שבת כהלכתה (שם) הקשה מדברי התפארת ישראל (כלכלת השבת אות ל, הובאו דבריו במשנה ברורה סי' שכז ס"ק טז) שהמצחצח נעליים במשחה שחורה חייב משום ממרח. אולם נראה שאין משם קושיה, שהרי אף שאין כוונתו לעשות שכבה עבה כמו המורח שעווה, מכל מקום תכלית המרוח הוא להשאיר שכבה דקה על מנת לתת לנעליים מראה חלק ומבריק.

אמנם יש להקשות על התפארת ישראל מטעם אחר, והוא שבמאירי (שבת עה ע"ב ד"ה השף) ובחידושים המיוחסים לר"ן (שם ד"ה והמסתת) מבואר שאין חייב משום ממרח אלא אם צריך משטח חלק על מנת שהתשמיש שלו יהיה נוח (וכמו ממרח רטייה), ולא אם מחליק לנוי בלבד (אמנם למאירי ייתכן שיהיה חייב משום מכה בפטיש עיי"ש, וכן יש לדון על מריחת משחת נעליים מצד מעבד וצובע). ועיין עוד מה שדן בדברי התפארת ישראל ביביע אומר (חלק ד או"ח סי' כח אות יד).

על כל פנים, נמצא שהמורח קרם ידיים כדי להבליעו בעור אין במעשהו משום מלאכת ממרח, והרי זה כמו סיכה בשמן המותרת בשבת.

ובדבר אם שייך מירוח במשחה רכה במקום שאינה נבלעת בעור, ראה שו"ת מטה לוי (סי' כא), ציץ אליעזר (חלק ז סי' ל), באר משה (חלק א סי' לו), יביע אומר (חלק ד או"ח סי' כח) ושמירת שבת כהלכתה (פרק לג הערה נח).

י. שחייה בשבת

שאלה:

האם ההלכה מתירה שחייה בשבת וביום טוב? מדוע? אם כן, האם נדרש עירוב?
האם אוכל להשתמש במגבת להתייבש אחרי השחייה?

תשובה:

א. אסור לשחות בשבת בבריכה שאין לה שפה, גזרה שמא יתקן חבית של שייטין¹. אף בבריכה שיש לה שפה, אם היא נמצאת ברשות הרבים או בכרמלית – יש לאסור לשחות בה מחשש שמא השוחה יתיז מים חוץ לארבע אמות² וכן מחשש שמא יטלטל את המים שעל גופו ארבע אמות³.
ב. בכל המקרים הללו מותר לרחוץ ולא לשחות בתוך ארבע אמות⁴ לשפת המים. מיד ביציאה מהמים יש להתנגב היטב כדי שלא לטלטל את המים שעליו⁵. לכן גם לא יניח את בגדיו או את המגבת שבה הוא משתמש במרחק הגדול מארבע אמות מהמקום שבו ירחוץ⁶.

¹ המשנה (ביצה לו, ב) מונה דברים האסורים משום שבות בשבת וביום טוב. אחד מהם הוא האיסור ש"אין שטיין" (כלומר שחייה באופן שעוקר רגליו מהארץ) על פני המים. הגמרא (שם) מבארת שטעם האיסור הוא גזרה שמא יעשה חבית של שייטין. גזרה זו איננה גורפת, שהרי בגמרא (שבת מ ע"ב) מסופר על ר' אבהו ששט באמבטי, ומחלקת שם הגמרא בין בריכה שיש לה שפה, שבה לא גזרו שמא יתקן חבית של שייטין, לבין בריכה שאין לה שפה, שבה גזרו. לדעת רש"י אם יש לבריכה שפה היא דומה לכלי, ועל בריכה כזו חז"ל לא גזרו. הר"י (שם יח ע"ב – יט ע"א בדפיו) פירש שאם יש לבריכה שפה, הרי שגם אם המים נעקרים החוצה, מיד הם חוזרים לפנים, ועל כן אין בריכה כזו דומה לנהר (ראה שם בר"ן בשם גאון). מכל מקום, לדינא, שני ראשונים אלה מסכימים שאם יש לבריכה שפה מותר, ואם אין לה שפה אסור. בשולחן ערוך (או"ח שלט, ב) פסק כטעמו של הר"י: "אין שטיין על פני המים אפילו בבריכה שבחצר, מפני שכשהמים נעקרים ויוצאים חוץ לבריכה דמי לנהר. ואם יש לה שפה סביב מותר, דכיון דאפילו נעקרו המים השפה מחזרת אותם למקומם, הוי לה ככלי וליכא למיגזר בה שמא יעשה חבית של שייטין".

² החילוק שהובא לעיל, בין בריכה שיש לה שפה לבין בריכה שאין לה שפה, אמור רק לגבי בריכה בחצר שהיא רשות היחיד ואין חשש שיתז ארבע אמות ברשות הרבים. אך בבריכה העומדת ברשות הרבים או בכרמלית, משמע מרש"י (שבת מ ע"ב ד"ה ואפילו עומדת בחצר) שאף אם יש לה שפה אסור לשחות בה, שמא יתיז מים ברגליו חוץ לארבע אמות. וכך פסק ערוך השולחן (או"ח סי' שלט סע' ד). ועיין ביאור הלכה (שם סעיף ב ד"ה ואם יש) שכתב שאולי לר"י יהיה מותר לשחות אף בבריכה ברשות הרבים אם יש לה שפה.

³ נעיר כי מלבד החשש שמא יתיז ארבע אמות ברשות הרבים, אם הבריכה ברשות הרבים או בכרמלית ובסמוך לשפת הבריכה המים נמוכים – יהיה אסור ללכת בתוך הבריכה ארבע אמות בעוד מי הבריכה נמצאים על חלקי גופו שמחוץ למים, שהרי מטלטל בכך את המים.

⁴ משנה ברורה סי' שכו ס"ק כב.

⁵ שבת (קמא ע"א), וכן פסק בשולחן ערוך (או"ח שכו, ז).

⁶ עיין במגן אברהם (סי' שכו ס"ק ח), כף החיים (שם ס"ק כו), ערוך השלחן (שם סע' ח-ט) ומשנה ברורה (שם ס"ק כא) שכתבו שכיוון שהרחיצה בנהר כרוכה בכמה חששות ומכשולים שקשה לזהר מהם (איסור טלטול המים; איסור השחייה; האיסור לפצל את הקיסמין כדי לנקות את המים; איסור סחיטה בשיער), הנהיגו הקדמונים שלא לרחוץ בנהרות, באגמים ובמעיינות.

ג. בבריכה הנמצאת ברשות היחיד ויש לה שפה, מעיקר הדין מותר לשחות בה בלא בגדים⁷ או לחלופין בבגד נקי⁸ העשוי מניילון או חומר סינתטי שאינו סופג מים⁹, ואחרי השחייה מותר לנגב את גופו¹⁰ ואת שערו¹¹. אך יש ליזהר שלא לסחוט את שערו בידיו אלא רק על ידי המגבת.

⁷ במקום שאין בעיית צניעות.

⁸ ברש"י למשנה בשבת (קמב ע"ב ד"ה מקנחה) מבואר שאין לשרות בגד במים, משום ששרייתו היא כיבוסו. בדין זה יש שלוש שיטות עיקריות בראשונים: יש אומרים שהאיסור הוא אף בבגד נקי (כן נראה דעת רשב"ם, דבריו הובאו בתוספות שבת קכ ע"א; ראה בית יוסף או"ח סי' שב אותיות ט-י); יש אומרים שאסור דווקא בבגד שיש עליו לכלוך (תוספות, שבת קיא ע"ב ד"ה האי מסוכרייתא); ולפי רבנו תם, אם נתינת המים על הבגד נעשית בדרך לכלוך – מותר (מובא בתוספות שם).

נמצא שאם בגד הים מלוכלך, לכל הדעות יהיה אסור ליכנס עמו למים, דשרייתו זהו כיבוסו, שהרי שחייה בבריכה להנאתו אינה דרך לכלוך [אף אם היינו מגדירים אותה כדרך לכלוך, הפרי מגדים (סי' שב, אשל אברהם סי"ק יח) אוסר בבגד מלוכלך. אך עיין ביאור הלכה (סי' שב סעיף ט ד"ה שאין) שדעתו נוטה שבדרך לכלוך מותר אף בבגד מלוכלך]. בבגד נקי, לסוברים ששרייתו זהו כיבוסו, יהיה אסור, כן סובר הגר"א (שם סי"ק לא) בדעת השולחן ערוך וכן פסק המשנה ברורה (שם סי"ק מח). אך המגן אברהם (שם סי"ק כא) סובר שדעת השולחן ערוך היא שדווקא בבגד שיש עליו לכלוך שרייתו זהו כיבוסו, עיינו ביאור הלכה (שם ד"ה שיש עליו לכלוך).

לכאורה היה נראה לומר שלסוברים שבבגד נקי אין אומרים שרייתו זהו כיבוסו (מגן אברהם בדעת השולחן ערוך) יהיה מותר להיכנס בבגד ים נקי, אלא שכמה ראשונים הסוברים שבבגד נקי אין אומרים שרייתו זהו כיבוסו כתבו שזהו דווקא במים מועטים. אך לשרותו במים מרובים אסור שמא יבוא לידי סחיטה, כמבואר בגמרא (שבת קיג ע"ב) לגבי מי שפגע באמת המים, שאין לו לעבור במים, מפני שלפעמים יישורו בגדיו במים ויבוא לידי סחיטה (סמ"ג, סמ"ק וספר התרומה, הובאו דבריהם בבית יוסף שם סי' שב סעיפים ט-י, וכן כתב הרמ"א שם שב, ט).

ולכן נראה שאסור להיכנס לבריכה בבגד ים מחשש שמא יסחט. ואף שהתירו למי שנשרו כליו במים ללכת בהם ולא חששו שמא יבוא לידי סחיטה, מטעם שלא אסרו על האדם הבגדים שלובש אותם (שולחן ערוך או"ח שא, מה), מכל מקום נראה שזה דווקא בדיעבד, אם נרטב במי גשמים או שנפל לנהר. וכן יש להוכיח מהאיסור לעבור באמת מים שמא יבוא לידי סחיטה (שולחן ערוך שם, ג). רק בהולך לדבר מצוה התירו לעבור באמת המים, ואף שם התירו רק אם יעשה שינוי, כגון שלא יוציא את ידו מתחת לשפת חלוקו, כדי שיזכור שלא לבוא לידי סחיטה (שולחן ערוך שם, ד). ואף במקרה כזה העלו האחרונים שאם יכול להקיף את אמת המים, עדיף לעשות זאת ולא לעבור בתוכה (משנה ברורה שם סי"ק יב).

אמנם, אם נאמר שבגד ים נחשב בגד שאינו מקפיד אם נרטב, כיוון שאינו נהרס במים וייעודו הוא דווקא לשימוש במים, אולי היה מקום להתיר ולא לחשוש שמא יסחט. שהרי המשנה ברורה (סי' שב סי"ק מז) כתב שבבגד שלא מקפיד עליו ומניחו כמה זמן עם המים, לא גזרו שמא יסחוט. מכל מקום נראה שיש לאסור, כיוון שמצוי הוא שסוחטים בגד ים בסיום הרחצה, וודאי שמצוי הוא שמנערים את בגד הים ביציאה מהמים, וגם הניעור נחשב כסחיטה. ראה רמ"א (או"ח שב, א) ומשנה ברורה (שם סי"ק ד) וביאור הלכה (סי' שא סעי' מה ד"ה ואינו חושש). על כל פנים, הרי יש דעות בראשונים, וכן דעת השולחן ערוך על פי הגר"א וכן פסק המשנה ברורה (כמובא לעיל), שאף בבגד נקי אומרים ששרייתו זהו כיבוסו. ואם כן, עצם שריית בגד הים במים אסורה אף אם נאמר שאין לגזור שמא יסחוט.

⁹ מה שהוזכר בהערה הקודמת אמור לגבי בגד הסופג נוזלים, אשר שייכת בו בעיה של כיבוס וסחיטה. אך בבגד העשוי מניילון או מחומר פלסטי אחר שאינו סופג נוזלים (דבר המצוי בעיקר במעילי גשם), לא שייך איסור סחיטה או כיבוס (אלא אם משפשו). על כן יהיה מותר ליכנס עם בגד כזה למים ואף לנערו אחר כך מהמים בחזקה. וכן פסק במנוחת אהבה (חלק ג יב, טו) ובשמירת שבת כהלכתה (מהד' תש"ע טו, לו; בהערה קכב שם מביא בשם הגאון רש"יז אורבך שפלסטיק אינו דומה לעור, שאסור מדרבנן לסוחטו, שהרי עינינו רואות שפלסטיק אינו בולע כלל, מה שאין כן עור שעל כל פנים קצת לחות נספגת בו).

ד. כל זה מעיקר הדין. אמנם פוסקים רבים כתבו שנהגו שלא לרחוץ בנהרות ובאגמים כדי להמנע מאיסורים שונים העלולים להיות כרוכים בכך, כמבואר בהערה 6.

¹⁰ בגמרא שבת (קמז ע"ב) אמרו: "אמר ר' יוחנן: הלכה, מסתפג אדם באלונטית ומביאה בידו לתוך ביתו" [ופירש"י (במשנה שם קמז ע"א) שהדיון הוא במקום שיש עירוב]. מבאר הדרישה (או"ח סי' שא אות כה) שמדברי ר' יוחנן "מביאה בידו" יש ללמוד שאף שבכך יותר יש לחוש שמא יסחוט, בכל זאת אין חוששים ומותר. וכן פסק בשולחן ערוך (או"ח שא, מח) בעקבות הרי"ף, הרמב"ם והרא"ש.

כתב הרי"ן (סב ע"ב בדפי הרי"ף) שהטעם שלא חששו לסחיטה כפי שחששו במקרים אחרים הוא מכיוון שכל הרוחצים מסתפגים, אם נאסור להסתפג יהיה כאילו אנחנו אוסרים לרחוץ. ואין לאסור לרחוץ, שהרי "אי אפשר, שאין הדבר עומד"; היינו שתקנה כזו היא קשה מדיי על הציבור, ולא תחזיק מעמד. אם כן מוכח שהניגוב מותר. וכן יש ללמוד מהגמרא שבת (קמא ע"א), שם רב יהודה אמר שמי שרוחץ בנהר צריך שינגב גופו יפה אחר כך, כדי שלא יישארו מים עליו ויטלטלם ארבע אמות בכרמלית. וכן פסק בשולחן ערוך (או"ח שכו, ז). אמנם במגן אברהם (סי' שא ס"ק נח) כתב שטוב להסתפג בדבר שאינו מקפיד על מימיו, אך בביאור הגר"א (שם ס"ק קו) משמע שסתם אלונטית אין מקפיד על מימיה (דבריהם הובאו במשנה ברורה שם ס"ק קעג). ונראה שבמציאות של ימינו ודאי שאין מקפידים על מים הנספגים במגבת, ולכן מותר לטלטל את המגבת אחרי השימוש בה ואין לחוש בה שמא יסחוט [וראה משנה ברורה שם ס"ק קעה].

¹¹ בגמרא שבת (קכח ע"ב) אמרו: "רבה ורב יוסף דאמרי תרוייהו: אין סחיטה בשיער". וכן פסק הרמב"ם (הלכות שבת ט, יא). אך המגיד משנה (שם) כתב שכוונת הרמב"ם היא שאין סחיטה בשיער מן התורה, אך יש בכך איסור דרבנן, ודבריו הובאו בבית יוסף (או"ח ראש סי' של). וכן כתב בביאור הלכה (סי' שב סעיף ט ד"ה אסור) בדעת הרמב"ם, וביאר שהטעם שאין בכך סחיטה מהתורה הוא לפי שסחיטה שייכת רק בדבר שהוא רך ביותר. מכל מקום הואיל ואיסור דרבנן יש בכך, לכן אין ללחוץ בידיו בכוח על שערו. אך מותר לנגב את שערו במגבת, הואיל והאיסור הוא רק מדרבנן, משום שדומה לסחיטה, ולכן אם רק מנגב שערו – אינו דומה לסחיטה אלא רק לקינוח.

נוסף לכך, סחיטה כזו היא סחיטה כלאחר יד, ויש לומר שלא גוזרים במקרה כזה בדרבנן (ראה בן איש חי, שנה שנייה, פרשת פקודי אות ח, וכף החיים או"ח סי' שכ ס"ק קיא, דבריהם הובאו במנוחת אהבה חלק ב פרק י הערה 168). וכן התיר בשמירת שבת כהלכתה (יד, כב), ובהערה סו כתב בשם הגרש"י אורבך שכיוון שגם איסור דרבנן אינו מוזכר בגמרא בפירוש, מסתבר שמותר לנגב את השער אם המים נבלעים מיד במגבת ואינם נראים בעין. וכן נראה מלשון השולחן ערוך (או"ח שכו, ז): "הרוחץ בנהר צריך שינגב גופו יפה... אבל ההולך ברשות הרבים ומטר סוחף על ראשו ועל לבושו – לא הקפידו בו". משמע שהרוחץ בנהר מותר לו לנגב את ראשו.

יא. ענידת צמיד בריאות בשבת**שאלה:**

קיימים כיום צמידי בריאות שעונדים אותם על היד והם מודדים כמה ערכים של פעילותו הגופנית של האדם, כגון מספר צעדים ביום, מרחקי הליכה וריצה, רציפות שינה, שריפת קלוריות ועוד. ערכים אלה אינם מוצגים על המסך באופן אוטומטי, אלא הם שמורים בתוך הזכרון של המכשיר כך שניתן להוציא את המידע הדרוש לאחר השבת. חלק מהצמידים גם משמשים כשעון. האם מותר לענוד צמיד כזה בשבת?

תשובה:

א. מותר לענוד בשבת צמיד המשמש למדידת ערכים כגון מספר צעדים ביום, מרחקי הליכה וריצה, רציפות שינה, שריפת קלוריות ועוד, ובלבד שהצמיד כבר נמצא על גופו ופועל מערב שבת, והאדם נוהג כרגיל ואינו עושה שום פעולה שמפעילה באופן ישיר את הצמיד, אלא הצמיד מודד תמיד את פעולותיו של האדם¹.

¹ מכיוון שהצמיד בכל מקרה פועל ומודד את כל תנועותיו, גם בלי שום פעולה מיוחדת מצד האדם הלובושו. לדוגמא, ישנם צמידים שבהם יש חיישנים העוקבים אחר תנועת ידו של האדם ועל פי זה הם מחשבים את כמות הצעדים שהוא צועד. אם האדם ימעיט בהזזת ידו, החיישנים עדיין יכניסו את חישוב הצעדים (שבמקרה זה יהיה אפס או קרוב לכך) לתוך הזיכרון. וכאשר האדם כן הולך ומניע את ידו, אמנם כתוצאה מכך ישתנה סכום הצעדים אותו הצמיד ישמור בזכרונו, אבל אין האדם גורם לצמיד לחשב את הצעדים, כי בכל מקרה הצמיד מחשב אותם. כך שפעולת האדם משפיעה רק על תוצאות החישוב, אבל לא על עצם פעולת החישוב.

נוסף לכך, האדם אינו עושה שום פעולה מיוחדת המכוונת להפעלת הצמיד, אלא הולך לפי תומו. עיין שו"ת שבט הלוי (חלק ט ס"י ס"ט) ושו"ת שיח נחום (סי' כה) שכאשר נעשית מלאכה כתוצאה מפעולת האדם אך האדם אינו עושה שום מעשה מכוון אלא הולך לפי תומו, אין בכך איסור. אמנם עיין בשבט הלוי שבמקום שמעוניין שתיעשה מלאכה אין היתר של הולך לפי תומו, וכגון שבפתיחת הדלת נדלק אור בחדר, והוא מעוניין שיידלק האור. אך נראה מדבריו שזה רק היכן שיש מעשה מסוים, כגון פתיחת דלת שמכוון בה שתיעשה מלאכה, מה שאין כן בנדון זה שנוהג כרגיל ואינו עושה שום מעשה מיוחד עבור הצמיד. ועוד שבלאו הכי אין פעולה ישירה המפעילה את הצמיד, כפי שנתבאר לעיל.

ויש לציין עוד שיתכן שהמדידות שהמכשיר עורך אינם נכללים בכלל מדידה שאסרו חז"ל (ראה או"ח סי' שכג). ראה בדברי הרב שלמה זלמן אוירבך בספר מאורי אש (עמ' 66; עמ' צז במהד' תש"ע) לגבי השימוש במד-חום בשבת: "טעמא דאסרו חכמים מדידות ומשקלות בשבת ויום טוב מבואר דהוא משום עובדין דחול, ונראה דלא שייך טעם זה כי אם באלו המדידות והמשקלות שעל פי רוב עוסקין בהן בימי החול בשעת מקח וממכר או שאר משא ומתן של חול וכיוצא בהם מהדברים האסורים בשבת ויום טוב, ולכן אם נתיר לו את המשקל והמדידה בשבת יבוא לעשות בהן כדרך שהוא עושה בחול, והיינו דאסרום משום עובדין דחול, מה שאין כן מדידת חום בני אדם, דליכא שייכא כלל מדידה זו לעובדין ד'חול' והוי רק עובדין דחול, לכן שרי גם בשבתות ויום טוב". וראה עוד בדבריו המובאים בספר שמירת שבת כהלכתה (מהד' תש"ע) פרק מ הערה ג. לפי זה, אין לאסור אלא מדידה מהסוג הנעשית בחול לצורכי מקח וממכר וכדומה מאיסורי שבת. המדידה הנעשית על ידי הצמיד אינה משמשת לצורכי מקח וממכר ואינה בכלל המדידה שנאסרה.

- ב. אסור ללחוץ על כפתורי הצמיד בשבת.
- ג. באחד הדגמים שבדקנו ישנו מסך המראה את השעה, וכאשר אדם מסובב את ידו כדי לראות מה השעה, תאורת המסך נדלקת אוטומטית. מכשיר מסוג זה אסור לענווד, אלא אם ניתן לבטל את ההפעלה האוטומטית של תאורת המסך.

יב. קריאה בקינדל בשבת

השאלה:

האם מותר להשתמש במכשיר "קינדל" לקריאת ספרים בשבת?

התשובה:

אסור¹ להשתמש במכשיר הקינדל² בשבת משום שהצגת הכתב על מסך הקינדל אסורה משום מלאכת כותב³, וכל העברת עמוד היא מחיקה של העמוד הישן וכתובה של עמוד חדש⁴.

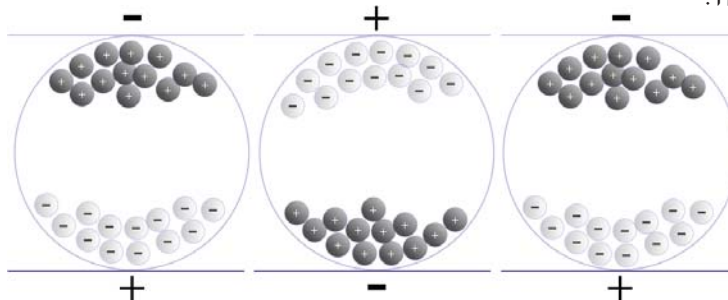
¹ לא עסקנו בתשובה זו בהיבט של איסור השימוש בחשמל, כיוון שנושא זה טעון בירור מעמיק יותר על דרך פעולת המכשיר מההיבט החשמלי (מכיוון שבשימוש בו אין סגירת מעגלים חשמליים כמו במכשירי החשמל הביתיים), על כל פנים אסור להשתמש במכשיר משום הכתיבה על המסך, וכפי שיבואר להלן. מכל מקום, אין ללמוד מכאן היתר להשתמש במכשירים שבהם המסך פועל בטכנולוגיה אחרת, מכיוון שאף הם עלולים להיות אסורים משום עובדין דחול או מטעמים אחרים, ויש לדון על כל מכשיר לגופו.

² מכשיר זה, כמו קוראי ספרים אלקטרוניים אחרים, עושה שימוש בטכנולוגיה הנקראת תצוגה אלקטרופורטית. מצורף הסבר על טכנולוגיה זו מתוך ויקיפדיה:

"תצוגה אלקטרופורטית (Electrophoretic Display) היא טכנולוגיית תצוגה היוצרת תמונות על גבי מסך על ידי סידור חלקיקי צבען צמיגיים וטעונים חשמלית, המורכבים ממולקולות גדולות שאינן מסיסות (חלקיקים קולואידיים), באמצעות הפעלה סלקטיבית של שדה חשמלי. לשיטה זו שני יתרונות בולטים: היא חסכונית בחשמל והקריאה בה נוחה כקריאה מנייר. החיסכון בחשמל הוא משום שהיא צורכת חשמל רק כשהתצוגה משתנה. גם למראה דמוי הנייר יתרון רב, שכן הוא מאפשר קריאה ממושכת בלא התעייפות, והתצוגה ברורה גם לאור השמש. מסיבות אלו, הטכנולוגיה משמשת קוראי ספרים אלקטרוניים ומכונה לעתים גם "נייר אלקטרוני" או "דיו אלקטרוני".

"היישום הפשוט ביותר של התצוגה האלקטרופורטית כולל חלקיקי תחמוצת טיטניום, שקוטרם כמיקרומטר אחד, המורחפים בתוך שמן. לשמן מוסיפים צבע כהה וחומרים פעילי שטח הגורמים לטעינת החלקיקים המורחפים. את התרחיף מניחים בין שני לוחות מוליכים, קדמי ואחורי, המרוחקים זה מזה 10 עד 100 מיקרומטר. שדה חשמלי המושרה ביניהם גורם לחלקיקי התחמוצת להיצמד לאחד הלוחות בהתאם לכיוון השדה. כאשר הם צמודים לצד הקדמי, נראה ההתקן לבן, בשל החזרת האור מחלקיקי התחמוצת. וכאשר הם צמודים לצד האחורי, נראה ההתקן שחור, בשל הצבע שהוסף לשמן. על ידי חלוקה של התקן כזה לאזורים שניתן לשלוט בשדה בכל אחד מהם בנפרד ניתן ליצור מערך נקודות (Dot matrix) המשמש כצג. ניתן להציג באמצעות טכנולוגיה זו גם צבעים, אם מוסיפים פילטרים של צבעי RGB".

מצורפת תמונה להמחשה:



וראה עוד בהרחבה בקישור: <http://www.eink.com/technology.html>
³ מלאכת כותב היא כאשר אדם מטיל דיו או חומר דומה על גבי מצע כמו קלף. כפי שנתבאר בהערה 2, בקורא ספרים אלקטרוני אין הטלת דיו על גבי קלף, אלא הכתב נוצר על ידי סידור חלקיקים בעלי צבע זה לצד זה עד שנוצרת צורת אותיות, ויש לדון אם כתיבה בדרך זו אסורה משום מלאכת כותב.

במקרה דומה לכך דן הרמ"א בתשובה (סי' קיט). שם דובר על ספר שכתובות אותיות בצדו על חודי הדפים, ונמצא שכאשר פותח את הספר מתבטלת צורת האותיות וכאשר סוגר את הספר נוצרת שוב צורת האותיות, ונשאל הרמ"א אם מותר לפתוח ולסגור ספר כזה בשבת. דעת הרמ"א להתיר משום שהאותיות כבר כתובות ואינו אלא מקרב ומרחיק חלקי האותיות, ואין זה נחשב כותב ומוחק. והביא ראיה לדבריו מהגמרא (שבת קד ע"ב): "כתב אות אחת בטבריא ואחת בציפורי – חייב, כתיבה היא אלא שמחוסר קריבה". מגמרא זו רואים שמידת הקירבה שבין אותיות אינה רלוונטית לגבי הגדרת מלאכת כתיבה בשבת. ומוסיף הרמ"א שאין חילוק בין אם מקרב ומרחיק אותיות זו לזו או אם מקרב ומרחיק חלקי אותיות, בכל מקרה אין כאן עשיית מלאכה. וכן דעת הט"ז (או"ח סי' שמ ס"ק ב).

אמנם הלבוש (שם סע' ד) כתב: "ונראה לי דהוא הדין אותן ספרים שכותבין עליהם בראשי חודי הדפים למעלה או מצדדין אותיות או תיבות כמו שנהגו קצת, שאותן הספרים אסור לפותחן בשבת משום מוחק, שהרי שובר ומוחק האותיות, וכן לחזור ולסגורן אסור משום כותב... ובפתיחת הספר יש בו מוחק על מנת לכתוב, שהרי דעתו לחזור לסגורו אחר שילמוד מתוכו, וקרוב אני לומר שחייבים עליו חטאת, נ"ל". והמגן אברהם (שם ס"ק ו) כתב שיש להחמיר בדעת הלבוש משום שראיות הרמ"א אינם מוכרחות.

באבני נזר (או"ח סי' רי) ביאר שטעמו של הלבוש הוא משום שיש לחלק בין קירוב אותיות, שאינה מלאכה, לקירוב של חלקי אותיות. והחילוק הוא, שאם צורת האותיות אינה שלמה, אין כאן כתב כלל, ולכן, אם על ידי קירוב החלקים נוצרת צורת האותיות – זו כתיבה. אך אם צורת האותיות שלמה אלא שהאותיות רחוקות זו מזו – קירובן זו לזו אינה כתיבה. וכן כתב בשו"ת בצל החכמה (חלק א סי' מ) בדעת המגן אברהם.

ונראה שבנדון דידן לכל הדעות סידור החלקיקים בצורת כתב הוא כתיבה. לדעת הלבוש ודעימיה, אפילו אם צורת האות כבר הייתה קיימת והתרחקו חלקי האות זו מזו, הצמדתם חזרה נחשבת כתיבה, וכל שכן בנדון זה, שצורת האות לא הייתה קיימת והוא יוצר אותה עתה על ידי סידור החלקיקים. ואף לדעת הרמ"א, בנדון דידן אינו רק מקרב ומרחיק חלקי האות, אלא בכל שינוי עמוד במסך המכשיר מסדר את החלקיקים מחדש בצורת כתב אחר, ואין זה קירוב וריחוק בלבד אלא מלאכת מחשבת של יצירת אותיות, ולכן אף לדעת הרמ"א פעולה זו נחשבת כתיבה. וכן מדויק מלשון הרמ"א, שרק משום שצורת האות כבר הייתה קיימת הותר לקרב ולהרחיק חלקי האותיות, שכן כתב: "דבכל מקום דהוי כתב מעיקרא לאו כלום עבדי". וכן מוכח מהמשך דבריו: "אבל קריבה בעלמא דאינו עושה רק שנקרא זה עם זה והכתב כולו כתבו קודם לכן מותר". וכן מדויק גם מלשון הט"ז: "ממילא כאן דנתרחקה הכתיבה חשבינן לה כאלו עדיין סמוכים ואיהו לא עביד מידי הן לענין שלא עשה מחק הן כשחוזר וסוגרם דלא עביד מעשה חדש כי הכתיבה כבר היא קיימת".

נמצא שלכל הדעות סידור חדש של חלקיקים זה לצד זה בצורת אותיות הוא כתיבה (ועיין מערכי לב עמ' שלה-שלו שדן אם יוצר צורת אותיות על ידי נקודות נחשב כותב, אך לא העלה מסקנה ברורה בדבר. ונראה שאם הנקודות סמוכות כל כך עד שהרווח ביניהם לא נראה לעין – ודאי שנחשב כותב).

אמנם, כמה פוסקים כתבו שכתב על גבי מסך מחשב אינו נחשב כתב משום שהוא אינו אלא אורות הנראים ככותב, וכן משום שבלא הזרם החשמלי המחדש את התצוגה בכל רגע הוא אינו מתקיים כלל. ראה שולחן שלמה (שבת חלק ג סי' שמ סע' יא) בשם הגרש"ז אורבך: "ירי של אלקטרונים אין זה חשיב מן התורה ככותב". וביתר ביאור כתב הרב רובין בשמו (קובץ צהר חלק ז עמ' קלח-קלט): "שאיין כתב שעל גבי המחשב בגדר כתב משום דאין כאן כתב כלל, אלא דהוי קרני אלקטרונים הגורמים למסך של המחשב להאיר בצורת אות. ודומה לאדם שידליק עשר מנורות המונחות זו ליד זו באופן שיוצרות צורת האות, דפשוט שאין בזה איסור כותב, דהכתב כבר כתוב והאדם שהדליק את המנורות לא עשה מעשה כתיבה כלל, הכא נמי כשקרני אור מאירים על מסך אין זה כתב כללי" (וראה בנשמת שבת חלק ז סי' קלו שתמה על ההשוואה שבמקרה של המנורות הן כבר סדורות בצורת אות, מה שאין כן במקרה של מסך

מחשב, שקודם שמאיר אין צורת אות כלל). וראה שו"ת עטרת פז (חלק א כרך ב, יו"ד, הערות, סי' יג הערה ד): "כתב זה של המחשב הנראה על גבי המסך, אפשר שאינו בגדר כתב ורשימה כלל וגרוע ממנו, שהרי הוא אינו אלא אור חשמל ובבועא בעלמא, וגם אינו מתקיים מצד עצמו אלא רק בזמן שהחשמל פועל שכשיפסק כח החשמל חולף ואיננו". וכן כתב בשו"ת מלומדי מלחמה (סי' נו אות ד): "הספרות על הצג אינן לא בדבר העומד ולא על דבר העומד, כי תיכף שנפסק הזרם החשמלי הכל עובר וחולף" (וראה בדומה לכך בתשובות והנהגות חלק ג סי' שכו). וראה עוד על סוגים שונים של מסכים בספר מערכי לב (עמי שלו-שמ).

בקוראי ספרים אלקטרוניים, כפי שנתבאר בהערה 2, המסכים עובדים בטכנולוגיה אחרת. במכשיר יש חלקיקים קטנים בעלי צבע אשר שדה חשמלי מסדר אותם זה לצד זה בצורת כתב, ולאחר סידורם הכתב קיים עד אשר הם יסודרו מחדש באמצעות השדה החשמלי. הצורך בחשמל הוא רק כדי לסדר את החלקיקים בצורת הכתב, אך לאחר סידורם הם מתקיימים ונשארים במקומם אף בלא חשמל. לכן הנימוקים שנאמרו להסביר מדוע כתב על גבי מסכי מחשב אינו כתב אינם שייכים במסכים מסוג זה, משום שיש כאן צבע ממשי בצורת כתב, ולא רק אורות, וכן כתב זה יכול להתקיים זמן רב.

אמנם, יש להסתפק אם הכתב בקורא ספרים אלקטרוני נחשב כתב המתקיים האסור מן התורה או שזהו כתב שאינו מתקיים שכתבתו אסורה מדרבנן. בהגדרת כתב מתקיים ושאינו מתקיים פסק הרמב"ם (הלכות שבת יא, טו; על פי המשנה שבת יב, ד-ה):

"אין הכותב חייב עד שיכתוב בדבר הרושם ועומד, כגון דיו ושחור וסקרא וקומוס וקלקנתוס וכיוצא בהם, ויכתוב על דבר שמתקיים הכתב עליו, כגון עור וקלף ונייר ועץ וכיוצא בהם, אבל הכותב בדבר שאין רישומו עומד, כגון משקין ומי פירות, או שכתב בדיו וכיוצא בו על עלי ירקות ועל כל דבר שאינו עומד – פטור. אינו חייב עד שיכתוב בדבר העומד על דבר העומד". עולה מדברי הרמב"ם שכתובה בדבר המתקיים על גבי דבר המתקיים היא מלאכת כתב האסורה מן התורה, אך כתיבה בדבר שאינו מתקיים או על גבי דבר שאינו מתקיים אסורה מדרבנן.

בקורא ספרים אלקטרוני, הכתב מצד עצמו מתקיים, אך דרך בני אדם לשנות כל הזמן את הכתב, ויש להסתפק אם זה נקרא מתקיים, שהרי מצד עצמו הוא ראוי להתקיים אך שמא נחשב אינו מתקיים כי דרך בני אדם לא לקיימו.

לעיל הבאנו את מחלוקת הרמ"א (בתשובה סי' קיט) והלבוש (או"ח סי' שמ סע' ד) על אודות פתיחה וסגירת ספרים שבצד, על חודי הדפים, כתובות אותיות. מהלבוש משמע שאף על פי שרגילים לפתוח ולסגור את הספר, כתב זה נחשב כתב המתקיים, שכן הלבוש סיים: "וקרוב אני לומר שחייבים עליו חטאת". לעומתו, הרמ"א כתב בתחילת תשובתו, עוד קודם שחידש שקירוב וריחוק חלקי אותיות אינו נחשב כותב ומוחק, שכתב זה נחשב כתב שאינו מתקיים.

באבני נזר (או"ח סי' רי) ביאר שמחלוקת הלבוש והרמ"א היא אם דבר הראוי להתקיים מצד עצמו אך דעת האדם שלא לקיימו נחשב מתקיים. לדעת הלבוש, כיוון שאם לא יפתח את הספר הכתב יתקיים, זה נחשב כתב המתקיים, וכשפותח את הספר נחשב מוחק את הכתב. אך לדעת הרמ"א, כיוון שעתיד לפתוח את הספר ואז יתבטל הכתב, מלכתחילה הכתב נחשב כתב שאינו מתקיים.

והאבני נזר הביא ראייה לשתי השיטות. תחילה הוא מביא ראייה ללבוש מדברי הרמב"ם (הלכות שבת יא, טז): "הכותב על בשרו חייב מפני שהוא עור אף על פי שחמימות בשרו מעברת הכתב לאחר זמן הרי זה דומה לכתב שנמחק". הרי שאף על פי שהכתב עתיד להימחק, מכל מקום כיוון שהוא נכתב בדבר המתקיים על דבר המתקיים זה נחשב כתב המתקיים. ואם חמימות הבשר הבאה מאליה ומוחקת את הכתב אינה מגדירה את הכתב כאינו מתקיים, כל שכן שבספר, שרק משום שהאדם עושה מעשה ופותח אותו נמחק הכתב, לא ייחשב מחמת זה כתב שאינו מתקיים.

לעומת זה, מביא ראייה לרמ"א מדברי התוספות (שבת צד ע"ב ד"ה וכי דרך), שכתבו שבגודלת שער אין האריגה סופה להתקיים משום שעומדת לסתירה (וראה מגן אברהם סי' שג ס"ק כ שהביא את דבריהם), וכן מדברי המגיד משנה (הלכות שבת י, ג), שכתב שההגדרה של קשר של קיימא תלויה בכוונת האדם לקיים את הקשר (ראה ביאור הלכה סי' שיז ד"ה הקשר שהאריך בזה).

והמנחת חינוך (מצווה לב, מוסף השבת אות טו) האריך לבאר שמלאכה שאינה מתקיימת היא רק אם אינה מתקיימת מעצמה, אך אם רק על ידי מעשה אינה מתקיימת – היא נחשבת מלאכה המתקיימת.

ובפרי מגדים (אשל אברהם סי' שמ ס"ק ה) ובחיי אדם (לח, ד) כתבו שכותב על עוגה נחשב כותב על דבר שאינו מתקיים. בנשמת שבת (חלק ז סי' פח) ביאר דעתם שאף על פי שהעוגה מצד עצמה ראויה להתקיים, מכל מקום נחשב אינו מתקיים כיוון שדעת האדם לאכלה (והאריך עוד בעניין זה בחלק ז סי' סח). אך בחזון איש (או"ח סי' סא אות א) מציע הסבר שייתכן שכיוון שעוגה מתקלקלת מעצמה לאחר זמן לכן הכתב עליה נחשב אינו מתקיים, ולפי זה אין ראייה מדברי הפרי מגדים וחיי אדם. ובביאור הלכה (סי' שמ ד"ה במשקין) כתב שאוכלים נחשבים דבר המתקיים.

החזון איש (שם) כתב שכותב על גבי עוגה נחשב כתב המתקיים אף שדעתו לאכול את העוגה, כיוון שהכול תלוי אם כתב על גבי דבר המתקיים בעצמו, ואין זה משנה אם דעתו שלא לקיימו. אמנם יש לעיין בדבריו שהרי בהמשך כתב החזון איש (שם) שייתכן שכותב על חודי הדפים נחשב כותב על דבר שאינו מתקיים. יש לדון מה החילוק בין שני המקרים. הרי גם בכותב על חודי הדפים, כל עוד הספר סגור הכתב מתקיים, ורק אם פותח את הספר הכתב מתבטל! ובפרט הספרים שבזמן הרמ"א, שנראה מלשונו שהיו נועלים את הספר כדי לסגור (ראה במערכי לב עמ' פז שכתב: "יש להזכיר שנעילת ופתיחת ספרים בימים של הרמ"א או של הלבוש אינן דומות לימינו. סגירה זו היתה על ידי מעשה ממש על ידי סגירת מנעול ופתיחה על ידי מנעול. הנייר היה עבה והדפים נפרדו אחד מן השני בלי סגירה חזקה").

ונראה ליישב שבכותב על גבי עוגה, הכתב מצד עצמו מתקיים לגמרי, כיוון שהוא כתוב בצורה יציבה, ורק משום פעולת האדם, שאוכל את הכתב, הוא אינו מתקיים, ופעולה זו נחשבת פעולת מחיקה. אך בכותב על חודי הדפים, כיוון שהדפים נפרדים זה מזה, מצד עצמם הם נחשבים דבר שאין מתקיים כיוון שבנקל הם נפרדים זה מזה, וכמו אבק דרכים שנחשב דבר שאין מתקיים (משנה שבת יב, ה), כיוון שבנקל הוא עף ומטשטש. ואף שסוגרים את הספר היטב ומצמידים את הדפים, כיוון שהצמדה זו אינה קבועה אלא פותחים וסוגרים את הספר, אין בסגירה זו כדי להגדיר שחיבור הדפים הוא חיבור קבוע, וממילא הכותב על חודי הדפים נחשב ככותב על דבר שאין מתקיים.

ובעניין הראיה שהביא האבני נזר מדברי הרמב"ם, ראה בדברי יחזקאל (לרב יחזקאל הלוי ברשטיין, סי' ד ענף א אות ו) שכתב שיש לחלק בין הדברים. בכותב על בשרו מדובר שדעתו לקיים הכתב לעולם, ומכיוון שהכתב מצד עצמו ראוי להתקיים, וכגון אם יתווד את ידו, אף שלבסוף מחמת חמימות בשרו הכתב נמחק, זה נחשב כתב המתקיים. אך אם דעת הכותב עצמו למחקו – זה נחשב כתב שאין מתקיים. ולפי שיטתו אף בקורא הספרים האלקטרוני, כיוון שדעת האדם למחקו, זה נחשב כתב שאין מתקיים. אך על כל פנים גם לשיטתו הכתיבה אסורה מדרבנן.

ומנגד, בשבט הלוי (חלק ו סי' לו) רצה ללמוד מדברי הרמב"ם הללו שכתובה במחשב (שם דן במחשב אלקטרוני – מחשבון) אסורה מן התורה: "ולדידי בעניי לענין שבת לא זו דאסור, אלא גם חיובא דאורייתא איכא... דמטעם אין מלאכתו מתקיימת, כיון דמתקיים בשעתו ועושה פעולה הנצרכת בשלמותה, דהיינו כתיבה המבוקשת, זה כבר בגדר המתקיים, וכמו הכותב על בשרו בשבת (קד ע"ב) דחייב, וכלשון הרמב"ם (הלכות שבת יא, טז) דאף על פי שעובר לאחר זמן הרי זה ככתב שנמחק, והכא נמי נעשה פעולה חדשה למחקו מיד, אבל מעצם הכתיבה הרי זה מתקיים נקרא, ומה שצריך לו נעשה בשלמות. וכה ראיתי להגאון רבי מנחם [זעמבא] בספר תוצאות חיים (סי' יא אות ג) כתב כדברינו לענין כותב על בשרו דחייב, דמצד הכתיבה היא כתיבה גמורה, והמחיקה פעולה שנתחדשה אחר כך, וכן הוא ממש בעניינינו".

וכדי להבין היטב את סברת שבט הלוי נעתיק מדברי רבי מנחם זעמבא בספר תוצאות חיים (שם): "ולכן היה נראה דלפי מה שכתב הרמב"ם 'הכותב על בשרו חייב מפני שהוא עור אף על פי שחמימות הבשר מעברת הכתב לאחר זמן הרי זה דומה לכתב שנמחק' עכ"ל, ולכאורה אינו דומה, דכתב שנמחק על ידי אדם בעת הכתיבה היה ראוי להתקיים והמחיקה הוא פנים חדשות. אבל הכותב על עור בשרו הרי עומד להמחק! ונראה דמוכח מזה דענין כתב שאינו מתקיים דפסור אינו משום חסרון הפועל, דבעי שיעשה מעשה המתקיים, רק משום חסרון הנפעל, שאין זה כתיבה כל שאינה מתקיימת... ולכן כיון דזהו שנמחק על ידי חמימות בשרו הוא ענין המתחדש אחרי הכתיבה – שפיר יש על הנפעל שם מלאכה".

וראה מה שכתב על דברי שבט הלוי במערכי לב (עמ' שנד-שנו).
 על כל פנים, נמצא שהשאלה אם כתב שנכתב מלכתחילה על דעת למחקו נחשב כתב המתקיים שנויה במחלוקת בין הפוסקים, ואם כן ספק אם הכתיבה במסך קורא ספרים אלקטרוני אסורה מן התורה או מדרבנן.

נקודה נוספת שיש לדון בה הוא שהכתב המופיע על המסך אינו אלא הצגת המידע השמור בזיכרונו של המכשיר בשפה הבינרית, אשר באמצעותה שומרים מידע בזיכרונו של המחשב. ויש לדון אם כתיבה שאינה גילוי של דבר הכתוב בצורה שלא ניתנת לקריאה נחשבת כתיבה.

הירושלמי (שבת יב, ד; גיטין ב, ג) דן במקרה דומה. שם דנו על כתב סתרים שכותבים בחומר שנבלע בקלף ולאחר מכן שופכים חומר על הקלף החושף אותו:

"א"ר חייא בר בא: אילין בני מדינחא ערומין סגיין. כד חד מינהון בעי משלחה מילה מסטריקין לחבריה הוא כתב במי מילין וההן דמקבל כתבייא הוא שופך דיו שאין בה עפץ והוא קולט מקום הכתב. עשה כן בשבת מהו? רבי יוחנן ורשב"ל, תרווייהון אמרין: והוא שכתב דיו על גבי דיו, וסיקרא על גבי סיקרא. אבל אם כתב דיו על גבי סיקרא וסיקרא על גבי דיו חייב. רבי יצחק בר משרשייא בשם רבנן דתמן: חייב שתיים, משום מוחק ומשום כותב".

כדי להבין את דברי הירושלמי יש לבאר תחילה את הטכניקה של כתב סתר המתוארת כאן (ראה על כך במאמרו של הרב מיכאל בלייכר בתחומין ז, כתב מגנטי בשבת למטרות חיוניות, עמ' 181). מי מילין הם מי עפצים (ראה גיטין יט ע"א) אשר צבעם חום-צהבהב, ואם כותבים בהם על קלף בצבע זה הם נבלעים בקלף ואינם ניכרים. אם שופכים עליהם דיו אשר אינו מכיל מי עפצים, נוצרת ריאקציה כימית בין החומרים והם משחירים, וכך הכתב מתגלה.

אם כן, הירושלמי שואל מה דינו של השופך דיו על גבי הקלף ועל ידי כך חושף את אשר נכתב על ידי מי העפצים? הירושלמי מדמה זאת להלכה של כתב על גבי כתב. הפני משה מפרש שכוונת הירושלמי היא ששפיכת החומר על הקלף החושפת את הכתב נחשבת כתיבה, כמו הכותב דיו על גבי סיקרא, שאף שכבר היה כתב, כיוון שהכתב החדש ניכר, חייבים עליו משום מלאכת כותב.

אמנם הפרי מגדים (משבצות זהב או"ח סי' שמ ס"ק ג) כתב: "ואותן הכותבים דבר סתר בנייר עם חלב שנחלב ולא נתבשל עדיין, ונבלע בנייר ואין רישומו ניכר, וכשבא לחבירו נותן אותו אצל האש ושלחבת ומתחמם וניכר הכתב ההוא (עיין בירושלמי שם יב, ד כעין זה), אם עשה כן בשבת יש לומר דחייב חטאת ליכא, ומכל מקום מדרבנן אסור, דדומה לכותב".

הפרי מגדים דן באדם שמקרב את הנייר אל האש ועל ידי כך מגלה את כתב הסתר (כן מוכח גם מהמשך דבריו שדן מצד מבשל), והסיק הפרי מגדים שגילוי הכתב אינו נחשבת למלאכת כותב האסורה מן התורה, אך יש במעשהו איסור מדרבנן משום שפעולה זו דומה לכותב. הפרי מגדים ציין לירושלמי על כתב סתר. ויש לעיין, שהרי מהירושלמי משמע שמי שמגלה את כתב הסתר חייב משום כותב, ומדוע כתב הפרי מגדים שמי שמגלה את הכתב באמצעות חום איסורו מדרבנן בלבד?

בהר צבי (יו"ד סי' רל) כתב ליישב, שהחילוק בין הנדון בירושלמי לנדון של הפרי מגדים הוא שבירושלמי הוא מוסיף חומר חדש אשר מתערבב עם הכתב הבלוע ועל ידי זה נוצר כתב חדש, ולכן הוא חייב משום כותב. לעומת זאת, בנדון של הפרי מגדים הוא מקרב את הנייר למקור חום, ואינו יוצר כתב חדש אלא רק מגלה את הכתב שכבר היה כתוב בקלף, ולכן אינו חייב משום כותב ואיסורו הוא מדרבנן (וראה מחזה אליהו [סי' סה חלק ב] שחלק על ההר צבי, וביאר את הפרי מגדים ביאור אחר, אך על פי ביאורו אין דברי הפרי מגדים נוגעים לעניינינו).

על כל פנים, בנדון דידן, העלאת הכתב על המסך אינה מגלה כתב שהיה כבר כתוב, אלא הכתב הבינרי שבזיכרונו המכשיר מתורגם לכתב חדש המופיע על המסך, ואם כן לכל הדעות זוהי מלאכת כותב כיוון שיוצר כתב חדש.

לסיכום, הצגת הכתב על מסך קורא הספרים האלקטרוני אסורה משום מלאכת כותב, אולם ספק אם כתב זה מוגדר ככותב המתקיים שאיסורו מן התורה, או כתב שאינו מתקיים שאיסורו מדרבנן.

⁴ נוסף לכך, יש לציין ששמירת מידע בזיכרון המכשיר (כגון שמוריד מהרשת ספר ושומר אותו בזיכרון של המכשיר) אסורה לדעת חלק מהפוסקים משום מלאכת כותב. בשו"ת בית יצחק (יו"ד חלק ב במפתחות סי' לא; הובאו דבריו בשו"ת חלקת יעקב או"ח סי' קכד) כתב: "ובדין אם מותר לדבר בשבת להמכונה הנקרא פונוגרף, והוא כלי המחזקת הדיבור ימים רבים, זה

אף על פי שהגדרנו שהכתב על מסך הקינדל הוא כתב, אם נכתב שם השם על מסך הקינדל מותר למחקו, כי מלכתחילה הוא נכתב על דעת שלא לקיימו.⁵

ודאי אסור מפני שנתהווה רושם בהשעוה הנמצאת בהמכונה הזאת והוי ככותב, כמבואר בסימן שמ, דמוחק שעוה שעל פנקס חייב, והוא הדין בכותב על שעוה". ונראה שלשיטתו הוא הדין למי ששומר בזיכרון המחשב, כיוון שנוצרים שם רשמים המכילים מידע, רשמים אלו נחשבים כתב (אמנם ניתן לחלק, שבזיכרון המחשב הרשמים כלל לא נראים לעין, וצ"ע). ויש להסתפק אם כוונתו שכתובה זו אסורה מן התורה או מדרבנן. בספר מערכי לב (עמ' רצח-טו) האריך בעניין זה, והעלה שאין איסור תורה בכתובה במחשב משני טעמים:

א. ספק אם השפה הבינרית שבה נשמר המידע במחשב נחשבת כתב האסור מהתורה.

ב. מכיוון שלא ניתן לקרוא את המידע השמור בלא הצגתו על מסך או פעולה דומה, אין זה נחשב כתב האסור מהתורה.

בעניין טעמו השני, הדיון נסוב על הירושלמי שדן בדינו של כתב סתר (ראה הערה 3), וכן על הסוגיה בגיטין (יט ע"ב), העוסקת בגט שנכתב במי מילין. ראה על כך בהרחבה בראשונים ובאחרונים על הסוגיה בגיטין שם, ובשולחן ערוך (אבן העזר קלה, ד) ובמפרשיו, ובאבני נזר (או"ח סי' רג) ובהר צבי (יו"ד סי' רל) ובמחזה אליהו (סי' סה) ועוד פוסקים רבים (ראה למשל בצ"ץ אליעזר חלק יד סי' ל; ובעמוד הימיני סי' מא-מב). הראשונים והאחרונים נחלקו אם כתב שאינו ניכר אך ניתן לגלותו נחשב כתב. אמנם גם הסוברים שכתב שאינו ניכר נחשב כתב, אי אפשר להוכיח מדבריהם שהמידע בזיכרון המחשב נחשב כתב, משום שהם דנים בכתב שניתן לגלותו ולהפוך אותו לניכר באמצעות הוספת חומר או בטכניקה אחרת, מה שאין כן המידע השמור בזיכרון המחשב – לעולם לא ניתן להפוך אותו לניכר, אלא שהוא מורה למחשב אילו אותיות להציג על המסך (כן חילק הרב מיכאל בלייכר בתחומין ז, כתב מגנטי בשבת למטרות חיוניות, עמ' 180). על כל פנים, מידי ספק לא יצאנו. וראה על כך עוד במאמריהם של הרב משה הרשור (כתב העת הלכה ורפואה ה, ניצול המחשב לאכסן או לתת מידע בשבת), הרב גדליה אהרן רבינוביץ (כתב העת הלכה ורפואה ה, בדבר שימוש במחשב לענין רישום מידע רפואי בבתי חולים בשבת), הרב ישראל רוזן (תחומין כה, כתב סתר בשבת), הרב יצחק הערשקאוויטש (אור ישראל י, בענין מחיקת שמות שע"ג דיסק או שע"ג מסך של מחשב) וכן בשו"ת מעשה חושב (חלק ב סי' ז וסי' י).

⁵ כן כתב הנצי"ב (משיב דבר חלק ב סי' פ) לגבי ה'קארעקטין', העלים הנדפסים בבית הדפוס לצורכי הגנה בלבד ולאחר מכן מושלכים. וראה עוד בעניין זה בעין יצחק (או"ח סי' ה) ובאחיעזר (חלק ב סי' מח) ובצ"ץ אליעזר (חלק ג סי' א). ובנדון דידן יש יותר מקום להקל, כיוון שצורת הכתיבה על מסך מסוג זה לא נועדה לקיום אלא להתחלף תמיד. וכן כתב בתשובות והנהגות (כרך ג סי' שכו) לגבי מחיקת שם השם במסך מחשב: "עוד נראה שכאן נכתב על מנת למחוק מיד, ואף שלא שרינן באותיות השם כתב על מנת למחוק, היינו דוקא בכתב גמור דכוונתו למחוק, אבל במכונה זאת שכל יצירתו היא קלישא, ומחשבתו ניכרת מתוך מעשיו שלמחיקה קאי, אין זה השחתה כשמסלקו, ולא אסרה תורה כהאי גוונא, וגם בחז"ל לא מצינו שאסרו כן כשמוכח שעיקרו למחיקה מיד ולכן אין זה בזיון לקודש".

יג. עירוב בפדובה, איטליה

השאלה:

בתור רב העיר אני מעוניין לעשות עירוב לאזור הגטו היהודי בעירי. רוב הגטו מוקף בבתים היוצרים מחיצות. ואני מעוניין להסתמך על חוטי החשמל כדי ליצור צורת הפתח במקום שאפשר. אודה לכם על הדרכתכם בנושא. מצורפות תמונות להמחשת המציאות.



התשובה:

התשובה מתייחסת לעירוב של הרובע היהודי בפדובה על פי התמונות שנשלחו. העירוב של הרובע היהודי נעשה על ידי שורות הבתים המקיפות את הרובע היהודי ומוגדרות כמחיצות שלו, ועל ידי יצירת "צורות הפתח" בכניסות אליו. כדי ליצור צורת הפתח¹ ולהשתמש בחוטי החשמל² לעירוב יש להעמיד משני צדי הרחוב עמודים (לחיים, בלשון ההלכה) בגובה של עשרה טפחים (1 מטר). העמודים צריכים להיות מונחים על הקרקע או במרחק של פחות משלושה טפחים (24 ס"מ)³ מהקרקע⁴. יש להקפיד שהעמודים יהיו בדיוק מתחת לחוטי החשמל, ולכן העמודים צריכים להיות ברוחב של יותר מעוביו של חוט החשמל⁵. כמו כן יש להקפיד שהעמודים יהיו חזקים כדי שיוכלו לשאת עליהם דלת⁶.

¹ צורת הפתח מורכבת משני עמודים משני הצדדים וקורה על גביהם (עירובין יא ע"ב; שולחן ערוך או"ח שסב, יא). אפשר להשתמש בחוטי החשמל כקורה שעל גבי העמודים. צריך רק להוסיף את העמודים.

² כבר פשט המנהג להשתמש בחוטי חשמל עבור העירוב. ראה בספר הלכות עירובין של הרב לנגה (פרק רביעי סעיפים ו-ז ובהערות שם) סיכום הדיון על כך.

³ כיוון שמידת הטפח היא 8-10 ס"מ ואין קושי ליצור לחי בגובה כזה, נקטנו לשם הזהירות לחומרה.

⁴ בשולחן ערוך (או"ח שמה, ב) פסק שגובה המחיצה צריך להיות עשרה טפחים. לכן גם גובה העמוד המשמש לצורת הפתח צריך להיות עשרה טפחים. העמוד יכול להיות עד מרחק שלושה טפחים מהקרקע מדין לבוד.

⁵ כך פסק בשולחן ערוך (או"ח שסג, יא): "מהו צורת פתח? קנה מכאן וקנה מכאן וקנה על גביהן, אפילו אינו נוגע בהן אלא שיש ביניהם כמה אמות, ובלבד שיהא גובה הקנים שמכאן

יש להקפיד שלא יהיה דבר שמפסיק בין העמודים לחוטי החשמל, כגון ענפים או מרפסות שיוצאות מן הקיר.⁷ לכן מומלץ להשתמש בפסים ממתכת בגובה מטר או יותר וברוחב 20 ס"מ או יותר בעובי כלשהו, ולהעמידם בדיוק מתחת לחוטי החשמל, באופן שיבלטו משני צדי החוטים. הפסים יבלטו מעט מהקיר ויחברו בחזקה אל הקיר על ידי ברגים וכדומה.⁸

מלבד תיקון המחיצה יש להקפיד על שני עניינים נוספים כדי לתקן את העירוב ולעשותם לפני השבת הראשונה שמשמשים בעירוב:
א. תחילה⁹ יש לשכור רשות מראש העיר או ממפקד המשטרה¹⁰.
ב. יש לעשות עירוב החצרות בחבילת מצות או קרקרים, כדי שהעירוב יישאר ראוי לאכילה לאורך זמן ויהיה אפשר להסתמך עליו בשבתות הבאות. נהוג לחדש את עירוב חצרות אחת לשנה בערב פסח בחבילת מצות.

וזה נוסח עירוב החצרות:

לוקח חבילת מצות ומזכה אותה לאחר על מנת שיזכה לכל השובתים בעירוב. וכך הוא אומר למזכה: "זכה בעירוב זה לאחינו בני ישראל הדרים פה עמנו ושיבואו לדור בעיר הזאת, שישמכו עליו לטלטל על ידו מרשות לרשות בשבת ויום טוב הבאים"¹¹. ומברך "ברוך אתה ה' א-לוהינו מלך העולם, אשר קדשנו במצוותיו וציוונו על מצות עירוב", ואומר אחר כך: "בדין ערובא יהא שרא לנא לטלטולי ולאפוקי ולעיוולי מן הבתים לחצר ומן החצר לבתים ומבית לבית לכל הבתים שבחצר".

ומכאן יי טפחים ויהיו מכוונים כנגד קנה העליון. ואם חיבר הקנה העליון לשני הקנים, או לאחד מהן מן הצד, לא מהני".

⁶ בשולחן ערוך שם: "וצריך שיהיו הקנים שבצדדים חזקים לקבל דלת כל שהוא, אפילו של קש או של קנים. אבל קנה שעל גבן סגי בכל שהוא, ואפילו גמי מהני".

⁷ כתב הט"ז (או"ח סי' שסג ס"ק יט, ואת דבריו הביא באליה רבה שסג, מז) שיש לפסול צורת הפתח כזו כי "אין עושים צורת הפתח בענין זה". ואף על פי שהתוספת שבת (סי' שסג ס"ק סד) הקשה עליו, כמה אחרונים (ראה פרי מגדים משבצות זהב סי' שסג ס"ק יט, שו"ת ברית אברהם אורח חיים סי' טז אות ד, החזון איש עירובין סי' עא ס"ק יג) כתבו ליישב דבריו. וכן המשנה ברורה (שם ס"ק קיב) פסק כדעת הט"ז. ועוד כתב החזון איש (שם) שאם מדובר בחציצה שאינה קבועה, אין זה מעכב.

⁸ כפי שנתבאר בהערה 6.

⁹ ראה ביאור הלכה (סי' שפב ד"ה צריך) שלכתחילה יש לשכור רשות לפני עשיית עירוב חצרות.

¹⁰ עיינו שו"ת במראה הבזק (חלק ז סי' מא) שם נתבארו הפרטים ההלכתיים הנצרכים לדון זה.

¹¹ אפשר לומר נוסח זה למזכה בכל לשון שהוא מבין.

יד. נסיעה של רופא בשבת באופניים במקום שאין עירוב**שאלה:**

אני רופא בבוסטון. בימי שישי אני נוסע לעבודתי בבית החולים באופניים. אני מסיים את עבודתי פעמים רבות אחרי כניסת שבת. אני חוזר באופניים כדי לחסוך בחילול שבת. בחלק מדרכי אני עובר באזור בלי עירוב. האם יש בעיה בכך?

תשובה:

לרופא מותר לחזור לביתו עם סיום עבודתו גם אם הדבר כרוך בחילול שבת¹. חזרתו של הרופא תוך שימוש באופניים בתוך העירוב מותרת². ואם צריך לעבור מחוץ לעירוב³, מותר לרופא לנסוע באופניו ויקפיד שלא ירד מן האופניים ויוליך אותם ארבע אמות או יעבירם מרשות לרשות בהליכה, אלא יעשה הכל ברכיבה.

¹ הפוסקים נחלקו אם הותרו גם איסורי דאורייתא או רק איסורי דרבנן. עיין בתשובתנו בשו"ת במראה הבזק חלק ז סי' לד.

² יש מן הפוסקים שהתירו שימוש באופניים בשבת לכל צורך, ורבו הפוסקים שאסרו זאת, אולם לעניין רופא החוזר מעבודתו ודאי שהדבר מותר. עיין בתשובתנו לעיל סי' ח בעניין נסיעה באופניים בשבת.

³ בגמרא (ביצה כה ע"ב) מבואר שאין מוציאים אדם בתוך כיסא ביום טוב, אך אם הרבים צריכים לו מותר. וכן פסק הרמב"ם (הלכות יום טוב ה, ג): "ואין יוצאין בכסא, אחד האיש ואחד האשה, שלא יעשה כדרך שהוא עושה בחול. ואיש שהיו רבים צריכין לו, יוצאין בכסא אחריו ומוציאין אותו על הכתף אפילו באפריון". כוונת דבריו היא שהאיסור הוא שלא יעשה כדרך שהוא עושה בחול, כמבואר בדבריו לעיל שם (הלכה א): "אף על פי שהותרה הוצאה ביום טוב אפילו שלא לצורך, לא ישא משאות גדולות כדרך שהוא עושה בחול אלא צריך לשנות". ולפי זה נראה שההיתר להוציא אדם רבים צריכים לו הוא דווקא ביום טוב, שהותרה בו מלאכת הוצאה, אך בשבת אסור בכל מקרה להוציא אדם בכיסא לרשות הרבים משום מלאכת הוצאה. וכן משמע גם מדברי הרמב"ן (שבת קכד ע"ב).

אמנם הטור הביא דין זה גם בהלכות שבת (אורח חיים סי' שא), ומשמע שאף בשבת מותר להוציא אדם בכיסא אם הרבים צריכים לו. ובבית יוסף (שם) תמה על הטור, שמשמע מדברי הראשונים שההיתר הוא דווקא ביום טוב, אך בשבת אסור משום מלאכת הוצאה, ואף בכרמלית אסור. אמנם בסוף דבריו כתב הבית יוסף ליישב את דברי הטור שאפשר שמשום שהחי נושא את עצמו לא נאסר להוציא אדם אלא מדרבנן, ולכן התירו אם הרבים צריכים לו. וכן כתב הב"ח שם, שמוכח מהגמרא (שבת צג ע"ב) שהמוציא את החי במיטה פטור משום שהמיטה טפלה לו, ואם כן יש רק איסור דרבנן על הוצאת האדם בכיסא, ולא גזרו אם הרבים צריכים לו.

ויש לציין עוד שבסי' תקכב כתב הבית יוסף פירוש אחר, והוא שיוצאין בכיסא – אין הכוונה שנושאים את האדם בכיסא, אלא שמוציאים אחריו כיסא כדי שיוכל לשבת עליו כשירצה. ועל פי זה כתב בפרישה (סי' תקכב ס"ק ד) שיייתכן שדווקא באופן זה התיר הרמב"ם רק ביום טוב, משום שאין לומר כאן שהחי נושא את עצמו שהרי נושא את הכיסא בפני עצמו, אך אם מוציא את החי על הכיסא אולי יודה הרמב"ם שאף בשבת מותר אם רבים צריכים לו, וכדעת הטור.

אמנם, בהלכות שבת השמיט השולחן ערוך דין זה, וכתבו רק בהלכות יום טוב (או"ח תקכב, ב). ומזה נראה שדעתו להלכה היא שלא כטור, והתירו להוציא בכיסא אדם שהרבים צריכים לו רק ביום טוב. והמגן אברהם (סי' שא ס"ק כז) כתב שאף הטור התיר בשבת רק במקום שיש עירוב, אך במקום שאין עירוב אף הטור מודה שאסור. ובפרי מגדים (משבצות זהב סי' שא ס"ק יב) ביאר שדעת השולחן ערוך היא שאף שהחי נושא את עצמו ואין איסור הוצאה אלא

מדרבנן, מכל מקום לא התירו כשהרבים צריכים לו אלא ביום טוב, שבה הותרה מלאכת הוצאה, ואינו אסור אלא משום עובדין דחול, אך בשבת שיש בכך גדר מלאכה – גזרו בכל מקרה. וכן דעת הצ"ח (ביצה כה ע"ב), שדווקא ביום טוב התירו, אך בשבת אסור משום הוצאה במקום שאין עירוב.

העולה מכל הנ"ל הוא שדעת רוב הפוסקים שבהוצאת אדם בכיסא לרשות הרבים יש איסור הוצאה מדרבנן, מכיוון שהחי נושא את עצמו והכיסא טפל לאדם. ואמנם מצאנו שחז"ל הקלו להוציא אדם שהרבים צריכים לו בכיסא, אך זה דווקא ביום טוב, שבו הוצאה הותרה, ולא אסרו בשאר אנשים אלא משום עובדין דחול.

ולעניין אופניים, הבן איש חי בשו"ת רב פעלים (חלק א או"ח סי' כה) כתב שהרוכב באופניים לעניין הוצאה שווה למוציא את החי בכיסא, ויש בכך איסור דרבנן של הוצאה במקום שאין עירוב. ודעתו שם להקל בעיר שוודאי איננה רשות הרבים, משום שהחי נושא את עצמו. אך הוא מחמיר בעיר גדולה שלחלק מהראשונים יש בה רשות הרבים דאורייתא.

אך בשמירת שבת כהלכתה (פרק לד הערה קג) הביא שהגרש"ז אויערבך השיג על ההשוואה בין הרוכב על אופניים למוציא את החי בכיסא. מצד אחד, יש לומר שהרוכב באופניים חמור מן המוציא את החי בכיסא, שכן המוציא את החי בכיסא ודאי עיקר פעולתו היא הוצאת החי, והכיסא טפל לחי, ועל כן אין כאן אלא איסור הוצאה מדרבנן. אך הרוכב באופניים, אינו מוציא חי אחר, אלא הוא עצמו היוצא, ועל כן יש לדון שפעולתו היא הוצאת האופניים (ולשיטת הבן איש חי יש לומר שהוא מוציא את עצמו באמצעות הוצאת האופניים, ושוב יש לומר שהאופניים טפלים אליו, והחי נושא את עצמו). ומצד שני, יש לומר שהרוכב באופניים קל מן המוציא אדם בכיסא, כי שם הוא ודאי מוציא אדם, ועל כן יש בכך איסור הוצאה לפחות מדרבנן. אך הרוכב באופניים אינו מוציא דבר אלא הוא עצמו היוצא, והאופניים הם כמו נעליו שמשתמש בהם ללכת. וכעין זה מצאנו (שולחן ערוך או"ח שא, יז) שחיגר שאינו יכול ללכת בלא מקל מותר לו לצאת בשבת במקל משום שהוא כמנעל שלו. ואף שאם יכול ללכת בלא מקל אסור לו לצאת במקל, היינו משום שאז אינו נעזר במקל לשם ההליכה אלא לוקח אותו רק כדי להיות בטוח שלא ייפול (כן כתב השולחן ערוך הרב שם ס"ק יג), מה שאין כן באופניים, שאף שיכול ללכת ולא לרכוב עליהם, מכל מקום כאשר רוכב עליהם ודאי משתמש בהם על מנת לנוע והרי הם כמו מקל שדינו כמנעל ואין בו איסור הוצאה. וכן דעת מו"ר הרב נחום רבינוביץ, שרכיבה על אופניים איננה הוצאה.

ובאגרות משה (או"ח חלק ד סי' צ) כתב שכיסא גלגלים לנכה נחשב כמנעל שלו. אך ייתכן שלדעתו דין זה הוא דווקא במי שאינו יכול לילך בלא כיסא גלגלים. אמנם בהר צבי (או"ח חלק א סי' קע) ובמנחת יצחק (חלק ב סי' קיד) כתבו שיתכן שדווקא מקל ייחשב כמנעל שלו, משום שמסייע לו ללכת, אך כיסא גלגלים שאינו הולך אלא נושא את עצמו על ידי הכסא אינו נחשב כמנעל. וראה עוד בעניין כיסא גלגלים בשו"ת במראה הבזק חלק ו סי' לט הערה 9.

יש להוסיף לכך גם שחכמים גזרו שלא לצאת לרשות הרבים אף בדברים שמעיקר הדין אין בהם איסור הוצאה, אם יש חשש שהאדם יבוא להוליך אותם בידי ארבע אמות ברשות הרבים. חשש זה ודאי קיים באופניים, שפעמים רבות בחציית כבישים או כאשר יש מכשולים, אנשים מוליכים אותם בידיהם.

על כן, למסקנה, יש להתיר לרופא לחזור על ידי נסיעה באופניים אפילו מחוץ לעירוב. שהרי יש שמתירים לרופא לחזור אפילו על ידי עשיית מלאכות דאורייתא, ועל כן יש להתיר על כל פנים נסיעה באופניים, אשר לרוב הדעות אין בכך מלאכה דאורייתא אפילו בנסיעה ברשות הרבים ממש.

טו. אכילת בשר במוצאי תשעה באב שנדחה**שאלה:**

כמה מחברי קהילתי ראו שבפרסומים של בתי כנסת כתבו שאסור לאכול בשר במוצאי תשעה באב שנדחה, וביקשו לברר מה מקור האיסור ומה חומרתו.

תשובה:

בשולחן ערוך מבואר: "בתשעה באב לעת ערב הציתו אש בהיכל ונשרף עד שקיעת החמה ביום עשירי, ומפני כך מנהג כשר שלא לאכול בשר ושלא לשתות יין בליל עשירי ויום עשירי"¹. וברמ"א ציין שיש מחמירים להימנע רק עד חצות היום. ולפי זה היה נראה שכאשר תשעה באב נדחה, אין מניעה לאכול בשר במוצאי תשעה באב שכן עבר העשירי. אמנם, הרמ"א² פסק שגם אם תשעה באב נדחה משבת ליום ראשון, במוצאי הצום אין לאכול בשר ולשתות יין "מפני אבילות של יום". כלומר, מכיוון שנהגו אבילות באותו יום שצמו בו, נכון להימנע אף במוצאי הצום מאכילת בשר ושתית יין³.

¹ או"ח תקנח, א. ומקור הדברים בטור (שם). וראה באבודרהם (סדר תפלת התעניות): "בז' בו נכנסו גוים להיכל ואכלו ושתו וקרקרו בו שמיני ותשיעי, ולעתות ערב הציתו בו את האש ונשרף עם שקיעת החמה ובעשור לחודש, והיינו דאמר ר' יוחנן (תענית כט, א): אלו הייתי באותו הדור לא קבעתיו אלא בעשירי, שרובו של היכל בעשירי נשרף, ורבנן אתחלתא דפורענותא עיקר, ואמרין בירושלמי: ריב"ל ציים תשיעי ועשירי, ר' אבין ציים תשיעי ועשירי, ר' לוי ציים תשיעי וליל עשירי. ולכן היה נוהג הרא"ש שלא לאכול בשר בליל עשירי".

² או"ח תקנח, א.

³ מקור פסק הרמ"א הוא בשו"ת מהרי"ל סי' קכה: "שלא לאכול בשר ולשתות יין ליל מוצאי י' באב נראה לי דיש גם כן למנוע כהאי גוונא למי שנוהג שלא לאכול במוצאי ט' באב, דאין זה משום חומרא דר' יוחנן בן זכאי דבו נשרף רובו של היכל, מי שאוכל ביום י' בשר, יש שנמנעין במוצאי ט' באב משום חומרא דתענית ואבילות של יום, ושייך לבין המצרים. וכן המנהג למי שנמנע ג' שבועות – נמנע גם כן מוצאי ט' באב. ומהאי טעמא גם כן נמנע יום י' כשנדחה. וכמה מיני תעניות של תשובה אשכחן דאין לאכול במוצאי תענית בשר ויין, וט' באב וי' באב כחד מנייהו לנוהגין".

המהרי"ל מפרש שהמנהג להימנע מאכילת בשר במוצאי תשעה באב אינו משום שבעשירי נשרף רובו של היכל אלא משום המשך האבילות של התענית, ולכן הוא שייך גם במוצאי תשעה באב שנדחה. הוא מביא לכך שתי הוכחות:

ראשית, אילו הסיבה למנהג הייתה משום שבעשירי נשרף רובו של היכל, אז גם ביום העשירי היה צריך להימנע מאכילת בשר, ולא רק במוצאי תשעה באב, והרי יש שנוהגים להימנע מאכילת בשר רק במוצאי תשעה באב.

שנית, מצאנו בתעניות של תשובה שגם כן אין אוכלים בשר במוצאי התענית. מכאן הוא מסיק שהטעם להימנע מאכילת בשר במוצאי התענית הוא משום שאבילות היום נמשכת אל תוך הלילה, ולכן גם במוצאי תשעה באב שנדחה יש להימנע מאכילת בשר ושתית יין.

לגבי ההוכחה הראשונה, יש לציין שלמנהג המחבר נמנעים מאכילת בשר כל יום העשירי, ולמנהג הרמ"א עד חצות היום, ולפי זה אין הטעם משום שאבילות היום נמשכת אל הלילה, אלא בהכרח הטעם משום שבעשירי נשרף רובו של היכל, וכפי שמפורש בדברי המחבר. שנית, האבודרהם (הובא לעיל הערה 1) העיד שמשום שבעשירי נשרף רובו של היכל נהג הרא"ש שלא לאכול בשר בליל עשירי, ומזה נראה שאף אם הטעם הוא משום שבעשירי נשרף רובו של היכל,

אולם, מנהג זה לא התקבל על דעתם של כל הפוסקים. החיד"א בברכי יוסף⁴ מביא שרבי חיים ויטאל נהג לאכול בשר במוצאי תשעה באב שנדחה, ואף הפרי חדש⁵ כתב שאין טעם למנהג זה. גם במוצאי תשעה באב שלא נדחה, אין איסור לאכול בשר ולשתות יין, אלא רק מנהג כשר הוא להימנע מאכילת בשר⁶. מסיבה זו התיר המשנה ברורה⁷ לשתות יין בהבדלה במוצאי תשעה באב, ובשער הציון⁸ הדגיש שאין איסור באכילת בשר ושתיית יין אלא זהו רק מנהג כשר. לכן, מצד הדין אין איסור באכילת בשר ושתיית יין במוצאי תשעה באב שנדחה, אלא שנהגו בחלק מקהילות ישראל להימנע, ובמקום שיש צורך – ניתן להקל⁹.

עדיין שייך להימנע מאכילת בשר רק בליל עשירי, משום שדי בכך כדי לציין שהחורבן נמשך אל תוך העשירי.

לגבי ההוכחה השנייה של המהרי"ל, שגם בתעניות של תשובה נמנעים מלאכול בשר במוצאי התענית, יש לעיין מה כוונתו. המהרש"ל (ים של שלמה חולין ה, יא, וגם בשו"ת מהרש"ל סי' צב) הבין שבכל תענית מן הראוי להימנע מאכילת בשר ושתיית יין לפני התענית ובמוצאי התענית, משום שעל ידי כך העיני גדול יותר. וכמקור לכך ציין המהרש"ל לספר חסידים, אך לא מצאנו כן בספר חסידים שלפנינו (וראה ספר חסידים מהד' מרגליות סי' תריז בהערות מקור חסד אות ה שניסה למצוא רמז לדברי המהרש"ל בספר חסידים). לעומת זאת, בספר דברי תורה (לרב חיים אלעזר שפירא, מהדורא תנינא סי' פב) העיד שמנהגם היה רק בתעניות כמו של ימי השובבי"ם להימנע מאכילת בשר ושתיית יין במוצאי התענית, אך בתעניות של ציבור נהגו לאכול בשר במוצאי התענית. לפי דבריו ניתן לפרש שזו כוונת המהרי"ל באומר תעניות של תשובה, והיינו תעניות נוספות על התעניות שתקנו חכמים, שבני אדם נוהגים להתענות לשם תשובה. אמנם, המשנה ברורה (סי' תקנח ס"ק ה) כתב שרק במוצאי תשעה באב נוהגים להימנע מאכילת בשר, אך בשאר תעניות אין להחמיר בזה, ומשמע מדבריו שכיום כלל אין נוהגים להימנע מאכילת בשר במוצאי תעניות, אף לא תעניות של תשובה. משום כך נראה שאף הוכחה זו של המהרי"ל אינה מכרעת, ולכן המנהג להימנע מאכילת בשר במוצאי תשעה באב שנדחה לא התקבל על ידי כל הפוסקים, כפי שיובא להלן.

⁴ או"ח סי' תקנח ס"ק ב.

⁵ או"ח סי' תקנח, על דברי הרמ"א: "אין טעם כלל להגה זו לאסור הלילה שלאחר התענית".

⁶ שולחן ערוך שם.

⁷ סי' תקנו ס"ק ג, ומקורו בדגול מרבבה (בהגהה על השולחן ערוך שם, א).

⁸ סי' תקנח, ז.

⁹ ראה מגן אברהם (סי' תקנח ס"ק א) שהתיר לאכול בשר בסעודת מצווה אף במוצאי תשעה באב שלא נדחה, וכן פסק המשנה ברורה (שם ס"ק ב). וראה באליה רבה (סי' תקנח ס"ק ב) שכתב שאף יולדת שמתענה בתשעה באב מכל מקום תאכל בשר במוצאי התענית "שלא יכביד עליה התענית, ומכל שכן שנדחה ט' באב ליום א' ומתענה שמותרת בבשר ויין".

טז. השתתפות של רב קהילה הנמצא בשנת אבל בסעודת פורים קהילתית

שאלה:

האם רב קהילה שנמצא בתוך י"ב חודש לאבלותו יכול להשתתף בסעודת פורים שהיא גם מסיבת פורים של הקהילה, אירוע שבדרך כלל הרב משתתף בו בכל שנה, ואי-הופעתו יכולה אולי להצטייר כאבלות בפרהסיה? ואם יש מקום להתיר את השתתפותו במסיבה, מה הדין לגבי השתתפותו בזמן השמעת המוזיקה או בזמן ריקודים?

תשובה:

כיוון שחסרונו של הרב יהיה בולט מאוד, מותר לו להשתתף בסעודת פורים של הקהילה¹ ואינו צריך לצאת בזמן שמשמיעים מוזיקה².

¹ אבל חייב בכל מצוות היום בפורים (משנה ברורה סי' תרצו ס"ק יז), אם כן חייב גם בסעודת פורים. אמנם, כדי לקיים את חובת הסעודה די לו אם יעשה בביתו סעודה מצומצמת בלא מוזיקה וריקודים.

ולעניין השאלה, אם היעדרותו של הרב מהסעודה הקהילתית נחשבת לאבלות בפרהסיה, יש להתבונן בדין זה של "אין אבלות בפרהסיה".

בשולחן ערוך (יו"ד ת, א) נפסק שאבל בתוך שבעה אסור בתלמוד תורה בשבת, אף שאין אבלות בפרהסיה בשבת, משום שתלמוד תורה הוא דבר שבצנעה. ומובא שם: "ואם קראו את האבל לעלות לתורה – צריך לעלות, שאם היה נמנע היה דבר של פרהסיה. ורבינו תם היו קורים אותו בכל פעם שלישי, ואירע בו אבלות, ולא קראו החזן, ועלה הוא מעצמו. ואמר: כיון שהורגל לקרותו שלישי בכל שבת – הרואה שאינו עולה אומר שבשביל אבלות הוא נמנע, והוא דברים של פרהסיה". ובט"ז (שם ס"ק א) כתב בשם תשובת מהרש"ל (סי' עא): "אבל שיום מילת בנו בשבת – אין לו לעלות לתורה, אף על פי שנהגו בקצת מקומות שאבי הבן היו חיוב לעלות ביום מילת בנו, מכל מקום לא מקרי פרהסיה".

המהרש"ל בתשובתו כתב כמה תירוצים לבאר מה ההבדל בין אבי הבן לבין מה שנהג רבנו תם:

א. "התם (במעשה של רבנו תם) כל שבת ושבת היה עולה, אבל אבי הבן הזה יש כמה שבתות שלא עלה לתורה".

ב. "ועוד, דהתם הקריאה לרבנו תם חיובא דרמי עליה, שהיה מן החיוב לקרותו בתחילה, כדאיתא בפרק הנזקין, אחרי הכהן ולוי מי קורא? תלמיד חכם הממונה על הציבור. אבל הכא, שאינו אלא מנהג במקצת מקומות ולא חיובא הוא, אם כן לא מחזי כפרהסיה אם אינו עולה".

ג. דוקא כשיש עלייה קבועה, כמו כהן או לוי או שלישי לרבנו תם, נחשב כאבלות בפרהסיה. ד. "הא מלתא דרבנו תם חידוש הוא, ומחידוש לא ילפינן".

והנה, לפי התירוץ הראשון של מהרש"ל נראה שאם מבטלים נהג קבוע בגלל האבלות – זו אבלות בפרהסיה, ואם כן יש לומר בענייננו, שהואיל ובכל שנה בקביעות הרב משתתף בסעודה זו, יש להתיר לו להשתתף בסעודה גם בשנת האבל. שאם יימנע – זו אבלות בפרהסיה. גם לפי התירוץ השלישי נראה שמותר לרב להשתתף בסעודה. שכן בתירוץ זה נראה שכוונת המהרש"ל היא שאבי הבן אינו עולה ואין בזה אבלות בפרהסיה הואיל ואין עלייה מסוימת שבה הוא אמור לעלות, ולכן הימנעותו מעלייה אינה ניכרת כל כך. אבל במעשה של רבנו תם יש משום אבלות בפרהסיה הואיל ומדובר בעלייה קבועה ומסוימת. ולפי זה, גם הרב, שדרכו בכל שנה להגיע למסיבה (כפי שמבואר בשאלה), נראה שהגעתו נחשבת לדבר קבוע ומסוים, ואם יימנע תהיה זו אבלות בפרהסיה.

בעניין הריקודים, נראה שבדרך כלל ההימנעות מלרקוד אינה נחשבת לדבר בולט מאוד, שיש בו משום אבלות בפרהסיה, ולכן יימנע מלרקוד³.

אבל לפי שני התירוצים האחרים שכתב מהרש"ל נראה שאסור לו להשתתף בסעודה. שכן לפי התירוץ השני, דווקא ביטול דבר שהוא חיוב מן הדין נחשב לאבלות בפרהסיה, אבל דבר שאינו חיוב אלא רק מנהג, וכל שכן בענייננו, אין להתירו משום שאין אבלות בפרהסיה. ולפי התירוץ האחרון, שרבנו תם הוא דבר חידוש ולא למדים משם, בוודאי שאין להתיר השתתפות בסעודה משום אבלות בפרהסיה.

אף שיש לכאורה הבדל בין התירוצים, מתירוצו האחרון של מהרש"ל נראה שדעתו היא שאין להתיר כלל לעשות דבר האסור מטעם שההימנעות תיחשב לאבלות בפרהסיה, שכן הוא סובר שהמעשה של רבנו תם הוא חידוש, והתירוצים הראשונים הם לתוספת.

הפתחי תשובה (יו"ד סי' ת ס"ק ה) כתב שבתשובת אש דת פסק שלא כמהרש"ל, ופסק שאבי הבן יעלה לתורה בשבת, שאם לא יעלה – תהיה זו אבלות בפרהסיה. אבל בגליון מהרש"א כתב על תשובת אש דת שאולי נשמטו ממנו דברי המהרש"ל והט"ז. נראה שהיה ברור לגליון מהרש"א שהאש דת לא יחלוק על המהרש"ל והט"ז. אולם אף על פי כן יש מי שסמך על תשובת אש דת למעשה, עיין שו"ת מנחת אלעזר חלק ב סי' לב.

בגשר החיים (פרק כא ח, ח) פסק שלא כמהרש"ל, על פי דברי שו"ת הלכות קטנות (חלק א סי' רפט) שהתיר לבעל הברית לעלות לתורה בשבת במקום שנהגו כן, כי אם לא יעלה – תהיה זו אבלות בפרהסיה. וההלכות קטנות כתב עוד שאפילו ביום חול מותר, וטעמו הוא משום שזה כמו רגל שלו, ומטעם זה התיר לאבל לנעול מנעליו וללבוש בגדי שבת אפילו בחול.

ובשאלת יעב"ץ (חלק ב סי' קפ) כתב שאם יש סעודת נישואין בשבת מותר למי שהוא קרוב לחתן ולכלה להשתתף בסעודה שאם יימנע מלילך תיראה זו כאבלות בפרהסיה. ובפשטות משמע שחולק על הט"ז והמהרש"ל הנ"ל, וסובר שכל מקום שהחיסרון בולט וניכר – זו אבלות בפרהסיה, וכדעה זו פסק בגשר החיים (פרק כא ח, יב) שכתב שהסכמת רוב האחרונים שקרובי חתן וכלה, כגון אח ואחות, שחסרונם לסעודה בולט ונראה – הרי זו כאבלות בפרהסיה, ואוכלים בשבת גם בסעודת נישואין אחר שבעה.

ולכן, גם בנדון דידן, מאחר שחסרונו של הרב יהיה בולט מאוד, הוא יכול לסמוך על דעת היעב"ץ ולהשתתף בסעודה.

יש להעיר שלשיטת המהר"י וייל שהביאו הגר"א (יו"ד סי' שצט ס"ק ד, וסי' ת ס"ק ג) והש"ך (שם סי' שצג ס"ק ז, וסי' ת ס"ק ב) רק לגבי דיני אבלות של שבעה אין אבלות בפרהסיה בשבת, אבל במה שנאסר מדין שלושים וי"ב חודש – אין הלכה שאין אבלות בפרהסיה, ונוהג בשבת כמו בחול. ולשיטה זו אין כלל מקום להתיר השתתפות בסעודה משום אבלות בפרהסיה, שהרי איסור ההשתתפות לאבל אינו מדיני השבעה. אבל, מאחר שפוסקים אחרים (שאלת יעב"ץ הנ"ל, הגהות וחידושים להגר"ז מרגלית סעיף כג, המודפס בשולחן ערוך בסוף הלכות אבלות) סוברים שיש בעיה של אבלות בפרהסיה גם לגבי דיני אבלות של שלושים וי"ב חודש, וכן פוסק הגשר החיים (פרק כא ח, יב), יש לסמוך עליהם.

² זה על פי הנ"ל, שכמו שהשתתפותו מותרת, שלא תהיה אבלות בפרהסיה, הוא הדין לעניין המוזיקה, שאם יצא כל זמן שיש מוזיקה, זה יבלוט מאוד.

³ וכן כתבו הכף החיים (או"ח סי' תרסט ס"ק לג) וגשר החיים (פרק כג ז) לגבי שמחת תורה, שאין להתיר לאבל לרקוד, אלא רק להיות נוכח בזמן הריקודים.

יז. שימוש במשחת שיניים חלבית לאחר אכילת בשר

שאלה:

האם מותר להשתמש במשחת שיניים חלבית לאחר אכילת בשר קודם שעבר זמן ההמתנה הנהוג בין בשר וחלב?¹

תשובה:

הקדמה: תשובה זו מתייחסת רק לשאלה העקרונית אם ניתן להשתמש במשחת שיניים שהיא ממש חלבית לאחר אכילת בשר. תשובה זו אינה מתמקדת בשאלה אם משחת שיניים שיש בה מרכיבים שמקורם מחלב בהכרח תוגדר חלבית. וכן אין בה התייחסות לשאלת כשרותה של משחת שיניים שיש בה מרכיבים ממקורות שאינם כשרים. תשובה מלאה לשאלות אלה תצטרך לדון ביחס בין כמות החומרים האלה לכלל המרכיבים, וכן במידת היותם ראויים למאכל, נתונים אשר הם משתנים ממשחה למשחה.²

א. אם המשתמש במשחה זו לא יבלע מן המשחה אלא רק מצחצח בה את שיניו – מותר.³

¹ מקורה של חובת ההמתנה בין אכילת בשר לחלב הוא בסוגיה במסכת חולין (קה ע"א), שם אמרו שצריך להמתין "מסעודה לסעודה". הראשונים נחלקו בהגדרת זמן זה. השולחן ערוך (יו"ד פט, א) פסק שיש להמתין שש שעות, והרמ"א (שם) כתב שהמנהג הוא להמתין שעה, אך סיים שיש מדקדקים להמתין שש שעות אחר אכילת בשר, והוסיף "וכן נכון לעשות". יש שנהגו לחכות עד התחלת השעה השישית, ויש שנהגו להמתין שלוש שעות, ויש שמחכים רק שעה. לדיון בעניין ראה בשו"ת במראה הבזק (חלק ז סי' נח).

² נציין שלגבי המרכיב "לקטוז" הביא בספר קובץ תשובות (חלק א סימן עג אות א) בשם הגרי"ש אלישיב כי הוא אינו אסור מחמת חלב גויים משני טעמים: א. משום שהוא נפסל הן לאכילת אדם והן לאכילת חלב. ב. כיוון שהוא עשוי ממי גבינה אין בו איסור חלב גויים. כמו כן כתב שם שמטעמים אלו אין לאסור בליעת לקטוז אחר אכילת בשר, שכאמור אינו ראוי לאכילת חלב, ועוד שכיוון שהוא נעשה ממי גבינה אין לאוסרו אחר אכילת בשר. ואף שכתב הש"ך (יו"ד סי' פז ס"ק יז) שיש לאסור מי חלב שנפלו לתבשיל בשר, אולם כיוון שאיסור זה הוא רק משום מראית עין, יש לאסור רק אכילה עם בשר ממש ולא אחר אכילת בשר [אולם ראה בנתיב החלב חוברת ג עמ' 30, שכנראה יש סתירה בעניין זה בשיטתו של הגרי"ש, לפחות לגבי איסור חלב נכרים]. וראה עוד בשו"ת שבט הלוי (חלק ז סי' קיח) שדן לעניין כדורים המכילים לקטוז, ומתיר להשתמש בכדורי תרופה אלה לאחר סעודה בשרית, ומוסיף שמעיקר הדין נראה להתיר לחולה שאין בו סכנה אפילו בתערובת ממש.

³ את מקור הדין לאסור טעימה בדבר האסור באכילה כתב הריב"ש בתשובה (סי' רפח): "עוד הוקשה לך, במאי דמסקינן (ברכות יד ע"א) דשרוי בתענית – אכילה קביל עליה, טעימה לא קביל עליה. אפילו גבי אסורי אכילה נימא דשריא בהו טעימה. וכי תימא אין הכי נמי, אי אפשר לומר כן, דהא מסקינן התם בחולין (צז ע"א) מין בשאינו מינו בקפילא. ותירצת דאפשר לומר, דכיון דבאסורי אכילה מרבין חצי שיעור מיכל חלב, אפשר דטעימה בכלל ע"כ. ואני אומר: ... אבל האמת הוא, דבשאר איסורין טעימה אסורה ולא התירו אותה אלא בתענית יחיד, משום דטעימה לא קביל עליה. וראיה לזה מבת תיהא (עבודה זרה סו ע"ב) דפליגי בה אבבי רבא כפי מה שפירש בה ר"ח ז"ל, או פירוש בעל הערוך ז"ל, שטועמים הריח בפייהם. ועד כאן לא שרי רבא, אלא משום דריחא לאו מילתא היא, ואין כאן אלא טעימת הריח, אבל טעימת גוף האיסור, אפילו לרבא אסורה... ומיהו, משמע דלא אסיר מדאורייתא, כמו חצי

שיעור, דהא טעמא דחצי שיעור, משום דחזי לאצטרופי, כמו שכתבתי למעלה, ואין לומר כן בטעמו ולא בממשו. ועוד דאי דאורייתא כמו חצי שיעור, ליבעי ברכה, אלמה תניא (ברכות יד ע"א) מטעמת אינה צריכה ברכה. ואפילו לדעת ר"ת ז"ל, דטעם כעיקר דאורייתא, היינו באכילה גמורה. דכיון שאוכל דבר שיש לו טעם אסור, דמי לאוכל עיקר האסור. אבל במי שאינו אוכל כלל, אין הטעימה אסורה, כיון שאינו אוכל גוף האסור, דהא לא חזי לאצטרופי. ואפשר דטעמא דטעימה אסורה אפילו באסורי אכילה, היינו כדי שלא יבא לבלוע מעט, ואתי לידי אסורא דאורייתא, כדאמרין לנזירא: סחור סחור לכרמא לא תקרב (שבת יג ע"א)."

מבואר מדבריו שכל איסורי אכילה אסורים מדרבנן אף בטעימה בלבד מחשש שמא יבוא לבלוע מעט מהאיסור. דברי הריב"ש הובאו להלכה ברמ"א (יו"ד קח, ה). בשולחן ערוך (שם) כתב: "מותר לשאוף בפיו ריח יין נסך דרך נקב שבחבית לידע אם הוא טוב". והגיה הרמ"א: "אבל אסור לטועמו אע"פ שאינו בולע".

אולם מצינו שנחלקו האחרונים אם דברי הריב"ש נאמרו רק באיסורי דאורייתא, ושהם אסור אף טעימה, או אף בדברים האסורים באכילה רק מדרבנן.

נקדים שבנדון דידן, אף אם יש בין שינוי שאריות של בשר, אין באכילתם יחד עם חלב איסור דאורייתא, שהרי רק בשר וחלב שנתבשלו יחד אסורים באכילה מדאורייתא. אבל שלא על ידי בישול, אכילתם אסורה רק מדרבנן (עיין שולחן ערוך יו"ד פז, א).

בתשובת צמח צדק (הקדמון, סי' מז) דן אם לאומן המכין בורית (סבון) העשויה מחלב מותר לטועמה, וכתב: "יראה דשרי ליה לטעום הבורית בבשולה אם אינו בולע אלא רוקק מיד, אף על גב דכבר פסק הריב"ש בסימן רפ"ח דטעימת אסורי אכילה הוא אסור... מכל מקום יראה דבבשול בורית שרי לטועמה כיון שהוא פגום, דבורית פגומה לגמרי אפילו קודם שנתבשלה לגמרי... ואף על גב דכל דבר שהוא פגום מדרבנן מיהא אסור לכתחלה, היינו דוקא לאכילה הוא דאסור מדרבנן לכתחלה, אבל טעימה נראה דשרי לכתחלה אפילו מדרבנן... וכיון דהכי הוא דמידי דהוה לשבח אינו אסור בטעימה אלא מדרבנן, ממילא כשהוא פגום שרי אפילו מדרבנן, דכל דתיקון דרבנן כעין דאורייתא תיקון, לכך במידי שטעמו לשבח שאכילתו אסורה מן התורה ולא הטעימה, אתו רבנן ואסרי אפילו טעימה. ובמידי שטעמו לפגם שרי מדאורייתא באכילה, אתו רבנן ואסרי אכילה. אבל לאסור אפילו טעימה בדבר הפגום כולי האי לא החמירו רבנן, דסגי להו לרבנן לאסור אכילה בדבר הפגום שהוא שרי מדאורייתא, אבל לא לאסור אפילו טעימה. וכן יש להוכיח נמי מהא שכתב הריב"ש בסוף אותו תשובה... וכיון דהכי הוא, דטעם איסור טעימה בדבר האסור לא הוי אלא משום שלא יבא לידי איסור דאורייתא באכילה, אם כן בדבר שטעמו פגום, דאי אפשר לבא לידי איסור דאורייתא, דהפגום שרי מדאורייתא, ודאי דשרי לטעומיה אם אינו בולע אלא רוקק מיד". הרי שהצמח צדק כתב שדברי הריב"ש לא נאמרו אלא בדבר האסור באכילה מדאורייתא, אבל בדבר האסור באכילה מדרבנן בלבד לא החמירו חכמים לאסור אף הטעימה.

ועיין בפתחי תשובה (יו"ד סי' צח ס"ק א) שכתב שמשמע מדברי הצמח צדק שכל איסורי דרבנן מותרים בטעימה בלבד ולא רק דבר פגום, ושהוא מתיר טעימה אף בתוך פיו ממש, ולא טעימה בלשון בלבד. ומוסיף הפתחי תשובה שכן משמע שהבין בנו של הצמח צדק מתוך קושיטו שהקשה על אביו (כמובא בצמח צדק בקונטרס אחרון, עיי"ש), וכן הבין את דברי הצמח צדק בפרי חדש (סי' קח ס"ק כב). אמנם הפרי חדש עצמו הקשה על הצמח צדק, והסיק להחמיר, וסיים הפרי חדש: "ובעל הצמח צדק גופיה בסימן צ"א העיד שהאומנים היהודים נוהגים שאין טועמים, וכן יש להורות".

הנודע ביהודה (תניינא חלק יו"ד סי' נב), אחר שהקשה על הצמח צדק, כתב: "אלא ודאי נלעי"ד דלאו כללא כ"ל [הצמח צדק] דבכל איסור דרבנן יהיה מותר הטעימה, אלא דוקא בדבר פגום... אכן נלעי"ד... הטעימה שהתיר הצמח צדק היינו שאינו בולע כלום, כמבואר שם בצמח צדק, אבל אם בולע קצת, כבר הוא אסור מן התורה, דחצי שיעור אסור מן התורה... ולפי זה טעימה בלשונו שטועם ופולט אפשר דמותר לדעת הצמח צדק בכל איסורי דרבנן. אמנם בנו של הצמח צדק בהג"ה בסוף הספר שהביא דברי מהרש"ל שכתב שמדברי רש"י שם בחולין ילפינן שאסור לטעום בשר בלשונו, אם כן הרי אפילו טעימה בלשון אוסר רש"י שם אפילו באיסור דרבנן. וגם מדברי רמ"א בסימן ק"ח סעיף ה בהג"ה משמע שאסור אפילו בסתם יינם, שהרי לענין זילוף הוא שמחלק שם בין יין נסך לסתם יינם, משמע שהטעימה בכל ענין אסור".

הרי שהנודע ביהודה הבין כי הצמח צדק עצמו לא התיר אלא בדבר פגום ולא באיסורי דרבנן אחרים, אמנם לאחר שהוכיח הנודע ביהודה שמדובר רק בטעימה בלשון בלבד, כתב שאם כן

ב. אף אם השימוש במשחה זו נעשה באופן שיבלע מעט מן המשחה, עדיין מותר להשתמש בה אם זקוק לה לצורך רפואי⁴. וגם אם רק בעבר היה חולה

יש לומר שטעימה כזו התיר הצמח צדק בכל איסור דרבנן ולא רק בדבר פגום. אך למעשה הסיק הנודע ביהודה שיש לאסור טעימה אף בלשון בלבד ואף באיסור דרבנן. ועיין בפתחי תשובה (שם) שהבין שמסקנת הנודע ביהודה היא שהצמח צדק התיר רק טעימה בלשון, וגם זה רק בדבר פגום ולא בכל איסור דרבנן.

בשו"ת הר צבי (יו"ד סי' צה) ביאר שהטעם להקל בדבר פגום האסור מדרבנן יותר משאר איסורי דרבנן הוא משום שמבואר בתשובת הריב"ש שהחשש בטעימה הוא שאם יטעם האיסור שמא יבוא לאוכלו. אבל בדבר פגום אין לחוש לכך.

עולה כי בדבר האסור מדרבנן יש שהבינו שהצמח צדק התיר לטועמו בפיו, ויש שבדרך כלל אסרו טעימה באיסור דרבנן, והתירו רק באיסור פגום. יש שביארו שההיתר הוא אף בטעימה בפיו ויש שביארו שההיתר הוא רק בטעימה בלשון. אולם בנדון דידן נראה שיש להתיר לכל הדעות להשתמש במשחה זו. שהרי כפי שכתב בשו"ת הר צבי שהובא לעיל, שהטעם להקל באיסור פגום יותר בשאר איסורי דרבנן הוא משום שבאיסור פגום אין חשש שיבוא לאוכלו, אם כן אף בשימוש במשחת שיניים אין חשש שיבוא לאוכלו, שהרי אינה עומדת לאכילה. אין האדם נותנה בפיו לאוכלו או כדי לטעום טעמה, אלא רק כדי לצחצח את שיניו. על כן יש להתיר להשתמש בה אם ברור לו שלא יבלע מן המשחה.

אמנם יש להעיר שלכאורה אף מי שאינו אוכל ממש אלא רק מכניס דבר לתוך פיו הרי הוא נהנה ממנו, ולכאורה בנדון דידן יש לאסור מדין איסור הנאה מבשר וחלב [שהרי שני נימוקים נאמרו לגבי האיסור לאכול חלב לאחר אכילת בשר (ראה ט"ז יו"ד סי' פט ס"ק א): מפני שטעם הבשר נשאר בתוך הפה זמן רב, או שחוששים שמא יישאר בשר בין השיניים. ועל כן, בזמן שמכניס את משחת השיניים החלבית לתוך פיו, נשאר שם טעם הבשר, ויש לחשוש שמא נשאר שם בשר בין השיניים. אולם הרמ"א (יו"ד פז, א) פסק שתערובת בשר בחלב שאינה אסורה מהתורה מותרת בהנאה, ועל כן בשר וחלב שלא נתבשלו יחד אינם אסורים אלא מדרבנן ואין בהם איסור הנאה. ואף שהמהרש"ל חלק על היתרו של הרמ"א, ה"ט"ז (שם ס"ק א) כתב שאין לנו אלא דברי הראשונים והאחרונים שהתירו. ועל כן אף אם נהנה עתה בפיו מחלב ובשר, כיוון שהם לא נתבשלו יחד – אין לאסור את ההנאה, ויש לדון רק משום איסור טעימה, וכדלעיל. ועיין עוד בשו"ת רבבות אפרים (לרב אפרים גרינבלט, חלק ח סי' שכא) שהתיר לאדם שעברו עליו שלוש שעות מאכילת הבשר לטעום מהתבשיל החלבי שמכין לתינוק, אך לא ביאר שם את טעמו (וסיים שם שהמחמיר בדבר תבוא עליו ברכה).

⁴ אדם שיש לו חולי בשיניו ונצרך להשתמש במשחה זו לצורך רפואה בשיניו – יש להתיר לו שימוש במשחה אף אם ייתכן שיבלע ממנה.

השולחן ערוך והרמ"א (יו"ד קנה, ג) נחלקו אם מותר להתרפא באיסורי הנאה מדרבנן בדרך הנאתן. אמנם אף שהרמ"א התיר, מכל מקום הוא אסר להתרפא באיסורי דרבנן אם אוכל ושותה ממש את האיסור. הגאון ר' ישראל יהושע מקוטנא כתב ביבין דעת (יו"ד סי' פט) שחולה שאין בו סכנה וצריך לרפואתו לשתות חלב, אם אחר אכילת הבשר סילק הבשר, בירך ועשה קינוח והדחה – יכול לשתות חלב לרפואתו, והוסיף שם: "ואף על גב דקיימא לן לקמן סימן קנה דאסור לרפאות לחולה שאין בו סכנה אפילו באיסור דרבנן כל שאוכל ושותה האיסור, מכל מקום נראה דשאני כאן דאינו אלא זהירות בעלמא שהחמירו בבשר וחלב יותר משאר איסורין משום דכל חד מותר באפי נפשיה... אבל אין זה בגדר אכילת בשר וחלב, שלא נתערבו כלל, לא מקרי זה אכילת בשר וחלב דלא בלע החלב מבשר שאכל מכבר, ואינו אלא זהירות בעלמא, היה שרי לרפואה גם אין בו סכנה, כך נראה לי פשוט. מיהו טוב לנקר את הבשר שבין השיניים". על כן, לפי דבריו לא חל במקרה כזה האיסור להתרפא באיסורי דרבנן. עיין שם בדברי המגיה שציין לשו"ת רבי עקיבא איגר (סי' ה) הן בעניין האכלת מוקצה בשבת לחולה שאין בו סכנה.

על כן יש לומר שבנדון דידן שרפואתו של האדם היא על ידי צחצוח במשחה זו, יש להתיר אף אם בעל כורחו יבלע מעט מן המשחה. והרי ביבין דעת התיר לחולה אפילו לשתות חלב ממש, אם זו רפואתו.

בשיניו ומשתמש עכשיו במשחה כפעולת מניעה, הדבר מותר.⁵
ג. לפני השימוש במשחה יש לנקות את שיניו על ידי קיסם ולהדחיק את פיו, כדי שלא יישארו שאריות בשר בין שיניו ובפיו.⁶

⁵ מצאנו שמניעת מחלה שלא תחזור הותרה אף היא כפי שהותרה רפואה עצמה בחולה שאין בו סכנה. עיין בשמירת שבת כהלכתה (חלק א מהד' תשי"ע פרק לד סעי' יז) שהתיר למי שהיה חולה שאין בו סכנה ונוטל תרופות למשך כמה ימים להמשיך וליטולן בשבת אף שכעת כבר אינו חולה, שהרי אם לא ימשיך ליטול את התרופות – תחזור מחלתו, ועל כן מצבו גם עכשיו מוגדר כשל חולה שאין בו סכנה, ועיין שם בהערה עז. לכן כשם שבשבת האיסור מדרבנן של נטילת תרופה בשבת אינו חל, הן בחולה שאין בו סכנה והן בחולה שממשיך ליטול תרופות כדי שמחלתו לא תחזור – הוא הדין בעניינינו. כשם שבחולה שאין בו סכנה אין איסור בשתיית חלב אחר בשר, וכמבואר לעיל – הוא הדין שיהיה מותר לו להמשיך לשתות חלב לרפואתו, כפי שחייבו הרופא, כדי שמחלתו לא תחזור. כך גם לעניין השימוש במשחת שיניים זו, יהיה מותר להשתמש בה, אף אם קיים חשש שיבלע מן המשחה כני"ל, אם המשך השימוש במשחה דרוש למניעת חזרת הבעיה הרפואית.
⁶ על פי היבין דעת שהובא לעיל הערה 4.

יח. השארת יין שאינו מבושל עם עובד שאינו יהודי בלי השגחה

שאלה:

גוי שנשאר לבד בבית של יהודי ויש שם יין שאינו מבושל של יהודי. מה דין היין? באילו אופנים לא ייאסר היין?

תשובה:

יין היה חלק מהפולחן של עובדי עבודה זרה, ויין שהשתמשו בו למטרה זו נאסר.¹ נוסף לכך, שתיית יין יחד עם גויים עלולה לגרום לקירוב דעת שתוצאותיו עלולות להיות חמורות, הן בתחום ההשפעה הרוחנית והן בתחומים של נישואי תערובת והתבוללות.² בגלל סיבות אלה אסרו חז"ל יין של גויים, ואפילו יין שרק בא במגע עם גוי, גם אם לא נתנסך בפועל לעבודה זרה.³ להלכה יש הבדלים בין יין שבא במגע עם גוי עובד עבודה זרה ליין שבא במגע עם גוי שאיננו עובד עבודה זרה.⁴

א. יין שנגע בו גוי שעובד עבודה זרה, אסור מדרבנן אף בהנאה, שמא הוא יין נסך.⁵ האיסור קיים גם אם אין ודאות שנגע הגוי ביין או שהחליפו, אלא רק חשש לכך.⁶

ב. יין שנגע בו גוי שאינו עובד עבודה זרה מותר בהנאה (משום שאין חשש שניסך את היין),⁷ ואסור מדרבנן רק בשתייה.⁸

¹ יין שניסכו אותו לעבודה זרה נקרא 'יין נסך' והוא אסור אפילו בהנאה. שנינו במשנה בעבודה זרה (ב, ג): "אלו דברים של עובדי כוכבים אסורין ואיסורן איסור הנאה: היין, והחומץ של עובדי כוכבים שהיה מתחלתו יין...". וראה עוד במשנה שם (ה, א). דין זה מובא להלכה ברמב"ם (הלכות מאכלות אסורות יא, א), ובטור ושולחן ערוך (יו"ד קכג, א). איסור השתייה הוא מהתורה לכל הדעות, ולגבי איסור הנאה נחלקו ראשונים אם הוא אסור מהתורה או מדרבנן (מבין האוסרים בהנאה מן התורה: תוספות בעבודה זרה כט ע"ב ד"ה יין; רמב"ן לקידושין נח ע"א; תורת הבית ראש בית ה'; וכן סתם הבית יוסף יו"ד סי' קכג ראש סעיף א. אמנם יש סוברים שאיסור ההנאה הוא רק מדרבנן: ראה תוספות בבא קמא עב ע"ב ד"ה דאי סי"ד; רשב"א לקידושין נח ע"א בשם "ותירצו בתוס"י; ועוד).

² עיין שבת (זו ע"ב) ועבודה זרה (לו ע"ב).

³ ראה יו"ד שם, ט"ז ס"ק א ושי"ד ס"ק א.

⁴ ראה בשולחן ערוך (יו"ד סי' קכג-קלח) לפרטי ההלכות, וכן בשו"ת במראה הבזק (חלק ז סי' סב) על גדרי האיסור הבסיסיים ועל אופני הנגיעה האוסרים.

⁵ רמב"ם (הלכות מאכלות אסורות יא, ג): "יין הגוים שאין אנו יודעין אם נתנסך או לא נתנסך, והוא הנקרא סתם יינם, אסור בהנאה כיון שנתנסך, ודבר זה מגזירת סופרים הוא. והשותה מסתם יינם רביעית, מכין אותו מכת מרדות". וכן פסק השולחן ערוך (יו"ד קכג, א): "סתם יינם של עממים עובדי אלילים אסור בהנאה".

⁶ כגון שהגוי שעובד עבודה זרה שהה עם היין בביתו של היהודי אפילו זמן מועט, כמבואר בדברי השולחן ערוך (יו"ד קכח, א): "גוי עובד אלילים שנתייחד עם היין, אפילו ברשותנו, אפילו שעה מועטת, אסור בהנאה".

⁷ זה מבואר בעבודה זרה (נו ע"א), מהמעשה שבו התיר רב למכור יין זה לגויים, ואמר לתלמידיו שאסור רק בשתייה.

⁸ כנפסק בשולחן ערוך (יו"ד קכד, א): "תינוק גוי שאינו מזכיר אלילים ומשמשיה, אינו אוסר יין במגעו אלא בשתייה". ובשי"ד (סי' קכח ס"ק א) כתב: "שאינו עובד אלילים – כגון גר תושב ושמעאלים".

- ג. אם יין שהה בבית יהודי עם גוי שאינו עובד עבודה זרה למשך זמן הילוך מיל, והייתה לגוי אפשרות לגעת בו או להחליפו, היין נאסר בשתייה. אולם בשיעור זמן פחות מזה – היין מותר אף בשתייה, אלא אם כן יש סיבה לחשוש שהגוי נגע ביין כדי לשתותו או לסיבה אחרת של הנאתו.⁹
- ד. אם יין שהה בבית יהודי עם גוי אפילו עובד עבודה זרה, אם הגוי יודע שמגעו אוסר את היין על היהודי והוא מפחד שהיהודי יגלה שנגע ביין, כגון במציאות שבה היהודי עשוי להיכנס בכל רגע, היין מותר אפילו בשתייה.¹⁰
- ה. אם הבקבוק סגור בפקק שעם ועליו כיסוי נוסף (חותם בתוך חותם), שאז אין חשש שנגע הגוי ביין, היין מותר אף בשתייה.¹¹

⁹ כמבואר בשולחן ערוך (יו"ד קכח, א): "...אבל מי שנודע לנו שאינו עובד אלילים, מותר לייחד יין אצלו ברשותנו לזמן מועט, כגון כדי שילך כדי מיל או יותר, אפילו בעיר שכולה גוים, ואפילו הודיעו שהוא מפליג". אמנם מוסיף שם הש"ך (ס"ק א): "...מיהו נראה דהיינו דוקא אם הוא בענין שאין לחוש שנגעו לשתות או להנאה אחרת". [לגבי "זמן הילוך מיל": השולחן ערוך (או"ח תנט, ב) מכריע כדעת הרבה ראשונים ששיעורו הוא 18 דקות. אמנם הרמב"ם בפירושו למשנה בפסחים (ג,ב) כותב ששיעורו הוא 24 דקות, וגם יש הסוברים ששיעורו הוא 22.5 דקות (ראה בביאור הלכה באו"ח שם ד"ה הוי).]

¹⁰ שולחן ערוך (יו"ד קכח, ד).

זה דומה לדין בענין חלב גויים המופיע בשולחן ערוך (יו"ד קטו, א). וכתב הש"ך (סי' קכח ס"ק יא): "אף על פי שאינו נתפס כגנב על הכניסה דמירתת שמא יבא ישראל ויראהו נוגע, הרא"ש. והיינו דוקא כשהעובד כוכבים יודע דמגע עובדי כוכבים אסור לישראל ויפסיד יינו בכך... הא לאו הכי לא שייך מירתת".

¹¹ שולחן ערוך (יו"ד קל, א). ובחותם אחד בלבד נחלקו הפוסקים אם מותר רק בהנאה או אף בשתייה (ראה בשולחן ערוך וברמ"א שם, ב).

יט. אורך השיעור המינימלי של פאות הראש לגבר

שאלה:

מה הוא אורך השיעור המינימלי שצריך להניח בפאות הראש?

תשובה:

יש מחמירים להניח שיעור שיעור באורך "כדי לכוף ראשו לעיקרו"¹, ומעיקר הדין די להניח שיעור באורך כלשהו.²

¹ כך פסק בתשובות רבי עקיבא איגר (מכתב יד, נדפס בירושלים תשכ"ה, יו"ד סי' סג, מובא גם בחידושי ר' עקיבא איגר שבועות ב ע"ב), בשו"ת תורה לשמה (סי שפט) ובמנחת יצחק (ד, קיג). וכן הורה מו"ר הגרז"נ גולדברג. ומו"ר הגרנ"א רבינוביץ הורה שיש לנהוג כך בגלל איסור ההליכה בחוקות הגויים.

שיעורו של 'כדי לכוף ראשו לעיקרו' הוא אורך השיעור שגדל במשך שבוע ימים (על פי הגמרא בנזיר לט, ב).

² הראשונים נחלקו באיסור הקפת פאות הראש: לדעת הרמב"ם (הלכות עבודה זרה יב, א; יב, ו) האיסור הוא דווקא בתער, אבל במספריים מותר. לדעת הרא"ש (מכות פרק ג סי' ב-ג) והתוספות (שבועות ב ע"ב ד"ה חייב) בין בתער ובין במספריים כעין תער חייב.

מה הם 'מספריים כעין תער'? התוספות כתבו (נזיר לט ע"א ד"ה נזיר שגילח): "שעוקר השיעור מעיקרו ומשחית מן השורש כעין תער". כלומר, פעולת החיתוך נעשית על ידי מספריים, אבל התוצאה היא כמו התוצאה של חיתוך על ידי תער.

בשו"ת תורה לשמה (סי' שפט) ציין כמקור לשיעור 'כדי לכוף ראשו לעיקרו' לדברי הרמב"ם (הלכות טומאת צרעת ח, ו), ומקורו במשנה (נידה ו, יב): "שתי שערות האמורות בפרה ובנגעים והאמורות בכל מקום – כדי לכוף ראשו לעיקרו, דברי רבי ישמעאל. ר"א אומר: כדי לקרוץ בציפורן. ר' עקיבא אומר: כדי שיהו ניטלות בזוג". ובגמרא (שם נב ע"ב) אמרו: "אמר רב חסדא אמר מר עוקבא: הלכה כדברי כולן להחמיר". משם רצה להסיק לנדון דידן, שיש להחמיר כשיעור הגדול 'כדי לכוף ראשו לעיקרו'.

אלא שלכאורה דבריו אינם מוכרחים, שכן שם המשנה מגדירה את השיעור של 'שתי שערות', אך לא את שיעור השיעור בכל התורה כולה. אילו המשנה עסקה בהגדרת שיעור בכל התורה מדוע כתבה דווקא 'שתי שערות' ולא כתבה סתם 'שיעור' (וכן הקשה הנודע ביהודה תניינא יו"ד סי' פ)? ואפילו אם נאמר שהמשנה בנידה מגדירה את המושג 'שיעור' בכל התורה כולה, ניתן ללמוד משם לכל המקומות שישנה דרישה הלכתית שיהיה שיעור, אבל האיסור של 'לא תקיפו' אינו לאו המגדיר חובה שיהיה שיעור, אלא הלאו הוא לגלח הצדעים, וכפי שכתב הרמב"ם בספר המצוות (לא תעשה מג): "שהזהירנו מהעביר שער הצדעים, והוא אמרו יתעלה (קדושים יט): 'לא תקיפו פאת ראשכם'. והאזהרה מזה גם כן כדי שלא נתדמה לעובדי עבודה זרה, כי כן היו עושים כומרי עבודה זרה, שהיו מגלחים שער הצדעים לבד", וכן כתב בהלכות עבודה זרה (יב, א): "אין מגלחין פאתי הראש כמו שהיו עושין עובדי כוכבים, שנאמר: 'לא תקיפו פאת ראשכם', וחייב על כל פאה ופאה".

אמנם הסמ"ג (לאוין סי' נו) הוכיח שיש שיעור של שתי שערות באיסור של 'לא תקיפו' מהתוספתא (מכות ה, ה): "יש תולש שתי שערות עובר משום ארבעה דברים: משום נזיר, משום מצורע, משום יום טוב, ומשום מקיף". אלא שהבית יוסף (טור יו"ד סי' קפא ד"ה כתב הרמב"ם) ביאר שמשמעות התוספתא היא להגדיר את כמות השערות שנדרשת כדי להתחייב. כלומר, כאשר משחית שתי שערות הוא עובר על 'לא תקיפו', אבל בשערה אחת אינו מתחייב. ואם כן אינו ענין למשנה בנידה, משום שהמשנה בנידה עוסקת בהלכות שבהם צריך שיהיו שתי שערות, שאז צריך לדון מהו הגודל המינימלי כדי שיחשב שיעור, אבל כאן זהו המספר המינימלי של השערות שחותר כדי שייחשב הקפה. וראה עוד בדרכי משה הקצר (שם אות ג) ובדרישה (שם אות א) מה שכתבו על דברי הבית יוסף.

מלבד זאת, הסמ"ג עצמו סבור כשיטת הרמב"ם שמספריים כעין תער אינם בכלל איסור הקפת הראש, וממילא אי אפשר להוכיח מדברי הסמ"ג שיש להחמיר במספריים כעין תער להשאיר 'כדי לכוף ראשו לעיקרו', וכפי שנבאר להלן לדעת הרמב"ם.

בשו"ת מנחת יצחק (חלק ד סי' קיג) ציין לרמב"ם (הלכות נזירות ה, יא), שכתב: "נזיר שגלח שערה אחת – לוקה, בין בתער בין בזוג, והוא שקצצה מעיקרה כעין תער, וכן אם תלשה בידו לוקה, אחד המגלח ואחד המתגלח, שנאמר: 'תער לא יעבור על ראשו', ואם הניח ממנו כדי לכוף ראשה לעיקרה – אינו לוקה, שאין זה כעין תער". המנחת יצחק מדייק מלשון הרמב"ם שהשיעור של 'כעין תער' הוא עד 'כדי לכוף ראשו לעיקרו', ואם הניח שיער פחות משיעור זה, הרי זה בכלל איסור גילוח לנזיר, והוא הדין לעניין הקפת פאות הראש.

אמנם נראה שאי אפשר ללמוד מדברי הרמב"ם על נזיר לאיסור הקפת הראש, שכן הרמב"ם עצמו (הלכות עבודה זרה יב, ו) פסק שאיסור הקפת הראש אינו כמו איסור גילוח בנזיר, ובקפת הראש אין איסור במספריים כעין תער, ורק השחתה בתער אסורה. ואילו התוספות והרא"ש (הובאו לעיל בתחילת ההערה), שסבורים שיש איסור במספריים כעין תער בהקפת הראש, דעתם לעניין הגדרת כעין תער היא שרק סמוך ממש לבשר זהו כעין תער, אך אם מניח קצת מהשיער – אין זה כעין תער. כן עולה מלשון התוספות (נזיר מ ע"א ד"ה ובתער): "היכא דלא שיירו בו כדי לכוף, אף על גב דלא הוי כעין תער". וכן עולה מלשון הרא"ש (בפירושו לגמרא נזיר לט ע"ב ד"ה למימרא): "אי נמי בכעין תער מודו דלקי בכל המעבירין, והכא פליגי כששייר מן השיער קצת ואין בהם כדי לכוף ראשו לעיקרו". וכך משמע גם מלשון הרא"ש (שם מ ע"א ד"ה אימא): "כעין תער – שהעביר כל השיער".

נמצא שממה נפשך אין להחמיר במספריים להניח 'כדי לכוף ראשו לעיקרו', שאם כדברי התוספות והרא"ש, שאוסרים במספריים כעין תער, אזי 'כעין תער' זהו דווקא הסרת השיער לחלוטין, ואם כדברי הרמב"ם, שהנזיר לוקה על תגלחת אלא אם כן הניח 'כדי לכוף ראשו לעיקרו', הרי הרמב"ם סובר לעניין 'לא תקיפו' שרק תער ממש אסור ולא כעין תער.

אמנם הים של שלמה (יבמות פרק יב סי' יח) כתב: "עוד אומר אני, דאפשר גבי הקפה אפילו במספריים שאינו כעין תער, אפילו הכי אסור... וראוי להחמיר שלא לגלח כל עיקר, דמילתא דלא פסיקא היא. וכן איתא באגודה, וזה לשונו: 'מספריים כעין תער אסור בראש, ומשום הכי כשמגלחין התינוקות, מניחין הצדעין', עד כאן לשונו, משמע להניח כולו, ולא לגלחן כל עיקר, לפי שאין אנו יודעין כמה קרוי הקפה. וכן קבלתי מאדוני מורי זקני... הילכך, הקפת הראש אף במספריים כעין תער לוקה, ואף שלא כעין תער צריך עיון. על כן יזהר שלא לגלחן כל עיקר, ויניח הצדעין כולו. וירא שמים, למי שאפשר, לא יגלח ראשו כל עיקר, אלא מול עורף לרפואה". לדעת הים של שלמה, הואיל ולא ברור מהו השיעור של הקפה, יש מקום להחמיר שלא לספר את פאות הראש כלל (היינו אפילו שלא כעין תער).

ולכאורה יש לתמוה על דברי הים של שלמה, שכן בגמרא במכות (כ ע"ב) פירשו: "תנו רבנן: פאת ראשו – סוף ראשו, ואיזהו סוף ראשו? זה המשוער צדעיו לאחורי אזנו ולפדחתו". ופירש רש"י: "המשוער צדעיו לאחורי אזנו ולפדחתו – אחורי אזנו אין שיער כלום, וכך במצחו אין שיער כלום, אבל בצדעיו שבאמצע יש שיער, ואם הוא משוער ונוטל כל השיער שבצדעיו למדת אחורי אזנו ופדחתו – זהו מקיף סוף הראש". עולה מהגמרא ומרש"י שגדר 'הקפה' הוא יצירת אזור חלק משערות בפאות הראש בדיוק כמו המצח או אחורי האוזן. ואם כן, צריך עיון מה כוונת הים של שלמה שלא לגלח כל עיקר לפי שאין אנו יודעים כמה קרוי הקפה, והרי אם מניח שיער בכמות הניכרת, ודאי שאין בזה חשש הקפת ראש. ושמה יש לדחוק שכוונת הים של שלמה באומרו "לפי שאין אנו יודעין כמה קרוי הקפה", לעניין גודל הפאה. דהיינו, כיוון שלא ברור היכן הפאה מתחילה ונגמרת יש חשש שיעבור על האיסור, ולכן יש להחמיר שלא לגלח את הפאות כל עיקר.

להלכה פסק השולחן ערוך (יו"ד קפא, ג): "אינו חייב אלא בתער, ויש אוסרים במספריים כעין תער, ויש לחוש לדבריהם". נמצא שהשולחן ערוך פסק שיש להחמיר כשיטת הרא"ש, לאיסור מספריים כעין תער. בהערה 1 הובאו כמה פוסקים הסוברים שיש להניח בפאות הראש שיעור 'כדי לכוף ראשו לעיקרו'. לעומת זאת, בחכמת אדם (שער איסור והיתר כלל פט, טז) כתב: "אבל בפאות ראש אפילו במספריים אם הוא כעין תער, דהיינו שמגלח סמוך לבשר ולא משייר כלום מן השערות סמוך לבשר – חייב, ויש מגדולי הפוסקים דסבירא להו דגם בפאות הראש אינו אסור אלא דווקא בתער, ולכולי עלמא אינו אסור אלא כעין תער, דהיינו סמוך לבשר. ולכן אם צריך לגלחם לרפואה יזהר שלא יגלח סמוך לבשר ממש, ואז מותר לכולי עלמא".

מדבריו עולה שהאיסור של 'כעין תער' הוא רק אם מגלח סמוך לבשר ממש, וזה מתאים לשיטת התוספות והרא"ש שהובאו לעיל (ואין לומר שכוונת החכמת אדם היא לשיעור כדי לכוף ראשו, שאם כן היה לו לכתוב שיעור זה). כדברי החכמת אדם כתב גם בקיצור שולחן ערוך (קע, א). וכן משמע בתפארת ישראל (מכות פרק ג, יכין אות לג): "ולרמב"ם דוקא בגילחן בתער חייב, ולרא"ש בגילחן סמוך לבשר במספריים הוה ליה כעין תער וחייב". וכן משמע מהביאור הלכה (סי' רנא, ב ד"ה אפילו מספר ישראל): "ויש אומרים דפאת הראש חמור עוד מפאת זקן, דעובר על הלאו אפילו אם מעבירים במספרים כעין תער, דהיינו סמוך לבשרו... ובעוונותינו הרבים מצוי שמעבירין את הפאות עד סמוך לבשרן ממש ואין משיירין כלל, ויש בזה חשש דאורייתא, והיה להם לשייר על כל פנים קצת מן הקצת".

למעשה, כיוון שאין לנו מקור ברור להחמיר, ועוד, השולחן ערוך לא הכריע כדעת הרא"ש לאסור מספריים כעין תער אלא רק חשש לשיטתו (ראה דרכי תשובה סי' קפא ס"ק ד שדייק כד), יש להורות שדי להניח שיער באורך כל שהוא.

כ. מענה לשאלה הפוגעת בצנעת הפרט**שאלה:**

אני ראש מחלקה ויו"ר ועדת אתיקה בבית חולים בניו יורק. אני גם מלמד בבית הספר לרפואה ובבית הספר לאחיות של אוניברסיטת קולומביה. אחת האחיות העלתה בפניי שאלה: אחד החולים היהודיים שאל אותה לפני הטיפול בו אם היא במצב של 'נידה'. האם היא חייבת על פי ההלכה לענות לו את האמת?

תשובה:

על פי ההלכה, מותר לאחות לענות לשאלה זו בשלילה, גם אם התשובה האמיתית היא כן. נפרט בקצרה את הכללים:

א. מעיקר הדין האיסור על מגע בין איש לאישה נידה הוא רק בנגיעה של חיבה¹.

ב. כמובן שראוי להחמיר ולהימנע מכל מגע אף אם איננו בדרך חיבה, אלא אם יש צורך בדבר, וכגון למנוע הלבנת פנים².

ג. מגע של איש מקצוע כמו רופא/ה, אחות/ות לצורך הטיפול בלבד, מותר³. על כן, אין כל משמעות לשאלה אם האחות נידה.

כיוון שכך, מותר לה לסרב לענות לשאלה, ואף מותר לה לומר שהיא איננה נידה גם אם זו אינה האמת⁴.

¹ רמב"ם (הלכות איסורי ביאה כא, א); ש"ך (יו"ד סי' קנז ס"ק י; סי' קצה ס"ק כ), וכן פסק להלכה האגרות משה (אבן העזר חלק ב סי' יד), שלא כדעת הבית יוסף (יו"ד סי' קצה), שלדעת הרמב"ם בכל נגיעה יש איסור דאורייתא.

² עיינו שדי חמד (חלק ה עמ' 271): "וכל מה שנשאו ונתנו הרבנים הנז"ל היינו להתיר למשמש בדפק, דיש צורך בדבר, אבל בלתי שום צורך ודאי לכולי עלמא אסור אפילו נגיעה בעלמא".

³ וכן פסק הש"ך (יו"ד סי' קצה ס"ק כ): "וכן המנהג פשוט שרופאים ישראלים ממששים הדפק של אשה אפילו אשת איש או עובדת כוכבים, אף על פי שיש רופאים אחרים עובדי כוכבים, וכן עושים שאר מיני משמושים על פי דרכי הרפואה".

⁴ כמבואר בסוגיא (בבא מציעא כג ע"ב) שישנם מצבים שבהם מותר לשנות מטעמים שונים, וביניהם הוא המקרה של "פוריא" (ראה רש"י ותוספות שם), שרשאי לשנות מפני הצנעה.

כא. שימוש בג'קוזי למקווה**שאלה**

מה הם התנאים שבעזרתם אפשר להפוך ג'קוזי למקווה טהרה?

תשובה:

תשובה זו באה לפרט את הנקודות ההלכתיות המיוחדות לג'קוזי שהוא גם מקווה. לבניית המקווה על כל מרכיביו, כולל אוצרות ההשקה והזריעה וחיבורם אל הג'קוזי, יש להיעזר במומחה לבניית מקוואות. כדי שג'קוזי יוכל להיות מקווה כשר יש להקפיד על כמה דברים:

א. מקובל במקומות רבים להקפיד ששיעור המים שבתוך המקווה יהיה לפחות 1 קוב (1000 ליטר)¹. המים צריכים להיות עמוקים דיים כדי שיהיה ניתן לטבול את כל הגוף בבת אחת מתחת למים בצורה נוחה (לפי השערותנו מומלץ עומק של כ-1.25 מ')².

¹ נפח מקווה נקבע על פי המידות של אמה מרובעת בגובה שלוש אמות כדי שהוא יכיל מים בשיעור ארבעים סאה (שולחן ערוך יו"ד רא, א). השלחן ערוך (שם) מוסיף שמדובר באמות "שוחקות", דהיינו "באמה בת ששה טפחים וחצי אצבע".

לדעת הגרא"ח נאה (בספרו שיעורי תורה סימן ג סעיף כה, עמ' רמט) אמה היא 48 ס"מ, ו"אמה שוחקת" היא 49 ס"מ (שם), ובספרו שיעור מקוה עמ' כח). אם כן יוצא שנפח המקווה לכאורה יהיה $3 \times 493 = 352,947$ סמ"ק. אלא שהגרא"ח נאה מבאר שלמעשה השיעור נקבע על פי מידת נפח של רביעית (סאה = 96 רביעיות), והמידה על פי מידת שטח של אמה היא רק סימן (שיעור מקוה שם, הערה 14). על פי זה כותב שנפח המים שבמקווה יהיה 322.560 ליטר (שם בשיעור מקוה, מתוך השערת הרביעית כ-84 גרם) או 331.776 ליטר (שיעורי תורה עמ' רנט, מתוך השערת הרביעית כ-86.4 גרם; ראה שם בהערה סו עמ' רס בדיון על דעת הרמב"ם). לדעת החזון איש (או"ח סימן לט, קונטרס השיעורים אות ט) שיעור האמה הוא 58 ס"מ. אמנם הוא עצמו מעגלו (שם אות יב) ל-60 ס"מ, ואם כן נפח המקווה הוא $3 \times 603 = 648,000$ סמ"ק, דהיינו 648 ליטר.

אולם, כדי לחוש לדעות ראשונים ואחרונים נוספים, ולצאת מידי כל פקפוק וחשש בחסרון המים, נוהגים לפי שיעור עגול ונוח למדידה של מטר מעוקב שהוא קוב מים (ראה בספר מקוואות של האדריכל יוסף שנברגר עמ' 61; ובספר מבנה המקוואות והכשרם לרב דוד מינצברג עמ' כ). וכפי שכתב התשב"ץ (חלק ג סי' לג): "נוהגין בכל המקומות לעשותו יותר גדול מהשיעור כפלים וכפלי כפלים". ומצאנו שכמה פוסקים כתבו לגבי עשיית מקווה כשר שיש לצאת ידי חובת כל השיטות לכתחילה, כיוון שמדובר במניעה מאיסור כרת (תשב"ץ חלק א סי' יז, שו"ת רדב"ז חלק א סי' פה, שו"ת הר"ן סי' סו והביאו הבית יוסף יו"ד סי' רא אות א, ועוד ראה ביביע אומר חלק ו יו"ד סי' טו). אף שהשיעור באמות נאמר במקווה מרובע, גם מקווה עגול כשר לטבילה בנפח האמור, כפי שמוכח מה"ם של שלמה" (ראה עירובין יד, א-ב) וכן כתב בתשב"ץ (חלק א סי' קכט). אמנם יש שמחמירים לעשות מקווה מרובע, על פי הקבלה (מהרש"ם ח"ד סי' קיד).

² לכתחילה צריכה האישה לטבול בשחייה מועטת ולא בשחייה מרובה, שמא לא ייכנסו המים בתוך הקמטים שנוצרים בגופה (שולחן ערוך קצח, לה). ולכן דרוש שגובה המים יהיה זרת מעל טבורה (שולחן ערוך שם, סעיף לו, על פי הרשב"א), שאם לא כן ודאי שתשחה הרבה וייווצרו קמטים. אף לעניין דיעבד הביא השולחן ערוך מחלוקת הפוסקים אם עלתה לאישה טבילה בשחייה מרובה.

- ב. כותלי הג'קוזי צריכים להיות גבוהים דיים כדי שלא יצאו מים כלל מחוץ לג'קוזי בשעת הטבילה. אין זה מספיק שיישארו מים בשיעור הכשר בתוך הג'קוזי.³
- ג. אם הג'קוזי עשוי מאמבט המיוצר במפעל אשר מחברים אותו לאחר יצירתו לקרקע הבית,⁴ יש לעשות נקב עגול בקוטר 5 ס"מ בתחתית האמבט⁵ או בצדו סמוך לתחתיתו באופן שהאמבט לא יכול להכיל בתוכו מים כלל.⁶ יש לעשות את הנקב קודם קביעת האמבט בקרקע.⁷ לאחר קביעת האמבט בקרקע ניתן לסתום את הנקב, וראה בהערה⁸. אם גוף הג'קוזי נבנה

לגבי שיעור זרת, יש אומרים שהוא שלושה טפחים (באר הגולה שם), דהיינו 24 ס"מ לדעת הגרא"ח נאה, ו-29 ס"מ לדעת החזון איש. ויש אומרים שהוא שני טפחים ומחצה (פתחי תשובה שם ס"ק כא בשם הלבושי שרד; דברי מלכאל חלק ב סי' נח), דהיינו 20 ס"מ לגרא"ח נאה, וכ-24 ס"מ לחזו"א. ויש אומרים שהוא כשני טפחים, על פי שיעור הרווח שבין ראש האגודל לראש הזרת של האישה הטובלת (אגרות משה יו"ד חלק א סי' קו), שהוא כ-16 ס"מ לגרא"ח נאה, וכ-19 ס"מ לחזון איש.

³ כאשר יוצאים מים מהמקווה החוצה יש חשש לפסול של יזחלין. לדעת השולחן ערוך (יו"ד רא, נ) רק אם בסופו של דבר לא יישאר בתוך המקווה שיעור של ארבעים סאה יש פסול של זחלין. אולם לדעת הרמ"א יש לחוש לכתחילה לדעות הסוברות שאף אם יישאר שיעור ארבעים סאה במקווה יש פסול של זחלין אם המים יוצאים מחוץ למקווה בשעת הטבילה. הפוסקים כתבו שגם אם מים יוצאים החוצה מחמת הטבילה, יש פסול של זחלין, ולכן בור הטבילה צריך להיות גדול דיו כדי שלא יצאו מים החוצה כלל (פתחי תשובה שם ס"ק ג).

⁴ הטבילה צריכה להיות בקרקע דווקא ולא בכלי (שולחן ערוך יו"ד רא, ו). כדי להכשיר כלי לטבול בתוכו צריכים למלא שני תנאים: א. לחבר את הכלי לקרקע. ב. לעשות נקב בכלי, וכדלקמן. על ידי מילוי תנאים אלו בטל ממנו שם כלי והוא נחשב קרקע (שולחן ערוך שם, ז, ורמ"א שם; שו"ת ר' עקיבא איגר קמא סי' מ, הביא את דבריו הפתחי תשובה שם ס"ק כו), ואז מותר לטבול בתוכו (ש"ך ס"ק כד). האמבט צריך להיות מחובר לקרקע גם מטעם נוסף, משום שהחלקים השונים המחוברים אליו עלולים לקבל טומאה, וכדלקמן.

⁵ כדי להכשיר טבילה בכלי, יש לעשות נקב בתחתיתו בשיעור של שפופרת הנוד, שהוא כשיעור "שתי אצבעות חוזרות למקומן" (משנה מקוואות ו, ז), דהיינו חור בגודל שבו "שתי אצבעות ראשונים... מתהפכות בחלל הנקב בריווח" (שולחן ערוך שם, מ; וט"ז שם ס"ק מז). הגרא"ח נאה כותב (שיעור מקוה עמי קסג) ש"לכתחילה יש להחמיר שיהיה נקב עגול רוחבו 48 [מ"מ], ולא יהיה פחות מ-38 [מ"מ]". בספר שיעורין של תורה (שיעורי המצוות עמי פה אות יא) כתב: "...נקב כשפופרת הנאד... בנקב עגול כשיש בקוטרו באמצעו 5 [ס"מ]... כבר יש שם שיעור...". אמנם, אי אפשר להסתפק בחור הניקוז הקיים ממילא באמבט, כיוון שהוא אמור להיות פקוק בשעת הטבילה, ואינו נחשב לנקב המבטל מתורת כלי (נודע ביהודה תנינא יו"ד סי' קמב, הביא את דבריו הפתחי תשובה סי' רא ס"ק ז).

⁶ לחם ושמלה סי' רא, לחם ס"ק מ, כמבואר בשולחן ערוך שם, מ.

⁷ לעניין עשיית הנקב עצמו, הסכמת האחרונים היא שאפשר לעשותו גם לאחר חיבור הכלי לקרקע (פתחי תשובה שם ס"ק יב). אולם לעניין סתימת הנקב נחלקו האחרונים (כמובא שם בפתחי תשובה): יש אומרים שגם אם עשו את הנקב לאחר החיבור לקרקע, ניתן אחר כך לסתמו, מפני שסוף כל סוף הוא נחשב 'קבעו ולבסוף חקקו'. אולם דעת ר' עקיבא איגר היא שדווקא אם עשו את הנקב קודם החיבור לקרקע אפשר לסתמו אחר כך. שהרי בשעת החיבור לא היה עליו שם כלי, ועל ידי החיבור לקרקע בטל ממנו שם כלי לגמרי, ולכן הסתימה אינה מחשיבה אותו שוב לכלי. אולם אם הנקב נעשה רק לאחר החיבור לקרקע, לא יועיל לסתמו אחר כך. והטעם הוא כיוון שבשעת חיבורו לקרקע היה כלי גמור, אלא שהנקב אחר כך החשיב אותו לכלי פסול, על ידי הסתימה כעת יש תיקון, והוא חוזר להיות כלי.

⁸ האחרונים ביארו שלאחר שנעשה נקב בכלי ונעשה הכלי מחובר לקרקע, לא נשאר עליו שם כלי מבחינה הלכתית כלל. ולכן, לאחר מכן ניתן לסתום את הנקב. לא אומרים שבזה הוא חוזר להיות כלי, הואיל ועכשיו הוא כבר מחובר לקרקע. מצב זה נקרא "קבעו ולבסוף חקקו" (בבא בתרא סה ע"ב). ואף שמדובר בכלי שהיה "תלוש ולבסוף חיברו" [אשר לגבי הלכות

- מלכתחילה כבִּרְכָה בקרקע הבית, אין צורך בעשיית נקב, ויש עדיפות לבניית הג'קוזי בדרך זו.
- ד. פקק הניקוז יהיה עשוי מפלסטיק או מגומי⁹, אך אם הפקק מחובר לג'קוזי בצורה קבועה ניתן להשתמש גם בפקק ממתכת¹⁰. פקק הניקוז צריך להיות סגור לחלוטין בשעת הטבילה¹¹.
- ה. פתח ההשקה לאוצר ההשקה צריך להיות פתוח בשעת הטבילה, ויתר הזמן עליו להיות סגור¹².
- ו. כל המערכות שגורמות לסירקולציה של המים (ערבול וסינון) יהיו כבויות בשעת הטבילה¹³. מערכת המכניסה אוויר בלבד בלי מים לתוך הג'קוזי יכולה להיות פעילה בשעת הטבילה.

מסוימות נחשב עדיין תלוש], לגבי דיני מקוואות ייחשב מחובר (פתחי תשובה סי' רא ס"ק ז וס"ק יב). אולם האחרונים נחלקו אם "קבעו ולבסוף חקקו" מועיל שלא ייחשב כלי רק לעניין פסול שאובים או גם לעניין פסול טבילה בתוך כלי. הש"ך (סי' רא ס"ק כא) פסק שמועיל גם לעניין טבילה בתוך כלי, על פי דיוק מדברי הטור והראשונים. הפתחי תשובה (שם ס"ק ז) הביא כמה אחרונים שמצדדים בדעת הש"ך, ולעומתם הנודע ביהודה (תנינא יו"ד סי' קמב) ור' עקיבא איגר (שו"ת קמא סי' לט) חולקים על הש"ך ופוסלים טבילה בכלי כזה אף בדיעבד, על פי דיוק מסוגיית הגמרא (בבא בתרא סו ע"א-ע"ב), שדין "קבעו ולבסוף חקקו" מועיל רק לעניין פסול דרבנן כמו מים שאובים, אך לא לעניין פסול דאורייתא כמו טבילה בתוך כלים. דעת החתם ספר בתשובה (יו"ד סי' קצח; ריז) היא שיש להתיר בזה על פי דעות הראשונים ומנהג ישראל.

אולם למעשה צ"ע בדין זה, כיון שהחתם סופר (יו"ד סי' רו) כתב שניתן לסתום את הנקב דווקא בכלי שלא היה מיועד מראש לשימוש כשהוא מחובר לקרקע, שאז החיבור לקרקע מבטל ממנו שם כלי, אף שהנקב כבר נסתם. אבל בכלי שהיה מיועד מראש לשימוש בחיבור לקרקע, לא בטל ממנו שם כלי על ידי חיבור זה, וכאשר הנקב יהיה סתום ייחשב ככלי לגבי פסול טבילה בתוכו.

היות שבנדון דידן האמבט מיועד לחיבור בקרקע, נמצא שלפי דעת החתם סופר אי אפשר לטבול בו כלל. אולם בתשובה אחרת (שם סי' קצח) הסתפק החתם סופר בזה, וכתב שזה חידוש שאינו ברור לדינא. למעשה, אם יש אפשרות לסתום את הנקב בצורה לא מקצועית, זה יועיל גם לפי החומרה של החתם סופר, כמבואר בדבריו שם (בסוף סי' קצח).

⁹ אם מים יוצאים מהמקווה החוצה, יש בזה פסול של 'זוחלין'. השולחן ערוך (יו"ד רא, ג) הביא מחלוקת אם ניתן לסתום חור כדי למנוע פסול של זוחלין בדבר המקבל טומאה. הוא פסק בסתם לאסור (דעת הר"ש), והביא דעת יש אומרים להתיר (דעת הרא"ש), ועל פי כללי הפוסקים, במקרה כזה דעת השולחן ערוך היא להחמיר. ואם כן עדיף שלא להשתמש בפקק מתכת המקבל טומאה, אלא בפקק העשוי מגומי, פלסטיק וכדו', שלדעת פוסקים רבים אינם מקבלים טומאה, כיוון שאינם מין עץ ואינם בכלל הכלים המקבלים טומאה (ראה אגרות משה יו"ד חלק א סי' קט; חזון איש יו"ד קכו, ז; שבט הלוי חלק ד סי' קטו).

¹⁰ השולחן ערוך פסק (שם, מח) שדבר המחובר לקרקע אינו מקבל טומאה, ואין פסול להמשיך על ידו מים למקווה. והוא הדין בדבר המחובר לדבר אחר המחובר לקרקע (בית יוסף בשם הרשב"א). הנודע ביהודה הוסיף תנאי, שזהו דווקא אם כלי זה נעשה מתחילתו על דעת לקבעו בקרקע (דגול מרובה על השולחן ערוך שם; נודע ביהודה יו"ד תנינא סי' קלז). אם פקק הניקוז חובר מראש באמבט, ברור שנעשה מראש כדי להיות מחובר שם לצורך הניקוז, ואם כן אינו מקבל טומאה.

¹¹ משום פסול זוחלין, כנ"ל בהערה 9.

¹² השולחן ערוך (שם, סעיף נב) פסק שגם אם הייתה השקה בין מים פסולים למקווה כשר לרגע אחד בלבד, המים הפסולים הוכשרו לטבילה, אף שאין השקה בשעת הטבילה. אולם הש"ך (שם ס"ק קיב) כתב שלכתחילה יש להחמיר שתהיה השקה בשעת הטבילה עצמה. אמנם בדיעבד הטבילה תהיה כשרה גם אם פתח ההשקה היה סגור. טעם נוסף לפתיחת ההשקה בשעת הטבילה נוגע למערכת הסירקולציה כדלקמן, שיש בה חשש למים שאובים, ולכן חובה שתהיה השקה בשעת הטבילה כדי להכשיר פסול של שאובים.

¹³ מערכת ערבול המים (סירקולציה) בג'קוזי פועלת באופן דומה לפילטר חשמלי, דהיינו שאיבת המים מתוך האמבט לצינור והחזרתו לאמבט. הפוסקים דנים בכמה שאלות הלכתיות לגבי פילטר:

א) פסול זוחלין: הרמ"א (שם, סעיף נ, על פי הריב"ש) פסק שאין פסול של זוחלין אם המים היוצאים מהמקווה חוזרים לתוכו. על פי זה כתב האגרות משה (יו"ד חלק א סי' קי) שאין פסול של זוחלין בפילטר חשמלי, כיוון שהמים היוצאים מהמקווה לתוך הפילטר חוזרים לתוכו. אולם בשו"ת בצל החכמה (חלק ד סי' צח) חלק עליו, בטענה שהקולא של הרמ"א היא דווקא אם המים חוזרים מאליהם למקווה, אך לא אם חוזרים על ידי כוח חיצוני כמו מנוע חשמלי. וכן כתבו בשו"ת הר צבי (יו"ד סי' קעז), מנחת יצחק (חלק ז סי' עח-עט) ותשובות והנהגות (חלק ד סי' רב ועוד) להחמיר. ובשו"ת משנה הלכות (חלק יב סי' קיא; חלק יג סי' קמג) נוטה להקל, אבל לא רצה להתיר למעשה.

ב) פסול מים שאובים: בכניסת המים לצינורות במערכת הסירקולציה יש לחוש לפסול שאובים מחמת כניסת המים לצינורות ושהותם שם, וכדלקמן. שנינו במשנה (מקואות ז, ב): "היו בו ארבעים סאה, נתן סאה ונטל סאה – כשר", ובגמרא (יבמות פב ע"ב) מבואר שכשר הוא "עד רובו".

הראשונים נחלקו בזה (כמובא בבית יוסף סי' רא סעיף כד):

לדעת רש"י, הר"ש והרא"ש, הדרישה של "עד רובו" נאמרה דווקא במכניס למקווה מי פירות, והסיבה לדין זה היא שאם יישארו פחות מרוב מים לא תהיה שם מראית מקווה. אבל אם הכניס מים שאובים לתוך המקווה – יהיה כשר גם אם הכניס רוב מים שאובים, כיוון שכל המים השאובים שנכנסים למקווה נעשים כשרים על ידי "זריעה".

אולם לדעת הראב"ד דין זה שייך אף במים שאובים, שאין להתיר להכניס מים שאובים לתוך מקווה כשר ולהוציא ממנו מים כשרים אם השאובים יהיו בשיעור רובו של מקווה, ואם הוכנסו – המקווה יהיה פסול מדין מים שאובים.

ובדעת הרמב"ם ביאר הבית יוסף (שם) שדוקא אם נטל בידיים אין להכשיר ברובו, אולם אם הוסיף שאובים ויצאו מים מהמקווה מאליהם יש להכשיר גם ברובו.

השולחן ערוך (שם) פסק כדעת הרא"ש, אולם נראה שהש"ך (שם ס"ק סג) החמיר כראב"ד. ולכן יש שכתבו (ראה דברי חיים הלכות מקואות סי' כ) שאין להסתפק באוצר זריעה, שהרי הוא פסול לדעת הראב"ד, אלא יש לעשות גם אוצר השקה (אמנם ראה בחזון איש יו"ד קכג, ג). גם במערכת הסירקולציה יש פסול של שאובים לדעת הראב"ד, משום "נתן סאה ונטל סאה" ברובו של מקווה. (וייתכן שיהיה פסול גם לדעת הרמב"ם, כיוון שהמים לא יוצאים מאליהם, אלא על ידי שאיבה ומכוח מעשה האדם, ושמה זה דומה לנטל בידיים, אם כי יש לחלק). אמנם יש תיקון לפסול זה של שאובים על ידי חיבור לאוצר השקה, וזהו טעם נוסף לדרישה להקפיד שפתח ההשקה יהיה פתוח בשעת הטבילה.

נוסף לכך, הפוסקים נחלקו אם מועיל הכשר של זריעה והשקה בזוחלין. מחלוקת זו היא בעצם על השאלה אם פסול של זוחלין הוא פסול בטבילה, אבל המים בעצמם נחשבים מקווה כשר ויכולים להכשיר מים אחרים, או שהוא פסול במקווה, שהמים אינם נחשבים מקווה כשר וממילא אינם יכולים להכשיר אחרים.

הש"ך (סי' רא ס"ק נה) סובר שיש זריעה והשקה גם בזוחלין, וכן כתבו החתם סופר (יו"ד סי' ריד), האגרות משה (יו"ד חלק א סי' קיב) ושבת הלוי (חלק ט סי' קפו). אולם המהרש"ם (ח"א סי' קכב) הביא כמה אחרונים שמחמירים בזה, וכן דעת החזון איש (יו"ד קכג, א).

לדעת המחמירים, החשש קיים אפילו לדעת השולחן ערוך הסובר שאפשר להוסיף מים שאובים גם ביותר מרובו, שהרי אם נאמר שמי האמבט נחשבים זוחלין, אם כן אי אפשר להכשיר את השאובים הנכנסים על ידי מערכת הסירקולציה בחזרה למקווה על ידי זריעה, משום שזו זריעה בזוחלין (שו"ת הר צבי שם יו"ד סי' קעז). ולזה לא יועיל גם חיבור לאוצר ההשקה, כיוון שלדעת המחמירים גם אין השקה בזוחלין. ונמצא שפסול זוחלין גורם גם לפסול שאובים.

אמנם עדיין יש מקום להקל ולומר שאין כאן פסול של שאובים, כיוון שהצינור ששואב ומחזיר את המים אינו עשוי לקבלה, אלא אדרבה מטרתו היא להחזיר את המים לתוך האמבט. וצינור שאינו נעשה לקבלה, אינו נחשב בית קיבול לעניין פסול שאובים בכלי (שולחן ערוך שם, סעיף לו, על פי הרמב"ם). וכן כתב החזון איש (יו"ד קכו, ב) לגבי צינורות המוליכים את המים

למקווה, וכן כתב בשו"ת משנה הלכות (חלק יג סי' קמג, בתנאי שאין בצינור בית קיבול שמיועד לקבלת לכלוך וכדו').

ג) פסול הווייתו בידי אדם: בשו"ת הר צבי (שם) כתב שאף אם אין כאן שאובים ממש מחמת הצינורות, מכל מקום יש כאן פסול של הווייתו בידי אדם. שהרי מחמת כוחו של האדם המים נכנסים בחזרה למקווה על ידי שמפעיל את המנוע החשמלי, וההלכה היא שאישו משום חיציו, והיינו שנחשב מעשהו של האדם. ואף שהמים חוזרים ונזרעים במים הכשרים, יש לחוש לדעת המחמירים שיש בזה פסול של זוחלין, ושאינן זריעה בזוחלין.

לגבי השימוש בפילטר במקווה קהילתי ראה שו"ת במראה הבזק חלק ד סי' פו.

כב. טבילה בנהר שבו המים עוברים בצינורות**שאלה:**

אשתי נוהגת לטוס מטיוואן למקווה בהונג-קונג אחת לחודש. לעתים הטיסות להונג קונג פוגעות בעבודה היום-יומית, וברצוננו לשאול אם מקום מסוים יוכל לשמש מקווה.

יש נהר טבעי לחלוטין שמימיו מגיעים משני מקורות:

1. מים חמים בטמפרטורה של 80 מעלות צלזיוס, הנובעים ממעמקי האדמה.
2. נהר טבעי נוסף של מים קרים.

שני המקורות מתאגדים במקום מסוים ויוצרים יחדיו נהר אחד שבחלקו טמפרטורת המים היא כ-45 מעלות. אנשים אלטרו מעין חומה טבעית של אבנים אחת על השנייה (להלן תמונה) כדי להאט את זרימת המים וכן שני צינורות פלסטיק אשר המים עוברים דרכם.

זרימת המים אינה מופסקת בשום שלב והנהר ממשיך בדרכו. הנהר עמוק דיו וניתן לטבול בו את כל הגוף בלא חשש.

ברצוני לשאול אם מותר ואפשר לטבול בחלק זה של הנהר במקום במקווה טהרה?

האם יש בצינורות מפלסטיק בעיה? אינני יודע אם באותו מקום המים עוברים רק דרך הצינורות או גם דרך האבנים, אך ברור כי זרימת המים אינה מופסקת בשום שלב.

תשובה:

א. לפי מה שנראה מהתמונה המצורפת, מדובר על צינורות עגולים פשוטים, אשר כל אחד פתוח לגמרי משני ראשיו ואין באמצעם גומא שצורורות וכדו' יכולים להתעכב שם. בנסיבות אלה אין הצינור נחשב כלי קיבול הפוסל את המים ועל כן הם כשרים להביא על ידם מים למקווה. לכן מותר לטבול בחלק זה של הנהר.

נציין שאם ישנה בצינור גומא שנוצרה קודם שנקבע הצינור בקרקע, אפילו אם הגומא קטנה מאד, הצינור נעשה על ידה כלי, כי מטרת הגומא היא לקבל ולעצור צרורות ושאר דברים שמעכבים את זרימת המים, והמים שעוברים עליו ייחשבו שאובים (אך אם הגומא לא נעשתה לכוונה זו, היא אינה הופכת את הצינור לכלי)¹.

¹ במשנה מקוואות (ד, ג) אמרו: "סילון שהוא צר מכאן ומכאן ורחב מן האמצע, אינו פוסל, מפני שלא נעשה לקבלה". ופירש הרמב"ם (בתרגום הרב קורח): "וסילון הם הצינורות העשויים להזרים בהם מים כשרוצים להביא מים ממקום למקום... אמר שאם היה הסילון צר משני פיותיו ויש לו חלל מתרחב... והיו המים עוברים דרכו למקוה, הרי הוא כשר אף על פי שהמים מתקבצים באותו החלל והוא מקבל בשיעור גדול, לפי שלא נתכוונו בחלל זה שיהיה כלי קיבול, אלא היתה הכוונה שיצאו המים דרך המקום הצר, בחוזק. ולא אמרנו בצנור שקדם שאם היה בו מקום שקוע פוסל את המקווה אלא מפני שהוא עשוי לקבלה, כלומר לקבל צרורות. וכבר קדם בפרק שני של כלים (משנה ג) שמכלל הטהורים בכלי חרש הסלונות

ב. גם אם הצינורות עשויים לקבלה, כגון שיש בהם גומות שנעשו כדי לעכב בהן את הצרורות, צינורות אלו יפסלו את המים רק אם המים עוברים דרך הצינורות בלבד. אך אם יש מים נוספים שעוברים דרך מקום אחר, אפילו כל שהם, ניתן לטבול שם, כי כל המחובר למעיין הרי הוא כמוהו².
ג. יש להקפיד על כל דיני טבילה בנהרות, בפרט בימות הגשמים³.



אף על פי כפופים ואף על פי מקבלין, והסיבה לכך כפי שהזכרנו שלא נעשו לקבלה. והנה יצא לך יסוד גדול מאד, והוא שלא כל מקבל פוסל את המקוה ועושה את המים הנמשכים בו מים שאובין, אלא כל שהוא עשוי לקבלה, ודע יסוד זה. ועוד יתבאר לך שסילון של מתכת גם כן אינו פוסל את המקוה לפי שהיסוד כאמור שיהיה עשוי לקבלה, אבל כל שאינו מקבל, אין צריך לומר שאינו פוסל... ואל יטעך... האמור בתוספתא (ד א) צנור שחקקו ולבסוף קבעו [פוסל את המקוה]... הטעם בזה כמו שביארנו, לפי שתורת כלי עליו בתלוש כמו שכתוב בתלמוד (בבא בתרא סו ע"ב). ואין חילוק בסלונות בין שהיו מחרס או ממתכת, לפי שצורתם מוכחת עליהם שלא נעשו לקבלה...".

וכן פסק השולחן ערוך (יו"ד רא, לו):

"צינור שאין לו ארבע שפות, אינו חשוב כלי וראוי להביא על ידו מים למקוה. ואם חקק בו גומא אחת קטנה קודם שקבעו, אם הוא של עץ אפילו אין הגומא מחזקת אלא כל שהוא נעשה כולה על ידה כלי וכל המים שעוברין עליו חשובין שאובים; ואם הוא של חרס, אין החקיקה פוסלתו אלא אם כן היא מחזקת רביעית. ואם נפלו צרורות או עפר בגומא אינו חשוב סתימה לבטלו מתורת קבלה אלא אם כן יהיו מהודקים לתוכה. סילון שהוא צר מכאן ומכאן ורחב באמצע, אינו חשוב קבלה לפסול בו המקוה". והרמ"א הוסיף: "ולכן מותר לעשות מקוואות על ידי צנורות וסלונות של עץ שמביאין מים מן הנהר או שאר מעין אל המקוה, או צנורות שעל הגגות, ולא חיישינן שמא נעשה בהן גומא מכח לחלוחית ומקבלים, דלא מקרי קבלה אף אם היה בהן גומא, הואיל ולא עשאו אדם בכונה".

² מקוואות ה, א: "מעין שהעבירו על גבי השוקת פסול. העבירו על גבי שפה כל שהוא כשר חוצה לה, שהמעין מטהר בכל שהוא". ופירש הרמב"ם שם: "אם היו מי המעין נזחלין אל שוקת ועוברים ממנה ויוצאים למקום אחר, הרי אלו המים כשהם בתוך השוקת אינן כמי מעין, וכל היוצאין מן השוקת, אף על פי שמקורן מעין, הרי הן פסולין. וכל זה כשהיו כל מי המעין נשפכין בתוך השוקת, אבל אם היו שופעים על השוקת ומקצתן נמשכין לתוך השוקת ומקצתן על גבי שפת השוקת, הרי המים היוצאין מן השוקת כשרין והן מי מעין, ואף על פי שהנמשכין מהן על גבי השפה הן מועטין מאד, לפי שהמעין מטהר בכל שהוא".

אמנם, דעת הרשב"א בתשובה (חלק ג סי' רכח), לפי הסבר הבית יוסף (יו"ד סי' רא סעי' ח), היא שיש להכשיר מעיין גם אם כל המים נכנסים לתוך השוקת ואחר כך יוצאים ממנה, ואין מים נוספים שעוברים בדרך נוספת שאינה דרך כלי. ובמקרה כזה יהיה פסול לטבול רק בתוך השוקת עצמה. וכן דייק הבית יוסף מדברי הר"ש בפירושו במקוואות שם: "כל שהוא חוץ לשוקת על גבי שפתה כשר".

אבל הר"ר יוסף טאיטאק שלח מכתב למרן הבית יוסף (והודפס בפסקי הגאון מהרי"ט, יו"ד סי' ג, והובא בבית יוסף שם) שבו הוא חלק על הבנת הבית יוסף את דברי הר"ש והרשב"א. ולמעשה, השולחן ערוך (יו"ד רא, ח) העתיק רק את דעת הרמב"ם. ולכן אין להקל אלא אם יש גם מים נוספים המגיעים בדרך אחרת שאינה דרך צינורות שכאלה.
³ עיין שולחן ערוך יו"ד רא, ב.

כג. התרת נדר של קנס על גלישה באינטרנט**שאלה:**

כאשר התחלתי להשתמש באינטרנט חשתי שאגלוש באתרים אסורים, לכן קבעתי לעצמי תשלום של \$50 לצדקה על כל נפילה ח"ו. חשבתי ש"קנס" זה יגן עליי, אבל לצערי נפלתי בתחום זה פעמים רבות. לכן החלפתי את השיטה וקבעתי לי רב-חבר המפקח על הגלישה שלי. יש לי עכשיו חוב גדול לצדקה. אם הייתי יודע שאלו יהיו התוצאות לא הייתי נודר נדר כזה. האם אני רשאי לעשות התרת נדרים ולא לשלם את הקנס שקיבלתי על עצמי?

תשובה:

הקדמה: לצערנו הרב בדורנו יש רבים מאוד המתמודדים עם בעיה שהזכרת בשאלתך. אתה ראוי להערכה רבה על המאמצים שלך ועל הניסיונות לפתור את הבעיה.

א. לכתחילה היה עליך לשלם מיד כל קנס שקיבלת על עצמך והתחייבת בו¹, וגם עתה, ראוי שתשלם לפחות חלק מהחוב לצדקה כפי יכולתך הכלכלית². יש הסוברים שניתן לאדם להחשיב את פרנסת בניו הגדולים כצדקה³.

ב. "נדרי הקדש מצוה לקיימן, ולא ישאל עליהם אלא מדוחק"⁴, והוא הדין לנדרי צדקה⁵. לכן, אם אתה משער שתשלום החוב לצדקה יגרום לך לקשיים כלכליים, ניתן להתיר את הנדר⁶.

¹ מדין "בל תאחר", כמבואר בשולחן ערוך יו"ד רנו, ג.
² כתב בשו"ת מהרש"ך (חלק ב סי' קמד): "כי יען כי זה הקנס הוא קנס גדול מבהיל, לגבי דידי אין הדעת סובלתו, ויפרע מחציתו וישאל על נדרו, ויתחרט לפני שלשה שיתירו לו ליפטר מן השאריות". יש להעיר כי מדברי מהרש"ך נלמד שהוא חולק על דברי המהר"ם מינץ שיובאו לקמן בהערה 4, שאי אפשר להישאל על קנס לצדקה, שהרי שם עוסק במי שקיבל על עצמו קנס אם יעבור על איסור ולא יציית לפסק הדין, ובכל זאת, הוא כותב שניתן להתיר את הנדר.
³ כתב הבינת אדם (שער איסור והיתר סי' עה אות צה) בסוף דבריו, לאחר שמסקנתו הייתה להתיר את הנדר: "וליתר שאת, לתקן הדבר מעבר ועל להבא, שמא מה שנתחייב כבר לצדקה אין לו היתר בכך מסר מודעה לפנינו בזה הלשון: אם לא הותר נדר של צדקה ואם כן חייב אני מעבר וגם להבא אתחייב, אזי אני מוסר מודעה שכל צדקה שאתן אני או אשתי וכן מה שאני מפרנס בני הקטנים וכן כל דבר שנקרא 'צדקה' יהיה לתשלום נדר זה. ולרווחא דמילתא בכל ערב ראש השנה או בכל עת שירצה יתיר לו נדר זה". הבינת אדם הזכיר את בניו הקטנים, אבל צריך עיון אם כוונתו לקטנים ממש, שהרי הוא בעצמו (בחכמת אדם כלל קמד אות יא) פסק שלא ניתן להחשיב פרנסת בניו הקטנים לעניין מעשר כספים מכיוון שבלאו הכי חייב לפרנסם, ונראה שהוא הדין לצדקה שהתחייב בנדר.

⁴ רמב"ם הלכות נדרים יג, כה, ונפסק בשולחן ערוך יו"ד (רג, ג). במקרה דנן, שהתחייבות לצדקה נעשתה בדרך של קבלת קנס על עשיית דבר, ועבר ועשה את הדבר, פסק בשו"ת מהר"ם מינץ (סי' עג) שאין להתיר כלל נדר זה, משום שחל בזה דין 'אמירתו לגבוה כמסירתו להדיוט'. פסק זה הובא להלכה בחכמת אדם (כלל ק סעיפים יב, כד-כה). לעומת זאת, מהר"י מרגלית, בדברי שאלתו למהר"ם מינץ, נקט בפשטות שניתן להתיר את הנדר. מחלוקת זו הובאה בשיירי כנסת הגדולה (יו"ד סי' רנח, הגהת הטור אות כט). וכן מדברי כמה פוסקים נוספים (שו"ת מהרש"ך חלק ב סי' קמד; יד שאול יו"ד סוף סי' רלט; ערוך השולחן יו"ד סי'

רלט ס"ק נו) משמע שחידוש זה של המהר"ם מינץ אינו מוסכם להלכה. לעומת זאת, בשו"ת שמן המור (יו"ד סי' ג) נראה שמצדד כמהר"ם מינץ.

אמנם, אף אם נפסוק כדברי המהר"ם מינץ, הרי שאפשר לצדד שבמקרה זה הנדר לא חל, וזאת משתי סיבות: ראשית, החיוב לצדקה נעשה בתורת תנאי, וממילא חל כאן דין אסמכתא. הגהות אשר"י (סנהדרין פרק ג סי' ז) כתב שנדר שנעשה בתור קנס לא חל, משום שאסמכתא לא קונה. לכן, מי שנדר לתת לצדקה אם ישחק בקוביא ושיחק, פטור מלתת. לעומת זאת, בתשובת מהר"ם מרוטנבורג (הובא במרדכי מגילה סי' תתכה; וכן ראה במרדכי ב"ק סי' מה) נקט בפשטות שהנדר חל וחייב לשלמו, וכן פסק בתשובות הרשב"א (מיוחסות, סי' קפג).

רבינו ירוחם (נתיב יט חלק א) חילק בעניין זה: "שלשה חלוקים בדבר: א', אם הוא התנה לדבר הרשות, כגון שאמר 'אם לא אלך למקום פלוני אשב בתענית' או 'אתן כך לצדקה' הוי אסמכתא, כיון שההליכה היתה לדבר הרשות. ב', אם התנה לדבר מצוה, כלומר לזרז עצמו 'אם לא אעשה מצוה פלוני אתן כך לצדקה' או 'אשב בתענית' מועיל ולא הוי אסמכתא. ג', אם התנה להציל עצמו מצרה בעת הצרה, כגון יעקב אבינו ע"ה 'אם יהיה אלי"ם עמדי' או כיוצא בזה, מועיל ולא הוי אסמכתא".

וראה בבית יוסף (יו"ד סי' רנח, חו"מ סי' רז) שהביא דעות נוספות בראשונים בעניין זה. להלכה פסק השולחן ערוך (חו"מ רז, יט, וראה יו"ד רנח, י) כדעת המהר"ם מרוטנבורג. לעומת זאת, בהלכות תענית (או"ח תקסב, יג) הביא את דעתו של רבינו ירוחם כיש מי שאומר. מכל מקום, כאן שמדובר בדבר מצווה, בין לרבינו ירוחם ובין למהר"ם מרוטנבורג הנדר חל (ועיין שו"ת חתם סופר חלק ב יו"ד סי' רמב; ערוך השולחן יו"ד סי' רנח סעיף לג; משנה ברורה סי' תקסב ס"ק נא). אמנם בשו"ת אבני נזר (יו"ד סי' רצז) צירף את השיטות שנדר באסמכתא אינו חל להתיר נדר צדקה אף שלא מדוחק, ועל כן נראה שניתן לצרף שיטות אלו על מנת להקל בנדון דידן.

שנית, בשו"ת תמת ישרים (סי' סג) הביא תשובה מחכם אחד על אדם שנודר להרחיק דבר מעצמו, וכתב שהנדר אינו צריך התרה משום שדינו כדין נדרי זירוזין שאינם צריכים התרה (שולחן ערוך יו"ד רלב, ב). התמת ישרים עצמו חולק על חידוש זה (סי' סד), ושתי הדעות הובאו בשיירי כנסת הגדולה (יו"ד סי' רכח הגהות הטור אות כג). החזון איש (יו"ד סי' קמג אות א) הביא את תשובת הרשב"א (מיוחסות סי' רנח) לגבי מי שאסר על עצמו בשר ויין אם יעשה עברה פלונית, שרואים שלדעת רשב"א נדר כזה כן חל. אך החזון איש טוען שלפי דעת הר"ן נדר זה אינו חל מדין נדרי זירוזין. תשובת הרשב"א נפסקה להלכה בשולחן ערוך (יו"ד רח, ב), אך ניתן לצרף את דעת הר"ן להקל.

כעין דברינו אלה ראה גם בשו"ת הרב"ך (לרבי בנימין כהן, תלמיד מהר"ם זכות, סי' לח), תשובת ר' ישראל ברכיה, מרבני איטליה, לגבי חבורה שקיבלה על עצמה לקום השכם בבוקר ולא עמדה בכך: "והוי כנדרי שגגות, דמעיקרא סברי למיכף ליצרייהו, ואשתכח השתא דיצרייהו כייף להו, וכל שהנדר טעות מקנס נמי פטורים... דהקימה בהשכמה כל כך בקיץ ובחורף דבר קשה הוא אפילו לפרושים, כל שכן להדיוטות העצלים..." ונראה שניתן ללמוד משם אף לנדון דידן. ועיין עוד בשו"ת שואל ומשיב (מהדורא קמא, חלק א סי' עב).

⁵ סמ"ג (לאוין סי' רמב); מעשה רקח (הלכות נדרים יג, כה, ולמד כן מדברי הכסף משנה שם); שו"ך (יו"ד סי' רג, ס"ק ב). ונראה שזו גם כוונת הרדב"ז בתשובה (חלק ד סי' קלד, דבריו הובאו בפתחי תשובה יו"ד סי' רנח ס"ק ח), ובזה מיושבת קושיית הבית יצחק (יו"ד חלק ב סי' עח אות ג), שהקשה מה מקורו של הרדב"ז. ועיין בשו"ת שמחת כהן (יו"ד חלק ב סי' צו) שבתחילה חילק בין הקדש לצדקה, אך מסקנתו היא שאין חילוק, ועיין עוד בשו"ת מהר"ם מינץ (סי' עג).

⁶ מצאנו כמה פירושים בביאור ה"דוחק" שבו מתירים נדרי הקדש וצדקה. הבינת אדם (שער איסור והיתר, סי' עה אות צה) צידד להתיר במקרה "שהשואל אינו עשיר ותלי ביה טפלי ויושב ולומד, היינו דוחקא".

בשו"ת בית יצחק (יו"ד חלק ב סי' עח אות ג) כתב: "ולבי אומר לי דהיכי שיש מצוה בהתרתו, בכגון שהעני הנודר או שנחלה או שלא יהיה לו שלום בית על ידי כן, יש מצוה בהתרה, או שצריך המעות לקרוביו".

בשו"ת שמחת כהן (חלק יו"ד חלק ב סי' צו) כתב: "ונראה דהיכא דתלו ביה טפלי ומזונותיו מצומצמים והוא בדוחק ובצער – אין לך דוחק גדול מזה".

ג. לגבי התרת הנדר שלא יחול שוב בעתיד במקרה של כישלון ח"ו, ניתן לסמוך על הפוסקים הסוברים שניתן להתיר אותו כבר כעת, ובפרט כיוון שמתיר את הנדר שכבר חל בעבר⁷. יחד עם זאת, על מנת למנוע מצב שההתרה תגרום לדבר עברה ח"ו, ראוי שתקבל על עצמך נדר חדש על העתיד שיעזור לך באופן יעיל יותר בהתגברות על היצר⁸.

ערוך השולחן (יו"ד סי' רנח סעיף כג) הקל יותר, וכתב: "ודע שכתבו בשם רדב"ז שהחכם המתיר נדר של צדקה ראוי לעונש שמפסיד לעניים. ואני אומר דוודאי אם הוא אמוד אלא שחוזר בו מפני שהוא כילי או טעם אחר – וודאי ראוי לעונש, ומי יזדקק להתרת נדר כזה? אבל אם החכם רואה שכבדה עליו לשאת משא זו, וזה הנודר נדר בחפזו בלי מתנת הדעת – וודאי מצוה להתיר לו, והכל לפי העניין". ועיין עוד בשו"ת מהרש"ם (חלק א סי' סז).
⁷ מבואר בגמרא (נדרים צ ע"א) שלא ניתן להתיר את הנדר לפני שהוא חל, וכך נפסק בשולחן ערוך (יו"ד רכה, יז). לכן, במקרה זה, כיוון שהנדר לצדקה יחול כל פעם בעתיד כאשר ייכשל, לא ניתן להתיר את הנדר שיחול בעתיד. אף על פי כן, נראה שאפשר להקל ולהתיר את הנדר העתידי כבר עכשיו, וזאת מכמה סיבות:

א. מכיוון שבנדון דידן הנדר כבר חל בעבר, הרי שעל ידי התרת חיוב הצדקה על העבר, יותר גם הנדר העתידי. סברה זו הובאה בשו"ת מהר"ם מרוטנבורג (דפוס פראג סי' קפא): "צ"ע אדם שנדר שבכל פעם שיעשה דבר שיפרע פשוט, מה תקנה יש לו? כי אין להתיר לו עד שיתחייב הפשוט, ואם כן בכל פעם ופעם יצטרך שאלה לחכם. או שמא יש לדחות, הותר הראשון הותרו כולם, כיון שאינם יכולים לחול עד שיחול הראשון תחלה. וצ"ע. הר"י ברבי אברהם" [בביאור דברי הריב"א, שמצדד להתיר רק משום "הותר הראשון – הותרו כולם" ולא משום "הותר מקצתו – הותר כולו", עיין במה שכתבו המהר"א מטיקטין, הובאו דבריו בקובץ מפרשים מכת"י, שולחן ערוך מהדורת פרידמן, על הש"ך יו"ד סי' רלט ס"ק כט, והרב הוטנר בספרו תורת הנזיר עמ' פג]. אם כן, על פי הריב"א ספק אם התרת הנדר שכבר חל מתיר את הנדר העתידי.

אמנם, ספקו של הריב"א הובא בשו"ת מהר"ם מינץ (סי' עג), והוא חידש שהספק של הריב"א הוא רק באדם שנדר שלא לעשות איסור, ומלבד נדר זה, גם נדר שבכל פעם שיעבור על נדרו ייתן קנס לצדקה. במקרה זה, נדר הקנס הוא נדר עצמאי, ולא ניתן להתיר אותו קודם שהוא חל, כפי שביארנו. אכן, במקרה שהאדם הזכיר רק את הקנס, הרי שאנו מפרשים את דבריו שהוא נדר שלא לעשות את האיסור, והקנס מחזק את הנדר הראשון. במקרה זה, הוא יכול להתיר את הנדר הראשון, וממילא הוא ייפטר לגמרי מהקנס. חידושו זה של המהר"ם מינץ הובא להלכה בש"ך (יו"ד סי' רכח ס"ק לב; סי' רלט ס"ק כט), בחכמת אדם (כלל ק סעיפים כד-כה), בבית אדם (שער איסור והיתר, סי' עה אות צה), ובשו"ת רב פעלים (יו"ד חלק א סי' לט, בצירוף טעם נוסף להקל כדלהלן), וביד שאול (יורה דעה סוף סי' רלט).

ב. צד שני להיתר מתבסס על חידושו של מהר"ש שריליו (הובא בתשובת מהר"ם חביב שנדפסה בשו"ת גינת ורדים יו"ד כלל ב סי' ב, וכן במחנה אפרים נדרים סי' יב) שאם הנדר יחול רק אם התנאי יקום, אז הנודר עצמו יכול לבטל את הנדר קודם שהוא יחול. אמנם במחנה אפרים (שם) ובשו"ת גינת ורדים (יו"ד כלל ב סי' ג) דחו חידוש זה, אך בשו"ת רב פעלים (שם) צירף שיטתו לדברי המהר"ם מינץ המזכירים באות הקודמת כדי לאפשר את ההתרה גם קודם קיום התנאי.

לצדדים אלו ניתן לצרף את שני הצדדים הנוספים שהבאנו בהערה 4, שהנדר מעיקרא לא חל משום אסמכתא או משום נדרי זירוזין. ועיין עוד בחבל יוסף (חדרי דעה סי' רל"ט, על דברי הש"ך ס"ק כט), סלסלות יוסף (סי' לא) ובשו"ת דברי יהודה (סי' י).

⁸ מהירושלמי (נדרים ה, ד) משמע שאדם שנדר שלא לשחק בקוביא (להמר), אין להתיר לו את הנדר, וכן כתבו כמה ראשונים (מרדכי גיטין רמז שעד, מרדכי שבועות רמז תשנו; תשפו; שו"ת הרשב"א חלק א סי' תשנה, ואלה שהובאו בבית יוסף יו"ד סי' רכח ובדרכי משה הקצר שם אות י). ובטעם הדבר ביאר הרשב"א (שם) "ששחוק הוא עבירה, ואין מתירין לו נדר לעבור". וכן כתב בתרומת הדשן (פסקים סי' קצב): "דחכמים גזרו שלא להתיר שום נדר שיוכל לבוא שום מכשול ותקלה מן ההתרה". וכן פסקו השולחן ערוך (יו"ד רכה, טו) והרמ"א (יו"ד רל, א).

ד. אף אם מסרת מודעא בערב ראש השנה על ביטול הנדרים ולא זכרת מהמודעא בשעה שנדרת⁹, לכתחילה יש להתיר את הנדר כמבואר בסעיף הקודם¹⁰.

אמנם במרדכי (שבועות רמז תשפז) כתב: "ורבינו טוביה אומר דעתה בזמן הזה יש להתיר נדר של קוביא, כי כמו שגגה הוא, כי אינם יכולין להתאפק ולמשול ברוחם". ודומה לכך כתוב באורחות חיים (הלכות שבועות ונדריים אות יד ד"ה ואסור): "מיהו כתבו בתוספות בשם ר' שמואל מאיברא ז"ל שאם ידוע שלא יזהר בשביל כך ויעבור על שבועתו מותר שנתיר לו, ואפילו מי שנדר לקיים מצוה ובודאי יעבור, מוטב להתיר לו, דהוה ליה כמו לדבר מצוה, שמתירין נדרים שאין להם התרה". אמנם בשו"ת מהר"י ברונא (סי' קכה) כתב שאין לסמוך על דעת רבינו טוביה. וכן מהבית יוסף (יו"ד סי' רכח) משמע שהבין שהרשב"א חולק על כך. וזה לשון הרשב"א (שם): "עוד השיב, מי שנשבע שלא לשחוק בקוביא, ובא לישאל על נדרו ואומר שירא שמא יתקפנו יצרו ולא יוכל להעמיד עצמו, ונמצא עושה שתיים רעות, שחוק ועובר על שבועתו. מסתברא דאין נזקקין לו. ששחוק הוא עבירה, ואין מתירין לו נדר לעבור. ואם מפני שלא יכשילנו יצרו לעבור על שבועתו, ישביע את יצרו ואין לומר שיזקקו לעבירה שלא יעשה עבירה גדולה". אמנם הרמ"א בתשובה (סי' קג) הבין שאין חולק על רבינו טוביה, והראשונים האחרים דיברו לדורם, שהיו יכולים לכבוש את יצרם. וכן פסק בהגהותיו לשולחן ערוך (יו"ד רכח, טו): "ואם יש מכשול בנדר זה, כגון שיש לחוש שיעבור בלא התרה, מתירין לו לכתחלה". אך הש"ך ציין לחולקים על הרמ"א, הסוברים שאין לסמוך על חידוש זה של רבינו טוביה, וכן פסק החכמת אדם (כלל ק סעיף י). לעומת זה, בשו"ת צמח צדק (לובאוויטש, יו"ד סי' קצג) צידד כדעת הרמ"א. וראה עוד בשו"ת יש מאין (סי' יג).

צד נוסף להתיר את הנדר הוא על פי המבואר בשו"ת הרשב"א (חלק א סי' תרצו, הביאה הבית יוסף בסוף סי' רכח, והש"ך שם סי' פג) שקהל שכללו בחרם שמי שישחק בקוביא יהיה בנידוי, מותר להתיר את הנידוי, כיוון "שאין היתר זה בגוף האיסור ממש, דהיינו השחוק, אלא הקנס הוא שמתירין". לפי זה, היה מקום לומר שניתן להתיר את הקנס, ואין זה נחשב כהתרת הנדר על האיסור עצמו. אמנם לפי מה שביארנו לעיל על פי דברי המהר"ם מינץ ההתרה היא על עצם האיסור, וזה לא ניתן לעשות על פי תשובה זו של הרשב"א. למעשה, מכיוון שבמקרה זה כבר עבר על הנדר כמה פעמים, נראה שיש להתיר את הנדר, שהרי הוכח שהנדר אינו מונע ממנו לעבור, ואולי כולם יודו לפסק הרמ"א בכהאי גוונא. אך מו"ר הגר"נ גולדברג הציע (וכן מצינו בשו"ת הרב"ך, שהובא לעיל בהערה 4) שלאחר ההתרה הנודר יקבל על עצמו נדר נוסף, שהוא מעריך שיועיל יותר להימנע מהאיסור, ובאופן זה לא יצא מכשול מהתרת הנדר.

⁹ בהתרת נדרים שנהוג לומר בערב ראש השנה נהוג גם למסור מודעא לביטול כל הנדרים שידור במהלך השנה. בנוסחים שלפנינו נראה שהמודעא כוללת אף נדרי מצווה, שכן נאמר בה שהיא תחול על כל הנדרים מלבד "נדרי תענית בשעת מנחה", וכן כתב החזון איש (יו"ד סי' קמג אות ה).
¹⁰ נאמר בגמרא (נדריים כג ע"ב): "הרוצה שלא יתקיימו נדריו כל השנה, יעמוד בראש השנה ויאמר 'כל נדר שאני עתיד לידור יהא בטל'". בהמשך הסוגיה מבואר שכל זה דווקא אם בשעת הנדר שכח מהמודעא שמסר, אולם אם זכר ואף על פי כן נדר, הרי שבכך ביטל את המודעא. אמנם הרמב"ם בפירוש המשנה (נדריים ג, א) כתב שהנדר בטל דווקא אם לאחר שנדר, בתוך כדי דיבור לנדר, זכר את המודעא שמסר קודם לכן והחליט לקיים אותה. ובהלכות (נדריים ב, ד) הביא דעה זו בשם "יש מי שמורה": "מי שהתנה קודם שידור ואמר 'כל נדר שאדור מכאן ועד עשר שנים הריני חוזר בהן או הרי הן בטלים' וכיוצא בדברים אלו ואחר כך נדר, אם היה זוכר התנאי בשעה שנדר – הרי נדרו קיים, שהרי בטל התנאי בנדר זה, ואם לא זכר התנאי אלא אחר שנדר, אף על פי שקבל התנאי בלבו וקיימו – הרי הנדר בטל, ואף על פי שלא הוציא עתה החזרה בפיו כבר הקדים החזרה לנדר והוציאה בפיו מקודם. ויש שמורה להחמיר ואומר והוא שיזכור התנאי אחר שנדר בתוך כדי דיבור". בשולחן ערוך (יו"ד ריא, ב) פסק שיש לחוש לדעה זו, אך בתשובה (אבקת רוכל סי' קעו) כתב ר' יוסף קארו שאין לחוש לדעה זו. בשו"ת ברכה (יו"ד סי' ריא סי' ק א) הקשה סתירה זו, ובשו"ת תשורת ש"י (חלק א סי' תקפז), וכך יישב בהערות לשו"ת ברכה (שם) תירץ שלכתחילה יש להתיר את הנדר, וכפי שכתב בשולחן ערוך, ובתשובה עסק במקרה שלא היה ניתן להתיר את הנדר, ובמקרה כזה סמך על דעת רוב

הראשונים, שהנדר בטל מכוח המודעא. ועיין עוד במנחת שלמה (חלק א סי' צא אות כ) מקרים נוספים שבהם ניתן לסמוך על המודעא.
לגבי המודעא הנמסרת בכל נדרי, עיין בערוך השולחן (או"ח סי' תריט סעיף ג; יו"ד סי' ריא סעיף ז) שאין לסמוך עליה, שכיוון שזה נוסח קבוע ומפורסם הנאמר בכל תפוצות ישראל, לא שייך לומר ששכח מהמודעא.

כד. מצוות כיבוד אם בכספי האם**השאלה:**

אני אם חד-הורית וכרגע איני עובדת משום שאמי הסיעודית מתגוררת אצלי (לשם כך כל ארבע בנותיי עברו לחדר אחד כדי לפנות לה חדר). הטיפול בה מצריך מלבד מאמץ פיזי גם הוצאות כספיות לצורך הפעלת מכונות כביסה, חשמל, טיטולים וכו'.

בעקבות כך התארגנו האחים ופנו אליי שאשתמש בכסף שלה (ביטוח לאומי וקצבת שאירים) לכיסוי ההוצאות השוטפות.

כמה ואיך מותר לי להשתמש בכספה לצרכי האישיים, כגון שולחן שנשבר, תנור שהתקלקל וכד'י? יש לציין שניסינו להעביר אותה לבית אבות והעלות הייתה 12,000 ש"ח לחודש. זה מעבר ליכולתנו הכלכלית. כמו כן, אינני יכולה להשאיר אותה לבד ולצאת לעבוד.

תשובה:

ראשית נברך אותך על שאת מקיימת מצוות כיבוד אם בכזו מסירות נפש. יהי רצון שבזכות כך יברך אותך ה' ותזכי לגדל את בנותיך בשפע ובלי מחסור, בגשמיות וברוחניות. הדוגמה האישית במעשייך אלו תשפיע עליהם רבות!

- א. ההוצאות על קיום מצות כיבוד אב ואם מוטלות על ההורים ולא על הילדים¹. ממילא אין חיוב על הבת להוציא הוצאות לסיפוק צורכי אמה. לכן, הבת זכאית לתשלום על כל ההוצאות הישירות שהיא מוציאה לאמה. כל דבר שגם האם משתמשת בו וגם הבת ובנותיה, כגון תנור אפייה, על האם מוטלת חובת השתתפות באחזקה לפי חלקה היחסי בשימוש בו.
- ב. מותר לבת לגבות שכר דירה מאמה על מגוריה בדירתה².
- ג. אם מחמת ההתמדה בטיפול באם הבת מפסידה את יכולת ההשתכרות שלה ואת היכולת לפרנס את עצמה, הבת רשאית לגבות תשלום על אותן שעות טיפול יומיות שבהן הייתה יכולה לעבוד מחוץ לביתה³.

¹ קידושין לב ע"א; רמב"ם הלכות ממרים (ו, ג); שולחן ערוך יו"ד (רמ, ה).
² שו"ת מים עמוקים (חלק ב סוף סי' קא); שירי כנסת הגדולה (הגהות הטור יו"ד סי רמ אות יח); ילקוט יוסף (כיבוד אב ואם פרק ב סעיף כג).
³ בגמרא (קידושין לב ע"א) מבואר שאף שכיבוד אב משל אב, מכל מקום הבן צריך להתבטל ממלאכתו עבור כיבוד הורים. בירושלמי (קידושין א, ז) מבואר שצריך אפילו לסבב על הפתחים עבור מצוות כיבוד אב ואם, ואף שעבור מצוות שבין אדם למקום אינו חייב לחזור על הפתחים, התורה החמירה בכיבוד אב ואם יותר מאשר בכבוד המקום. ופירש הרא"ש (קידושין א, ג) שכוונת הירושלמי היא שאפילו אם כתוצאה מכך שיתבטל ממלאכתו על מנת לכבד את אביו ואמו בגופו יצטרך לחזור על הפתחים, עדיין הוא חייב בכך. וכן כתב הר"ש (פאה א, א) ומביאו הר"ן (קידושין יג ע"ב בדפי הר"ן). אמנם, רבינו ירוחם (תולדות אדם וחווה נתיב א, א) חלק ד דף טו טור ג) כתב בשם הרמ"ה שצריך להתבטל ממלאכתו רק אם יש לו מזונות, אך אם כתוצאה מביטול המלאכה יצטרך לחזור על הפתחים, אינו חייב להתבטל ממלאכתו, כפי שאינו חייב לחזור על הפתחים עבור כבוד המקום. ונראה מדבריו שהרמ"ה פסק שלא בירושלמי, שהרי הירושלמי חילק בין כבוד המקום לכבוד אביו ואמו, ואילו הרמ"ה משווה

ד. כל האמור לעיל הוא במקרה שהאם היא בת דעת ומסכימה לשלם את חלקה. אם האם אינה צלולה, יש צורך במינוי אפוטרופוס לאם.⁴

ביניהם. ואכן בבבלי (קידושין לב ע"א) משמע שכבוד המקום וכיבוד אב ואם שווים (ראה זו הביא הגר"א יו"ד סי' רמ ס"ק יד). ובטור (יו"ד סי' רמ) כתב בשם הרמ"ה בסגנון דומה שדוקא אם יש לבן מזונות לאותו יום צריך להתבטל ממלאכתו, אך אם כתוצאה מביטול המלאכה יצטרך לחזור על הפתחים אינו חייב להתבטל ממלאכתו. וביאר הבית יוסף שדברי הרמ"ה הם כפי שכתב רבינו ירוחם בשמו, אלא שהטור רק בא לתת קצבה למה נקרא שיש לו מזונות, וביאר הטור שכל שיש לו מזונות לאותו יום אין הכרח שיצטרך לחזור על הפתחים, וממילא צריך להתבטל ממלאכתו עבור כבוד אביו ואמו.

בשולחן ערוך (יו"ד רמ, ה) פסק: "זה שמאכילו ומשקהו, משל אב ואם, אם יש לו. ואם אין לאב, ויש לבן, כופין אותו וזן אביו כפי מה שהוא יכול. ואם אין לבן, אינו חייב לחזור על הפתחים להאכיל את אביו. אבל חייב לכבדו בגופו, אף על פי שמתוך כך בטל ממלאכתו ויצטרך לחזור על הפתחים. ודוקא דאית לבן מזונות לאיתזוני ההוא יומא, אבל אי לית ליה, לא מיחייב לבטל ממלאכתו ולחזור על הפתחים". ודבריו נראים כסותרים זה את זה, שבתחילה כתב שצריך להתבטל ממלאכתו אפילו שכתוצאה מכך יצטרך לחזור על הפתחים, וכדברי הרא"ש, ולבסוף סיים כדברי הרמ"ה שדוקא אם יש לו מזונות לאותו יום ולא יצטרך לחזור על הפתחים כתוצאה מכך. וכן רואים מדברי הגר"א (שם, ס"ק יד) שסבר שדברי השולחן ערוך סותרים זה את זה. ונראה מדברי הגר"א שהעיקר להלכה כדעת הרמ"ה שאינו חייב להתבטל ממלאכתו אם כתוצאה מכך יצטרך לחזור על הפתחים. וכן כתב החזון איש (יו"ד סי' קמט ס"ק ב) שלשיטת הרמ"ה לעולם אינו צריך להתבטל ממלאכתו אם כתוצאה מכך יצטרך לחזור על הפתחים.

בערוך השולחן (יו"ד רמ, כב) ביאר שכוונת השולחן ערוך היא שאם יש לו מזונות ליום זה, אף שלמחר יצטרך לחזור על הפתחים, חייב להתבטל ממלאכתו היום, אך כשאין לו מזונות לאותו יום אינו צריך להתבטל ממלאכתו. אולם, בראשון לציון (על השולחן ערוך כאן) כתב שאף אם יש לו מזונות לאותו יום, מה שצריך להתבטל ממלאכתו זה דווקא אם יש לו מלאכה קבועה להתפרנס בה מדי יום ביומו, אך אם אין לו מלאכה קבועה, היינו "דלפעמים שכיח ליה ולפעמים לא שכיח ליה" אינו צריך להתבטל ממלאכה באותו יום אף שיש לו מזונות לאותו יום, אלא אם כן יש לו מזונות לשלושים יום.

ונראה שבמקרה המתואר בשאלה שהבת נדרשת להתבטל לחלוטין ממלאכה כדי לטפל באמה אינה חייבת בכך. לשיטת הרמ"ה כפשוטה נראה שאינה חייבת בכך שהרי כתוצאה מכך תצטרך לחזור על הפתחים. ואף לפסק השולחן ערוך שאם יש לו מזונות באותו יום חייב להתבטל ממלאכתו, כבר כתב הראשון לציון (שם) שזה דווקא אם יש לו מלאכה קבועה שיוכל לעבוד בה למחר, אך במקרה זה הרי נדרש ממנה להתבטל לחלוטין ממלאכה. וכן כתב בילקוט יוסף (כיבוד אב ואם פרק ב סעיף י) שאם מחמת שיתבטל ממלאכתו יפטר אותו מעבודתו, אינו חייב להתבטל ממלאכתו, ואפילו אם יש לו מזון שלושים יום.

ועוד נראה שאפילו לשיטת הרא"ש ויתר הראשונים שכתבו שחייב להתבטל ממלאכתו אפילו אם כתוצאה מכך יצטרך לחזור על הפתחים, אין מדובר במקרה שיצטרך באופן קבוע להתבטל ממלאכתו, שהרי כיצד יוכל להתקיים כך? נראה ששייכים כאן דברי הרדב"ז (שו"ת רדב"ז חלק ב סימן תרסג): "שאם אין לו מה יאכל אם יתבטל ממלאכתו שאין זה כבוד אביו שימות ברעב או ישאל על הפתחים לערב ונמצאו שניהם מתים, וכל שכן אם הבן יש לו אשה שחייב במזונותיה, והתורה – דרכיה דרכי נועם, אלא יעשה מלאכתו ויתפרנסו כולם בשוה".

ומכיוון שהבת אינה חייבת להתבטל ממלאכתה באופן קבוע כדי לטפל באמה, היא רשאית לגבות תשלום על אותן שעות אשר נמנע ממנה לעבוד משום שהיא מטפלת באמה. וברור הוא שהסדר זה עדיף גם לאם, מאשר שהבת תמשיך לעבוד ולא יהיה מי שיטפל באם.

⁴ השולחן ערוך (ח"מ רצ, כז) פסק: "השוטה והחרש, דינם כקטנים, ומעמידים להם אפוטרופוס". תפקיד האפוטרופוס הוא בין השאר לקבוע מה וכמה לשלם לסיפוק צרכי מי שהוא ממונה עליו. אם האם אינה ברת-דעת, הרי שעל פי דין צריך להעמיד לה אפוטרופוס שיטפל בכספיה.

כה. מילת תינוק בלא הסכמת האב**השאלה:**

בקהילתנו יש אישה יהודייה המעוניינת למול את בנה כבן חודש וחצי. בעלה היהודי מתנגד לכך, והיא מבקשת שנעשה זאת בלא ידיעתו. האם אנו רשאים לסייע בידה?

תשובה:

- א. החיוב למול את הבן מוטל על האב¹.
- ב. אם האב אינו מבצע את חובתו, החיוב עובר לבית הדין². בית הדין מייצג את כלל ישראל, ובמקום שאין בית דין – החיוב עובר לכל מי שבידו למולו³.
- ג. לכן, מבחינה הלכתית, חובה עליכם לסייע בידה למול בנה.
- ד. עליכם לבדוק גם את ההשלכות החוקיות על פי חוקי המדינה במקומכם.

¹ משנה קידושין א, ז ובגמרא שם כט ע"א.
² גמרא (שם): "והיכא דלא מהליה אבוה מיחייבי בי דינא למימהליה". וכן פסק בשולחן ערוך (יו"ד רסא, א): "אם לא מל האב את בנו חייבים בית דין למולו". וכן כתב הרמ"א שם: "ואין מלין בנו של אדם שלא מדעתו, אלא אם כן עבר האב ולא מלו בית דין מלין אותו בעל כרחו".
³ ראה פירוש הרמב"ם למשנה (שבת יט, ו): "וכן כל מי שרואה את הילד הזה הערל ולא מלו הרי זה עובר על מצות עשה עד שימול אותו כאלו הוא בנו". מלשונו משמע שהחיוב הוא לאו דווקא על בית דין אלא על כל מי שבידו למול את הילד. ובמשנה תורה הלכות מילה (א, א) כתב: "ובית דין מצווים למול אותו הבן או העבד בזמנו ולא יניחו ערל בישראל ולא בעבדיהו". ובהמשך כתב (ג, א): "מצוה על האב למול את בנו יתר על מצוה שמצווין ישראל שימולו כל ערל שביניהן". מהשוואת לשונו בשני המקומות משמע שהמצווה על בית דין היא בעצם מצווה על כל ישראל לדאוג שלא יהיה ערל בעם ישראל. וכן עולה גם מדברי הרא"ש (חולין ו, ח): "אבל אם אין האב רוצה למולו כל ישראל חייבין למולו", וראה שם שכוונתו למוהל שמינה האב ולא לבית דין, ובהכרח כוונתו שהמצווה היא על כל ישראל ולא דווקא בית דין. וכן כתבו ספר המקנה (קידושין כט ע"א ד"ה גמרא והיכא); שו"ת דברי מלכיאל (חלק ד סי' פו אות א); ערוך השולחן יו"ד סי' רסא סעיף ב. אמנם ראה בפירוש רבי אברהם מן ההר (יבמות עא ע"ב) שכתב על דברי הגמרא על הורים שנמנעו מלמול את בניהם מכיוון שהיו חבושים בבית האסורים: "והם משתדלים למול בניהם ולא אחרים אלא אם כן הם בית דין". אך נראה שאין כוונתו לומר שרק בית דין מחויבים, אלא שבדרך כלל רק בית דין הם המשתדלים בכך. וכן מוכח ממה שכתב בהמשך, שאף שהאם אינה חייבת למול את בנה, מכל מקום בדרך כלל היא משתדלת במילתו. וראה בספר סביב ליראיו על ספר יראים (מצוה יט אות א) שחידש שאף שהמצווה למול את הערל היא על כל ישראל, מכל מקום אין רשות למול אותו ללא רשות מהוריו או מבית דין, מכיוון שכל מילה היא קצת סכנה לתינוק, ורק להוריו או לבית הדין יש רשות למסור אותו למילה. ונראה שאין לדחות את דברי כל הראשונים והפוסקים שהובאו לעיל על סמך חידוש זה. ובמקרה המתואר בשאלה אף הוא יודה שניתן לסייע למול את הבן משום שגם לשיטתו לאם התינוק יש רשות למסור אותו למילה. וראה עוד על עניין זה בספר הברית (לרב משה בונם פירוטינסקי, סי' רסא, מקור וביאור הלכה אות א).

כו. ברית מילה לילד שאמו יהודייה ואביו אינו יהודי

השאלה:

בקהילתנו נולד בן ליהודייה שאביו הביולוגי אינו יהודי. האם החובה על האם למול את בנה? וכיצד עלינו לנהוג מבחינת האב: במה ניתן לשתפו בטקס, ומה אינו רשאי לעשות? האם יש לשנות את נוסח הברכות והתפילות?

תשובה:

- א. החיוב למול את הבן מוטל על האב ולא על האם. אם האב אינו יהודי, החיוב מוטל על בית הדין, שהוא נציג העם, ובהעדרו, מצווה זו מוטלת על כל אדם שיש לו היכולת למול ילד זה¹.
- ב. שאלת הלגיטימציה שיש באירוע מסוג זה לעצם נישואיהם של יהודי וגויה (ולחפך) היא שאלה כללית הנוגעת לרב הקהילה ודרכי הנהגתו את קהילתו. מוטל על הרב ופרנסי הקהילה לעשות כל שביכולתם למנוע נישואי יהודים עם שאינם יהודים, והדרכים המתאימות לכך משתנות ממקום למקום ומזמן לזמן. נציע לך, רב הקהילה, לפעול על פי הכלים שנתנה ההלכה בידי הרב, ואותם יש לשקלל במצב הכללי ובשיקולי תועלת והפסד. והחכם עיניו בראשו להרבות התועלת ולהמעיט הנזק².
- ג. אין לתת לאב לברך, למנות את המוהל לשליח ולמסור לו את הסכין, הן מחמת שאין שליחות לגוי³ והן מחמת שבמקרה זה המצווה מוטלת על בית הדין ולא על האב⁴.
- ד. בנוסח הברכה יאמרו: "קיים את הילד הזה לאמו"⁵.

¹ קידושין כט ע"א (שולחן ערוך יו"ד רסא, א) "ואין האישה חייבת למול את בנה". עיינו במקורות המובאים בתשובה הקודמת.

² נפסק בשולחן ערוך (יו"ד שלד, י): "אם ראו בית דין לנדות [את מי שעבר על איסור] שלא יזמן בשלשה ולא יתפלל בעשרה ולא יקברו לו מת ולא ימולו לו בן, רשאים הם". וכן פסק הרמ"א (שם, ו): "ויש רשות לבית דין להחמיר עליו שלא ימולו בניו" (ועיין בפתחי תשובה שם ס"ק ה). הרי שיש לבית הדין, לפי שיקול דעתו, היכולת אפילו למנוע מאדם מלמול את בניו (כמובן שזה נוגע לשאלת סמכות האכיפה באותה קהילה ולשאלות נוספות שרמזנו עליהן למעלה).

³ בבא מציעא עא, ב; שולחן ערוך חו"מ קפח, א.

⁴ כבסעיף א למעלה.

⁵ אמנם מצינו לגבי ממזר שאין מבקשים עליו רחמים ואין אומרים: "קיים הילד הזה לאביו ולאמו" (שולחן ערוך יו"ד רסה, ד). בטעם הדבר כתב הש"ך (שם ס"ק ט) דלא ניחא להו לישראל הקדושים לקיים את הממזרים שביניהם. אבל כאן אין המצב כן, שכן ילד זה יהודי כשר הוא. אך מכל מקום אין ראוי לברכו שיתקיים לאביו, מכיוון שמבחינה הלכתית הוא אינו מתייחס אחר אביו.

כז. תוקף גיור קטנה מאומצת אצל הורים שאינם שומרי תורה ומצוות**השאלה:**

פלוגי, שהוא אברך, שאל אותי לגבי אחותו המאומצת. הוא עצמו חזר בתשובה רק לפני כשלוש שנים, וכל משפחתו עדיין אינה שומרת תורה ומצוות. אחותו תהיה בת 12 בעוד כחצי שנה, וזו שאלתו:

הוריי אימצו ילדה מרומניה אשר הגיעה אלינו כאשר הייתה בגיל שמונה חודשים. הילדה עברה תהליך גיור פורמלי בחסות רב ידוע.

בשלב מסוים של הגיור התבקש אבי לאשר שהוא מתכוון לגדל את בתו ואת שאר הילדים (כולל אני) בחינוך דתי. אבי לא הסכים לכך, אך מי שליווה אותו התעקש שיגיד זאת בכל זאת בפני הרבנים בבית הדין, ולבסוף הוא הצהיר שיעשה כן.

אין צורך לומר איזה חילול השם הסיטואציה הזאת יצרה בקרב משפחתי החילונית, כשאמרו ש"הכול היה מכור מראש". אחותי ואחיי לא חונכו ולא נשלחו לחינוך דתי, ובבית אין שום אווירת חינוך יהודית מסורתית פרט לכלים מופרדים (בגללי) וקידוש בשבת, שגם אותו עושים כפולקלור ומחללים את השבת לפניו ומיד לאחר מכן.

ברצוני לשאול, האם כיוון שהוריי לא קיימו את מה שהם אמרו בבית הדין הגיור של אחותי בטל? והאם אחותי תיחשב יהודייה בהנחה שהיא לא תקבל על עצמה לקיים תורה ומצוות בגיל 12?

תשובה:

א. גיור של קטן נחשב זכות עבורו¹, ומגיירים אותו על דעת בית הדין.
ב. הגיור של הקטן חל גם בלי שההורים המאמצים קיבלו עליהם מצוות עבור הקטן המתגייר². ואולם מכיוון שאנו חפצים שהגירות תחזיק מעמד והקטן לא ימחה כשיגדל³, וגם כדי שהגיור יהיה נחשב לזכות לקטן בלי פקפוק⁴,

¹ כתובות (יא ע"א): "גר קטן מטבילין אותו על דעת בית דין... משום דזכות הוא לוי". וכן פסק הרמב"ם (הלכות איסורי ביאה יג, ז) והשולחן ערוך (יו"ד רסח, ז).

² כדי לגייר גר קטן אין צורך בקבלת מצוות, מפני שאין לקטן דעת לקבל מצוות. גם לשיטת התוספות (הובאה ברשב"א כתובות שם ד"ה כיון שהגדילה) שגם כשגדלה אינה גיורת גמורה "עד שמודיעין אותה מתן שכרן ועונשן של מצות", מדובר על השלמת הגירות, שלאחר שהודיעה – אינה יכולה למחות, וכל עוד לא הושלם התהליך אינה נחשבת גיורת גמורה. אבל אין הכוונה שקודם שהגדלה אינה גיורת כלל. וכך יש לבאר גם בדעת התוספות בסנהדרין (סח ע"ב ד"ה קטן). ולדעת הרשב"א (שם) עצמו משמע שהיא גיורת גמורה אף שבקטנותה אין קבלת מצוות, אלא שיש לה אפשרות למחות כשהיא תגדיל.

אלא שהפוסקים דנו במקרה שאין ההורים שומרים תורה ומצוות, אף שאין בזה בעיה עקרונית של חיסרון בקבלת המצוות, כי אין בגיור קטן קבלת מצוות כני"ל, אבל אולי במקרה כזה אין הגיור נחשב זכות לקטן, ולפיכך אין לגיירו לכתחילה, וייתכן שהגיור אינו תופס אפילו בדיעבד, ועיין הערה 4.

³ אנו חפצים בקיום הגיור כדי למנוע תקלה גדולה, שבת גויה שאומצה בגיל צעיר מאוד, גדלה במשפחה יהודייה ומתחנכת במוסדות יהודיים, ועלולים לחשוב שהיא יהודייה.

בית הדין לכתחילה דואג שהקטן שמתגייר יהיה בסביבה של שומרי תורה ומצוות.

ג. בנדון דידן, לפי טענת האח, ההורים לא התחייבו באמת לקבלת מצוות, ואולם גם אם הדבר נכון אין הדבר מבטל את גיור האחות.⁵

ד. גר קטן שמגיע לגיל שלוש עשרה או גיורת קטנה שמגיעה לגיל שתים עשרה יכולים למחות על גיורם.⁶ בנדון דידן, העובדה שאינה שומרת מצווה כזו או

⁴ באשר לגיור קטן שישנה הערכה שלא יקיים מצוות כשיגדיל משום שגדל בסביבה שאינה שומרת תורה ומצוות, עיין בשו"ת שיח נחום למו"ר הגרנ"א רבינוביץ (סי' סח) שציין לדברי הגמרא (שבת סח, ע"ב): "רב ושמואל דאמרי תרוייהו: אפילו תינוק שנשבה לבין הנכרים וגר שהתגייר לבין הנכרים כהכיר ולבסוף שכח דמי", ופירש הרמב"ם (הלכות שגגות ז, ב) שמדובר בגר קטן שנתגייר בעודו חי בסביבה של גויים, שאז אינו מקיים מצוות, ולמרות זאת בית דין גיירוהו וגירו תקף, וכן פירש המאירי (שבת שם). וטעם הדבר הוא שעצם הגירות היא זכות עבירו, שמצטרף למחנה השכינה, ומן הסתם מקיים חלק מהמצוות, לפחות מאלו שבין אדם לחברו, ומה שאינו מקיים מצוות רבות הוא משום שהוא אנוס. עוד כתב בשו"ת בית יצחק (יו"ד סי' ק, יא): "עדיף ליה ליכנס לכלל ישראל אף שיענש, דכל ישראל יש להם חלק לעולם הבא, וזכות גדול לפניו אף שעבר על מקצת עבירות" (וראה גם דבריו באבן העזר חלק א סי' כט, ח). וכיוצא בזה כתב בשו"ת אגרות משה (יו"ד חלק א סי' קנח): "אפשר שמכל מקום הוא זכות שאף רשעי ישראל עדיפי מעכו"ם" (וכן נראה מדבריו באבן העזר חלק ד סי' כו). וכן סובר האחיעזר (יו"ד חלק ג סי' כח), שבדיעבד גיור כזה תקף.

אמנם, עיין דברי הגר"א קוק (שו"ת דעת כהן סי' קמו) שכתב: "אבל בענין שהדבר מתברר, שאין דעתם כלל לקיים ולהזהר מאיסורי תורה, מאי מהני מה שהם מוסרים אותו לגירות על דעת בית דין, דפשיטא דלא עדיפא מסירתם מאילו מסר את עצמו לגירות במילה וטבילה, שכיון שחסרה קבלת המצוות – אין זו גירות כלל". ומלשון זו משמע שאף בדיעבד אין כאן גירות. וכן משמע בדברי הגר"צ מפוניבז' (זכר יצחק חלק א סי' ב ד"ה הנה נתברר) ומו"ר הגר"ש ישראלי (בספרו משפטי שאול עמ' רמט), ויותר מפורש בדברי המנחת יצחק (חלק ג סי' צט, ראה שם אות ג ואות יא). אך נעיר שהנדונים הישירים שבדברי הדעת כהן, הזכר יצחק והמשפטי שאול הם אם לגייר לכתחילה במקום שההורים לא יגדלו את הקטן לשמירת מצוות, ועל כן אינו מפורש בדבריהם שבדיעבד אם כבר גיירו הגירות אינה כלום.

על כל פנים, מכיוון שלעיל התבאר מדברי הרמב"ם והמאירי שאם בית דין גיירוהו אף בעודו בין הגויים הגיור תקף, וכן פסקו במפורש כמה מן הפוסקים כפי שהתבאר לעיל, יש להורות למעשה שבדיעבד – הגיור תקף.

⁵ כמבואר בהערה הקודמת, חלות גיור הקטן אינה תלויה בקבלת מצוות של ההורים המאמצים, והגיור נחשב זכות למתגייר גם אם לא ישמור תורה ומצוות.

⁶ גמרא כתובות (שם): "הגדילו – יכולין למחות", וכן פסק הרמב"ם (הלכות מלכים י, ג) ובשולחן ערוך (שם).

אמנם החתם סופר בתשובה (יו"ד סי' רנג) נקט שגר קטן שאחד מהוריו הביאוהו להתגייר אינו יכול למחות על גיורו, והוכיח כן מהרי"ף, שהשמיט את אפשרות המחאה. וכן פסק הבה"ג, שאם ההורים הביאוהו להתגייר אף שהם עצמם לא התגיירו אין הקטן יכול למחות. החתם סופר ביאר שהטעם הוא שכאשר ההורים הביאוהו להתגייר הרי הם מקבלים את תנאי הגירות. כלומר, הקטן הוא ברשות ההורים ולכן הם יכולים לגיירו. החתם סופר מוסיף מסברה שבמקרה שההורים גם מתגיירים, אז "אם הוא ישאר בגיותו קשה להם להיות עמו באגודה אחת, שהרי עושה יין נסך וכשיהיה אבותיו נפרשין ממנו מפרשין אותו מחיותו, על כן זכות גדול הוא לו ואינו יכול למחות".

אלא שבדברי החתם סופר הם נגד דברי רש"י (שם ד"ה הגדילו), הרשב"א (שם ד"ה אמר רב יוסף), הריטב"א (שם ד"ה אמר רב יוסף), והר"ן (שם ד ע"א בדפי הרי"ף ד"ה גרסינן בגמרא), וכן נפסק בשולחן ערוך. ועוד, שיייתכן שבה"ג יודה בנדון דידן, שמדובר בבת מאומצת שאין ההורים המאמצים יכולים לקבל את תנאי הגירות עברה, כיוון שאינה ברשותם ממש. וגם, נראה מלשון החתם סופר שצידד להלכה כך רק במקרה שאחד מההורים מתגייר עמו, ואז

אחרת אינה נחשבת מחאה, כיוון שהיא מצויה בין כאלה שאינם מקפידים על שמירת המצוות⁷. במקרה כזה, מחאה בגירות צריכה להיעשות במפורש. כלומר, אם אינה חפצה בגיור – עליה לומר שאינה רוצה להיות יהודייה⁸.
 ה. אם לא מחתה משגדלה, שוב אינה יכולה למחות⁹.
 ו. אין לשאול אותה אם היא רוצה למחות¹⁰. יש להמליץ שסביב חגיגת בת המצווה תעשה כמה מצוות, כמו צדקה, תפילה וכד', כדי שתיחשב כנוהגת מנהג יהדות¹¹ ואז לא תוכל למחות.

אינו יכול למחות, וכך הבין הפתחי תשובה (יו"ד סי' רסח ס"ק ח) בשמו. לפי זה, בנדון דידן, שההורים לא התגיירו עמה, יש מקום לומר שוודאי שלכל הדעות תוכל למחות.
⁷ שו"ת אחיעזר (יו"ד חלק ג סי' כח) כתב: "אבל באמת מאי שיחלל את השבת ושאר עבירות אין זה כמחאה על הגירות, רק שעובר עבירה כישראל ובודאי הוי גר", וכעין זה כתב בשו"ת מהרש"ם (חלק ו סי' קט), אבל עיין שו"ת תשובות והנהגות (חלק ב סי' תקיב).
⁸ אין לומר שאי-קיום המצוות כשתגדל נחשב למחאה, מכיוון שהיא פועלת לפי מה שהיא מכירה ולא מתוך רצון למחות בגירות, וכנ"ל בהערה 7, וכפי שהבאנו לעיל מהגמרא בשבת (סח ע"ב) שהשוותה בין גר קטן שנתגייר בין הגויים לתינוק שנשבה לבין הגויים, שדינו שהוא אנוס. אמנם נראה פשוט שאם תכריז במפורש שאינה רוצה להיות יהודייה – ייחשב הדבר למחאה.

⁹ הראשונים נחלקו מתי כבר אינו יכול למחות: לדעת הרשב"א (כתובות יא ע"א ד"ה כיון שהגדילה) גר קטן צריך למחות כשהוא עדיין קטן ולהמשיך במחאתו לאחר שגדל. לדעתו אם הוא לא מחה ברגע הראשון לאחר שגדל, שוב אינו יכול למחות. לדעת התוספות (דבריהם מובאים ברשב"א שם) צריכים להודיע לגר קטן על שכר ועונש המצוות, ואם הוא לא מחה מיד לאחר מכן והוא כבר גדול, שוב אינו יכול למחות. לדעת התוספות (שם ד"ה לכו גדלה) והרא"ש (שם פרק א סי' כג) אם נהג מנהג יהדות משגדל, שוב אינו יכול למחות. הטור ושולחן ערוך (יו"ד רסח, ח) פסקו כדעת התוספות והרא"ש.

¹⁰ מטבע הדברים ההורים סיפרו לה שהיא גיורת, ואם משום מה לא סיפרו לה עד כה, צריך לספר לה כדי למנוע מצב שרק בגיל מבוגר יותר היא תדע שהתגיירה, ושלא תמחה אז, ומחאתה מועילה כפי שכתב הים של שלמה בכתובות (שם פרק א סי' לה). יש לחשוש שבגיל מבוגר יותר הסיכויים שתמחה גדולים יותר, שכן היצר אז חזק יותר מהיצר בראשית ימי הנערו, ולכן יש להעדיף לספר לה בצעירותה, וכן כתב בשו"ת אגרות משה (יו"ד חלק א סי' קסב). מכל מקום אין חיוב לבקש ממנה לקבל המצוות ולספר לה על אפשרות המחאה, שכן לא מצאנו בפוסקים חיוב לספר לגר קטן דבר זה. ואם תנהג מנהג יהדות – שוב לא תוכל למחות, אף שלא ידעה על אפשרות המחאה. אמנם השיטה מקובצת (שם) הביא שדעת התוספות היא שכשתגדיל מודיעים ומזהירים אותה על המצוות, ובאותה שעה יש לה למחות, ואם לא הודיעה – ודאי יכולה למחות אף על פי שגדלה. אבל נראה ששיטה זו היא היא אותה שיטת התוספות שהביא הרשב"א (ראה לעיל הערה 2 ו-9), שהשלמת הגיור תלויה בהודעת השכר והעונש של המצוות. אבל לרוב הראשונים אין השלמת הגיור תלויה בידעתה משתגדל, אלא הגיור חל בהיותה קטנה, ואם רוצה למחות יכולה לבטל הגירות על ידי שתמחה כשתגדל. כך נראה מהגמרא, שלא נזכר שצריך להודיע לה ולהזהיר אותה על המצוות. וכן עולה מפשט דברי הרמב"ם והשולחן ערוך, ש"משנהג מנהג יהדות משהגדיל שוב אינו יכול למחות", וכמו שכתבנו בהערה 9.

¹¹ על פי השולחן ערוך (שם). אמנם אם אינה יודעת שהיא גיורת לא תועיל העובדה שנהגה מנהג יהדות, וכפי שכתב הים של שלמה שהזכרנו לעיל. והטעם הוא שאין בהתנהגותה שום ביטוי לרצונה, מכיוון שכלל אינה יודעת על דבר גיורה.

כח. ערעור על חזקת יהדות

השאלה:

בנו של אחד מבני קהילתנו התחתן בשעתו"מ עם כלה יהודייה. שבועיים לאחר החתונה הגיע אליי מסרון אנונימי הטוען כי הכלה אינה יהודייה, כי סבתא רבה שלה הייתה גויה. נוסף לזה, הגיע אדם וטען כי למיטב ידיעתו הסבתא רבה של הכלה הייתה גויה.

לעומת זה, עולות עדויות של כמה אנשים שהכירו את הסבתא של הכלה כיהודייה, שותפה פעילה בבית הכנסת בשבתות וחגים, והיא טמונה בבית העלמין היהודי. הבת של הסבתא, אם הכלה, מוכרת בקהילה ועברה לגור בצילה בקהילה קונסרבטיבית.

נציין כי קהילתנו נוסדה קודם השואה, והקימו אותה יהודים שהיגרו מרומניה. בשנות ה-40 הגיע לעירנו רב אורתודוקסי והוא ערך גיורים. אין בידינו תעודות גיור מתקופה זו והמדיניות של קודמי בתפקיד הייתה לקבל את הגיורים הללו. עוד אציין שהבן נפגש עם כמה בנות גויות, ואביו איים עליו שינושל מהעסק המשפחתי אם יישא גויה. משמצא בחורה יהודייה שמח האב. לכן מבוכתנו רבה, אנו מבקשים שלא תצא תקלה מתחת ידנו ובפרט שמדובר בכהן. אנא הורונו אם על פי הנתונים הנזכרים יש לה חזקת יהדות? האם וכיצד יש להתייחס לאמירות כי אינה יהודייה?

תשובה:

א. האישה מותרת לכהן בלא כל פקפוק¹, ויהדותה אינה מוטלת בספק.

¹ ההיתר מבוסס על שני אדנים שכל אחד עומד בפני עצמו.

א. ערעור המצריך בדיקה, הוא רק ערעור שנוצר מעדותם של שני עדים המגיעים לבית הדין ומעידים על מה ששמעו או מה שידוע להם. כן פסק המהרשד"ם (אבן העזר סי' רלו), דבריו הובאו להלכה בפתחי תשובה (אבן העזר סי' ב ס"ק ג). עיינו גם באוצר הפוסקים (שם). וזה לשון המהרשד"ם: "אפילו לדעת רש"י (קידושין ע"ב ד"ה כשקרא) נראה כי כדי להחזיק בפיסול צריך שיהיו ב' עדים יבואו יגידו, אפילו שלא יגידו בתורת עדות גמורה, שכן כתב 'שקראו עליה ב' עדים שמץ פיסול'; מדקאמר עדים – אין עדים אלא בבית דין".

כל שכן בנדון דידן, שמדובר לאחר נישואים, שלא חוששים לקול, כמו שפסק השולחן ערוך (אבן העזר ו, ג), אלא רק לשני עדים המעידים שידוע להם בבירור על הפסול.

ב. כיוון שהכלה, אמה וסבתה הן בחזקת יהודיות, ממילא אין משמעות לערעור על היהדות סבתא רבה של הכלה. ונבאר את הדברים: השולחן ערוך (יו"ד רסח, י) פסק: "גוי או גויה שבא ואמר נתגיירתי בבית דינו של פלוני כראוי – אינו נאמן לבא בקהל עד שיביא עדים, ואם ראינום נוהגים כדרכי ישראל ועושים כל המצוות, הרי אלו בחזקת גרי צדק, ואף על פי שאין שם עדים שמעידים בפני מי התגיירו, ואף על פי כן אם באו להתערב בישראל, אין משיאין אותם עד שיביאו עדים או עד שיטבלו בפנינו הואיל והוחזקו גויים". מבואר לכאורה מדבריו שמי שהיה מוחזק כגוי אף על פי שעכשו מוחזק כיהודי, צריך להביא ראיה על גיורו כדי להתחתן. על פי זה, אם שני עדים יעידו שהסבתא רבה הייתה גויה, הרי שיהיה צריך ראיה על הגיור. אמנם המאירי ליבמות (מה ע"ב) סובר שהצורך בבדיקה הוא רק לכתחילה, ואם נשא והוליד אין פוסלים את בנו. וכעין זה פסק להלכה מרן הראי"ה קוק (שו"ת עזרת כהן סי' יג), שלעניין להוציא אישה מבעלה סומכים על החזקה. אם כן, כיוון שמדובר כאן על צאצאי אותה סבתא רבה, אין לפקפק על חזקת יהדותן. ראה גם בפתחי תשובה (אבן העזר סי' קנב ס"ק יד)

ב. יש להזהיר את המערער שאין להוציא לעז על כשרות הזוג.²

שהביא מדברי הרדב"ז בתשובה (חלק ד סי' רמה): "ומצינו דחזקה מוציאה מידי ודאי..." וזה מסביר עוד יותר מדוע בדיעבד ניתן לסמוך על חזקת היהדות עכשיו. ראה גם בשו"ת במראה הבזק (חלק ב סי' ק).

² עיין מהרש"א (חידושי אגדות על קידושין ע"א ד"ה ושומר): "ובדור הזה רובן ספקות, והמגלה לחבירו אינו אלא כמוציא דיבה ומתכבד בקלון חברו הוא, וכל הפוסל במומו פוסל, ויש לגעור בהן ולהוכיחן על פניהם שישובו מדרכם הללו, ובפרט השדכנים מועדים בזה, ויש לעונשם על כך".

כט. חזקת יהדות של אדם שנימול בגרמניה בשנות השואה

שאלה:

אדם המתגורר כבר שנים רבות בעירנו פנה אליי בשאלה: הוא נולד בשנת 1939 בברלין לאבא נוצרי-גרמני ולאימא יהודייה שבגיל צעיר התנצרה יחד עם הוריה מסיבות חברתיות וכלכליות. מכיוון שאביו היה קצין בצבא הגרמני הוא הצליח להבריח אותו ואת אמו לכפר מחוץ לברלין ושם הם התחבאו במהלך המלחמה. כבר כילד התייחסו אליו תמיד בחשדנות מתוך טענה שלאמא שלו יש רקע לא ארי. בגיל צעיר סיפרה לו דודה את הסיפור המשפחתי והוא החליט להזדהות עם הצד היהודי שבו. הוא מהול (מלו אותו כשהוא היה תינוק), הוא נשוי לאישה לא יהודייה ויש לו ממנה שלושה ילדים. אף על פי כן, יש לו מזוזה בבית. הוא מאוד מזוהה עם התנועה הרפורמית אבל עם זאת חובש כיפה גדולה וזקן מעטר את פניו והוא מרגיש קשור מאוד לעם היהודי. הוא חשב פעם על גיור של אשתו אבל לא יצא מזה כלום. הוא מעוניין כיום להצטרף לקהילה ואף לעלות לארץ.

כל המסמכים המשפחתיים נעלמו בשואה חוץ מדרכון של סבו (אבא של אמו) פאול פלוני, שעליו טבועה האות J. הוא יודע גם שאמו הייתה רשומה אצל הגרמנים כ"שרה" (כידוע הנאצים ימ"ש נתנו לכל אישה יהודייה כינוי זה). האם הנתונים הללו מספיקים בשביל להכיר ביהדותו? צריך לציין שאשתו הנכרייה וילדיו כלל לא מעורבים בתהליך ומדובר רק על הכרה ביהדותו שלו וההשלכות הנובעות מכך (קבר ישראל וכיוצא בזה). מתוך שיחתי עמו חשתי שסירוב בהכרה ביהדותו תפגע בו קשות דווקא בשל היותו ניצול שואה, ולכן אני חושב שיש מקום לסמוך על סיפורו, ובייחוד שאין כאן אינטרס נסתר וההשלכות אינן הרות גורל.

תשובה:

יש לקבל את דבריו שהוא יהודי¹ הואיל והוא נימול בילדותו בגרמניה בשנות השואה.²

¹ עיין שו"ת במראה הבזק חלק א סי' פב-פג.

² כתבו הר"ן והריטב"א בחידושיהם לפסחים (ג ע"ב): "מי שבא לפנינו ואמר: 'ישראל אני', נאמן. ואין צריך להביא ראיה על כך". כן כתבו גם התוספות (שם ד"ה ואנא), התוספות ביבמות (מז ע"א ד"ה במוחזק), הרמב"ן והרשב"א ביבמות (מו ע"ב ד"ה מי שבא). בדעת הרמב"ם התלבט המגיד משנה (הלכות איסורי ביאה כ, ה) אם יש נאמנות על יהדות גם להשיאו אשה או שמא אין נאמנות על יהדות לדין זה. ועיין בתשובת הרמב"ם (מהדורת בלאו סי' תעג) שם מוכח שהרמב"ם סובר שגם בחוץ לארץ במקום שיש רוב גוים אדם נאמן על יהדותו בלא שום ראיה.

אך הבית שמואל (סי' ב ס"ק ג) חשש לדעת הרמ"ה, שכל מי שאין משפחתו ידועה לנו – אין אומרים שהוא בחזקת כשרות כי חוששים שמא הוא ממזר או עבד. עוד כתב הבית שמואל (סי' ג ס"ק ג) שכן היא דעת הרמב"ם והשולחן ערוך. ובשער המלך (הלכות אישות כ, ה) דחה את ראיית הבית שמואל מדברי הרמב"ם והשולחן ערוך. אך בבאר היטב (אבן העזר סי' ב ס"ק ד) כתב בשם ספר בית הלל: "מי שבא מארץ אחרת הן איש או אשה או בחור או בתולה או אלמן או אלמנה צריך ראיה שהוא ישראל. ואף שמתנהגים כדת ישראל ומדברים כלשונו ויודעים

בכל טיב היהודים, אף על פי כן צריכין ראייה. וכן הוא תקנות מדינות ליטא, שאין לסדר שום קידושין אלא אם כן שיש לו ראייה שהוא ישראל ומאיזה משפחה". גם בערוך השולחן (שם סי' ב ס"ק יג) פסק: "ולכן מדינא פשיטא שיש להיזהר שלא להתחתן באיש שאינו ידוע לנו, וכן באשה שאינה ידועה לנו".

אמנם הבי"ח (יו"ד סי' רסח), הש"ך (שולחן ערוך יו"ד שם ס"ק כא), שו"ת האלף לך שלמה (אבן העזר סי' טו), הבית מאיר (אבן העזר סי' ב סעי' ב) והחזון איש (אבן העזר סי' ב אות כ) פסקו במפורש שאדם נאמן על יהדותו גם אם אין לו חזקת משפחה. וכן מעיד הר"ן (כתובות י ע"ב בדפי הרי"ף): "ומעשים בכל יום שמשאיין אשה בכל מקום אף על פי שאין מכירין אותו ומחזיקין אותו בחזקת ישראל כשר". כמה טעמים נאמרו לדין זה:

א. התוספות ביבמות (מז ע"א ד"ה במוחזק) והרא"ש ביבמות (פרק ד סי' לד) הסבירו שהנאמנות היא מדין רוב, שכן "רוב הבאין לפנינו בתורת יהדות ישראל הם". דהיינו רוב הבאים לפנינו ואומרים שהם יהודים – הם באמת כאלה. יש לדון אם לטעם זה נוכל לסמוך על רוב זה בנדון דידן, שכן באחיעזר (חלק ג סי' כז) ובאגרות משה (אבן העזר חלק א סי' ח) כתבו כדבר פשוט שאין להאמין למי שמוחזק לנכרי על יהדות מהסברה שרוב הבאים לפנינו בתורת יהדות ישראל הם. אך יש לעיין בדעת האגרות משה, שכן בתשובת אחרת (אבן העזר חלק א סי' ו) הוא פסק לגבי אישה שהעידה בפני בתה וחתנה על יהדותה שאף שאין שום ראייה על יהדותה פרט לדבריה, היא נאמנת, מכיוון שרוב הבאים לפנינו בתורת יהדות ישראל הם "משום דעכו"ם לא יאמרו על עצמם שהם ישראלים בכל המדינות, שידוע שרובא דרובא דהעכו"ם, ואולי כולם, הם שונאי ישראל ומתביישים לומר שהם ישראלים, וכל שכן באשה שהיא נשואה לעכו"ם, שאם היא גם כן עכו"ם לא תאמר על עצמה שהיא ישראלית, ויש להאמינה למה שאמרה שהיא ישראלית". ונראה שהוא הבין שהאפשרות לפסוק על פי הרוב תלויה בסברה, במקרה שבו ההצהרה על היהדות תלויה במסירות נפש יש לטוען נאמנות מדין רוב גם אם הוא מוחזק נכרי, אך במקרה שבו הטוען מוחזק כנכרי ואין שום סיבה המעידה על נאמנותו של הטוען – אין להאמינו מהטעם שרוב הבאים לפנינו בתורת יהדות ישראל הם. עיינו עוד בהערה הבאה.

עוד יש לבאר ש"רוב הבאים לפנינו בתורת יהדות ישראל הם" הוא "רובא דליתא קמין", ומקורו אינו מבדיקה סטטיסטית אלא מהבנת המציאות. לכן מובן מדוע התוספות הניחו בדעתם שרוב מי שיבוא לפניהם בתורת יהדות הוא יהודי, כי בסברה אף גוי בזמן בעלי התוספות ובמקומם לא יגיד שהוא יהודי. זאת משום שמצב היהודים בתקופתם היה בכי רע, וכן סתם יהודי היה ניכר במנהגיו ובשפתו. בעקבות כך דנו הפוסקים אם במקרים מסוימים הורע הרוב שהבאים לפנינו בתורת יהדות ישראל הם. נביא כמה דוגמאות לכך.

הפוסקים נחלקו אם אומרים שרוב הבאים לפנינו בתורת יהדות ישראל הם אם הטוען אינו מחזיק בשום מנהגי יהדות. בשו"ת היכל יצחק (אבן העזר סי' יז) כתב שרק אם דעתו מתישבת עלינו שהוא יהודי כי הוא נוהג מנהגי ישראל הוא נאמן. וכן כתבו בשם הגרז"ן גולדברג בספר אורחות משפט (עמ' שסא).

לעומת זאת החזון איש (אבן העזר סי' ב אות כ) פסק שגם בימינו מאמינים למי שבא וטוען שהוא יהודי, ומשיאים לו אישה בלי בדיקה, אף שלא כל הבאים לפנינו היום מחזיקים במנהגי יהדות.

ר' חיים מוולוז'ין זצ"ל כתב בשו"ת חוט המשולש (סי' ה) שמי שבא בתורת יהדות ואינו יודע לדבר בלשון יהודית (אידיש) אינו נאמן, משום שההיגיון מורה שרוב מוחלט של היהודים יודעים אידיש, ואם הוא אינו יודע, הורע הרוב של הבאים לפנינו בתורת יהדות ישראל הם. ועיין בדברי החזון איש בעניין זה (אבן העזר סי' קיז אות ח). בשו"ת היכל יצחק (שם) כתב שכל מי שאביו גוי הורע הרוב לגביו והוא אינו נאמן על יהדותו. נראה שהסברה לכך היא שבכל מקרה שידוע על נישואי תערובת במשפחה אין להניח שאמו ואם היו ישראליות בדווקא, ולכן אין לו חזקת יהדות. כמו כן כתבו חלק מהפוסקים (עיין תחומין חלק יב, מאמר של הרב משה מרדכי פרבשטיין, יהדותם של העולים מרוסיה, עמ' 47-48) לגבי עולי רוסיה, שמכיוון שהם אינם יודעים שלפי ההלכה הוולד הולך אחר האם, הורע הרוב, כי מצוי שאדם יטען שהוא יהודי מכיוון שאביו היה יהודי ולכן הגויים החשיבו אותו כיהודי, אף על פי שלפי

ההלכה הוא גוי כי אמו היתה גויה. מסיבה זאת גם בנדון דידן יש לדון אם הורע הרוב שהבא לפנינו בתורת יהדות ישראל הוא.

ב. דעת הריטב"א ביבמות (מו ע"א ד"ה בין בארץ) והנימוקי יוסף (שם טז ע"א מדפי הרי"ף) שאדם נאמן על יהדותו משום שזהו "מילתא דעבידא לאגלויי", שכל דבר העשוי להתגלות בעתיד, יש בו תורת נאמנות. ודבר זה, אם הוא יהודי או לא, עשוי להתגלות על ידי שכניו, מכריו וכדו'. גם בטעם זה יש לדון בנדון דידן, אם הוא דבר העשוי להתגלות. שכן לדבריו כל הראיות הושמדו. וכן לא מסתבר למצוא עדויות לגבי משפחה שהייתה מוחזקת כנוצרית לפני מלחמת העולם השנייה. האדם שלפנינו אינו טוען שהוא יהודי כי הוא גדל כיהודי ומשפחתו היא משפחה של יהודים. מדובר באדם שאסף פרטי מידע והוכחות על עברה של משפחתו, ובעקבות כך הוא הגיע למסקנה שיש לו צד יהודי במשפחה, והוא החליט להזדהות עם הצד היהודי שבו, וכלשון השאלה.

בדברי הטוען יש ארבע הוכחות ליהדותו:

א. בדרכו של אבי אמו היתה מסומנת האות J. עובדה זאת אינה יכולה לשמש ראיה ליהדותו, שכן הוולד הולך אחר האם, והוכחה ליהדותה של אם הטוען יכולה להיות רק מזיהוי של אם אמה כישראלית. עוד נוסף, שבשו"ת הר צבי (יו"ד סי' רכב) כתב שלבאים מגרמניה אין חזקת יהדות כי רבו שם נישואי התערובת לאלפים ולרבבות, לפי עדותו יש לחוש בנדון דידן שמא אף על פי שיש לטוען שורשים ישראלים, הוא אינו יהודי על פי ההלכה.

ב. הגרמנים ימ"ש קראו לאמו 'שרה', שהוא כינוי לאישה ממוצא יהודי. גם עובדה זאת אינה ראיה גמורה, מכיוון שכידוע הגרמנים ימ"ש החזיקו כיהודי כל מי שאחד מאבותיו היה יהודי, ואפילו סבא אחד, ועל כן אין הוכחה שאמו של הטוען היתה יהודייה על פי ההלכה.

ג. בגיל צעיר סיפרה לו הדודה את הסיפור המשפחתי. לא ברור מה בדיוק סיפרה הדודה, ונראה שחקירה בעניין זה יכולה להאיר אור על מוצאו של הטוען.

ד. הטוען נימול כאשר היה תינוק. בשו"ת היכל יצחק (שם) כתב שאדם מהול הוא מן הסתם נימול בגלל יהדותו, כי הגוים לא נוהגים למול. גם בספר אורחות משפט (עמ' שעד) כתב שמילה היא הוכחה על יהדות. וכן הורה בנדון זה מו"ר הגרנ"א רבינוביץ שיש להחזיק את הטוען ביהדותו היות שהוא נימול בשנות השואה בגרמניה, ולכן לא מסתבר שמלו אותו אלא אם כן הוא היה באמת יהודי, ואמו או אחרים מקרוביו מלו אותו מתוך מסירות נפש. לכן יש להסיק להלכה להאמינו על יהדותו, שרוב הנימולים בגרמניה בשנות השואה יהודים הם.

Munich, Germany

מינכן, גרמניה
תשרי תשע"ג

ל. קביעת יהדות על סמך בדיקה גנטית

שאלה:

אישה גילתה שהיא כנראה יהודייה, אבל סבתא שלה (ניצולת שואה) מסרבת לעזור לה והעלימה את כל הראיות שהם יהודים. הנכדה רוצה להצטרף לקהילה ולקיים תורה ומצוות לכל הפחות כפי ראות עיניה, אבל היא נשואה לגוי ובעלה אינו מעוניין להתגייר, ולכן לא ניתן לגייר את האישה. חסרת אונים היא עשתה בדיקת דם גנטית של דנ"א מיטוכונדרי והתברר על פי הבדיקה שהיא שייכת מצד אמה ואמות אמותיה למשפחה יהודית. היא אף קיבלה נתונים על מנת לנסות להיות בקשר עם קרובי המשפחה. אמנם אין מי שיכול להעיד על יהדותה, כי כל הקרובים הקושרים בין המשפחות נספו בשואה או נפטרו כבר מזמן. האם ניתן לסמוך על הבדיקה הגנטית הנ"ל כדי לצרפה לקהילה לפי פנייתה ורצונה?

תשובה:

נקדים כי בתשובה זו נעסוק מעט במעמדה ההלכתי של בדיקת דנ"א רגילה (D.N.A.) ובפרט במעמדה ההלכתי של בדיקת דנ"א מיטוכונדרי (Mitochondrial DNA).¹ לשם בירור יהדות, ניתן לסמוך על רוב.² יש אומרים שחכמים הגבילו זאת דווקא לרובא דליתא קמן (רוב מקרים שאינו נמצא בפנינו)³ או לרובא דאיתא (רוב

¹ תודתנו נתונה לד"ר שי צור, למר צמח אאוירט ולד"ר שי כרמי על סיועם הרב בהכנת התשובה. תודה מיוחדת לפרופסור קרל (קלמן) סקורצקי, מנהל פיתוח הרפואה והמחקר במרכז רפואי רמב"ם, לשעבר ראש מכון רפפורט למחקר במדעי הרפואה בטכניון, ומחלוצי חקר הגנטיקה הייחודית של עם ישראל. ברכות לראש מורה, תודתנו נתונה לרב ישראל בארנבוים אב"ד במוסקבה על שיתוף הפעולה ההלכתי והערוותי המחכימות הן בענייני הלכה והן בצד המדעי. רבות מהן כלולות בתשובה זו.

² עיין לעיל בתשובה הקודמת (תשובה כט), בפרט בהערה 2, שהראשונים למדו מהסוגיות בפסחים ג ע"ב ויבמות מה ע"א שמי שבא לפנינו ואמר: "ישראל אני" – נאמן. שם נתבאר שיש שתי גישות מרכזיות בהגנת הטעם לנאמנות הזאת: א. מטעם רוב – רוב הבאים לפנינו בתורת יהדות ישראל הם ב. מטעם שהוא מילתא דעבידא לאגלויי. לכאורה, במקרה כמו בשאלה שלנו, הטעם של מילתא דעבידא לאגלויי לא שייך, מאחר שאין רקע המשפחתי ידוע, וכנראה שהוא גם אינו עומד להתגלות (וכעין זה כתבו בשו"ת יביע אומר חלק ז אבן העזר סי' א, ובפסקי דין ירושלים בירור יהדות חלק א עמ' כה). אמנם, עיין בשו"ת יביע אומר (שם), שאפשר לסמוך על הטעם של רוב בלבד.

יש להקשות, מדוע ניתן לסמוך על רוב אחד? הרי מבואר בכתובות טו ע"א שחכמים עשו מעלה ביוחסין לא להסתמך על רוב, גזרה שמא יטעו ויסתמכו על הרוב גם במצב של קבוע, ורק כאשר יש "תרי רובי", שאין אפשרות של קבוע, ניתן להסתמך על רוב (בהגדרת תרי רובי ראו בראשונים שם ובשולחן ערוך אבן העזר ו, יז-יח).

בגמרא (כתובות טו ע"ב) מבואר שאם תינוק נמצא מושלך ולא ידוע אם הוא יהודי או לא, אפילו אם רוב תושבי העיר יהודים, אין להחשיבו כיהודי לעניין יוחסין. רש"י שם (ד"ה אבל ליוחסין לו) הסביר שכוונת הגמרא היא שאם מדובר על תינוקת, היא אסורה להינשא לכהן, כי אין להחשיבה כיהודייה בלי "תרי רובי". האחרונים דנו בהרחבה בכוונת רש"י, ונסו להסביר מדוע שיטתו שמסקנת הגמרא שצריך "תרי רובי" היא רק ביחס לשאלת נישואי תינוקת לכהן, בעתיד. בשו"ת נודע ביהודה (מהדורא קמא אבן העזר סי' ז) העלה האפשרות שרש"י סובר שכדי להחשיב את התינוק כיהודי די ברוב אחד, ורק לעניין יוחסי כהונה צריכים "תרי רובי". אבל הבית מאיר (אבן העזר סימן ד סעיף כו) חלק והסביר שגם רש"י סובר שצריכים תרי רובי כדי לברר יהדות, אלא שכוונת רש"י שאפילו לאחר גיור הבת, היא פסולה לכהונה מחשש שהיא גיורת.

הרמב"ם (הלכות איסורי ביאה פרק טו הלכה כה) הביא את מסקנתו מהסוגיא בכתובות (טו ע"ב) בלשון זה: "האסופי שנמצא בעיר שיש בה עכו"ם בין שהיה רוב עכו"ם או רוב ישראל הרי זה ספק עכו"ם

הנמצא בפנינו) קמן כאשר יש תרי (שני) רובי, ויש אומרים שניתן לסמוך על רובא דאיתא קמן גם במקום שיש רק רוב אחד.⁴ לכל הדעות ניתן לסמוך על סימן מובהק.⁵

לענין יחוסין, קידש אשה צריכה גט מספק...". את דברי הרמב"ם פסק להלכה גם השולחן ערוך (אבן העזר סימן ד סעיף לג). משמע מדברי הרמב"ם שאפילו אם יש רוב יהודים, אין לקבוע בוודאות שהתינוק יהודי. אם כן, לכאורה מוכח שלשיטתו אין לסמוך על רוב אחד לצורך בירור יהדות. אמנם, המגיד משנה (שם הלכה כה-כו), הובאו דבריו גם בבית יוסף אבן העזר סי' ד אות לד) הסביר שבעצם אין כאן רוב, כי תינוק שנמצא בעיר חל עליו דין "קבוע", לכן הספק נחשב "כמחצה על מחצה" (כלומר, אף על פי שיש רוב יהודי בעיר התינוק נשאר ספק יהודי), וכן כתב הב"ח (טור אבן העזר סימן ד אות טו). משמע מדבריהם שלולי שנמצא בתוך העיר, שאז נחשב כ"קבוע", ניתן היה לסמוך על רוב לבירור יהדות. אמנם, הבית מאיר (אבן העזר ד, לג) כתב שאין כוונת המגיד משנה שתינוק הנמצא בעיר דינו כקבוע מעיקר הדין, אלא כוונתו היא שמדברגן דינו כקבוע משום שחכמים עשו מעלה ביוחסין והצריכו תרי רובי. וכן כתב ערוך השולחן (אבן העזר ד, נד) שמעיקר הדין תינוק הנמצא בעיר נקבע על פי הרוב, ומדברגן צריך תרי רובי כדי להחשיבו כיהודי.

נמצא שלדעת חלק מהפוסקים, צריך "תרי רובי" כדי לקבוע יהדות, ואם כן כיצד ניתן לסמוך על רוב אחד במקרה שמי שבא לפנינו טוען שהוא יהודי? החזון איש (אבן העזר סי' ז ס"ק ז) ביאר שחכמים החמירו לדרוש תרי רובי רק במקרה שיש חשש שמא ילכו אחר הרוב גם במקרה של קבוע ולכן גזרו (כמבואר בכתובות טו ע"א, שזה הטעם שחכמים הצריכו תרי רובי), אבל כשאדם בא וטוען שהוא יהודי אין חשש של מצב שחל בו דין קבוע, ודי ברוב אחד.

הרב משה מרדכי פרבשטיין (תחומין יב, יהדותם של העולים מרוסיה, עמ' 28–31) מבאר זאת יותר. הוא הסביר שרוב הבאים לפנינו בחזקת יהדות הוא רובא דליתא קמן, ואז די ברוב אחד, מכיוון שאין ברובא דליתא קמן מציאות של קבוע. רק ברובא דאיתא קמן יש חשש של קבוע ולכן שם הצריכו תרי רובי (עיי' שם במאמרו שהציע תירוץ נוספים, אך נראה שאין ראיה לתירוץ האחרים, לכן נצדד בתירוץ החזון איש המבוסס על טעם הגזרה של תרי רובי).

לסיכום, בבירור יהדות ניתן להסתמך על רובא דליתא קמן. לגבי רובא דאיתא קמן, לדעת חלק מהפוסקים ניתן להסתמך עליו לבירור יהדות, ולחלק מהפוסקים רק אם יש תרי רובי ניתן לסמוך עליהם.

³ בקצרה, רובא דליתא קמן הוא רוב המבוסס על מאורעות או רגילות, ואילו רובא דאיתא קמן מבוסס על רוב של פריטים הנמצאים במקום מוגדר.

⁴ כמבואר בהערה 2.

⁵ הגמרא בכמה מקומות דנה בשאלה אם ניתן לסמוך על סימנים מדאורייתא או רק מדברגן (יבמות ק ע"א; גיטין כז ע"ב; בבא מציעא יח ע"ב, כז ע"ב). מבואר שם שגם לדעה ש"סימנים דרבנן", על סימן מובהק ניתן לסמוך גם מדאורייתא. ומשמע בגמרא שסימן מובהק מועיל גם להיתר עגונה. וכך פסקו הרבה ראשונים (תוספות יבמות קטו ע"ב ד"ה וקאמרי; רי"ף יבמות מה ע"א; רא"ש יבמות טז, ג; רשב"א יבמות קכא ע"א ד"ה ובפולגתא; ריטב"א יבמות קטו ע"ב ד"ה מי דמי, קכ ע"א ד"ה והא דתנן; נמוקי יוסף יבמות מה ע"א בדפי הרי"ף), וכן האריך להוכיח הבית יוסף (טור אבן העזר סי' יז, וראה שם דיון ארוך בדעת הרמב"ם בעניין) וכן פסק השולחן ערוך (אבן העזר יז, כד).

בהסבר טעם הדבר, שסימן מובהק מועיל, פירש רש"י (גיטין כז ע"ב ד"ה ודוקא): "דהוי סימן מובהק דאין עדות ברורה מזו". וביאר הש"ך שאף אם אין מקור בתורה ממנו ניתן ללמוד כי אפשר לסמוך על סימנים (כדעה שסימנים דרבנן), מכל מקום סימן מובהק מועיל מצד הסברא. עיין עוד בשו"ת רבי אליהו מזרחי (סי' לח), נודע ביהודה (מהדורא קמא אבן העזר סימן נא), שואל ומשיב (מהדורה תליתאה חלק ג סי' טז), מראות הצובאות (אבן העזר סי' יז, פתיחה לסעיף כד), שבט הלוי (חלק יא סי' שלא).

לכן אם ניתן לסמוך על רוב בבירור יהדות, קל וחומר שניתן לסמוך על סימן מובהק, שהרי בהיתר עגונה סומכים על סימן מובהק, כפי שנתבאר, אף על פי שלא סומכים על רוב (עיי' תוספות יבמות קכא ע"א ד"ה ולא היא, ובביאור הגר"א אבן העזר סי' יז ס"ק קטז). וכן לענין להוציא ממון, אף שאין הולכים בממון אחר הרוב (בבא קמא כז ע"ב; בבא בתרא צב ע"ב), לדעת רבינו יונה (עליות דרבינו יונה בבא בתרא קכח ע"א), הש"ך (חושן משפט סי' רצז ס"ק א), ונתיבות המשפט (ביאורים סי' מו ס"ק ח) באמצעות הוכחה המבוססת על ידי סימן מובהק אפשר להוציא ממון. אמנם, קצות החושן (סי' רנט ס"ק ב) הקשה על דברי הש"ך (על פי דברי תוספות בחולין צו ע"א ד"ה "פלגיא דהאי סימניה" ועוד מקומות עיי"ש), ובסי' רצז ס"ק א (וכן עיי' בדברי הקצות סי' מו ס"ק ח) מכריע שאין להוציא ממון על פי סימנים, והוא מביא שכן כתב הריטב"א (כתובות פה ע"ב ד"ה חדא). אבל, עיין בשו"ת שואל ומשיב (מהדורה תליתאה חלק ג סי' טז) שדחה דברי הקצות, וביאר שהריטב"א והתוספות שהקצות הביא מדבריהם ראיה, דיברו על סימן רגיל, אבל על פי סימן מובהק מוציאים ממון. וכן מבואר בריטב"א

ב. בדיקת דני"א המקובלת כיום⁶ יכולה להיות בעלת מהימנות גבוהה מאוד⁷, ואז היא בגדר סימן מובהק⁸ ועל כן היא מועילה לבירור יהדות. לכן, אם על פי

(יבמות קטו ע"ב ד"ה מי דמי) שמוציאים ממון על פי סימן מובהק. עוד עיין שם בקצות שגם לדעתו, אם היו עדים שראובן הפקיד חפץ עם סימן מסוים אצל שמעון, אפשר להוציא החפץ משמעון על ידי שיביא עדים לזהות את הפקידון על ידי הסימנים, כי זה נחשב שמעידים שחפץ זה הופקד על ידו. עיין עוד שו"ת חלקת יואב (אבן העזר סי' טו). על כל פנים, לעניין בירור יהדות שאף רוב מועיל, קל וחומר שסימן מובהק יועיל לכולי עלמא.

יש לברר מהי ההגדרה של סימן מובהק. הרא"ש (שו"ת הרא"ש כלל נא סי' ו) כתב בעניין היתר עגונה ש"אם היה חסר אחד מאיבריו או יתר בידי או רגליו או שום שינוי באחד מאיבריו הוי סימן מובהק". דברי הרא"ש הובאו להלכה ברמ"א (אבן העזר יז, כד). וכן בתרומות הדשן (סי' רלט) הביא עוד כמה דוגמאות של סימנים מובהקים, כגון גבשושית על חוטמו ועין סתומה עם צלקת מהעין עד הפה.

אמנם, רבינו ירוחם (תולדות אדם וחווה נתיב כג חלק ג) כתב: "הילכך לא סמכינן אסימנין אפילו מובהקין לעדות אשה אלא בדבר ברור שאינו נמצא כך בגוף אחר".

בביאור דברי רבינו ירוחם כתב בשו"ת רבי אליהו מזרחי (סי' לח): "ומה שכתב בעל אדם וחווה (=רבינו ירוחם) שאין לסמוך על הסימנים אפילו על המובהקים לעדות אשה אלא בדבר ברור שאינו נמצא בגוף אחר כלל אינו רוצה לומר שלא ימצא דוגמתו לשום אדם אחר כלל, דאין זה נמצא לשום סימן בעולם, שכל סימן שנמצא לאדם אחד מאחר שהוא אפשרי שימצא אינו נמנע שימצא גם לאדם אחר, אלא הכי פירושו, שאין לסמוך על הסימן להתיר בו את האשה אפילו אם היה מובהק אלא כשיהיה הסימן ההוא זר ומופלג עד שיהיה ברור בלב כל אדם שאינו נמצא בגוף אחר באותה מדינה כלל ושלא נשמע אדם אחר שיהיה לו כזה הסימן מעולם, אבל אם לא היה מזה המין, אף על פי שהוא סימן מובהק אין לסמוך עליו להתיר בו את האשה, כי מאחר שכבר נודע שיש דוגמתו לאדם אחר איך נסמוך להתיר בו את האשה? דלמא אחר הוא ואינו בעלה של זו".

בדומה לכך ביאר המשאת בנימין (סי' סג): "אבל מכל מקום נראה שאין כוונת רבינו ירוחם על חיסור או יתור אבר שלם דבזה ליכא מאן דפליג דסימן מובהק וחשיב הוא דמדאורייתא הוא מום גמור לכל דבר שבעולם ולא גרע מנקב בגט דחשיב סימן מובהק לכולי עלמא ולא מיירי רבינו ירוחם אלא בשינוי אבר. וגם בזה אין רצונו לומר שלא ימצא כלל באיש אחר שזהו דבר בלתי אפשר לומר מה שנמצא באיש אחד מהאישים שיהא נמנע שימצא כן גם באיש אחר. אלא כוונתו לומר שהסימן שאנו סומכין עליו יהיה זר ומופלג הרבה עד שלא ימצא באיש אחר רק אחד מאלף או אלפים שלא יהא שכיח כלל".

דברי המשאת בנימין הובאו גם בבית שמואל (אבן העזר סי' יז ס"ק עב), אלא שכשהוא הביא דבריו הוא כתב: "שלא ימצא רק אחד מאלף", והשמיט את המשך המשפט: "או אלפים". הרבה פוסקים הביאו דברי המשאת בנימין – עיינו ערוך השולחן (אבן העזר יז, קעה), פרי מגדים (יו"ד כלל סימנים וטביעת עין), שו"ת נודע ביהודה (מהדורא קמא אבן העזר סי' כט), שו"ת חתם סופר (חלק ג סי' נח ובעוד מקומות), שו"ת שואל ומשיב (מהדורה תליתאה חלק ג סי' טז), שו"ת יביע אומר (חלק ט אבל העזר סי' יח) ובעוד הרבה פוסקים. אלא, כמו שכתבנו לעיל, המשאת בנימין עצמו כתב שסימן נחשב סימן מובהק אם הוא נמצא רק באחד מאלף או אלפים, והבית שמואל כתב רק אחד מאלף. גם בפוסקים מצאנו שיש כותבים שימצא רק אחד מאלף ויש כותבים שלא ימצא אחד מאלף. ונראה שאין בזה שיעור מדויק, אלא הכוונה שיהיה כל כך מובהק עד שיוסר הספק מלב האדם, וכדברי הרב אליהו מזרחי שהובאו לעיל.

⁶ בבתי הדין ובבתי המשפט. באמצעותה נערכת השוואה בין שני רצפים של דני"א במטרה לבחון אם הם שייכים לאדם אחד או במקרים אחרים לשני אנשים שהאחד הוא צאצא של השני. עיין בהערה הבאה.

⁷ אמנם קיימות בדיקות שונות שיש להן מידת מהימנות שונה. הדבר תלוי בכמות האתרים שנבדקו והושוו. לא נפרט כאן את הדרישות כיוון שעיקר תשובה זו עוסק בדני"א מיטוכונדרי. נציין רק שניתן להגיע לוודאות של מעל 99.99%. עיינו תחומין ד, קביעת אבהות באמצעות מערכת תיאום הרקמות המרכזיות, עמ' 431-450. עיינו בהערה הבאה בהכרעת מו"ר הגרז"נ גולדברג שדבריו מתייחסים לבדיקה כזו.

⁸ כן הכריע מו"ר הגרז"נ גולדברג במאמרו (תחומין כג, עמ' 116-117) שלעניין עגונה מועילה בדיקת דני"א לצורכי זיהוי המת, מאחר שהיא בגדר סימן מובהק. יש שניסו להקשות על דעתו (עיין בקונטרס בענייני היתר עגונות בעריכת הרב שמואל מרדכי גרסטן, ישורון יב, עמ' תקג-תקד, תקכג-תקכו): נפרט את השאלות:

(1) מאחר שלא בדקנו את הדני"א של כל האנשים בעולם, ההנחה שלכל אחד יש דני"א שונה אינה בדוקה, ואי אפשר לסמוך עליה.

(2) אם מישהו רוצה לתרץ את השאלה הראשונה ולומר שאפשר להניח שלכל אחד יש דני"א שונה, כי כך הוכח על ידי הבדיקות עד עכשיו, גם על זה יש לשאול, שהרי התשובה הזאת מניחה שיש כאן רובא

בדיקה זו, אשר נעשתה במכון מוסמך⁹, התברר שאדם נולד לאשה יהודייה, הרי הוא או היא יהודים לכל דבר ועניין.

ג. כל הרצפים של דנ"א מיטוכונדרי עוברים בתורשה אך ורק מהאם לצאצאיה. אין לאב כל השפעה על רצפי הדנ"א המיטוכונדרי¹⁰. ישנם רצפים מסוימים, המפורטים בנספח המדעי לתשובה זו, הידועים כשייכים באחוזים גבוהים מאוד דווקא ובאופן ייחודי לאוכלוסיות מסוימות של יהודים, כגון יהודים ממוצא אשכנזי אירופאי.

דליתא קמן (שלכל אחד יש דנ"א שונה), ואין לנו לחדש רובא דליתא קמן שלא מופיע בחז"ל, כי אולי היו להם "סברות ואומדנות" על מנת לקבוע שיש רוב שאינן ידועות לנו.

3) מאחר ובדיקת דנ"א נעשית על ידי בדיקה ב-14 מקומות בחוט הדנ"א, אין להחשיב זה כסימן מובהק, אלא כצירוף של כמה סימנים שאינם מובהקים, שלדעת הרמ"א (אבן העזר יז, כד) אינם מצטרפים כדי להיחשב כסימן מובהק.

מו"ר הגרז"י גולדברג (עיין תחומין שם וישורון יב עמ' תקל-תקלב) תירץ את שתי השאלות הראשונות על ידי שהניח שמאחר שעל פי הניסיון שלנו אנחנו רואים שהדנ"א משתנה מאחד לשני, זה מראה שזה חלק מחוקי הטבע. וכמו שאנחנו סומכים על זיהוי דרך טביעת עין, למרות שלא בדקנו את הפרצופים של כל בני אנוש כדי להוכיח שהם באמת תמיד שונים אחד מהשני, אלא מאחר שראינו שזה נכון מהניסיון העשיר שלנו, אפשר להניח שזה תמיד נכון. וההנחה הזו מבוססת על דברי חז"ל ועל הניסיון.

הוא הוסיף שכל הדוגמאות של רובא דליתא קמן המופיעות בחז"ל (כמו רוב הבהמות שראינו שנשחטו הן כשרות ורוב נשים מתעברות ויולדות) מבוססות על הסברה של בדיקת המציאות, ואין לחשוש שהיו לחז"ל טעמים נסתרים בקביעות אלו. נוסף על דבריו ונאמר שמכיוון שעל פי כל חכמי המדע אין כל ספק במציאות זו, המערער על כך מטיל ספק המנוגד להיגיון, וממילא אין לו בסיס הלכתי (ניסיונות מסוג זה עלולים לגרום חילול השם, בוודאי אם מטרתם ליצור הפרדה בין תורה ומדע, במקום שאין בו כל צורך ונזקם רב מאוד).

לגבי השאלה השלישית, עיין בשו"ת עצי בשמים (לרב סנדורביץ סי' טז, וכן ראה בישורון שם עמ' תקג-תקד), שביאר שלמרות שבדקים את סליל הדנ"א במקומות שונים, מאחר שכל דנ"א הוא מערכת אחת, אנחנו מתייחסים לבדיקה כולה כסימן אחד מובהק, והביא ראיות לדבר.

וראה סיכום כללי על ההסתמכות על בדיקות דנ"א בהלכה באנציקלופדיה הלכתית רפואית (ערך תורשה) וכן בספר נשמת אברהם (מהד"ב חלק אבן העזר סי' ד סעיף ג), וראה שם (עמ' סט) לשונו של הגר"ש אויערבך בענין קביעת יוחסין: "אך אם הבדיקה הזאת מפורסם ומקובל בכל העולם על ידי הרבה ניסיונות ברורים לדבר אמת וברור, מסתבר שגם מצד ההלכה אפשר לסמוך על זה".

יש לציין שהפסק של מו"ר הגרז"י גולדברג חולק על פסק בית ההוראה בראשות הגר"ש ואזנר בעניין זיהוי הלכתי על פי בדיקת דנ"א (תחומין כא, עמ' 121-123). לדעת הגר"ש ואזנר, לעניין זיהוי גוף כדי להתיר עגונה, יש לחלק בין שני סוגי בדיקת דנ"א. יש בדיקה שמוכיחה התאמה בין הדנ"א של חלק הגוף הנמצא לדנ"א הידוע של הנעדר עצמו, שזה יותר מסימן בינוני וקרובה לסימן מובהק, אבל עדיין אי אפשר להתיר עגונה על פי הבדיקה לבד. לעומתה, יש בדיקה שמתאימה בין האדם לקרוביו (הורים, צאצאים וכו'), שהוא סימן בינוני לבד. יש להעיר, שבית הדין האזורי בחיפה הכריע שאף בית ההוראה לא החמיר אלא במקום שצריך שני עדים, אבל לעניין בירור יהדות אף הוא יודה שיש לסמוך על בדיקת דנ"א, כפי שהתיר בית ההוראה לסמוך על בדיקת דנ"א לעניין אבלות (תיק מספר 1-954915, מתאריך כ' באלול תשע"ג, נדלה מהכתובת: <http://www.daat.ac.il/daat/psk/psk.asp?id=929>). את הפסק נתן הדיין הרב יצחק אושינסקי בעניין אישה שיהדותה הייתה מוטלת בספק כיוון שלא היה ידוע מי אמא שלה ורצתה להוכיח באמצעות בדיקה גנטית שאישה מסוימת, הידועה כיהודייה, היא האימא שלה.

⁹ כפי שכתב הרב פרופ' אברהם סופר בספרו נשמת אברהם שם (עמ' עב): "וצריכים מאד להיזהר שהמעבדה אמינה ועושה עבודה מדויקת ומבוקרת בקפדנות ושתשובתה מבוססת על בדיקה מספר של הרבה [בדיקת מספר רב של] אתרים, כי כבר היו מקרים שאנשים ישבו בבית סוהר במשך כמה שנים... עקב אי זהירות בבדיקה, בדיקת מספר קטן של אתרים או טעות בפיענוח של התוצאה".

¹⁰ נסביר עיקרון מדעי זה בשפה פשוטה: דנ"א מיטוכונדרי שוכן בחלק המיטוכונדרי של התא ולא בתוך גרעין התא, שם נמצא הרוב הגדול של האינפורמציה הגנטית. לאחר כניסת תא זרע לתא ביצית מתבצע תהליך של השמדת כל הדנ"א המיטוכונדריאלי של תא הזרע. לכן, כל יילוד מקבל דנ"א גרעיני מהאב ומהאם, אבל הדנ"א המיטוכונדרי עובר אך ורק מהאם לצאצאים. עיינו במכתבם של פרופ' קרל סקורצקי וד"ר שי צור המצורף בסוף התשובה.

ד. על פי הברורים שעשינו, אי אפשר להחשיב בדיקת דנ"א מיטוכונדרי כסימן מובהק¹¹.

ה. הימצאות אחד הרצפים שהוזכרו לעיל בסעיף ג בבדיקת דנ"א מיטוכונדרי עשויה להוות הוכחה לצורך בירור יהדות מדין רוב כאשר יש ראיות נוספות שהאדם הוא יהודי (גם אם הוכחות אלה בפני עצמן אינן מספיקות)¹².

ו. בזמן השואה הנוראה חרבו והושמדו קהילות רבות מספור. במקביל ולאחר מכן חצץ מסך ברזל בין היושבים בברית המועצות לשעבר ובגרורותיה לבין אביהם שבשמים ולבין אחיהם שומרי התורה והמצוות ברחבי העולם. מצב זה גרם לרבים מיהודי אירופה לאבד את היכולת להוכיח את יהדותם באמצעים רגילים כמו מסמכים או עדויות של בני משפחה. לכן בדורנו מוטלת עלינו חובה לעזור להם לברר את יהדותם על פי ההלכה. בבדיקת דנ"א מיטוכונדרי יכולה לסייע רבות בפתרון בעיה זו, שהרי היא יכולה לסייע לרבים מבין העולים מברית המועצות לשעבר להוכיח את זהותם היהודית¹³.

¹¹ לא מתקיימים לגביה הדרישות ההלכתיות המפורטות בהערה 3 לעיל. לאחר התייעצות עם מומחים מהתחום, נראה שעל פי מצב המחקר כיום לא ניתן לקבוע בבירור שרצפים אלו יהיו סימן מובהק ליהדות, זאת על אף שהמחקרים מצאו ששכיחות הימצאות הרצפים אצל יהודים מקהילות מסוימות עולה פי 100 ויותר על שכיחותם אצל אינם יהודים המתגוררים באותם אזורים. הסיבה לכך היא ששכיחות היהודים בעולם היא קטנה מאוד (פחות מ-1 ל-500) ולכן אם נודע על אדם שהוא נושא את רצף הדנ"א המדובר, יש סיכוי גדול יותר שאותו אדם הוא מהאינם יהודים ה'בודדים' שיש להם את הרצף מאשר שהאדם הוא יהודי. הניסוח הפורמלי של סיבה זו הוא 'חוק בייסי' בסטטיסטיקה מתמטית, שקובע בצורה מדויקת כיצד ניתן לחשב את מידת הוודאות במקרים כאלה. עקב סיבה זו, על מנת שמחקר יוכל להוכיח שרצף גנטי מיטוכונדריאלי יהיה סימן מובהק ליהדות יש צורך שהמחקר ייעשה על כמות גדולה מאוד של אנשים, שטרם ביצעו הבדיקה הגנטית ייקבע זהותם של הנבדקים כיהודים בבירור או כגויים בבירור, באופן בלתי תלוי בתוצאות הבדיקה, ושתוצאות המחקר יראו שהרצף הגנטי המדובר נדיר מאוד בקרב גויים. המחקרים שכבר בוצעו אינם עומדים בתנאים הללו, גם בשל כמות הנבדקים, גם בשל חוסר הבהירות כיצד נקבעו זהותם של הנבדקים (לעתים על פי הצהרת הנבדקים בלבד), וגם משום ששכיחות הרצפים בקרב אלו שזוהו לצורכי המחקר כגויים לא הייתה נמוכה מספיק. ייתכן שבעתיד מחקרים נוספים יוכלו לחזק יותר את תוקף הבדיקה ויהיו רצפים שניתן יהיה להגדירם כסימן מובהק, לכן, דברינו אמורים על פי המצב כפי שהוא ידוע לנו בעת כתיבת התשובה (כסלו תשע"ז).

¹² על מנת להבהיר את הדברים יש צורך לפרט מעט על חוק בייסי שהוזכר בהערה הקודמת. החוק מאפשר להעריך את הסיכוי שאדם שנמצא אצלו הרצף הגנטי הוא יהודי, זאת בהתבסס על שלושה נתונים: שכיחות הרצף אצל יהודים (כפי שהיא נמצאה במחקר), שכיחות הרצף אצל גויים (כפי שהיא נמצאה במחקר), והנחה מוקדמת על הסיכוי שהאדם הנבדק הוא יהודי. ללא כל הנחה מוקדמת (או אם נניח שהסיכוי הוא הכמות היחסית של יהודים בעולם כולו), לא ניתן להסיק דבר, ולמעשה רוב הסיכויים הם שהאדם אינו יהודי. אולם אם יש ברשותנו הנחה מוקדמת לפיה הסיכוי שהאדם הוא יהודי הוא לפחות 2% (למשל, אחוז היהודים ברוסיה לפני השואה קיים הנחה זו), החישוב באמצעות חוק בייסי מראה שאם האדם נושא את הרצף הגנטי הנבדק, אז רוב הסיכויים הם שהוא יהודי. (למעשה, אילו המחקרים שבוצעו היו מתקיימים לפי התנאים שנמנו בהערה הקודמת [ובפרט, אילו היה מתבצע בירור מדויק אלו מהנבדקים הם יהודים ואלו לא], הייתה מספיקה גם הנחה מוקדמת של לפחות 1% סיכוי שהאדם יהודי. אנו משתמשים כאן בהנחה הסבירה שאי הדיוקים בעריכת המחקר לא היטו את תוצאת המחקר ביותר מפי שניים).

לפיכך, במקרה שבו קיימות הוכחות נוספות שהאדם הוא ממוצא יהודי, כגון עלייה ארצה בזמן שאחוזים ניכרים של העולים הם יהודים, או שמוצאו מאזור שאחוז היהודים בו היה גבוה, אף שהוכחות אלו כשלעצמם אינם מוכיחות שהוא יהודי, ניתן להשתמש בהן לצורך ההערכה המוקדמת של הסיכוי שהאדם הוא יהודי, ואז הימצאות רצף גנטי המאפיין יהודים עשויה להצטרף וליצור הסתברות גבוהה מאוד שהוא אכן יהודי. מכיוון שלבירור יהדות ניתן להסתמך על רוב, כפי שהתבאר לעיל, מציאת הרצף הגנטי תהווה הוכחה מדין רוב.

¹³ אמנם מצאנו בפוסקים שיש הסוברים שאין תוקף לקידושין של צאצאי ישראל שהשתמד, ולכן לכאורה יש לחשוש ליהודיות הנושאות רצף זה אשר בעבר השתמדו ר"ל (ראה סיכום הדעות בבאר היטב אבן העזר סי' מד ס"ק ח, ואוצר הפוסקים שם, אות כט). אמנם למעשה אין לחשוש לדעות אלו,

ז. לכן אנו קוראים לרבנות הראשית לישראל לפעול עם ממשלת ישראל ולאפשר לעולים החדשים מברית המועצות לשעבר אשר לא הצליחו להוכיח את יהדותם וחפצים בכך ואשר יבחרו לערוך בדיקת דם של דני"א מיטוכונדרי במעבדה מהימנה ומוסמכת לעניין זה לנסות ולהוכיח את יהדותם בדרך זו, על פי רצונם ובחירתם החופשית. יחד עם זאת, להקים צוות מיוחד של דיינים אשר יקדיש את זמנו ומרצו לנושא חשוב זה אשר יבדוק אם אכן יש רוב שמוכיח הלכתית את יהדותו של הפונה, בכל מקרה לגופו.

ח. מכיוון שרוב היהודים אינם נושאים רצפים ייחודיים אלה, גם מי שיבחר לעשות את הבדיקה, והיא לא תוכיח את יהדותו, לא ייפגע מכך.

מצ"ב נספח מדעי של פרופ' קרל סקורצקי וד"ר שי צור ונספח מתמטי של ד"ר שי כרמי והרב פרופ' נתן קלר.

הסכמת מו"ר הרב זלמן נחמיה גולדברג
לעני"ד ניראין דברים אמיתיים ויש לסמוך עליהם למעשה.
זלמן נחמיה גולדברג

מכיוון שזו דעת מיעוט, ורוב רובם של הפוסקים לא קיבלוה הלכה למעשה, אלא סוברים שדין ישראל שהשתמד כדין ישראל כשר לעניין יוחסין. כן דעת המגיד משנה (הלכות אישות ד, טו, על פי יבמות טז ע"ב), וכן נפסק בשולחן ערוך (אבן העזר מד, ט), בשו"ת רמ"א (סי' סב), ובערוך השולחן (אבן העזר מד, ט), ובעוד הרבה פוסקים ראשונים ואחרונים (עין באוצר הפוסקים שם). עוד מצאנו מחלוקת רחבה בפוסקים אם מי שאין לו חזקת משפחה ובא ואומר שהוא יהודי, אם יש לו חזקת כשרות ואם יש לחשוש לפסולי קהל במשפחתו. להלכה, גם בסוגיה זו נפסק שאף אם משפחתו אינה ידועה, יש לו חזקת כשרות, עיין בית שמואל סי' ב ס"ק ג, שהחמיר שכל שאין משפחתו ידועה אין לו חזקת כשרות, ולעומתו עיין בפתחי תשובה שם ס"ק ב, ובאוצר הפוסקים שם אות ד, שהעיקר כדעת המכשירים, וכן בשו"ת יביע אומר חלק ז אבן העזר סי' א האריך להוכיח שהעיקר כמכשירים.

ד"ר שי צור
פרופ' קלמן סקורצקי
המעבדה לרפואה מולקולרית, המרכז הרפואי רמב"ם, חיפה

דנ"א מיטוכונדרי ככלי בבירור מוצא אימהי

במהלך 20 השנים האחרונות התפרסמו אלפי מאמרים מדעיים שעשו שימוש בכדיקת המגוון הגנטי של הדנ"א המיטוכונדרי בחקר אוכלוסיות. בשל תכונותיו המיוחדות של הדנ"א המיטוכונדרי, ובמיוחד צורת הורשתו מאם לצאצאים בלבד, ניתן ללמוד באמצעותו על ההיסטוריה של אוכלוסיות ועמים ועל הקשר הגנטי ביניהם. גם אוכלוסיות ישראל נחקרו, ונמצא כי רובן היו מסוגרות מבחינה התרבותית במשך דורות רבים, ובחלקן התפתחו גם מאפיינים גנטיים ייחודיים בדנ"א המיטוכונדרי. בקרב יהודים אשכנזים, למשל, קיימות מספר תבניות גנטיות (הפלוטיפים) האופייניות להם בלבד. ואילו בקרב יהודי גרוזיה ויהודי הקווקז ישנם מאפיינים גנטיים בולטים אף יותר בהשוואה לשכניהם. נשאלת השאלה, האם צורת ההורשה המיטוכונדרית אשר תואמת את ההלכה בקביעת היהדות על פי מוצא האם תוכל לאפשר במקרים מסוימים לעזור ליהודים המתקשים להוכיח את מוצאם היהודי?

מונחים:

מוטציות/סמנים/שינויים גנטיים – שינויים שנוצרים באופן אקראי באותיות הקוד הגנטי וניתן לזהותם באמצעות ריצוף גנטי. לרוב מדובר בהחלפה של אותיות בקוד הגנטי. שינויים אלה עלולים לעתים לגרום למחלה גנטית, אך לרב אין להם משמעות רפואית. הפלוטיפ/תבנית/קבוצה גנטית – מקבץ של שינויים גנטיים בעמדות מסוימות בדנ"א המיטוכונדרי המאפיינים קבוצה גנטית מיטוכונדרית מסוימת, ומתגלים באמצעות ריצוף גנטי של פרטים מאוכלוסיות שונות.

הדנ"א המיטוכונדרי ככלי בחקר אוכלוסיות

הדנ"א המיטוכונדרי הוא מקטע גנטי קטן יחסית ומעגלי המורכב מ-16529 אותיות המצוי בתוך אברון בתא הקרוי מיטוכונדרון, והוא בא בנוסף לדנ"א בגרעין התא שמכיל את הרוב המוחלט של המידע הגנטי בצורת 3 מיליארד אותיות ב-23 כרומוזומים זוגיים. הדנ"א המיטוכונדרי הוא בעל עותק יחיד (לעומת שני עותקים של הדנ"א בגרעין), הוא אינו עובר ערבוב עם דנ"א מיטוכונדרי אחר (לעומת תופעת השחלוף, שמתרחשת בתאי המין בדנ"א הגרעיני ובמהלכה מתערבבים שני העותקים). הדנ"א המיטוכונדרי מורש דרך הנקבות בלבד, מהאם לצאצאים, כלומר הזכרים אינם מורשים את הדנ"א המיטוכונדרי שלהם לילדיהם. התופעה נובעת מהעובדה כי תא הביצית הוא תא גדול מאוד ומכיל מספר רב של מיטוכונדריה, ואילו תא הזרע הוא תא קטן מאוד, המכיל מספר קטן ובנוסף, המיטוכונדריה בתא הזרע נהרס באופן מכוון ומתוכנת בזמן יצירת הביצית המופרית. הדנ"א המיטוכונדרי בכל פרט זהה למעשה לזה של אמו, למעט שינויים גנטיים נדירים שמתרחשים באופן מקרי במהלך הדורות ובתדירות נמוכה (שינוי אחד ל-200 לידות באזור הבקרה של הדנ"א המיטוכונדרי, יוסבר בהמשך). בתנאים דמוגרפיים מסוימים, בזמן גדילה משמעותית של האוכלוסייה מבחינה מספרית וכאשר לאם כלשהי צאצאות רבות יותר,

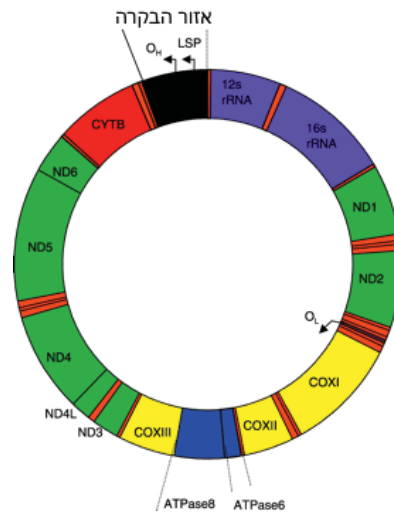
השינוי החדש שנוצר עשוי להישמר באוכלוסייה ואף להתפשט כך ששכיחותו עשויה לעלות במרוצת הדורות (אך ברוב המוחלט של המקרים הדבר אינו קורה, והשינוי נכחד מהאוכלוסייה או נשאר נדיר מאוד). וכך, במהלך הדורות מצטברים עוד ועוד שינויים המתוספים אחד אחרי השני במיקומים שונים על מקטע הדנ"א המיטוכונדרי (כאמור ישנו רק עותק אחד והדנ"א לא מתערבב, כך שהשינויים למעשה מצטברים בטור בזה אחר זה). תופעה זו התרחשה באופן בלתי תלוי בקרב ההורים הקדומים של אוכלוסיות העולם, והביאה לכך שלאוכלוסיות המתגוררות במקומות גיאוגרפיים שונים יש מאפיינים גנטיים מיטוכונדרים מסוימים ואופייניים שניתן לזהותם. בני אוכלוסיות אלה הם לרוב צאצאי האימהות הקדומות שחיו באותו אזור גיאוגרפי בעבר ועל כן גם נושאים את הדנ"א המיטוכונדרי שלהן. היכולת היום לזהות באמצעים מדעיים את השינויים הגנטיים בדנ"א המיטוכונדרי מאפשרת ללמוד על מקורותיה של אוכלוסייה כלשהי, על התהליכים הדמוגרפיים שעברה, ועל קשרים בין אוכלוסיות שונות. מכאן גם ניתן ללמוד מהכלל אל הפרט, על מוצאו האימהי של אינדיבידואל.

נמצא, כי מבחינה סטטיסטית ניתן לחשב את קצב הופעת השינויים וכך לתארך את זמן היווצרות ההפלוטיפ, מעין שעון מולקולרי שבו כל "תקתוק" מוגדר כהופעת מוטציה חדשה. מכיוון שבמוצע מופיע שינוי חדש בדנ"א המיטוכונדרי פעם אחת בכ-200 לידות, ובהתחשבות בפרמטרים נוספים כגון אורך דור, גודל האוכלוסייה וקצב גדילתה, ניתן לבנות משוואה לחישוב זמן מקורב של היווצרות הפלוטיפ כלשהו. כמובן, שהזמן המחושב אינו מדויק וקיימות נוסחאות שונות לחישובו, אך הדבר מאפשר אומדן כללי של התקופה שבה נוצר הפלוטיפ. באופן שכזה חושבו מועדי היווצרותן של הקבוצות הגנטיות השכיחות באשכנזים, ונמצא כי הן נוצרו במוצע לפני כ-750–2500 שנה (Behar 2006).

האזורים בדנ"א המיטוכונדרי (האזור המקודד ואזור הבקרה)

הדנ"א המיטוכונדרי המעגלי כולל במרבית שטחו רצף דנ"א המקודד לגנים אשר נושאים את ההוראות ליצירת חלבונים. אך חלק קטן מהדנ"א המיטוכונדרי מכיל אזור אשר אינו מקודד לחלבון, אזור זה מכונה "אזור הבקרה" והוא טומן בחובו את אתרי הרגולציה הקובעים מתי ואיך יש לבצע שכפול של הדנ"א המיטוכונדרי. אורכו של האזור הוא בערך 1000 אותיות, והוא מחולק על פי רב לשני חלקים HVS1 ו-HVS2. מה שמייחד את אזור הבקרה הוא קצב מוטציות גבוה הרבה יותר, כמעט פי 10 מאשר באזור המקודד. כל הפלוטיפ מיטוכונדרי מאופיין על ידי עשרות שינויים גנטיים, רובם מצויים באזור המקודד לגנים. אך בגלל שקצב השינויים ב-HVS1 הוא גבוה מאוד, ניתן ברוב המקרים רק באמצעות הריצוף של אזור קטן זה לזהות את הקבוצה הגנטית שאליה משתייכת הדגימה של הנדגם.

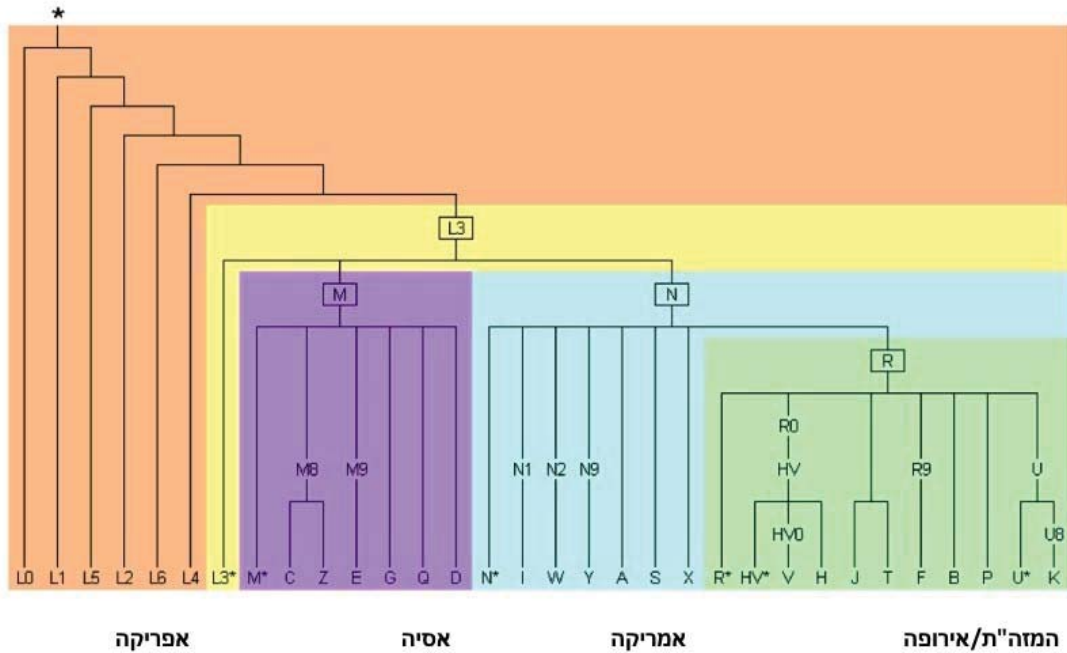
איור א': הדנ"א המיטוכונדרי



עץ המשפחה של הקבוצות הגנטיות בדנ"א המיטוכונדרי

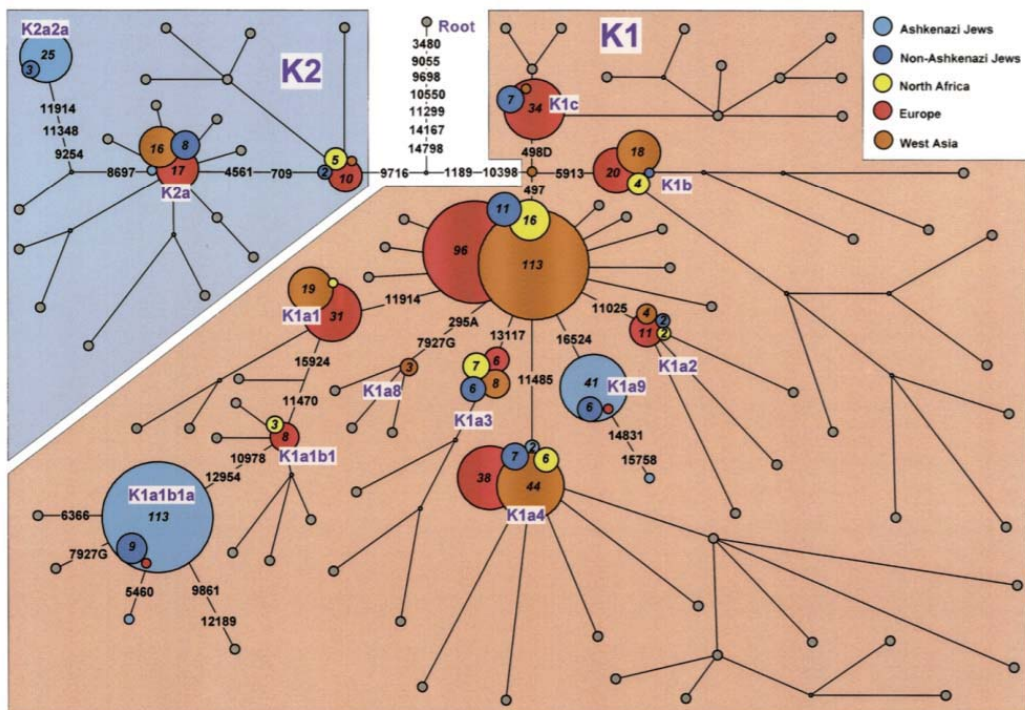
כל הקבוצות הגנטיות של הדנ"א המיטוכונדרי, מאופיינות על ידי מקבץ של שינויים גנטיים, ומתייחסות זו לזו כמו עץ משפחה בעל ענפים וגזע, כאשר שורש הגזע הוא באם קדומה אחת. במשך הדורות הרבים הצטברו שינויים גנטיים משמעותיים בצאצאיה שנפרדו ויצאו לארבע רוחות שמים, כך שהיום ניתן לזהות בקרב האנושות קבוצות גנטיות נבדלות אשר נמצאות בזיקה גיאוגרפית. כך קל מאוד למשל לקבוע את מוצאו הגיאוגרפי הכללי של אדם (מזרח אסיה, הודו, אירופה והמזרח התיכון, אפריקה) מכיוון שלכל יבשת קיימות קבוצות גנטיות האופייניות לה (איור ב'). אך כשמנסים לתאר אוכלוסייה ברמת אבחנה גבוהה יותר, יש צורך לבצע אפיון גנטי עדין יותר, שמאפשר לאבחן בין תת-קבוצות גנטיות, כלומר ענפי משנה, בתוך הקבוצות הגדולות של האנושות. לדוגמא הקבוצה גנטית המיטוכונדרית המכונה K, נפוצה רק במזרח התיכון ובאירופה, ומאופיינת על ידי מקבץ של שינויים במיקומים שונים בדנ"א המיטוכונדרי (איור ג'). כאשר בודקים לעומק באמצעות ריצוף מלא של הדנ"א המיטוכונדרי ניכר שקיימים עוד ועוד ענפי משנה בתוך K, שמוגדרים על ידי שינויים גנטיים מסוימים. שינויים בעמדה 10398 ו-1189 מאפיינים תת-קבוצה K1, ואחרים בעמדה 9718 מאפיינים את הקבוצה K2. וכן הלאה, כך אפשר להגדיר עוד ועוד ענפי משנה אם הם קיימים. הקבוצה הגנטית השכיחה ביותר באשכנזים משויכת לקבוצה K1a1b1a, תת-ענף בתוך K, אשר לה מקבץ מאוד ספציפי של שינויים גנטיים באזור המקודד בעמדה 10978 ו-12954 ובמקביל גם באזור הבקרה של הדנ"א המיטוכונדרי בעמדות 16223 ו-16224. בסך הכל, קבוצה K כוללת שלוש קבוצות השכיחות ביהודים אשכנזים בלבד: K1a1b1a, K2a2, K1a9.

איור ב': עץ ההפלוטיפים המיטוכונדריים העולמי של האדם



אפריקה אסיה אמריקה המזה"ת/אירופה

איור ג': עץ ההפלוטיפים של הקבוצה הגנטית המיטוכונדרית K (מתוך Behar 2006)



מגוון גנטי ותופעות דמוגרפיות המשפיעות על ההרכב הגנטי של אוכלוסייה

המגוון הגנטי בדנ"א המיטוכונדרי נוצר מהופעה אקראית של שינוי חדש, המכונה גם מוטציה. במהלך יצירת טריליוני התאים בגוף מתא יחיד מופרה של זרע וביצית יש צורך לתא זה להתחלק ולהשתכפל כדי ליצור את האדם השלם על מורכבותו הרבה. נמצא שכל תא ותא בגוף מכיל בחובו שכפול מלא ושלם של כל המידע הגנטי. המידע הגנטי חיוני לחיים, מכיוון שהוא מכיל את ההוראות כיצד לייצר את מרכיבי התא החדש הנוצר. לשם כך, במהלך כל חלוקה ושכפול התא קיים צורך ליצור עותק שלם של כל הדנ"א המכיל 3 מיליארד אותיות. בתהליך זה קיימים חלבונים רבים המעורבים, חלקם כאלה שיוצרים את העותק הנוסף וחלקם כאלה האחראים על הגהה ותיקון של טעויות גנטיות נדירות שקורות בתהליך השכפול. טעויות אלה כאשר מתרחשות במהלך יצירת תאי הגוף הרגילים עלולות להביא להופעה חלילה של גידול סרטני. כאשר טעויות השכפול מתרחשות במהלך יצירת תאי הנבט, ביצירת הזרע בגבר והביצית באישה, השינויים החדשים עשויים לעבור לצאצאים (וגם עלולים לגרום למחלות גנטיות נדירות). טעויות שכפול אלה הם השינויים הגנטיים, רובם הגדול אינם מזיקים ואף יש גם יתרון בקיומם כי הם מעלים את המגוון הגנטי של האוכלוסייה.

מבחינה ביולוגית, יש חשיבות מאוד גדולה בקיום מגוון גנטי, אילולא המגוון הגנטי כל בני האדם היו למעשה כתאומים זהים, נראים דומה ומגיבים באופן דומה לסביבה משתנה. המגוון הגנטי מאפשר סיכוי טוב יותר להישרדות המין מכיוון שאנשים בעלי תכונות גנטיות מסוימות עשויים להגיב טוב יותר לתנאי סביבה מסוימים וחדשים, לדוגמה, התפרצות של מגיפה כלשהי, כך שחלקם יוכלו לשרוד ולהמשיך ולקיים את המין האנושי. שינוי גנטי יכול לגרום למחלה חמורה כאשר הוא גורם לפגיעה בפעילות החלבון שאליו הוא מקודד. אך במרבית המקרים לשינויים גנטיים חדשים אין משמעות ביולוגית והם נחשבים ניטרליים, כך גם מרבית השינויים בדנ"א המיטוכונדרי.

כאשר נוצרות מוטציות חדשות בנולדים, המגוון הגנטי הולך וגדל, מנגד, המגוון הגנטי גם הולך וקטן. כאשר בני-אדם מתים, התכונות הגנטיות הייחודיות שלהם נעלמות, והסמנים הגנטיים הייחודיים להם ייעלמו עמם, אלא אם כן הם הורישו אותם לילדיהם. במקרים נדירים מופיע שינוי גנטי חדש באם שחיה בקרב אוכלוסייה קטנה יחסית ומבודדת ובתקופה היסטורית של התרחבות וגדילה מבחינה מספרית של האוכלוסייה. נניח כי לאם זו יהיו צאצאים רבים וגם להם יהיו צאצאים רבים, במקרה כזה ייתכן שהמוטציה החדשה שהופיעה בה תתפשט באוכלוסייה במהלך הדורות ושכיחותה תלך ותגדל. מצד שני, אילו נושאת השינוי החדש תהיה ערירית, המוטציה החדשה תעלם מהאוכלוסייה לאחר מותה. כאשר האוכלוסייה כבר גדולה השכיחות היחסית של המוטציות הנפוצות מתייצבות, ואין אפשרות שמוטציה חדשה תהפוך לשכיחה גם לא לאחר דורות רבים (אלא אם היא מקנה יתרון הישרדותי והתרבותי משמעותי לנושאה). התופעה הדמוגרפית – ביולוגית שתוארה מכונה סחיפה גנטית, ומתרחשת בעיקר באוכלוסיות קטנות. גורם דמוגרפי – ביולוגי חשוב נוסף הוא תופעת ההורה המייסד. כאשר מעט פרטים מייסדים אוכלוסייה חדשה, צאצאיהם לאחר דורות יישאו את הרכיב הגנטי שלהם. וכך, מאפיינים גנטיים ייחודיים ונדירים באוכלוסייה הכללית עשויים להיות שכיחים מאוד באוכלוסייה חדשה קטנה ומבודדת שנוסדה על ידי אנשים שנשאו מאפיינים נדירים אלה באוכלוסיית המקור. תופעות דמוגרפיות – ביולוגיות חשובות נוספות המשפיעות על המגוון הגנטי באוכלוסייה הן: בידוד, הגירה לתוך

האוכלוסייה, והגירה החוצה מהאוכלוסייה. אוכלוסייה מבודדת תרבותית או פיזית, תשמור על הרכבה הגנטי ועל ייחודה, ואף יתפתחו בה אלמנטים ייחודיים חדשים כתוצאה מזיווגים שמתקיימים רק בקרב בני האוכלוסייה בלבד. מנגד, ככל שהמידה היחסית של ההגירה לתוכה תהיה גבוהה יותר, האוכלוסייה תלך ותהיה דומה יותר גנטית לאוכלוסייה המארחת. גם כאשר ההגירה פנימה הינה במידה נמוכה, אך באופן קבוע ובמשך דורות רבים, תהיה לה השפעה משמעותית על ההרכב הגנטי של האוכלוסייה. הגירה החוצה תביא להימצאותם של המאפיינים הגנטיים הייחודיים השכיחים באוכלוסייה המבודדת, גם באוכלוסיות אחרות אך בשיעור נמוך.

לאוכלוסיות סגורות ומבודדות שהוקמו על ידי מעט מייסדים יש בדרך כלל מאפיינים גנטיים ייחודיים. אוכלוסיית האשכנזים היא אחת האוכלוסיות שנחקרו גנטית במידה הרבה ביותר, במיוחד בהקשר של מחלות תורשתיות. האוכלוסייה נוסדה על ידי יהודים שנדדו למרכז אירופה ומשם בעקבות הרדיפות נעו למזרח אירופה. האוכלוסייה גדלה משמעותית ב-1000 השנים האחרונות, ויחד עם זאת הייתה מבודדת יחסית מהאוכלוסייה הסובבת. האוכלוסייה, בעיקר בשלביה המוקדמים, זכתה גם להיות מושפעת במידה מסוימת מגיור מקומי, ומאידך, בתקופה המודרנית מתופעה של הגירה החוצה והיטמעות. כתוצאה מהגורמים הדמוגרפיים הללו (אוכלוסייה קטנה עם מעט מייסדים, בידוד התרבותי, התרחבות) האוכלוסייה היא הומוגנית יחסית מבחינה גנטית, ומאופיינת על ידי סמנים גנטיים ייחודיים לה.

בהיסטוריה של עם ישראל בגלויות השונות ניכר שכל העדות הושפעו בדרך כלל במידה שונה ובאופן עצמאי ובלתי תלוי מכל סוגי התופעות הדמוגרפיות – ביולוגיות שהוזכרו לעיל: סחיפה, הורה מייסד, הגירה ובידוד. וכך, מתוך חקר ההרכב הגנטי של האוכלוסיות והעדות של היום ניתן ללמוד על התהליכים ההיסטוריים והדמוגרפיים שאוכלוסייה כלשהי עברה. ניתן לשער כי המגוון הגנטי של האוכלוסייה הקדומה והמקורית בארץ ישראל של ימי הבית השני היה גדול, ומבחינה מיטוכונדרית הכיל מאות סוגי הפלוטיפים שונים, בשכיחויות שהיו אופייניות לזמן ההוא. גם אז, לגורמים הדמוגרפיים שהוזכרו, כולל הגירה וגיור, הייתה השפעה על המגוון הגנטי של האוכלוסייה. התייחדות הייתה לרוב בתוך המרחב של ארץ ישראל ושכנותיה בין אוכלוסיות שגם ככה דמו בתכונותיהן הגנטיות ליהודים. בעקבות עזיבת היהודים את ארץ ישראל לגולה נוסדו קהילות חדשות אשר הרכבן הגנטי הושפע ממייסדיהן והתהליכים הדמוגרפיים שעברו במהלך הדורות. הפלוטיפ נדיר מאוד באוכלוסיית ישראל הקדומה עשוי היה להפוך לשכיח מאוד באחת מן עדות הגולה ולהיכחד בעדה אחרת. המאפיינים הגנטיים של כל עדה התפתחו לרוב באופן בלתי תלוי בעדות אחרות ובהתאם לגורלם בפינה זו או אחרת של העולם. כיום אנו מוצאים קהילות קטנות סגורות ומבודדות לאורך זמן רב מאוד שמכילות מעט הפלוטיפים (קווקז, גאורגיה, לוב), קהילות גדולות יותר, למשל קהילה שספגה את גירוש ספרד שבה נמצא מגוון גבוה יותר של הפלוטיפים (מרוקו, תורכיה), וגם קהילות גדולות אך סגורות ועתיקות שבהן נמצא מגוון גנטי גדול יותר אך גם מספר הפלוטיפים ייחודיים (עיראק, איראן, אשכנז), נמצאות גם קהילות יהודים שחוו גיור מקרב הסביבה המקומית עם הפלוטיפים ממוצא מקומי במידות משתנות (הודו). בחלק מהעדות קל יותר לענות על שאלות של גיור והגירה מכיוון שהרקע הגנטי המזרח תיכוני הקדום של היהודים שהגיעו למקום שונה באופן מהותי מהגנטיקה של האוכלוסייה המקומית

(יהודי אירופה, יהודי הודו). מאידך, ההבחנה בין יהודים לתושבי המזרח התיכון הצפונית של היום באזורנו היא הרבה יותר קשה (דרוזים, כורדים, קפריסאים, סורים [אך לא ערבים דרומיים]) בגלל רכיב מזרח תיכוני קדום די דומה. בנוסף לכך מתווספת בעיית המדגם המדעי הזמין למחקר, שהינו בעת הנוכחית מצומצם מאד במזרח התיכון לעומת המדגם הגדול והזמין של אירופאים.

ההרכב הגנטי של יהודי אשכנז

במחקר שבוצע במעבדתו של פרופ' סקורצקי בהובלת ד"ר דורון בהר (Behar et al. 2006), שכלל 583 יהודים אשכנזים ו-11452 אירופאים לא יהודים נמצא כי לפחות 40% מאוכלוסיית האשכנזים נושאים 4 סוגים ייחודיים של דנ"א מיטוכונדרי (המכונים K1a1b1a, N1b, K2a2, K1a9) אשר לא נמצאו כלל באירופאים שאינם יהודים, למעט מספר מצומצם של מקרים שהמוצא בהם אינו ברור (קרוב לוודאי יהודי). כלומר, למעלה מ-3 מיליון אשכנזים הם למעשה צאצאיהם ממש של ארבע אימהות שהן בין המייסדות של האוכלוסייה האשכנזית. יחד עם זאת, קיים גם שיעור מסוים של יהודים מקרב האוכלוסייה האשכנזית שנושאים דנ"א מיטוכונדרי שאינו ייחודי לאשכנזים בלבד ומצוי גם באוכלוסיות אחרות של לא יהודים. מחקר נוסף (Feder et al. 2007) השווה 342 יהודים מפולין ומרוסיה ל-637 לא יהודים מאותן ארצות. גם מחקר זה הראה הפרדה ברורה במאפיינים המיטוכונדריים בין אשכנזים יהודים לבין אירופאים לא יהודים. המחבר ציין כי זרימת גנים בין האוכלוסיות הייתה נמוכה ביותר אם בכלל. גם מחקר זה ציין שחלק ניכר מהאשכנזים נושאים דנ"א מיטוכונדרי ייחודי אשר לא נמצא בלא-יהודים. לאחרונה פורסם מחקר נוסף (Costa et al. 2013) שכלל למעלה מ-30000 דגימות מאירופה (בתוכם כנראה גם דגימות של יהודים) ו-800 דגימות של יהודים אשכנזים. גם מחקר זה הסכים וחזק את הממצא כי לאחוז גבוה מהיהודים ממוצא אשכנזי יש דנ"א מיטוכונדרי ייחודי (בנוסף, המחקר טען כי מקורו של הדנ"א המיטוכונדרי הייחודי הוא ברובו מאירופה דווקא ולא מהמזרח התיכון. עם זאת, קיימת ביקורת רבה על מסקנה זו, ויש חוקרים רבים החולקים על המתודולוגיה אשר הובילה לקביעתה).

כאמור, באשכנזים נמצא שלפחות 40% נושאים סמנים ייחודיים ושכיחים בדנ"א המיטוכונדרי המופיעים באופן בלעדי בהם, ולא בשכניהם האירופאים שאינם יהודים. תמונת ההפלוטיפים בקרב יהודי גאורגיה ויהודי הקווקז היא חד-משמעית אף יותר. בשתי האוכלוסיות הללו נמצא כי קיים הפלוטיפ אחד שהוא שכיח ושולט באופן ברור בקרבם: 75% ו-95% בהתאמה. ניתן ללמוד מכך שאוכלוסיות אלה היו סגורות ומבודדות באופן הרמטי במשך דורות רבים, וכיום, רבים הם למעשה צאצאים של אותה אם אחת קדומה. מהכלל אל הפרט, משמעות הדבר היא שאדם הנושא סמנים אלה בדנ"א המיטוכונדרי ניתן לקבוע את מוצאו מצד אמו בוודאות גבוהה עד מוחלטת כבעל מוצא אימהי המשויך לאוכלוסיות אלה (איורים ד'–ו').

תהליך הבדיקה

לצורך בדיקת הדנ"א יש צורך בהפקתו מתוך תאי הגוף של הנבדק. השיטה הרווחת לכך היא באמצעות בדיקת דם והפקת הדנ"א מתאי הדם הלבנים המכילים דנ"א (תאי דם אדומים אינם מכילים דנ"א). אין ספק שזו שיטה שאינה נעימה ודורשת מומחיות מיוחדת ללקיחת דם על

ידי איש רפואה. לכן פותחו דרכים קלות ופשוטות יותר להשגת מקור לתאים המכילים דנ"א, באמצעות איסוף רוק לתוך מבחנה או באמצעות דגימה של רירית הפה מפנים הלחי על ידי מקלון שבראשו יש מעין מברשת קטנה. באופן כזה נאספים תאי גוף המכילים דנ"א במידה מספקת. אומנם ייתכן שכמות התאים תהיה קטנה יותר בשיטות אלה (לעומת הפקה מדם), ובנוסף, הדגימה הסופית תכלול גם דנ"א של חיידקים מחלל הפה ואולי גם משיירי מזון, אך זה אינו מפריע או משפיע על הבדיקה הגנטית, שהיא מאוד ממוקדת לרצף המיטוכונדרי בגנום האנושי. על מנת לוודא שהדגימה היא אכן של זה הדרוש בבדיקה, על החוקר להיות נוכח עד לביצוע הבדיקה או לבצע בעצמו את הדגימה של הנבדק. חשוב גם שהחוקר לא ייגע בעצמו במברשת כדי שלא להכניס כמויות מזעריות של הדנ"א שלו לדגימה – כדי למנוע מצב כזה, החוקר לובש כפפות או שהנבדק מבצע את לקיחת דגימת תאי הלחי על ידי המברשת ללא נגיעה כלל של החוקר.

הפקת הדנ"א מהתאים מתבצעת על ידי העברת הדגימה בתהליך כימי שבמהלכו מופרדים חלקי התא ממרכיביהם והדנ"א שנמצא בתוך התא מבודד. כל תא מורכב מתרכובות אורגניות מגוונות ובמיוחד מחלבונים ומשומנים. לדנ"א יש תכונות פיזיקליות שמאפשרות לו להתמוסס במים ובמקביל גם לשקוע ולהפוך ל"מוצק חוטי" לבנבן בנוכחות תמיסת מלח מרוכזת. על כן, בתהליך מסודר של המסה בחומרים אורגניים ולסירוגין המסה במים בריכוזי מלח משתנים, מסולקים כל החומרים האורגניים, השומניים, (הידרופוביים) ונשארים רק חומרים המסיסים במים ובתוכם הדנ"א. בשלב הבא נקבע הרצף של האזור המכיל את המידע שאנו חפצים בו בדנ"א המיטוכונדרי. הדבר נעשה על ידי טכניקה שבמהלכה עושים שימוש בחלבון משכפל דנ"א שמופק מחיידקים ובחתיכות קצרות של דנ"א שמשמשות כתחלים ותוחמות את האזור שאותו רוצים לרצף. זהו תהליך בסיסי מדויק ומוכר מאוד בגנטיקה, והוא כלי שגרתני באבחון גנטי וזיהוי של שינויים גנטיים הגורמים למחלות תורשתיות, זיהוי פלילי וכד'.

בתהליך הבדיקה הגנטית אנו בדרך כלל מתחילים בריצוף של מקטע ה-HVS1 באזור הבקרה המיטוכונדרי (כ-500 אותיות) זאת לצורך זיהוי ראשוני של השינויים הגנטיים, ועל מנת לנסות לשייכם לקבוצה גנטית מסוימת. בהמשך, על מנת לוודא את ההתאמה בין הרצף באזור הבקרה לבין הקבוצה הגנטית שמאופיינת על ידי שינויים באזור המקודד, יש לוודא קיומם באמצעות ריצוף נוסף וספציפי שלהם על פי המיקום המצופה שלהם בדנ"א המיטוכונדרי. לחלופין ניתן פשוט לרצף באופן מלא את כל הדנ"א המיטוכונדרי (16569 אותיות) ולקבל את מקסימום המידע שהוא צופן בתוכו. את קיום השינויים מזהים כאשר משווים את הרצף שנמצא באותו אדם לרצף רפרנס מדעי (המכונה CRS), שהוא רצף ייחוס שאליו משווים כל המדענים את הרצפים של הנבדקים. בכל המחקרים מבצעים ריצוף של אזור הבקרה, מכיוון שהוא מכיל מידע רב ערך בגלל גיוונו הגנטי. עד כדי כך, שברוב המקרים די בבדיקה של המקטע HVS1 של אזור הבקרה כדי לקבוע מהי הקבוצה הגנטית שאליה משתייך הדנ"א המיטוכונדרי של הנבדק. לצורך כך, קיימת זמינות גבוהה של בסיסי נתונים בספרות המקצועית המכילים דגימות מאוכלוסיות שונות והרצפים של HVS1 שנמצאו בהם. אנו עושים שימוש בבסיס נתונים כזה על מנת להשוות את התוצאות שמתקבלות אצל הנבדקים ולברר באילו עוד אוכלוסיות נמצאו רצפים אלה. יחד עם זאת, בהרבה מקרים אין די בריצוף HVS1 לבדו על מנת לקבל תשובה מוחלטת על הקבוצה הגנטית שאליה משתייך הנבדק. ובמקרים אלה יש צורך לבצע בירור נוסף של האזור המקודד על מנת לאשר את הקבוצה הגנטית. למשל במקרה של הפלוגרופ K אי אפשר לדעת

רק על סמך HVSI אם הדגימה שייכת לאחת מהקבוצות האופייניות לאשכנזים, מכיוון שרצפים דומים של HVSI נמצאים בשתי קבוצות גנטיות שונות ואף בלא יהודים בשכיחות גבוהה (איור ג'). ורק אפיון של אותיות מסוימות במיקומים ידועים מראש באזור המקודד יאפשרו לזהות אם מדובר בתת-הקבוצה K המצויה באשכנזים. בכל מקרה, תמיד רצוי לבדוק גם אם קיימת התאמה בין השינויים הגנטיים שזוהו באזור הבקרה, אל מול השינויים הצפויים באזור המקודד של הדנ"א המיטוכונדרי, או לרצף את מלוא אורכו של הדנ"א המיטוכונדרי.

רוב המעבדות שמבצעות בדיקות גנטיות מבצעות זאת באופן מסודר ומדויק, ולכן אמורות לספק תוצאות טובות. אך מכיוון שמדובר בתהליך מעבדתי מורכב וידני בדרך כלל ייתכנו מקרים של החלפת מבחנות או קריאה שגויה של הרצף הגנטי. על כן, קיימת עדיפות משמעותית לביצוע האנליזה במעבדות אמין בעלות ניסיון בשטח זה, או לבצע זאת בחברות מסחריות המתמחות בניתוח רצפי דנ"א מיטוכונדרי. לרוב, לחברות אלה קיים מסלול מעבדתי רובוטי וממוחשב ולכן מפוקח היטב לצורך עבודה עם אלפי דגימות. כמו כן, לחברות כאלה יש ניסיון עם הגנאלוגיה המורכבת של הדנ"א המיטוכונדרי וידע לגבי השינויים הגנטיים אשר יש לבדוק. חברות אלה גם מציעות מוצרים של ריצוף מלא של הדנ"א המיטוכונדרי שזו הבדיקה האיכותית ביותר מבחינה מדעית, ואף מאפשרות השוואה של התוצאות עם מאגר הנתונים של החברה.

המדגם

המדגם המדעי שמולו משווים את תוצאות הריצוף מורכב מדגימות של אנשים ממוצא ידוע. מגויסים למדגם מדעי רק אנשים בוגרים שמוצא כל ארבעת הסבים והסבתות שלהם הוא זהה. באופן כזה מקבלים תמונת מצב של האוכלוסייה לפני כ-100 שנה בערך, שזו תקופה שבה הניידות האנושית הייתה עדיין יחסית נמוכה [להיקפה היום] ולפני התמורות הדמוגרפיות הגדולות של המאה ה-20. מדגמים אלה משמשים מקור טוב יחסית לבחינת שכיחות ההפלוטיפים הנבחנים. מאגרי דגימות המשמשות כבסיס להשוואת תוצאות מכילות כרגע רצפי HVSI בקרב 2000 יהודים מישראל, מתוכם 623 אשכנזים, שנאספו במעבדתו של פרופ' סקורצקי, וכ-20 אלף דגימות של אוכלוסיות אירופה והמזרח התיכון של אנשים שלכאורה אינם יהודים שנאספו מתוך תוצאות שפורסמו בספרות במאות מחקרים. מטעמים מובנים, לא ניתן לפסול אפשרות שנדגמים בעלי מוצא לא ודאי או כאלה שמזהים את עצמם כבני לאום כלשהו על אף יהדותם נכללו במאגרים שפורסמו על ידי חוקרים מחו"ל. בנוסף לכך, תהליך ההתבוללות והטמיעה בתקופה המודרנית הביא ודאי לכניסה למאגר של אנשים ממוצא יהודי שאינם מודעים לכך. בנוסף למאגרים המדעיים, קיימים מאגרים מסחריים גדולים מאוד המכילים מיליוני דגימות ומתוכם אלפי דגימות של אשכנזים אך אין אליהם גישה ללא תשלום לחברה שמבצעת את הבדיקה, וגם קיימת בעיה מהותית במאגרים הללו מכיוון שהשיוך לאוכלוסייה הוא סובייקטיבי ומבוסס על זיהוי עצמי של הנבדק עצמו ששילם עבור הבדיקה הגנטית, ולא נקבע אובייקטיבית על ידי חוקר מומחה לדבר.

סטטיסטיקה – משמעות גודל המדגם

ככל שהמדגם מולו מתבצעת ההשוואה נרחב יותר, כך ניתן לאפיין וללמוד על מהותם של ההפלוטיפים השכיחים פחות באוכלוסייה. ההפלוטיפים השכיחים נמצאים בתדירות גבוהה

בקרב האוכלוסייה הנבדקת, וצפוי שישמרו על שעורם היחסי באוכלוסייה גם כאשר המדגם קטן יחסית. לעומת זאת, הפלוטיפים נדירים או כאלה שהם בשכיחות מאוד נמוכה באוכלוסייה, צפוי שייתגלו רק כאשר המדגם גדול יותר. במדגם נרחב יותר גם מתגלים מספר רב יותר של הפלוטיפים ייחודיים שלא היו מתגלים במדגם הקטן יותר. ניתן לראות דוגמה לכך בגרפים המצורפים של שעור ההפלוטיפים בקהילות אשכנז, גאורגיה ואזרביג'ן (איורים ד'–ו'). המדגם של האשכנזים הגדול יותר מכיל מגוון רחב יותר של הפלוטיפים נדירים המופיעים רק פעם אחת במדגם. ואילו במדגם הקטן יותר של עדות גרוזיה והקווקז מספר ההפלוטיפים הוא הרבה יותר מצומצם.

שתי גישות הבדיקה

קיימות שתי גישות לשימוש באיפיון גנטי של הדנ"א המיטוכונדרי לצורך בדיקת מוצא של אדם: שיטה גנאלוגית ושיטה הסתברותית. בשיטה הגנאלוגית אנו מנסים להתחקות אחר עץ המשפחה באמצעות גנטיקה של האדם הנבדק. כלומר מבצעים איפיון גנטי של הדנ"א המיטוכונדרי בנבדק, מזהים את השינויים הגנטיים, ומנסים למצוא בני אדם נוספים ממשפחתו המשויכים לאותו ענף גנטי אימהי, וכך להסיק על זהות הנבדק ועל קשריו המשפחתיים. כאשר אנו מוצאים שני בני אדם שנשאלת השאלה אם הם צאצאיה של אותה אם, קל לבדוק במקרה כזה את הדנ"א המיטוכונדרי ולברר אם לשניהם יש את אותו הפלוטיפ. כאשר האם המשותפת אמורה להיות רחוקה דורות ספורים – אין ציפייה שיימצא הבדל בין הקבוצות הגנטיות של הנבדקים (במקרה חריג ביותר יימצא הבדל אחד). באופן זה ניתן למעשה להוכיח קרבה משפחתית מצד האם. בעיה מהותית בשימוש בשיטה זו מופיעה כאשר מזוהה הפלוטיפ שכיח מאוד באוכלוסייה הכללית, קיים סיכוי מסוים שלשני אנשים יהיה אותו הפלוטיפ גם אם אימם המשותפת אינה מהדורות האחרונים אלא קדומה מאוד (לדוגמה, אם שכיחות הפלוטיפ היא 10% באוכלוסייה הכללית, אזי יש סיכוי של 10% שנבדק שני יהיה גם נשא של אותו ההפלוטיפ). על כן השיטה הגנאלוגית יעילה מאוד במקרים שבהם ההפלוטיפ הנבדק אינו שכיח והקשר המשפחתי הנבדק הוא ברור. כאשר ההפלוטיפ שכיח מאוד באוכלוסייה ניתן לנסות לבצע ריצוף מלא של הדנ"א המיטוכונדרי, דבר שעשוי לאפשר גילוי של שינויים גנטיים ייחודיים שאינם נפוצים באוכלוסייה הכללית, ואת התאמתם בן הנבדקים. מאידך, השיטה ההסתברותית מבוססת על בדיקת שכיחויות ההפלוטיפים במדגמי דנ"א של אוכלוסיות שונות, ובחישוב סטטיסטי של ההסתברות למציאת הפלוטיפ זה או אחר בקבוצה מסוימת, בהינתן שכיחותו היחסית וגודל המדגמים שנבדקו. נמצא כי השיטה ההסתברותית הינה מתאימה יותר בבחינת המאפיינים הגנטיים של אוכלוסייה.

תוצאות האנליזה ההסתברותית

לצורך סיכום הנושא בחנו מחדש את כל רצפי ה-HVS1 שזוהו במדגמים של יהודי אשכנז, גאורגיה ואזרביג'ן (איורים ד'–ו'). נבדקה שכיחותו של כל הפלוטיפ שזוהה במדגם של יהודים מאוכלוסיות אלה, ובמדגם של אוכלוסיות לא-יהודים מאזור אירופה והמזרח התיכון (מערב אירו – אסיה). באמצעות נוסחת באייס (*Bayes*) ניתן לחשב מהי ההסתברות שאדם בעל רצף זה שייך לאוכלוסייה יהודית. המושג הסתברות נותן ביטוי מספרי בין 0 ל-1 למידת הסבירות לקיומו של מאורע מסוים. כאשר מאורע בלתי אפשרי הוא בעל הסתברות

0, ומאורע ודאי הוא בעל הסתברות 1. בגרפים המצורפים למטה מתוארים כל ההפלוטיפים (על פי רצף ה-HVS1 בלבד) שזוהו במדגם של היהודים בשלוש אוכלוסיות: יהודים אשכנזים (623 נבדקים), יהודים מגאורגיה (74 נבדקים) ויהודים מאזרביג'ן (58 נבדקים). גובה העמודה מיצג את שכיחות ההפלוטיפ באוכלוסייה, ועל העמודה עצמה מתואר שם ההפלוטיפ יחד עם רצף ה-HVS1 וכן מצוין גם באופן מספרי שכיחותו באוכלוסייה הנבדקת. כמו שניתן לראות, יש מספר עמודות גבוהות מאוד שמייצגות את ההפלוטיפים השכיחים מאוד באוכלוסייה הנבדקת, ובסמוך להן גם עמודות מאוד נמוכות המייצגות הפלוטיפים נדירים מאוד שנמצאו פעם אחת במדגם הנבדק. מעל העמודות משורטט קו אדום. קו זה מייצג את הערך ההסתברותי על פי נוסחת באייס, כלומר מה ההסתברות שאם זיהינו הפלוטיפ זה באדם כלשהו שהוא יהיה משויך לאוכלוסיית היהודים הנבדקת (אשכנזים, גאורגיה, אזרביג'ן). כאשר הקו האדום שווה לאחת (כלומר 100%) והולך ויורד. מתחת ומעל הקו האדום יש קווים אנכיים המציינים את הערך המינימלי והמקסימלי של הסתברות הבאייס בהינתן המדגם הנבדק. ניתן לראות שכאשר המדגם קטן – יש פחות ודאות לגבי ערך הסתברות הבאייס וסטיית השגיאה היא נרחבת הרבה יותר לעומת ההפלוטיפים השכיחים שבהם הסטייה האפשרית היא קטנה הרבה יותר.

נקודה שחשוב לשים עליה את הדגש היא שהניתוח הסטטיסטי שמובא כאן מבוסס על סמך רצפי HVS1 בלבד. ישנם הפלוטיפים חשובים המושפעים מכך רבות, בהפלוטיפים אלה רצף HVS1 כלשהו מצוי בקבוצות גנטיות שונות אך קרובות זו לזו, דבר שאינו מאפשר להבדיל ביניהן על סמך HVS1 בלבד ובשל כך הסתברות הבאייס אינה מקסימלית למרות שמדובר בקבוצות גנטיות ייחודיות ושכיחות מאוד באוכלוסיות האשכנזים. במילים אחרות, קיימות קבוצות גנטיות שונות, המאופיינות על ידי מקבץ שונה של שינויים גנטיים באזור המקודד, אך למרות זאת רצף ה-HVS1 שלהן זהה ולא ניתן להבדיל ביניהן באמצעותו. במקרים אלה מומלץ לבצע בדיקה נוספת של מוטציות מסוימות באזור המקודד על מנת לקבוע באופן מוחלט את הקבוצה הגנטית מה שיביא להסתברות באייס מקסימלית. לדוגמא, K1a9 ו K2a2 הם קבוצות גנטיות הייחודיות לאשכנזים ושכיחות מאוד באוכלוסייה זו (2 מתוך 4 ההפלוטיפים השכיחים ביותר באשכנזים). אבל הסתמכות על רצף ה-HVS1 שלהם אינה מספקת. הרצף של ה-HVS1 עבור K כללי הוא 16224 16311, אך גם ה-HVS1 של K1a9 and K2a2 הוא 16224 16311. ולכן, על מנת לקבוע שמדובר ב-K1a9 יש לרצף גם את אזור האמצע של HVS1 ולבדוק אם יש שינוי בעמדה 16524 ולא כל המחקרים עשו כן. ועל מנת לקבוע אם מדובר בהפלוטיפ הייחודי לאשכנזים K2a2 יש לבדוק את השינוי המקודד בעמדה 9254 או בעמדה 11348. ענין זה מסביר את הנפילה בגרף בערכי הבאייס של K 093 224 311 ו-K 224 311 הנובעת מהעובדה שלא ניתן לקבוע על סמך HVS1 בלבד ובאופן ודאי לאיזו תת-קבוצה שייך ה-HVS1. אילו היינו יודעים להבחין בין K כללי ל-K אשכנזי באמצעות HVS1, ערך הבאייס היה קופץ ל-100% מוחלט, בדומה לעמודות של N1b and K1a1b1a. אין מניעה מלעשות זאת באמצעות בדיקת הימצאותם של השינויים המתאימים באזור המקודד.

הפלוטיפים ראשיים באוכלוסיות

להלן מידע מפורט לגבי ההפלוטיפים הבולטים באוכלוסיות הנבדקות, המובאים כאן באופן מייצג. הפלוטיפים ייחודיים נוספים קיימים ומצוינים בטבלה המצורפת:

1. אוכלוסיית יהודי אורביג'ן, קבוצה גנטית שכיחה מאוד בתדירות של 59% מהאוכלוסייה וייחודית לה היא: J2b1 עם רצף HVS1: 16069 16126 16193. ניתן לבדוק את השינוי המקודד בעמדה 10223 או 15453 או 11914.
2. אוכלוסיית יהודי גיאורגיה, קבוצה גנטית שכיחה מאוד בתדירות של 58% מהאוכלוסייה וייחודית לה היא: HV1a1a1 עם רצף HVS1: 16067 16355. יש לוודא שהריצוף ארוך דיו ועמדה 16355 נבדקה, ובנוסף, רצוי לבדוק את השינוי הגנטי בעמדה 4257.
3. אוכלוסיית יהודי אשכנז, קבוצה גנטית שכיחה מאוד בתדירות של 19% מהאוכלוסייה וייחודית לה היא: K1a1b1a, עם רצף HVS1: 16223 16224 16234 16311 או 16311 16234 16224.
4. אוכלוסיית יהודי אשכנז, קבוצה גנטית שכיחה מאוד בתדירות של 7% מהאוכלוסייה וייחודית לה היא: K1a9, עם רצף HVS1: 16311 16224 16311 או 16224 16311 16093. כאן חובה לוודא כי השינוי בעמדה 16524 קיים. בנוסף ניתן לוודא קיומו של השינוי בעמדה 794.
5. אוכלוסיית יהודי אשכנז, קבוצה גנטית שכיחה מאוד בתדירות של 4% מהאוכלוסייה וייחודית לה היא: K2a2, עם רצף HVS1: 16224 16311 זהו רצף שאינו ייחודי דיו ולכן חובה לבדוק את השינוי המקודד בעמדה 9254 או בעמדה 11348.
6. אוכלוסיית יהודי אשכנז, קבוצה גנטית שכיחה מאוד בתדירות של 10% מהאוכלוסייה וייחודית לה היא: N1b2, עם רצף HVS1: 16145 16176 A16176 16223 16390 16519.

המשמעות של המבחן הסטיסטי

בסיכומו של דבר ניתן למעשה לחלק את ההפלוטיפים לארבע קבוצות על פי שכיחות ההפלוטיפ בקרב יהודים ולא יהודים, ועל פי הערך המינימלי של סטיית התקן של ההסתברות של הפלוטיפ המחושבת לפי נוסחת באייס המעידה על הסתברותו כמשויך לאוכלוסייה מסוימת:

- א. הפלוטיפים ייחודיים ושכיחים באוכלוסיות יהודים בלבד
- ב. הפלוטיפים נדירים אך ייחודיים לאוכלוסיות יהודים
- ג. הפלוטיפים נדירים בכל האוכלוסיות
- ד. הפלוטיפים השכיחים בקרב אוכלוסיות לא יהודים ונדירים בקרב אוכלוסיות יהודים

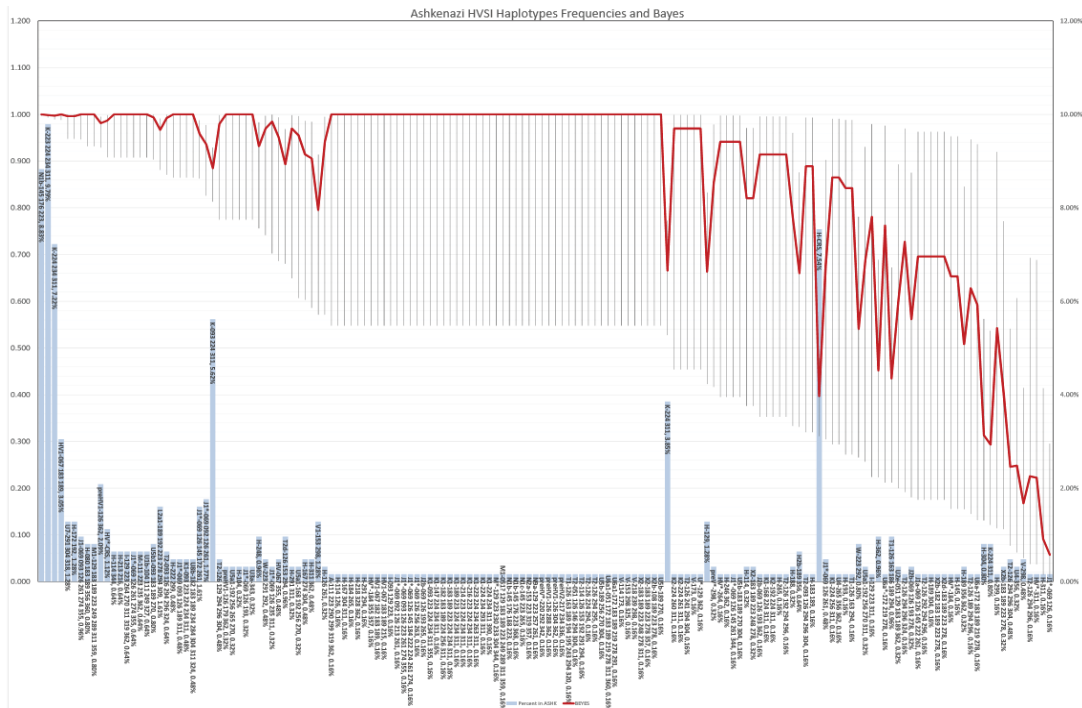
היה ויוחלט שיש מקום לשימוש במידע גנטי בסוגיות הלכתיות, אזי קיימות ארבע קטגוריות אלה ויש לקבוע מבחינת חשיבה הלכתית את ערכי הסף להשתייכות של הפלוטיפ לכל קטגוריה. כלומר, היכן עובר הקו האופקי של הסתברות הבאייס שיקבע את הרף שמעליו הרף התחתון של סטיית התקן של ההסתברות לזיהוי היא מספקת לקביעה. באופן כזה כל ההפלוטיפים הנמצאים בטווח המדובר ניתן יהיה לקבוע שהם שייכים לקטגוריה מסוימת ומה משמעותה ההלכתית של עובדה זו. סביר להניח שהפלוטיפים שתוארו ברשימה שלמעלה יהיו משויכים לקטגוריה א', כלומר שהם בוודאות גבוהה מאוד ממוצא יהודי. עניין זה של קביעת ערכי הסף הוא למעשה משהו שמחוץ לשיקולים המדעיים ותלוי יותר בגישה ההלכתית

לנושא. יש להניח כי עם מדגם גדול יותר הערכים עבור כל הפלוטיפ יעודכנו, וייתכן שיהיה מספיק מידע שיאפשר להכליל הפלוטיפ מסוים בקטגוריה אחרת. חשוב להדגיש שלא ייתכן ממצא שלילי, מכיון שייתכן שמדובר במצאאי גיור. כמו כן, במקרים רבים, שכיחות נמוכה מאוד של הפלוטיפ במדגמים אינה מאפשרת לקבוע את מקורו. בהקשר זה ראוי לציין את יתרון השימוש שנעשה כאן בשיטה ההסתברותית מתוך ההכרה שהדבר מאפשר לא להיכנס לשאלות גנאלוגיות בלתי פתירות בנוגע לזהותה ולמוצאה של האם הקדומה.

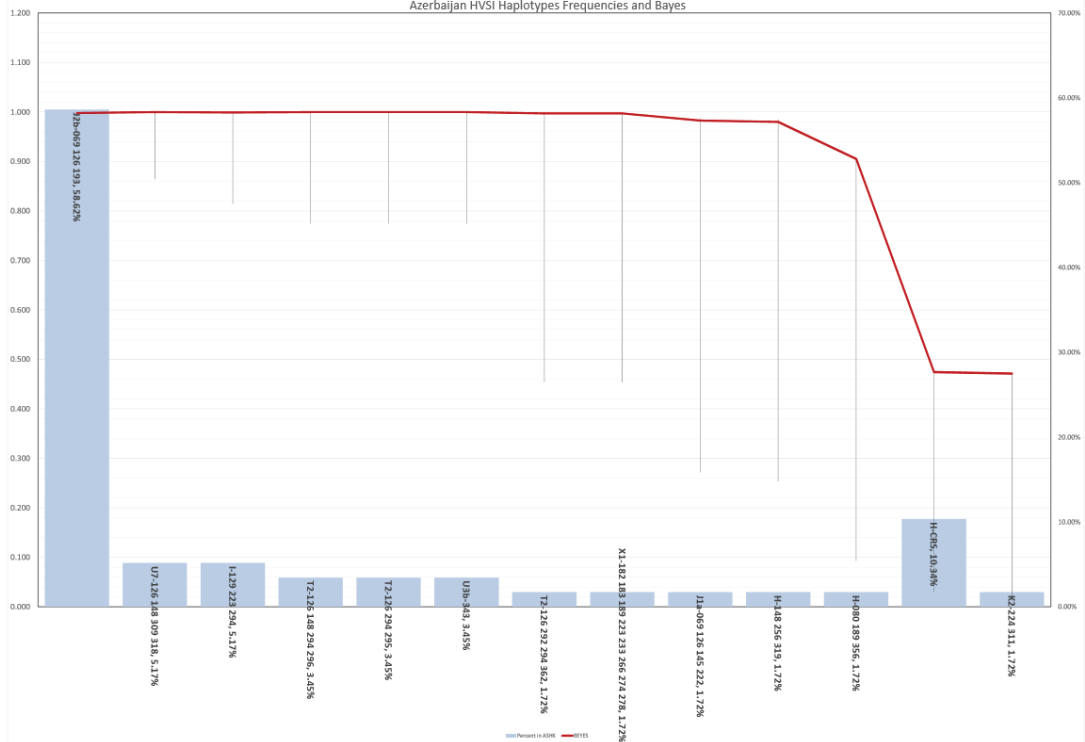
לסיכום

בתקופה המודרנית חלקים נרחבים של עם ישראל עברו תלאות שהובילו לאובדן זהות ברמת הפרט והכלל, ובמקרים רבים יהודים אינם מסוגלים להוכיח את מוצאם באמצעות מסמכים רשמיים. הדנ"א המיטוכונדרי מורש מהאם לצאצאים בהתאמה מוחלטת להלכה הקובעת שזהותו היהודית של אדם נקבעת על פי מוצא האם, תופעה ביולוגית זו עשויה לסייע בפתרון מסוים של הבעיה. נמצא כי שיעור גדול מהיהודים באוכלוסיות מסוימות נושאים דנ"א מיטוכונדרי בעל מאפיינים גנטיים ייחודיים אשר ניתנים לזיהוי בשיטות מדעיות. על כן, במקרים מסוימים ניתן לקבוע בסבירות גבוהה את מוצאו האמהי של אדם באמצעות אפיון גנטי של הדנ"א המיטוכונדרי שלו, ועל סמך שכיחות הפלוטיפ המיטוכונדרי אותו הוא נושא באוכלוסיות העולם ובפרט בקרב אוכלוסיות ישראל. שימוש זהיר בכלי מדעי זה על ידי מומחים עשוי להיות לעזר ולהקל על המתקשים להוכיח את מוצאם מצד השושלת האמהית. יחד עם זאת, יש לזכור שיהדות איננה מושג ביולוגי ותופעה של גיור הינה שכיחה ומקובלת לאורך כל ההיסטוריה, ועל כן לא ניתן לשלול אפשרות שאדם הוא יהודי על סמך דנ"א.

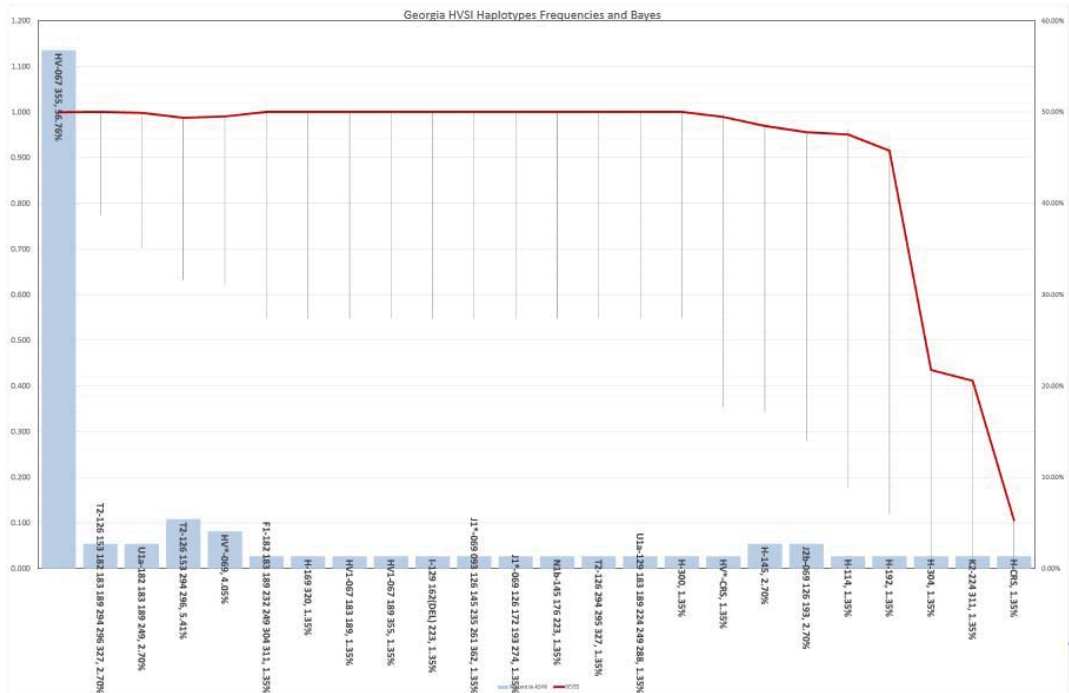
איור ד': שכיחות הפלוטיפים מיטוכונדרים וההסתברות לייחודם באשכנזים.



איור ה': שכיחות הפלוטיפים מיטוכונדרים והסתברות לייחודם ביהודי אזרביג'ן



איור ו': שכיחות הפלוטיפים מיטוכונדרים והסתברות לייחודם ביהודי גאורגיה.



מבואות:

Behar, Doron M., et al. "The matrilineal ancestry of Ashkenazi Jewry: portrait of a recent founder event." *The American Journal of Human Genetics* 78.3 (2006): 487–497.

Feder, Jeanette, et al. "Ashkenazi Jewish mtDNA haplogroup distribution varies among distinct subpopulations: lessons of population substructure in a closed group." *European Journal of Human Genetics* 15.4 (2007): 498 – 500.

Costa, Marta D., et al. "A substantial prehistoric European ancestry amongst Ashkenazi maternal lineages." *Nature communications* 4 (2013).

נספח מדעי-מתמטי לתשובה בעניין בירור יהדות על סמך בדיקה גנטית¹⁴

בנספח זה נסביר בקצרה את דרך החישוב המתמטית העומדת בבסיס השאלה אם ניתן להתייחס לתוצאות הבדיקה הגנטית כ"רוב" או אף כ"סימן מובהק".
 העיקרון המתמטי שבו נהוג להשתמש במקרים כאלה הוא "חוק בייס" מתחום הסטטיסטיקה. נציג את החוק באמצעות הדגמת הפעלתו במקרה שלנו. אנו מעוניינים לברר מה הסיכוי שהנבדק הוא יהודי על סמך תוצאת הבדיקה הגנטית. התובנה הבסיסית של חוק בייס היא שלא ניתן לקבוע הסתברות זו ללא הנחה מקדימה (אפריורית) על הסיכוי שהאדם הוא יהודי, כלומר ללא הסתמכות על הבדיקה הגנטית. זאת מכיוון שאחוז היהודים בעולם הוא קטן מאוד, פחות מ-1 ל-500, ולכן אפילו אם שכיחות ההפלוטיפ הנבדק אצל יהודים גדולה, למשל, פי 100 מאשר אצל גויים, עדיין מסתבר יותר שאדם שנמצא אצלו ההפלוטיפ הוא מהגויים ה"בודדים" שאצלם הוא נמצא "במקרה", מאשר שהוא יהודי.
 פורמלית, החוק דורש כמה נתונים:

1. הסתברות אפריורית שהנבדק הוא יהודי (הסתברות זו צריכה להיקבע באופן בלתי תלוי מהבדיקה הגנטית, למשל על סמך אזור המוצא וראיות נוספות). נסמן זאת $Prob(Jewish)$.
2. ההסתברות שההפלוטיפ נמצא, בהינתן העובדה שהנבדק הוא יהודי. הסתברות זו צריכה להיבדק על ידי מחקר שבו נלקחים יהודים רבים ונבדק אצל כמה מהם ההפלוטיפ. נמצא. לדוגמא, לפי המחקרים הקיימים שבהם נבדקו מאות יהודים, למשל, השכיחות ביהודים אשכנזים של ההפלוטיפ השכיח ביותר, $K1a1b1a$, קרובה ל-20%. נסמן זאת $Prob(DNA|Jewish)$.
3. ההסתברות שההפלוטיפ נמצא בהינתן העובדה שהנבדק אינו יהודי. הסתברות זו צריכה להיבדק על ידי מחקר שבו נלקחים גויים רבים ונבדק אצל כמה מהם ההפלוטיפ נמצא. נניח כי לפי המחקרים הקיימים שבהם נבדקו אלפי גויים, השכיחות שנמצאה אצל גויים קרובה ל-0.2%. נציין כי השכיחות האמיתית איננה ידועה עדיין ברמת דיוק נאותה (עקב מיעוט הנשאים הגויים – ראה בהמשך), והאחוז הנ"ל מוצג כאן רק לצורך הדגמת החישוב. נסמן זאת $Prob(DNA|Non-Jewish)$.
 בהינתן נתונים אלו, נוסחת בייס גורסת שההסתברות שנבדק שנמצא אצלו ההפלוטיפ הוא יהודי היא:

$$P = \frac{Prob(DNA|Jewish)Prob(Jewish)}{Prob(DNA|Jewish)Prob(Jewish) + Prob(DNA|Non-Jewish)(1 - Prob(Jewish))}$$

נציב בנוסחה את הנתונים הבאים כדי לקבל הערכה שאדם שמוצאו מרוסיה וההפלוטיפ שסימונו $K1a1b1a$ נמצא אצלו הוא יהודי. בתור הנחה אפריורית ניקח 1.5% שמייצג באופן שמרני את אחוז היהודים בברית המועצות (או בחלקים רלוונטיים מברית המועצות) לפני מלחמת העולם השנייה (בפועל האחוז גבוה יותר, אולי אף קרוב ל-2%). בהנחה ששכיחות ההפלוטיפ אצל יהודים ברוסיה היא 20%, ואצל גויים ברוסיה היא 0.2%, כפי שעלה מהניסויים, נקבל הסתברות של כ-60%, ובפרט מעל 50%, שנבדק שנמצא אצלו ההפלוטיפ הוא יהודי.

¹⁴ נספח זה הוכן בסיוע ד"ר שי כרמי והרב פרופ' נתן קלר.

כמובן שאם ההסתברות האפריורית שהנבדק הוא יהודי גבוהה יותר מ-1.5%, הסיכוי הסופי יגדל בהתאמה. בפרט, אם ההסתברות האפריורית קרובה ל-50% (כפי שקיים בחלק גדול מבירורי היהדות, אחרי הצגת הראיות), ההסתברות הסופית תהיה **למעלה מ-99%**. על בסיס חישובים אלו אנו מציעים שבמקרים רבים, ובמיוחד כאשר קיימות ראיות נוספות ליהדות, ניתן יהיה להסתמך על תוצאות הבדיקה המיטוכונדרילית מדין "רוב".

ייתכן שבמקרים חריגים ניתן יהיה להשתמש בה גם כ"סימן מובהק", אולם לשם כך צריך שההסתברות האפריורית ליהדות תהיה גבוהה מאוד (למעלה מ-90%), וגם אז ייתכן שלהלכה לא ניתן יהיה להתייחס לכך כ"סימן מובהק" אלא רק כ"צירוף סימנים בינוניים". לסיום, יש להעיר שקיימים שני גורמים לחוסר דיוק בהסתמכות על המחקרים שנעשו עד כה.

1. ראשית, יהדותם ואי-יהדותם של הנבדקים לא נחקרה היטב, ולעיתים התבססה רק על הדיווח העצמי שלהם. אי דיוק זה עשוי לשנות את מסקנת הניסוי, ואולי אפילו באופן משמעותי, אבל הוא ככל הנראה עשוי רק להגדיל את הסיכוי לכך שאדם שההפלוטיפ נמצא אצלו הוא יהודי. למשל, זה המצב אם בין ה"גויים" הנבדקים יש בעצם יהודים שההפלוטיפ נמצא אצלם, ולכן שכיחות ההפלוטיפ האמיתית אצל גויים קטנה הרבה יותר ממה שנמצא בניסוי. ברמה התאורטית, אי דיוק מסוג זה יוביל להקטנת הסיכוי שמי שההפלוטיפ נמצא אצלו הוא יהודי, אבל ההקטנה צפויה להיות זניחה ברוב המקרים.

2. שנית, מכיוון שכמות הנבדקים במחקרים אינה גדולה מאוד, ישנה אי ודאות מסוימת סביב האומדן של שכיחות ההפלוטיפים ביהודים ובגויים. למשל, אם נבדקו 10,000 גויים ונמצא ש-16 מתוכם נושאים את הגן, אז ייתכן שהשכיחות האמיתית היא 0.002 ואף יותר מכך, והדבר לא בא לידי ביטוי עקב העובדה שהדגימה הייתה קטנה מדי. הדרך להתמודד עם חשש זה היא שיטה סטטיסטית שנקראת רווח סמך, שבה במקום לחשב תוצאה מדויקת של הניסוי, מחשבים טווח תוצאות, שהתוצאה ה"נכונה" מוכלת בו בסיכוי גבוה של 95% לפחות. איננו מתארים כאן את החישוב מכיוון שהוא מסובך יותר מבחינה מתמטית, אולם ערכנו אותו ובדקנו את השפעתו על החישוב של חוק בייס שתואר לעיל ומצאנו שהתוצאות משתנות במידה מעטה מאוד, ולפיכך המסקנות שנכתבו לעיל נשארות בתוקף.

לא. גר כדיין בדיני ממונות

השאלה:

האם גר יכול להיות דיין בדיני ממונות בהסכמת הצדדים?

תשובה:

א. גר יכול לדון בדיני ממונות שנעשים בהסכמת הצדדים על ידי חתימתם על שטר בוררות, אפילו אם אביו ואמו אינם יהודים¹.

¹ במשנה (נידה ו, ד) אמרו: "כל הראוי לדון דיני נפשות – ראוי לדון דיני ממונות, ויש שראוי לדון דיני ממונות ואינו ראוי לדון דיני נפשות". ובגמרא (שם מט ע"ב) אמרו: "אמר רב יהודה: לאתווי ממזר. תנינא חדא זימנא: הכל כשרין לדון דיני ממונות ואין הכל כשרין לדון דיני נפשות, והוינן בה: לאתווי מאי? ואמר רב יהודה: לאתווי ממזר! חדא לאתווי גר, וחדא לאתווי ממזר. וצריכי, דאי אשמעינן גר, משום דראוי לבא בקהל, אבל ממזר דאין ראוי לבא בקהל אימא לא, ואי אשמעינן ממזר משום דקאתי מטפה כשרה, אבל גר דקאתי מטפה פסולה אימא לא, צריכא". עיינו גם בסנהדרין (לו ע"ב). ניתן ללמוד ממקור זה שגר כשר לדון אפילו את ישראל, כיוון שהמשנה לא מיעטה אלא כללה את כולם. לעומת זאת בסוגיא ביבמות (קב ע"א) אמרו: "גר דן את חברו דבר תורה, שנאמר: 'שום תשים עליך מלך אשר יבחר ה' אלהיך בו, מקרב אחיך תשים עליך מלך', עליך הוא דבעינן 'מקרב אחיך', אבל גר דן את חברו גר, ואם היתה אמו מישראל – דן אפילו ישראל; ולענין חליצה – עד שיהא אביו ואמו מישראל, שנאמר: 'ונקרא שמו בישראל'".

בביאור הסתירה נאמרו בראשונים כמה הסברים.

דעת רש"י היא שגר יכול לדון בדיני ממונות אפילו ישראל, וכפשט הגמרא בנידה וסנהדרין, ואילו הגמרא ביבמות, שאסרה לדון ישראל חברו, עוסקת בדיני נפשות. לפי הבנת רש"י (טור חו"מ סי' ז ס"ק א), גם רבינו ירוחם (נתיב א חלק א) הלך בעקבות רש"י, שהגמרא ביבמות עוסקת בהלכות שררה, שכן בגמרא בסנהדרין מפורש שגר יכול לדון בדיני ממונות.

התוספות (סנהדרין לו ע"ב ד"ה חדא) מתרצים שהגמרא בסנהדרין דנה בגר הדן את חברו הגר, ואילו הגמרא ביבמות באה למעט ישראל. חילוק זה כתבו גם בעלי התוספות ביבמות (מה ע"ב ד"ה כיון).

לעומתם, בתוספות ישנים (על הגליון במסכת יבמות מה ע"ב אות א) כתבו שיש לחלק בין כפייה לבין רצון. עיינו גם בתוספות נידה (מט ע"ב ד"ה חדא) ותוספות יבמות (קא ע"ב ד"ה ואנא). לפי זה, יש להעמיד את הסוגיא בנידה ובסנהדרין, שם אמרו שגר יכול לדון, במקרה שקיבלו על עצמם, וממילא גר יכול לדון אפילו ישראל. והגמרא ביבמות עוסקת בשאלת הדיון בכפייה. הסברא לחילוק זה ברורה, שהרי המקור לאסור גר לעסוק בעניינים של שררה נלמד מהפסוק: "שום תשים עליך מלך", והיינו דשררה, וזה על ידי כפייה, וכפי שמבואר בתוספות ביבמות (קא ע"ב ד"ה ואנא).

הרא"ש (סנהדרין פרק ד סי' י) הביא את חילוק הרא"ש בין אמו מישראל, שבזה מדובר בגמרות נדה וסנהדרין שמרבות גר, ובין "שום תשים עליך מלך" שביבמות (קב ע"א), שם מדובר שאין אמו מישראל.

לעומת זאת, הרא"ש במקום אחר (יבמות פרק יב סי' ב) חילק בין כפייה, שגר פסול לה, שהרי כן משמע בפסוק "שום תשים", היינו אפילו בעל כורחם, לבין אם קיבלו על עצמם, שבזה גר כשר אפילו לדון ישראל. ומסיים הרא"ש: "וכן עיקר".

הפילפולא חריפתא (סנהדרין שם אות ח) מקשה, מדוע הרא"ש לכאורה סותר את משנתו? עיינו בתירוצו של הקרבן נתנאל (יבמות שם אות ו).

רוב הראשונים והאחרונים לא קיבלו את חילוקו של רש"י. עיינו בנושאי הכלים על שולחן ערוך חו"מ (סי' ז) ויו"ד (סי' רסט).

ב. דיין גר יכול לדון גר אחר בדיני ממונות, ואפילו בכפייה.²

להבנת המושג "קיבלו" עיינו בקובץ הערות (יבמות סי' עב אות ז) ובחזון איש (סנהדרין סי' יז אות ד) שחקרו אם קבלת שלושה רועי בקר לדיינים מועילה מדין מחילה או הודאה, והיינו קבלה ממונית גרידא של כל מה שיפסקו הדיינים, או שהקבלה נותנת כוח לדיינים להיות בית דין.

אמנם הרמ"א (דרכי משה טור חו"מ סי' ז) הביא בשם המרדכי שיטה החולקת על בעלי התוספות, ולפיה משמע שגר דן את חברו רק אם קיבלו עליהו, ואילו לדון ישראל – אפילו קיבלו עליהו לא יועיל. עיינו בסמ"ע (שם סי' ק ד), בקצות החושן (שם סי' ק א), בנתיבות המשפט (שם בביאורים סי' ק א), בתומים (שם באורים סי' ק א) וברכי יוסף (שם סי' ק ה). עיינו גם בספר חמדת ישראל לרב מאיר דן פלאצקי (חלק א, קונטרס נר מצוה אות פט), ובאגרות משה (יו"ד חלק ד סי' כו).

להלכה יש שתי שיטות עיקריות:

(א) דעת הדרכי משה בשם המרדכי. לדעה זו לא מועילה קבלה כלל כדי לדון ישראל.
 (ב) דעת רוב הפוסקים והאחרונים (הב"ח שם, הסמ"ע שם, הש"ך שם סי' ק א וקצות החושן שם) הסוברים שמועילה קבלה. עיינו גם שו"ת ציץ אליעזר (חלק יט סי' מז).

² כמבואר לעיל הערה 1.

לב. גר כדיין בבית דין העוסק בגירושין

שאלה:

האם גר שאביו יהודי יכול להיות דיין בדיני גיטין?

תשובה:

העיסוק של דיין בבית דין של גיטין כולל מתן פסק בכמה נושאים. נדון בכל אחד מהם בנפרד:
א. סמכותו של הדיין הגר בבירור הסכסוך הממוני שבין הצדדים נתבארה בתשובה הקודמת.
ב. גר יכול לשבת בבית הדין כדיין בסידור הגט ונתינתו¹.

¹ החכמת שלמה (הלכות גיטין סי' קל ס"ק א) פסק שגר יכול להיות דיין בסידור הגט ונתינתו. עיינו בדבריו שם במחלוקתו עם בעל הנודע ביהודה, שדבריו יובאו לקמן. עוד העיר שם שגם אם השליח צריך לומר: "בפני נכתב ובפני נחתם" בפני בית דין, הגר לא ייפסל מלהיות דיין מחמת זה, כיוון שזהו דין דרבנן.

בבירור השאלה אם דורשים בית דין למעמד נתינת הגט וסידורו: הבית יוסף (אבן העזר סוף סי' קלו) מביא שהתרומת הדשן (סי' רמח) פוסל גט הניתן בלילה. הבית יוסף כותב על זה: "ושמעתי הטעם משום דנתינת גט הוא דין, ואין דנין בלילה. ואיני יודע מה ענין דין לגט, ושום אחד מהפוסקים לא חילק להקפיד בכך".

אבל בשו"ת נודע ביהודה (תנינא אבן העזר סי' קיד) כתב על פי תרומת הדשן הנ"ל ואור זרוע (חלק א סי' תשמח) שפסלו נתינת גט בלילה, ועל פי הבנתו ברש"י (סנהדרין ב ע"א ד"ה מיאוניו), שצריך שלושה דיינים לענייני גיטין. גם החיד"א (חיים שאל, חלק א סי' טל אות י) הביא בשם התומים (סי' ט) שפשט המנהג להצריך בית דין בסידור הגט, על פי דברי תרגום יונתן (דברים כד, א): "ויכתוב לה ספר תירוכין קדם בי דינא".

אמנם החיד"א (שם) כתב: "ושמענו מפי מגידי אמת דהיו רבנים דכל אחד בעירו מסדר הגט הוא לבדו. אמנם ברוב תפוצות ישראל נהגו לסדר הגט בבית דין של שלשה. אבל נראה שלא נהגו כן משום הכתוב בתרגום הנזכר, דבודאי אין לחוש, כיון דבתלמודין קאמר איפכא (בבא בתרא קע"ב): "אטו כל דמגרש בבי דינא מגרשי", ואעיקרא אין זה תרגום יונתן, כמו שכתבתי במקום אחר, ולא חשחין אנחנא ליה נגד הש"ס והפוסקים".

עיינו עוד בשו"ת ברכה (אבן העזר סוף סי' קכט אות י), בספר פתח עינים (ערכין כג ע"א) ובשו"ת שם אריה (אבן העזר סי' כט). גם בפתחי תשובה (אבן העזר סי' קכג ס"ק ו, ובסדר הגט, סוף סי' קנד, ס"ק ו) מביא את דברי הנודע ביהודה, ולאחר דיון ארוך (שם בסדר הגט ס"ק ח) שבו מביא דחיות לשיטת הנודע ביהודה הוא מסיק: "ומכל מקום לכתחילה ודאי דיש להחמיר, חדא הואיל ונפק מפומיה דגאון נודע ביהודה ז"ל, וגם מאחר שכן נהגו ברוב תפוצות ישראל, וכמו שכתב בתשובת חיים שאל, וצ"ע בכל זה".

עוד יש להעיר לגבי עיקר מקורו של הנודע ביהודה, האור זרוע, שהוא עצמו (סי' תשמח דף קו בטור השני, עמ' תרמ במהד' מכון ירושלים) לא הצריך שלושה דיינים. לאחר שהאור זרוע האריך לומר שבנותן גט בלילה אין האשה מגורשת משום שגירושין הם דין, כתב: "וכי תימא לבעי נתינת גט תלתא, ולא אשכחן דהוזכרו תלתא אלא במביא גט ממדינת הים, משום דקיום שטרות בשלשה, וגבי ביטול גט בהשולח (גיטין לב ע"ב), ואמאי, הואיל ונתינת גט משפט כתיב ביה ליבעי תלתא כדאמר ר' יוחנן (יבמות מו ע"ב): גר צריך שלשה משום דכתיב ביה משפט. לא היא, דעל כרחך תלתא דקאמר ר' יוחנן, היינו מדרבנן... הלכך גר אף על גב דכתיב ביה משפט, חד סגי מדאורייתא... הילכך נתינת גט נמי אף על גב דכתיב ביה משפט לא בעי תלתא, ובפני חד שידוע להקרות סגי אלא דבעינן תרי שימסור הגט לפניהם". נמצא שהאור זרוע עצמו אינו מצריך שלשה בנתינת הגט.

ג. גר דיין יכול גם לחתום על מעשה בית דין הנכתב מיד אחר נתינת הגט.²

וכל שכן שלדעת הבית יוסף הנ"ל הסובר שנתינת גט אינה דין כלל, אין להצריך בית דין של שלושה דיינים לנתינת גט. והנה אף על פי שהשולחן ערוך עצמו בסדר הגט (קנד, פח-פט) לא התיר לתת גט בלילה כי אם בשעת הדחק, ומכאן שחשש לשיטת תרומת הדשן, מכל מקום לענין שלושה נראה שאין צריך לחוש וכמבואר באור זרע עצמו כנ"ל.

עוד יעוין בשו"ת מי באר (לרב שור, אב בית דין באקארעשט, סי' מ אות ה) שכותב גם הוא שהמנהג הוא לסדר גט בלי בית דין. בשו"ת שערי דעה (לרב חיים יהודא ליב ליטוויץ, חלק א סי' קיד) כתב שדברי הנודע ביהודה ז"ל הם נגד המנהג שנהגו מימות עולם לסדר גיטין ביחיד, ומביא גם ראיות שאפשר לסדר ביחיד. עוד עיינו בשו"ת מים חיים (לרב חיים כהן רפאפורט, אב בית דין אוסטרעהא, אבן העזר סי' סג, מבן המחבר, אותיות לג-לד).

להלכה סיכם בשו"ת ציץ אליעזר (חלק יח סי' עו) דין זה: "מכל האמור והמתבאר שרובא דרובא של גדולי הפוסקים ראשונים ואחרונים הכריעו את הכף להלכה שאין כל הכרחיות להרכב בית דין מלא של שלשה לסידור גט פטורין, וכן כי למעשה ישנם שלשה בתמידות אפילו כשדיין מסדר ביחיד, והמה עדי מסירה ששפיר מצטרפים לגבי סידור גט פטורין גם להיות דיינים, ומכיון שלפי התקן במסגרת בתי הדין בכאן הכל נעשה רק בבנין בית הדין, הרי במציאות נמצאים בו כמעט בתדירות עוד דיינים ותלמידי חכמים יודעי דבר, וניתן איפוא גם להתייעץ אתם מדי פעם בקביעת שמות ובכל דבר שמתקשים בו. ואין כל פקפוק שהוא".

וכן הסיק גם הרב עובדיה יוסף בשו"ת יביע אומר (חלק ב, אבן העזר סי' יג) שאמנם אין צורך בשלושה, "ומכל מקום לחומר הענין נהגתי לצרף עמי עוד שנים מחכמי הבית דין, בשעת ההחלטה על סדר כתיבת שם המגרש והמתגרשת. וכמו שכתבו כמה אחרונים. וכאן הרבה שמות מחודשים נקראים בלעז, ויש כמה ספקות בהם. ותשועה ברוב יועץ. אבל המשך כל סידור הגט אני עושה בעצמי בעזה". כי הדבר קשה לצרף ב' תלמידי חכמים עמי במשך כל זמן סידורו".

² כתב בשו"ת חתם סופר (חלק א או"ח סי' נא ד"ה ואני עני): "לפע"ד סידור הגט עצמו לא בעיא ג', אך מה שאחר כתיבת הגט טרם הנתינה שחוקר הרב ושואל להסופר ולהעדים השאלות האמורות בסדר הגט מסי' סז ואילך, זהו קבלת עדות, ובעי שלשה מן התורה. והנה לפי מה שנוהגים עכשיו שגונזים הגט אצל הרב המסדר, רק שנותנים להאשה כתב פטורים שנתגרשה כדת משה וישראל, כתב ט"ז, ומביאו בית שמואל סימן קמב ס"ק ז, כיון שאותו כתב בא להתיר אשה המוחזקת באשת איש, על כן לא יועיל חתימת עדים, דהוי ליה מפי כתבם, אלא דוקא מעשה בית דין שלשה דיינים (שזה כשר אפילו מפי כתבם כמו שכתבו תוספות בבא בתרא מ ע"א). ואם כן, אם אין הבית דין חוקרים ודורשים הסופר והעדים, איך יעידו שנתגרשה כדת משה וישראל? על כן צריך להיות ג' דיינים כשרים לכל הפחות משעת חקירת העדים ואילך".

הרי שאף שהחתם סופר לא דרש בית דין מצד דברי הנודע ביהודה (ראה לעיל בהערה 1), אבל הוא כן דרש בית דין למעשה בית דין.

בהגדרת "מעשה בית דין", אם הוא מצריך בית דין או שהוא רק בגדר עדות ובית דין רק נותן תוקף לעדות זו אבל אין זה חלק מהליך בית הדין, נחלקו רבותינו:

מהרשב"א (בתשובות המיוחסות לרמב"ן סי' צא) משמע שלדיינים בעת חתימתם על מעשה בית דין יש רק מעמד של עדים. שכן מצינו במסכת כתובות (כב ע"א):

"שלושה שישבו לקיים את השטר ומת אחד מהן, צריכים למיכתב 'במותב תלתא הוינא וחד ליתוהי'. ועל דין זה יש להקשות, כיצד שני דיינים כותבים מעשה בית דין? והרי שניים אינם נחשבים בית דין, וצריך שלושה! לפי הרשב"א רואים שאכן אין לאותן שני דיינים מעמד של בית דין, אלא כעדים המאשרים שאכן הכל נעשה כשורה ובפני בית דין. שהרי הרשב"א שם בתשובה דן האם המקיימים יכולים לחתום האחד שלא בפני השני, וזה לשונו: "...שלשתן נועדו במקום אחד בתורת בית דין והם בעצמם הכירו חתימת העדים ואחר כך חתמו זה שלא בפני זה. ואם כן כדן עשו, לפי שקבלת העדות צריכה להיות בבית דין, כלומר במעמד שלשה, שהן בית דין, אבל הבית דין אין צריכים לחתום זה בפני זה... והראיה שלשה שישבו לקיים את השטר ומת אחד מהם, שאף על פי שהשלישי אינו בשעת החתימה, אף על פי כן השנים חותמים, ודי להם בכך. ואילו היו צריכים לחתום במעמד שלשתם, כלומר שיהיו עדיין בית דין בשעת חתימה, היאך אנו מכשירין קיום זה בחתימת השנים, והלא באותה שעה בטל כח הבית

דין, שהשלישי מת, והנה איננו. ואילו קבלו שלשה עדות הקיום, אף על פי שלא כתבו קיומם בשטר אלא ששנים מהן מעידין כן בפני בית דין, די בכך, לפי שאין אלו עדים מפי עדים, אלא בית דין שמעידים שבבית דינם נתקיים שטר זה. ולא עוד אלא אם נתקיים שטר זה בפני בית דין של שלשה, די בכך, לפי שמשעה שנתקיים בפני הבית דין נגמר הענין, ומאותה שעה ואילך אין צריך אלא לברר הדבר שהיה כן, כלומר לאמת שנתקיים בפני בית דין.

הרי שלרשב"א הדיינים בעת חתימתם משמשים כעדים, שאם לא כן מדוע אין דורשים שלושה? ומדוע מוותרים על מעמד החתימה בפני כולם?

דברי הרשב"א האלו הובאו בבית יוסף (טור חו"מ סי' ז) ובסמ"ע שם ס"ק נח) בלי חולק.

כנגדם, נתיבות המשפט (חו"מ סי' ז ס"ק ג) סובר שגם בקיום שטרות יש לדיינים תורת בית דין. שעל השאלה שהעלינו למעלה, איך מקיימים הדיינים בנוסח של יחד ליתוהי, שכן אם דין אחד אינו, הרי שאין בית דין, ואיזה מעמד יש לקיום כזה, כתב הנתיבות:

"דהא ודאי אם היו אלו השנים כותבין הקבלת עדות בכתב במוטב תלתא וחד ליתוהי וחתמוהו שנים, ודאי דסומכין על כתבם ודנין על כתבם, ואם נאמר דשנים שנשאר מביית דין של שלשה אינן נאמנין רק מטעם עדות, קשה הא הוי מפי כתבם, דהא שנים דעלמא אם יכתבו עדותן בשטר, שראו שנחקרה עדותן בבית דין ונגמר הדין בבית דין, ודאי דלא מהני דהוי מפי כתבם, ואילו שנים מהבית דין גופיה מהני. אלא ודאי דשנים שבאו מבית דין תורת בית דין עליהן, ונאמנים מטעם בית דין ולא מטעם עדות, וכן בקיום, וכן בפסק דין כשמת אחד מהן כותבין וחד ליתוהי. ואם כן, כשבית דין אחר דנין על זה הכתב ומקבלין הכתב בתורת בית דין ודנין עליה, כן יכולין אותן הדיינים לצרף השלישי שידון עמהם על אותו הכתב קבלת עדות שכתבו אלו השנים וכתבו בו וחד ליתוהי, כי השלישי שרואה המעשה בית דין, דן על פי מעשה בית דין. ולפי זה אם יכולין לדון אלו השנים בצירוף הג', כשכותבין אלו השנים בכתב קבלת עדותן, כמו כן יכולין להגיד בפיהן ונאמנין מטעם בית דין, דהא יכולין לכתוב מה שאמרו בפיהם ויהיו נאמנין מטעם בית דין, ולא יהיה כתבן עדיף מפייהם. ואפשר דכשמגידין לפני השלישי, [אין צריך] לצרף עמו עוד שנים כמו בשעת קבלת עדות, דאין זה מטעם עדות להיות נדון כקבלת עדות להצריך שלשה, דכששומע השלישי מפייהן הוי כרואה בכתבן, כיון שיכולין לכתוב".

ברור מדברי הנתיבות שיש להם גדר בית דין, ומתוך זה הם דנים, ולכן הם יכולים לצרף אליהם אחר כדי לקיים את השטר, והוא הופך להיות דין על פי מה שאומרים לו שקיבלו שטר זה בתורת בית דין.

לפי הבנתו מיושב מדוע אין בקיום של בית דין ובכל מעשה בית דין פסול של מפי כתבם, שכן מפי כתבם הוא פסול של עדים בהגדת עדות בלבד, אבל אינו פסול בהגדת בית דין. וכן מפורש בתוספות רי"ד (בבא בתרא קסח ע"א), שכתב שמי שנמחק שטרו יכולים בית דין לכתוב לו שטר חדש, ודווקא בית דין ולא עדים, שכן יש בזה בעיה של מפי הכתב. מוכח מזה שלדעתו כל מעשה בית דין הוא מגדרי בית הדין. וכן יש להביא סיוע מדברי הריב"ש (סי' שפב) שכתב בתוך דבריו שכשהם בית דין אלימא מילתא דבית דין, אבל שיעידו עדים מעצמם מפי כתבם מבלי צוואת בעל דבר – זה נקרא 'מפי כתבם'. עיינו עוד בחזון איש (אבן העזר סי' קא ס"ק כא), שלמעשה בית דין יש מעמד כמו שטר שנכתב מדעת המתחייב. [ועיין עוד בקצות החושן סי' לו ס"ק ז, לגבי דיונו אם גם בדיינים ישנו הדין של נמצא אחד מהם קרוב או פסול].

לסיכום: השאלה אם הגר יכול להיות חתום כדין בבית דין על מעשה בית דין לכאורה תלויה במעמד הדין בשעת חתימתו על מעשה בית דין. לאותם הסוברים שיש לו מעמד של עד, הרי שלא תהיה בעיה בחתימת הגר, כיוון שלגר מותר להיות עד. ואילו לסוברים שבמעשה בית דין יש לחתומים עליו מעמד של דין, הרי שיייתכן שגר יהיה פסול לחתום כדין. [ויש להעיר לגבי דברי החתם סופר שפסל קרובים כדייני גט מחמת מעשה בית דין, שניתן לפסול הן מחמת עדות והן מחמת מעמד כדיינים, שכן בשניהם קרובים פסולים. עוד עיינו בשו"ת חתם סופר אבן העזר חלק א סי' צד וקא].

אבל ייתכן שגם הסובר שצריך בית דין על מעשה בית דין, מכל מקום יודה שגר יכול להיות חתום על מעשה בית דין. שהרי האיסור של גר לדון אינו מצד עצמו, שיש לו פסול, אלא משום שאסור להטיל עליו שררה. לכן נראה שבקיום, שכל עניינו להסדיר את מעמד האישה כגרושה, הרי שעל זה ייתכן שלא שייך לפסול מלחתום על מעשה בית דין, מאחר שאין כאן שררה אלא רק כעין הסכמה טכנית על הסדר מעמדה של האישה. עיינו עוד בתשובה הקודמת הדנה

ד. בדיון על עצם הקידושין, הגר אינו יכול לקבל עדים ואינו יכול להיות דיין בדינים אלו.³

במעמדו של דיין גר בבית דין של ממונות. וראו גם בשו"ת ציץ אליעזר (חלק יח סי' עו) על דברי החתם סופר.

נוסיף כי בערוך השלחן (אבן העזר סי' קנד, סדר הגט סעיף ד) חלק על דברי החתם סופר, וכתב שדבריו אינם נראים, שהרי זה אינו קבלת עדות, שכן הם רק מבררים אם עשו כהוגן, וזהו ככל שאלות איסור והיתר ואינו שייך לגביית עדות. וראה גם בספר בתי כהונה (חלק ג סי' מ עמ' 156).

וכן מסכם בשו"ת ציץ אליעזר (חלק יב סי' עח): "יש לציין דהתעודות גירושין שאנו נותנים כעת בפה עדיפא בצד מה עוד ממעשה בית דין, דנוסף שכותבים בה שמותיהם ושמות הוריהם כפי שנקראים וכפי שנכתבו בהגט פטורין, ושמות עדי הגט, רושמים גם כינוי משפחותיהם ומספרי התעודות זהות שלהם וכן מס' התעודה שהעתיק ממנה נשאר בפנקס הגירושין, ומזה יודעים בדיוק באיזה תיק גיטה גנוז, באופן שאין לך מילתא דעבדא לגלויא יותר מזה, וגם אפשר להוכיח על אתר על זהותה האמיתית, אם בידה תעודת זהות שלה עם תמונתה המחובר לה. ואילו כשבידה רק הגט, אין לעמוד בדיוק על כל הפרטים, ואי חיישין לרמאותה אפשר לחוש לשמו כשמו ושמה כשמה או לשמות מזויפים. ולזה לא יועיל הקיום והמעשה בית דין. ומה שאין כן בתעודה כזו, ואין להאריך בכאן יותר בזה". ועל פי זה פסק שגם דיין יחידי יכול לחתום על מעשה בית דין של סידור גט, ואם כן ודאי שגם גר יכול לחתום.

³ בבית יוסף (אבן העזר סי' יא) כתב:

"כתב המרדכי (יבמות סי' טו) דעדי כיעור דאמרן אף על פי שלא ראו בבת אחת אלא בזה אחר זה ואף על גב דכיעור דחזא האי לא חזא האי, הא קיימא לן (סנהדרין ל ע"ב) בהלואה אחר הלואה דמצטרפין. ואף על גב דאמנה דמסהיד האי לא מסהיד האי, מיהו תרויהו אמנה קא מסהדי. הכי נמי תרויהו אדבר מכוער קא מסהדי וכן משמע בירושלמי פרק קמא דסוטה (הלכה א) עכ"ל [של המרדכי]. וכן משמע בפרק ב דכתובות (כו ע"ב), דכי היכי דמצטרפי לעדות ממון מצטרפין לענין איסור, לדין דקיימא לן כר"י בן קרחא דאמר אפילו ראו זה אחר זה מצטרפין. דמוקי התם דפליגי רשב"ג ור' אליעזר אי מצטרפין שני העדים להאכילו תרומה על פיהם, וקאמר דפליגי בפלוגתא דר"י בן קרחא ורבנן. והרי אכילת תרומה איסורא הוא, אלא ודאי לר"י בן קרחא לעדות מילתא דאיסורא נמי מצטרפין. אבל בפרק מי שאחזו כתב הר"י (גיטין לה ע"ב) תוספתא (שם ה, ד) דקתני בה ראוה שנים שנתיחדה עמו צריכה הימנו גט שני. אחד שחרית ואחד בין הערבים זה היה מעשה ואמרו אין מצטרפין. וכתב עליה הר"י (ד"ה ולא תתיחד) דאף על גב דלגבי ממון קיימא לן בפרק זה בורר (סנהדרין ל ע"ב) דהלואה אחר הלואה והודאה אחר הודאה מצטרפין, לגבי אישות דשייך בדיני נפשות בבת אחת בעינן להו עכ"ל [של הר"י]. ויש לחלק בין דיני אישות למילי דאיסורא".

הרי שיתכן שיש לחלק בין דיני אישות, שבהם אין לצרף את העדות, לבין דיני ממונות, שבהם כן יש לצרפם.

וכן משמע מדברי השבות יעקב (חלק א סימן קיג), שהכריע שאי אפשר ללכת אחר אומדנא באישות, כמו שאי אפשר בדיני נפשות. וזה לשונו:

"אף על גב דאפשר דמהני לענין נחבל דנוטל בלא שבועה, מכל מקום לענין להוציא אשה מבעלה וכמה קשה גירושין, ולדעת מקצת פוסקים דיני נשים כדיני נפשות דמיא וגם האומדנא אפשר אינו ברור כל כך, אם כן די בכך שנאמין אותה בשבועה בנקיטת חפץ כדין הנחבל. אבל בלא שבועה אין להאמינה לכפות אותו לגרשה. ואם אפשר לתווד השלום מתוך מריבה זו, מה טוב ונעים לשבת יחד, כי גדול השלום בין איש לאשתו, ושלום על דיני ישראל".

אבל בשו"ת זכרון יוסף (שטיינהארט, אבן העזר סי' ז אות ה), הובא בפתחי תשובה אבן העזר סי' קטו ס"ק לג) חלק על כך וקבע: "ועוד נראה לי דאפילו לאותן הפוסקים שכתבו דלענין גיטין וקידושין עדות מיוחדת פסול, יש לומר דהני מילי בגיטין וקידושין, דשייך בהו דיני נפשות, דאמרינן מהרה יבנה בית המקדש, כדאמרינן בראש השנה [ל ע"א]... וישבו שופטינו כבראשונה לדון דדיני נפשות על ידי קידושין אלו או גט זה שנעשו בעדות מיוחדת ופשטה את ידה וקיבלה קידושין מאחר לכשתזנה אז עם אחר, או אפילו בזמן הזה לענין קנס, וכמו שכתב רש"י במסכת סנהדרין דף כז סוף ע"א בד"ה לכיוהי לעיניה כו' ע"ש. אבל לאסור אשה לבעלה

על ידי זנות כמו בנדון דידן, דלא מצי אתי לידי נפשות לעולם, דמה שעבר עבר ומבלי התראה, אפשר דודאי מצטרפין, דלא שייך מיתה גביה ולא מימעט כלל מלא ימות".

משמע שלדעתו גם אם אישות דומה לנפשות, זהו דווקא אם נפל ספק בעצם הקידושין או שמישהו בא לערער על גט שניתן, שעתה על פי הכרעת בית דין מחילים על האישה דין אשת איש, דבר שמצריך קבלת עדות כדי לקבוע את מעמדה של האישה – זה נוגע לנפשות. מה שאין כן לגבי השאלה אם נאסרה על הבעל, שלזה עדות מיוחדת כשרה. ולפי זה, בנדון דידן חילוק זה יהיה נכון גם לגבי השאלה אם גר יכול לדון בטענות או לקבל עדות על קידושין או על גיטין. שלפי הדעות שמדמות זאת לדיני נפשות לא יוכל לקבל עדות, אך יוכל לשבת בדין לאסור אישה על בעלה. בנודע ביהודה (אבן העזר סי' עב בהיתר השלישי) הקל וסבר שאפילו לענייני גיטין כשר, ואין זה כדיני נפשות, כיוון שלכל היותר על פי דברי העדים אנו מסלקים ממנה דיני נפשות, ועל פי דברי העדים היא איננה אשת איש. נמצא שדיני נפשות שייכים רק אם על פי דברי העדים היא מקודשת, שעל פי דבריהם אם תזנה עם איש אחר תתחייב בנפשות. לכן דווקא במקרה זה אין לאפשר עדות מיוחדת, וממילא רק בזה הגר לא יוכל לדון.

לג. גר כדיין בבית דין לגיור

השאלה:

בשו"ת במראה הבזק חלק ג סי' פב פסקתם שלכתחילה אין להרשות לגר לשבת כדיין בבית דין לגיור, וכתבתם שם בהערה 3 כי אף שיש לפקפק בדברי החכמת שלמה, שמשמע מדבריו שאפשר "הואיל ולא מצאנו פוסק שמכשיר במפורשות, אין לנו כוח לפסוק נגד המשתמע מדברי החכמת שלמה".

ראיתי שישנם פוסקים שפסקו בפירוש להתיר לגר לשמש בבית הדין לגיור, וראו בשו"ת בית מרדכי (חלק א סי' פ), וכן פסק הרב משה שטינברג בספרו חוקת הגר, וציין שכך פסק בשו"ת שארית ישראל (יו"ד סי' כב). כן כתב גם הרב גדליה פלדר בנחלת צבי (חלק א עמ' 226). וראיתי שצינו שכן מובא במענה אליהו לאדר"ת (סי' פא).

לאור הנ"ל ברצוני לשאול אם פסק ההלכה שכתבתם משתנה בהתאם, ויש להתיר לכתחילה לגר לשבת בבית דין לגיור?

תשובה:

אכן, גר¹ יכול להיות דיין בבית דין לגיור².

¹ כדי להבהיר את השינוי בפסיקה בין הכתוב בשו"ת במראה הבזק חלק ג לבין מה שאנחנו פוסקים כאן נקדים ונרחיב את הנושא:

במשנה בנידה (ו, ד) אמרו: "כל הראוי לדון דיני נפשות – ראוי לדון דיני ממונות, ויש שראוי לדון דיני ממונות ואינו ראוי לדון דיני נפשות". ובגמרא (מט ע"ב) אמרו: "כל, לאתווי מאי, אמר רב יהודה: לאתווי גר". הרי שגר כשר לדון, ולכאורה אפילו לדון ישראל, כיוון שהמשנה לא מיעטה וכללה את כולם. ואילו בגמרא ביבמות (קב ע"א) כתוב: "גר דן את חברו דבר תורה, שנאמר: 'שום תשים עליך מלך אשר יבחר ה' אלהיך בו, מקרב אחיך תשים עליך מלך', עליך הוא דבעינן מקרב אחיך, אבל גר דן את חברו גר, ואם היתה אמו מישראל – דן אפילו ישראל". בראשונים נאמרו כמה תירוצים לסתירה.

דעת רש"י היא שגר יכול לדון אפילו ישראל בדיני ממונות, וכפשוט הגמרא בנידה, ואילו הגמרא ביבמות, שקבעה שגר אינו יכול לדון ישראל, מדברת בדיני נפשות.

תוספות בסנהדרין (לו ע"ב ד"ה חדא) מתרצים שכוונת הגמרא בנדה רק שגר יכול לדון גר אחר, ואילו ביבמות באו למעט שאינו יכול לדון ישראל. ובתוספות ישנים (על הגליון מסכת יבמות מה ע"ב אות א) כתבו שיש חילוק בין כפייה לבין רצון. כלומר, כשריבו גר לדון, זה רק אם בעלי הדין קיבלו אותו עליהם כדיין, ואז גר יכול לדון אפילו ישראל, ואילו בכפייה אינו יכול לדון ישראל, אלא רק גר אחר, כדברי הגמרא ביבמות. הסברה לחילוק זה ברורה, משום שהמקור לכך שגר אינו יכול לדון הוא הפסוק "שום תשים עליך מלך... מקרב אחיך", והיינו ענייני שררה, וזה שייך דווקא כאשר דן בכפייה. וכן מבואר בתוספות ביבמות קא ע"ב ד"ה ואנא.

עיינו לעיל בתשובה לא בהערה 1 הרחבה נוספת.

² בחכמת שלמה (יו"ד רסח סעיף ג) כתב כי השאלה אם גר יכול לשמש כדיין בבית דין לגיור תלויה במחלוקת רש"י ותוספות ביבמות קב ע"א. בשו"ת במראה הבזק (חלק ג סי' פב) ביארנו שהוא מדמה גירות לדיני נפשות, הואיל ולגירות יכולות להיות השלכות של דיני נפשות. על כן, לרש"י, הסובר שגר יכול לדון גר אחר אפילו בדיני נפשות, הוא הדין שיכול להיות דיין בגירות. לתוספות, שאף בדיני ממונות גר לא יכול לדון בכפייה, ממילא הוא לא יוכל לשמש דיין בבית דין לגיור. על פי זה הסקנו בשו"ת במראה הבזק (שם) שכיוון שהחכמת שלמה הוא הפוסק היחיד שעסק בפירוש בשאלה זו, הרי שקשה להקל כנגדו. ומאחר שהלכה כדעת תוספות, הרי

שדיין גר לא יוכל להיות דיין בבית דין לגיור כמו שאינו יכול להיות דיין בדיני נפשות. אמנם בהערות שם הוספנו שפשוט יותר לדמות גירות לממון ולא לנפשות, ולכן יש להקל בשעת הצורך.

אבל המעיין בתשובה של בעל חכמת שלמה עצמו (שו"ת טוב טעם ודעת, כרך ו' [מהד' תשס"ג], יו"ד, מהדורא רביעא חלק שני, סי' רסח, עמ' תקצה, מ"כת"י על אה"ע מהדורא ה"י) יראה שהוא לא דימה גירות ישירות לדיני נפשות. ואלו דבריו שם:

"הנה הן אמת לדעת רש"י יבמות קב דגר דן את חברו גר הוי אפילו לדיני נפשות, פשיטא דיכול לקבל גרים גם כן, אך לדעת התוספות החולקים שם וסבירא ליה דדיני נפשות אינו יכול לדון, ובעל כרחו היכי דבעינן מומחים לא מהני גר אפילו לחברו הגר, ואם כן הרי תוספות ביבמות [מו ע"ב] כתבו דגרות דומה לגזלות וחבלות דבעינן דוקא ג' ומומחים, ומה שמקבלים גרים בזמן הזה הוי רק מכח שליחותיהו דקמאי עבדינן, ואם כן יש לומר היינו רק ישראלים הראויים להיות מומחים, אז הוי שליחותיהו דקמאי, דהוי 'אתם גם אתם לרבות שלוחכם', דהוי דומיא דאתם. אבל גר דאינו ראוי להיות מומחה וסמוך היכי דבעינן סמיכה יש לומר דאינו בר שליחות כיון דאינו דומיא דקמאי ... גם יש לומר כיון דכתיב 'משפט אחד יהיה לכם ולגר', ומזה למדו דבעינן ג' הראוי לדין, אם כן הוקשו זה לזה והראוי לכם ראוי לגר, ושאינו ראוי לכם אינו ראוי לגר. ולכך לדעת התוספות נראה דגר אסור לקבל גרים."

כדי להבין דרכו של החכמת שלמה יש להקדים את דברי קצות החושן (סי' ז ס"ק א):

"...בפרק מצות חליצה דף קב [ע"א]: אמר רבא גר דן את חברו דבר תורה שנאמר: (דברים יז, טו) 'שום תשים עליך מלך מקרב אחיך', עליך הוא דבעינן מקרב אחיך אבל גר דן את חברו הגר... ומשמע דבאמו מישראל יכול לדון דבר תורה, דהא רבא התחיל בזה דיכול לדון דבר תורה, ועוד דהא קראי דריש, ואם כן היכי משכחת דבר תורה, דהא רבא סבירא ליה בפרק קמא דסנהדרין (ג ע"א) דמן התורה בעינן סמוכין אפילו בהודאות והלואות. וכיון דלדיני נפשות ודאי בעינן אביו ואמו מישראל, ומבואר ברמב"ם פרק ד מהלכות סנהדרין (ח-י) דאין סומכין עד שיהיה ראוי לכל הדברים, וזה לשונו: 'יש להם למנות כל מי שירצו לדברים יחידים, והוא שיהיה ראוי לכל הדברים, כיצד? חכם מופלא שראוי להורות לכל התורה כולה יש לבית דין לסמוך אותו וליתן לו רשות לדון ולא להורות באיסור והיתר וכו', חכם מופלא שהוא סומא בעינו אחת אף על פי שהוא ראוי לדיני ממונות אין סומכין אותו לדיני ממונות מפני שאינו ראוי לכל הדברים וכן כיוצא בזה', והוא מהירושלמי פרק קמא דחגיגה (הלכה ח), ואם כן היכי משכחת דבר תורה? וכן אפילו חבירו הגר היכי דן מן התורה הא אינו סמוך, ונהי דבחבירו הגר אינו צריך מקרב אחיך, אבל דין סמוכין לא חלקה התורה בין אזרח לגר. על כן צריך לומר דמירי רבא בלי כפייה, ומשום הכי דן דבר תורה, דלא בעי סמוך אלא בעל כרחו, ובלי כפייה לא בעינן סמוכין, ואפילו הכי לישראל אסור משום דכתיב מקרב אחיך תשים עליך מלך, וכמו שפירש רש"י, דיין."

הקצות החושן הקשה: מהגמרא ביבמות משמע שגר יכול לדון את חברו מן התורה, אבל קשה, שהרי גם לדיני ממונות צריך סמוך מן התורה, ואחד התנאים להיות סמוך הוא להיות ראוי לדון בכל התורה, אפילו לדיני נפשות. ואם נאמר שגר דן את חברו מן התורה, הרי שגם לזה צריך להיות סמוך מן התורה, אבל איך יהיה סמוך אם אינו ראוי לדון בכל דיני התורה? קושיה זו הביאה את בעל קצות החושן לנטות לשיטה שגם את חברו הגר יכול לדון רק מכוח קבלה. אף החכמת שלמה סבר כדברי בעל קצות החושן, שגר לא יכול להיות דיין כיוון שהוא לא יכול להיות סמוך, ולכן רק לשיטת רש"י, הסובר שגר יכול להיות לדון את חברו בדיני נפשות, יכול להיות דיין בבית דין לגיור. לעומת זאת, לשיטת תוספות, שגר לא יכול לדון כלל דיני נפשות, הרי שאינו יכול להיות סמוך ולהיות דיין לדבר מן הדברים.

על דברי החכמת שלמה יש להעיר כמה הערות:

ראשית, ההנחה שמי שאינו יכול לדון דיני נפשות, אינו יכול לדון כלל, אינה מוסכמת. שהרי בשו"ת דברי יציב (חוי"מ סי' ב אות ה) כתב: "ואולי יש לומר עוד דמה שאמר הרמב"ם דבעינן ראוי לכל הדברים, היינו לכתחלה, ובדיעבד שפיר מהני סמיכה לדבר אחד אף שאינו ראוי לכל הדברים. ואתי שפיר קבלת גרים מן התורה, דלענין הא סמוכין אגן בשליחותיהו ודו"ק". וכן כתב בטבעות החושן (על קצות החושן שם ד"ה ובאמת). יתרה מכך כתב הרב חיים דוד הלוי בספר דבר המשפט (להלכות סנהדרין ד ח-י, אות ב עמ' 174-175) שדין זה אינו אלא לכתחילה, כאשר ישנם דינים הראויים לדון אף בדיני נפשות. ועיין עוד בדברי מורינו הגר"ש

ישראלי (עמוד הימיני סי' ג, במיוחד אות ד). אמנם במנחת חינוך (מצוה תצא אות ט) דחה סברא זו, ולדעתו אין לחלק בין לכתחילה לבין בדיעבד.

שנית, דברי החכמת שלמה מבוססים על ההנחה שדין בבית דין לגיור צריך להיות סמוך, וגם היום שאין סמוכים ו"שליחותייהו קעבדינן" ניתן למנות מי שאינו סמוך רק אם הוא על כל פנים ראוי להיסמך, ולכן, גר שאינו ראוי לדון דיני נפשות לפי תוספות, אינו יכול להיות דיין בבית דין לגיור. ואכן תוספות ביבמות (מז ע"א ד"ה משפט) הקשו איך אפשר לגייר היום שאין סמוכים? ותירצו "דשליחותייהו קעבדינן". וכן תירצו עוד ראשונים. אולם ראשונים אחרים (רמב"ן, רשב"א, ריטב"א, נמוקי יוסף ביבמות שם וכן תוספות בקידושין סב ע"ב ד"ה גר בשם ר' נתנאל) נקטו שלגיור לא צריך סמוכים מן התורה. ובהעמק שאלה (סי' נח אות ג) כתב יותר מזה, שלשיטת הר"ף והרמב"ם, שפסקו שמן התורה בדיני ממונות כשר אפילו דיין הדיוט אחד, וכרב אחא, כן הדין בגירות. לפי זה, יש לומר שאין לפסול גר מלכהן בבית דין לגיור, אף שהוא אינו יכול להיות סמוך.

שלישית, אף אם נאמר שדווקא סמוכים יכולים לגייר, הרי שיש לומר שבזמן הזה, שאין סמוכים ו"שליחותייהו קעבדינן", לא צריך אפילו מי שראוי להיות סמוך. כל דברי קצות החושן לענין גר נאמרו לגבי שיטת רבא שהתייחס למצב של עיקר הדין, וסובר שמצד אחד מן התורה זקוקים בהודאות והלוואות לשלושה מומחים, אבל מצד שני גר דן את חברו דבר תורה. אכן, הלכה למעשה, היום שדנים מכח 'שליחותייהו' אין הכרח שצריך להיות 'ראוי להיסמך'. כך נוקט קצות החושן בפירוש לגבי סומא (סימן ז ס"ק ב), שאף שהוא אינו ראוי להיות סמוך, משום שיש בו מום, הרי שבזמן הזה 'שליחותייהו קעבדינן', ולא צריך להיות ראוי לכל התורה, ורק משום היקש של 'ריבים לנגעים' הוא פסול אף בזמן הזה. ולפי זה, דברי החכמת שלמה, שהצריך ראויים לכל התורה גם היום שדנים מכח שליחותייהו, אינם מוכרחים.

עוד יש לציין לדברי שו"ת מוהר"ש מוהליבר (חו"מ סי' ט, על שולחן ערוך ז, א) וכן בדברות משה (קידושין, הערה קיד, עמ' רעג) שכתבו שסומכים את הגרים שראויים לסמיכה אף שאינם ראויים לכל התורה, שהרי גר דן את חברו דבר תורה והוא אף לדיני גזלות וחבלות המצריכים מומחים.

נציע להלן הבנה אחרת בפסול הגר מלדון:

נראה שיסוד קושייתם של חכמת שלמה וקצות החושן נובע מההבנה שגר פסול מלדון ופסולו הוא כפסול הגוף, וזה הביא את בעל קצות החושן לדחוק ולומר שאפילו בדיני ממונות גר יכול לדון את חברו רק אם קיבלו עליהם. אמנם מהגמרא ביבמות יש לומר שהפסול לגר לדון הוא רק מניעה מלשמש בתפקיד שיש בו שררה, ודיין הוא תפקיד שיש בו שררה. אכן, גר יכול לדון חברו משום שאז אין בעיית שררה, מפני שהמניעה למנות גר לשררה הוא רק כלפי ישראל. נמצא שגם לפי רש"י וגם לפי תוספות גר יכול לדון את חברו הגר כיוון שכאשר המניעה מלדון בנפשות אינה מניעה עצמית, לא צריך את התנאי של ראוי לדון לכל התורה. וכן נראה מדברי נתיבות המשפט (סי' ז ס"ק א) המיישב את קושיית קצות החושן, שבאמת רבא דיבר בימינו, 'שליחותייהו קעבדינן', ומכל מקום אין איסור עצמי על הגר לדון, אלא ישנה רק בעיית שררה, ובעצם היותו דיין שדן את ישראל עובר איסור מן התורה של שררה. לעומת זאת, בגר הדין את חברו הגר אמרו בגמרא ביבמות שאין איסור שררה, שנאמר "שום תשים עליך" ולא על גרים, וממילא מותר מן התורה. גם בעל האורים ותומים (אורים סי' ז ס"ק א) הולך בשיטה זו. הוא מביא את הסברו של הרא"ש (סנהדרין פרק ד סי' י) שכאשר הגמרא בסנהדרין (לו ע"א) הסבירה שדברי המשנה ש"הכל כשרים לדון" באים לרבות גר להיות כשר לדון דיני ממונות, מדובר דווקא בלי כפייה. אבל באורים הקשה על זה, שכיוון שעל ידי קיבלו עליהו מותר לגר לדון אפילו ישראל, והרי לפי שיטתו (בסי' ה) די בהליכה לפני הדיין כדי שייחשב שקיבל את הדיין עליו, אם כן מה החידוש של המשנה? והרי בכל הפסול לדון מועיל קיבלו עליהו (וכפי המפורש בשולחן ערוך חו"מ סי' כב)?

האורים תירץ: "וצריך לומר דמכל מקום קודם גמר דין יכול לחזור בו, מה שאין כן בגר דכשר בעצמותו רק דאין לו כפייה על ישראל, ואם קיבלוהו מעצמו תו לא יכול לחזור אפילו קודם גמר דין". לכאורה יש לבאר דבריו כפי שהסברנו, שהגר אינו פסול לדון מצד פסולי הדיינות, אלא יש לו פסול חיצוני של 'שררה'. ולכן מחדש האורים שקבלת גר לדון שונה מהותית מקבלת שאר פסולי הדיינות. שהרי בגר, הקבלה מבטלת את הגדרת השררה, וכיוון שקיבל

עליו בתחילת הדין את הגר לדיין, שוב אינו יכול לחזור בו, שהרי הגר כעת נהפך לדיין לכל דבר ואין חשש של 'שררה'.

על פי הביאור הזה עולה שאין בעיה לגר להיות דיין בבית דין של גיור, משום שכלפי גר חברו אין בעיה של שררה.

ואכן כפי מה שכתוב בשאלה, מצאנו רבים מהפוסקים שהקלו לגר להיות דיין בבית דין לגיור, עיין שו"ת בית מרדכי (לרב מרדכי פוגלמן, חלק א סי' פ) ושו"ת שארית ישראל (לרב י"ז מינצברג, יו"ד סי' כב) וכן כתב בספר חוקת הגר (עמ' לג) וכן כתב האדר"ת (שו"ת מענה אליהו סי' פח) ש"ברור שיכולים" גרים להיות דיינים בבית דין לגיור לפי השיטות שגר דן ישראל שלא בכפייה (אמנם מודה שלהגהות מרדכי, הסובר שגר דן רק חברו הגר שלא בכפייה, יש לומר שלא יוכל להיות דיין לגיור). ועוד עיין בשו"ת ציץ אליעזר (חלק יג סי' פ) בשם הרב שלמה זלמן בהר"ן (ומכתבו מופיע באבני קודש סי' מט).

לאור ביאור זה של האורים והנתיבות יש לבאר את מחלוקתם של רש"י ותוספות המובאת לעיל. לרש"י, גר כשר לדון חברו הגר אפילו לנפשות, ונפסל רק לדון ישראל. ואילו לתוספות, לדיני נפשות הגר פסול לדון אפילו את חברו, והוא כשר לדון בדיני ממונות רק ב'קיבלו עליהו'.

אפשר לומר שלרש"י גר יכול לדון דיני ממונות משום שתפקיד בית דין לממונות הוא רק לברר את דין התורה, אבל החיוב עצמו כבר חל משעת ההיזק או משעת ההלוואה, ואין בזה משום שררה. לעומת זאת, בדיני נפשות, בית הדין יוצר את החיוב, ולכן גר לא יכול לדון ישראל בדיני נפשות. אבל תוספות סוברים שעצם ההתמנות להיות חבר בית הדין זה עצמו נחשב שררה, ולכן אפילו לממונות אינו יכול להיות דיין, אלא אם קיבלו אותו, שאז אין שררה. אבל אף לתוספות גר יכול לדון את חברו הגר ואפילו בעל כורחו, שהרי איסור השררה הוא רק כלפי ישראל ולא כלפי הגר.

אמנם, לפי זה צ"ע מדוע גר אינו רשאי לדון את חברו הגר בדיני נפשות לפי שיטת תוספות. ואולי אפשר ליישב שבאמת לדעת תוספות מעיקר הדין היה יכול לדון חברו גם בדיני נפשות, ואין איסור שררה, אלא שלהיכלל בכלל סנהדרין קטנה הדנה בדיני נפשות זו שררה, וזוהי כוונת המשנה שאינו יכול להיות בסנהדרין. נמצא שלתוספות ישנו הבדל גדול בין בית דין בדיני ממונות, שאין עצם המינוי אליו נחשב שררה (אלא אם דן את ישראל בעל כורחו), ובין סנהדרין הדנה בדיני נפשות, שעצם המינוי לה נחשב שררה.

יש לציין שיש שפקפקו בהיתר להיות דיין בבית דין המגייר מטעמים אחרים. הגר"ש אלישיב (מובא בספר הערות למסכת קידושין עו ע"ב, ד"ה כל משימות) סבר ש"אכן נראה דלענין לגייר את הגרים [שצריך בפני שלושה] אז פסול דיין שהוא גר, ומשום דעצם קבלת הגרים זה נחשב שדן את ישראל, דזהו נדון להכניס גרים אל קהל ה', ונחשב שדן בזה את כללות קהל ה', וזה נחשב שדן את ישראל. כן נראה פשוט בסברא (ושאלתי את רבינו אם זה מעכב את הגירות כשאחד הדיינים הוא גר, ואמר רבינו שלדעתו זה לעיכובא)". נראה שהבין שלמעשה אין הגר עומד לדין בפני הבית דין של הגיור, אלא כביכול כלל ישראל עומדים לפני בית הדין, והבית דין דן את כלל ישראל אם לצרף אליהם את פלוני הגר, ולזה ודאי נחשב שררה.

יש להעיר שבפסקי דין רבניים (דיני ממונות ובירור יוחסין, חלק ז עמ' תיז-תיח) מוזכר שהגר"ש אלישיב הסתפק בזה להלכה ולמעשה.

נוסיף כי בספר שלמי שמואל (לרב שמואל ליב יאלוב, סי' מה עמ' קלו) כתב בהסבר דברי רש"י בקידושין (סב ע"ב ד"ה צריך שלשה) "שגירות איננו דין של גר, אלא דין של ישראל, שאנחנו עם ישראל דנים על הגברא של הגר אם הוא ראוי להיות מקובל אצלנו, וזה איננו דיני נפשות ולא דיני ממונות, אלא דין משפט ישראל, ועל כן נצרך דוקא ישראלים ולא לגרים". והסביר את דבריו בספר גינת אגוז (לרב צבי שכטר, סי' לה אות ה) ש"כאן הבית דין נצרך לגרות אינם חשובים כדנים על הגר, אלא כאילו דנים עבור כלל ישראל אם מן הראוי ומן הנכון לקבל את הנכרי הזה כגר". ועיין עוד בדברי הרב שניאור קוטלר (שיח ערב על מסכת סנהדרין, סי' ג אות ה). ומכל מקום נראה שאין הכרח לזה, ויש לומר שאף שהם נבחרים לייצג את עם ישראל וכשלוחיו אין זה נחשב שררה, ועיקר שררתם הוא על המתגייר עצמו. זאת ועוד, הרב שכטר כתב שיש לומר שבית דין לגיור אינו מייצג את עם ישראל, אלא מייצג את השכינה, וכדעת הבית הלוי (פרשת לך לך) המובא בדבריו. וגם יש לומר שבית דין לגיור אינם דנים ופוסקים, ותפקידם אינו אלא לקיים דבר, ולפי הגדרה זו נראה שאין לגר איסור לדון בבית דין לגיור.

וראה עוד בהרחבה במאמרו של הרב יצחק רונס, צירוף גר כדיין בבית דין לגיור (אבני משפט יד).

לסיכום: האחרונים נחלקו אם גר יכול לכהן בבית דין לגיור. בעל החכמת שלמה פסל משום שהוא אינו ראוי להיות סמוך, ואילו אחרונים אחרים פסלו משום שהוא נחשב כדן את ישראל. לעומת זאת, אחרונים אחרים הכשירו משום שסוברים שאין צורך שיהיה ראוי להיות סמוך, וכלל לא ברור שבית דין לגיור נחשב כבית דין הדין את ישראל. ולמעשה מכיוון שרבו הפוסקים המכשירים גר להיות דיין בבית דין לגיור, וטעמיהם של הפסולים אינם מוכרחים, כתבנו שגר יכול להיות דיין בבית דין לגיור.

לד. מסירת מזוזה לגוי כדי שיקבע אותה על פתח ביתו

שאלה:

האם מותר למסור מזוזה לגוי כדי שהוא יקבע אותה על פתח ביתו?

תשובה:

אסור לתת מזוזה לגוי עובד עבודה זרה¹, ויש אומרים שלכל גוי², כדי שהוא יקבע אותה על פתח ביתו, אלא אם יש חשש לאיבה³, או שסירובו יגרום לפגיעה בפרנסתו⁴.

¹ רמ"א (יו"ד רצא, ב). הטעם הוא מחשש שמא יזלזל הגוי בכבודה של המזוזה או שימסור אותה לאחר שיזלזל בה. עיינו גם בפתחי תשובה (שם ס"ק ז).

² בירושלמי (פאה א, א) מסופר שרבי שלח מזוזה לגוי, וביאר בשו"ת באר שבע (סי' לו) שני פירושים כיצד התיר רבי: א. רבי חשב שהגוי יתגייר. ב. הגוי ההוא לא היה עובד עבודה זרה.

לפי הפירוש השני מותר לתת מזוזה לגוי שאינו עובד עבודה זרה.

³ רמ"א הנ"ל.

⁴ אגרות משה (יו"ד חלק א סי' קפד).

לה. חדרים החייבים במזוזה ומקום קביעתה בהם**שאלה:**

בדירתנו החדשה ישנם כמה מקומות אשר מעוררים שאלות בנושא מזוזה: חדר ארונות, חדר כביסה קטן (שהוא בעצם ארון), מרפסת למכונת החימום, מרפסת גדולה יותר ומחסן בקומת חניון הבניין. האם יש לנהוג לחומרה ולקבוע מזוזות בכל המקומות הללו, או שיש לומר שמזוזה נדרשת רק אם יש ארבע על ארבע אמות, ועלינו למדוד כל מקום לגופו? אם אכן יש לקבוע מזוזות במקומות הללו, האם נוהגים לשימה בצד ימין של הכניסה למקומות הללו, או בצד ימין של היציאה מהמקומות הללו (כלומר, בכניסה לחדר הגדול יותר)?

תשובה:

- א. כל חדר מגורים ששטחו ארבע על ארבע אמות חייב במזוזה¹.
- ב. חדר שאין בו ארבע אמות² על ארבע אמות – פטור ממזוזה³. יש אומרים שאם החדר פתוח לחדר שיש בו ארבע אמות על ארבע אמות, יש לקבוע מזוזה בפתח ביניהם בצד ימין של הנכנס לחדר הגדול⁴.
- ג. במרפסת יש לקבוע את המזוזה בצד ימין של הנכנס מהבית אל המרפסת, ויש אומרים בצד ימין של הנכנס מהמרפסת אל הבית. אין לברך על קביעת מזוזה זאת⁵.

¹ ראה בשולחן ערוך יו"ד (סי' רפו) כל פרטי הדינים הנוגעים להגדרת חדר כחדר מגורים לענין חיובו במזוזה.

² הפוסקים נחלקו בשיעור אמה, והיא בין 48-58 ס"מ. ולכן אם יש ריבוע של 2.32 מטר על 2.32 מטר – יש לקבוע מזוזה ולברך עליה, ואם יש פחות מזה אבל יש ריבוע של 1.92 מטר על 1.92 מטר יש לקבוע בלי ברכה או לברך קודם על מזוזה אחרת ולכוון גם על זו. וראה במשנה ברורה (סי' רעא ס"ק סח) ובביאור הלכה (שם ד"ה של רביעית) המביא את דעות הפוסקים בדין זה.

³ סוכה (ג ע"א) שולחן ערוך (יו"ד רפו, יג).

⁴ דעת ר' עקיבא איגר (על שולחן ערוך יו"ד רפו, יג) והחזון איש (יו"ד סי' קסח אותיות ד-ו). וראה לקמן הערה 5.

⁵ כתב הרי"ף בהלכות מזוזה (הלכות קטנות ו ע"א) "תנו רבנן: 'בשערך', אחד שערי בתים ואחד שערי חצרות ואחד שערי מדינות ואחד שערי עיירות ורפת ולולין ומתבן ואוצרות יין ואוצרות שמן – כולן חייבין במזוזה. יכול אף אני מרבה בית שער אכסדרה ומרפסת? תלמוד לומר: 'בית', מה בית מיוחד לדירה – אף כל שהוא מיוחד לדירה, יצאו אלו שאינן מיוחדין לדירה. יכול שאני מרבה אף בית הכסא ובית הבורסקי ובית המרחץ ובית הטבילה? תלמוד לומר: 'בית', מה בית עשוי לכבוד – אף כל שהוא עשוי לכבוד, יצאו אלו שאינם עשויין לכבוד. יכול שאני מרבה אף הר הבית הלשכות והעזרות? תלמוד לומר: 'בית', מה בית שהוא חול – אף כל שהוא חול, יצאו אלו שהן קדש. ואי קשיא לך הא דתניא בית שער אכסדרה ומרפסת חייבות במזוזה – התם בשבתים פתוחין לתוכן".

הרי"ף עומד על סתירה לכאורה בין שתי סוגיות בגמרא: הראשונה היא ביומא (יא ע"א), שם כתוב שבת שער, אכסדרה ומרפסת פטורים ממזוזה, והשנייה היא במנחות (לג ע"ב), שם כתוב שהם חייבים במזוזה. תירץ הרי"ף: אם בתים פתוחים לתוכן – הן חייבות במזוזה, אבל אם אין בית הצמוד למרפסת או לגינה – הן פטורות ממזוזה. וכן כתב הרמב"ם (הלכות מזוזה

ו, ז). לעומתם, התוספות (יומא שם ד"ה יכול) ורש"י (סוכה ח ע"ב ד"ה תיהו) פירשו שמדאורייתא בית שער, אכסדרה ומרפסת פטורים תמיד ממזוזה, ואילו מדרבנן הם חייבים. הרא"ש בהלכות מזוזה (סי' טו) מביא את תירוץ של הר"י ואת תירוץ של ר"י בתוספות. הטור (יו"ד סי' רפו) הסביר את דעת הר"י: "ובית שער והגינה פטורין ואם בית פתוח לאחד מאלו חייב אף במקום שנכנסין לו מרשות הרבים חוץ מהמקום שנכנסין לו מהבית". משמע שהוא הבין שחידושו של הר"י הוא שאם נכנסים מהרחוב לבית דרך הגינה או המרפסת אין לשים מזוזה רק בפתח הבית אלא גם בפתח החצר המוביל אליו. לפי דבריו, אין לכלול בדברי הר"י והרמב"ם חיוב מזוזה בחצר או מרפסת שאין להם פתח לרשות הרבים אשר דרכו ניתן להיכנס לבית. כך פירשו בדברי הרמב"ם גם הבית מאיר (יו"ד סי' רפט) והחזון איש (שם). ראה לפירושים ניתן למצוא בהמשך דברי הרמב"ם (שם, ח) "לפיכך אחד שערי חצרות ואחד שערי מבואות ואחד שערי מדינות ועיירות הכל חייבים במזוזה, שהרי הבתים החייבין במזוזה פתוחין לתוכן, אפילו עשרה בתים זה פתוח לזה וזה פתוח לזה הואיל והפנימי חייב במזוזה כולן חייבין, ומפני זה אמרו: שער הפתוח מן הגינה לחצר חייב במזוזה". משמע שהסיבה לנתינת המזוזה בשערי המדינות והמבואות היא שהם מובילים אל הבית, ולכן נחשבים שערים אלו כשערי הבית, אבל אין חובה לשים מזוזה בפתח של חצר אשר לא נכנסים דרכו מרשות הרבים לבית.

אולם ניתן להסביר בדרך אחרת את דברי הר"י והרמב"ם. שבכל מקרה שבו הבית פתוח אל המרפסת – המרפסת חייבת במזוזה, כי מעתה השימוש בה הוא שימוש של בית דירה. שהרי חלק מענייני הבית נעשים במרפסת או בחצר הפתוחה אליו, ובכלל זה גם שער או חצר שכל תפקידם הוא להוביל אל הבית נחשבים תשמיש של הבית, ולכן גם הם חייבים במזוזה. ואם כן, כל גינה או מרפסת שבית פתוח אליה – חייבת במזוזה. וכן פשט לשון הר"י, שלא חילק בין סוגי המרפסות הפתוחות לבית, וכן משמע מהלכה זו בדברי הרמב"ם. וכפירוש הזה כתב בשו"ת אגרות משה (יו"ד חלק א סי' קפא).

לדעת הרא"ש (הלכות מזוזה סי' יא), כל מרפסת משמשתמים בה לחלק מתשמישי הבית חייבת במזוזה, אף אם אין לה תקרה. ואף שבית בלא תקרה פטור ממזוזה, זה משום שאין דרכו של בית בכך, אולם מרפסת או חצר שדרכה בכך – חייבת במזוזה כאשר היא משמשת לתשמישי הבית. אם כן, לדעת הרא"ש, וכן לדעת הר"י והרמב"ם על פי הפירוש השני, יש לקבוע מזוזה מצד ימין של הנכנס מהבית למרפסת, כי המרפסת היא מקום החייב במזוזה. וכן כתב הט"ז (יו"ד סי' רפט ס"ק ד) בשם המהרי"ל (סי' צד).

הבית מאיר (שם) חולק על דברי המהרי"ל, ופוסק שיש לקבוע את המזוזה לימין הנכנס מהחצר או המרפסת אל הבית, משום שבכל מקרה שבו יש חדר עיקרי וחדר הטפל אליו אנו קובעים את המזוזה תמיד כדרך הכניסה מהחדר הטפל אל העיקרי. מקורו הוא בדברי המרדכי (הלכות קטנות סי' תתקסא, ח ע"א): "ואומר ר"י דוקא בין גברי לנשי, ששניהם עיקר ושניהם פתוחים לרשות הרבים, אבל מבית לחדר או לעלייה, שעיקר תשמישו ומוצאו ומובאו מבית לשם – לא אזלינן בתר היכר ציר, אלא יניחנו בחדר דלצורכו הוא עשוי". ופירש הבית מאיר שכוונת המרדכי היא כי תמיד קובעים את המזוזה על פי הכניסה לחדר העיקרי. נמצא שהמרדכי חולק על דברי המהרי"ל, וכתב הבית מאיר שיש לפסוק כמרדכי.

לעומתו, הבית מאיר שם מביא את דברי הגאון מליסא בשם תשובה ששלח לו אב"ד דק"ק גלוגא, ושם הסביר שכוונת המרדכי היא שצריך להחליט מה עיקר תשמישו של הפתח, ואם מטרת הפתח היא בשביל החדר הפנימי, כי אי אפשר להיכנס לחדר הפנימי אלא מהחדר החיצון – אז יש לקבוע את המזוזה לימין הנכנס לחדר הפנימי, כי זה עיקר תשמישו וקביעתו של הפתח.

ואם כן, דברי המרדכי מסכימים לדעת המהרי"ל, שיש לקבוע את המזוזה לימין הנכנס לחצר או למרפסת שאין לה פתח לרשות הרבים אלא אפשר להיכנס אליה רק מהבית. וכתב הגאון מליסא שהוא עשה למעשה כדעת המהרי"ל על פי תשובת אב"ד דק"ק גלוגא, אף שיש להשיב על דבריו. וראה בספר חובת הדר (פרק ח הערה ו).

גם החזון איש (שם) חלק על פסק המהרי"ל, וטעמו הוא משום שיש לפסוק להלכה כדעת הרמב"ם, שכן פסק השולחן ערוך (יו"ד רפו, ז) וכן דעת רוב הראשונים. ואם כן, המרפסת מצד עצמה אינה חייבת במזוזה. לכן יש לקבוע מזוזה לימין הנכנס מהמרפסת לבית, על פי דברי ר' עקיבא איגר (על שולחן ערוך יו"ד רפו, יג) שכתב שאף שחדר הקטן מארבע אמות על ארבע אמות פטור ממזוזה – יש לקבוע מזוזה בכניסה ממנו חזרה אל הבית, משום שחדר הפטור

ד. הפוסקים נחלקו אם חדר שיש בו שטח של ט"ז אמות מרובעות אך אין בתוכו ריבוע של ארבע אמות על ארבע אמות חייב במזוזה, ולמעשה נראה להקל.⁶

ממזוזה נחשב כשוק, וממילא בפתח ממנו אל הבית יש לקבוע מזוזה כמו בפתח הבית הפונה לרשות הרבים. כדברי ר' עקיבא איגר נמצא גם בשלטי גיבורים (הלכות קטנות ו ע"ב אות ב לשון ריא"ז). אולם על חידושו של ר' עקיבא איגר חלק באגרות משה (שם), משום שאף שהחדר הקטן פטור ממזוזה – אין לראות בפתח שבינו לבין הבית כניסה אל הבית, שהרי אי אפשר להיכנס משם לבית, אלא רק לצאת מהבית אל החדר, ומכיוון שהפתח אינו משמש כניסה לבית – יש לפטור אותו ממזוזה מכל צדדיו.

על כן בשו"ת יחווה דעת (חלק ד סי' נא) מביא שהיו פוסקים שפטרו את פתח המרפסת ממזוזה כי המרפסת אינה חייבת במזוזה כדעת הרמב"ם על פי פירוש הטור, וכן פסק השולחן ערוך, וכן אין לשים מזוזה בכניסה מהמרפסת לבית, כי אין דרך כניסה משם אל הבית. ולהלכה כתב שמעיקר הדין פטור, והמחמיר יניח מזוזה כדעת המהרי"ל, לימין הנכנס למרפסת, אך בלא ברכה, משום החשש לדעת הרמב"ם. בשו"ת חלקת יעקב (יו"ד סי' קסב) פסק בשם רוב הפוסקים שמעיקר הדין יש להניח לימין הנכנס למרפסת. ובשו"ת שבט הלוי (חלק ג סי' קנ) פסק כדעת החזון איש.

ובשו"ת בנין ציון (סי' צט) פסק בנדון הקרוב לדין שיש לקבוע שתי מזוזות בשני צדי הפתח, אולם בחלקת יעקב (שם) כתב שאין לעשות כן משום חשש 'בל תוסיף'. וכן כתב בשבט הלוי (שם), שלא נראה לו לנכון להכריע בדרך זאת.

על כן למעשה, משום דעת הרא"ש והפירוש השני בדעת הרמב"ם הבאנו כדעה ראשונה את דעת ה"ט"ז והמהרי"ל. ועוד שלהסבר החזון איש אפשר שיש לפטור את הפתח ממזוזה בכל צדדיו. לענין ברכה יש לקבוע את המזוזה עם שאר מזוזות הבית, כדי שלא יהיה צורך לברך דוקא עליה.

עוד כתב החזון איש שאם מסיבות מסוימות המרפסת אינה משמשת לאחד משימושי הבית, כגון: אכילה, לינה או שטיחת פירות, אלא רק לאוויר בעלמא – לכל הדעות אין לראות במרפסת מקום החייב במזוזה, ולכן אין לקבוע את המזוזה לימין הנכנס למרפסת. ודבריו הם כדעת הרא"ש דלעיל.

אם שטח המרפסת קטן מארבע אמות על ארבע אמות, לדעת ר' עקיבא איגר יש לקבוע את המזוזה לימין הנכנס מהמרפסת לבית, ולחולקים עליו אין צורך בקביעת מזוזה לפתח זה. וראה הערות 2 ו-6.

⁶ דעת הרא"ש (הלכות מזוזה סי' טז) היא שאין חיוב אלא במקום שיש ריבוע של ארבע אמות על ארבע אמות, ודייק כן גם מלשון הרי"ף. הרא"ש הבין שאין כן דעת הרמב"ם, שכתב (הלכות מזוזה ו, ב): "בית שאין לו ארבע אמות על ארבע אמות פטור מן המזוזה. ואם יש בו כדי לרבע ארבע אמות על ארבע אמות בשוה, אף על פי שהוא עגול או בעל חמש זוויות, ואין צריך לומר שאם היה ארכו יתר על רחבו, הואיל ויש בו לרבע ארבע אמות על ארבע אמות – חייב במזוזה". וכן הביא הטור (יו"ד סי' רפז), שדין זה הוא מחלוקת הרמב"ם והרא"ש, והבית יוסף הכריע להלכה כדעת הרמב"ם. וכן בשולחן ערוך (שם, יג) כתב רק כלשון הרמב"ם. והש"ך (סי' כג) כתב שכיוון שגם דעת רבינו ירוחם היא כרא"ש, יש לקבוע את המזוזה בלא ברכה או לברך קודם על מזוזה אחרת ויכוון גם על זו.

ה"ט"ז (או"ח סי' תרלד סי' ב) כתב שגם הרמב"ם סובר כרא"ש בענין זה, והביא כמה הוכחות לדבריו. תחילה דייק מלשון "ארבע אמות על ארבע אמות בשוה", שצריך ריבוע דוקא. ועוד, שלפי הבנת הרא"ש והבאים אחריו בדעת הרמב"ם, מה שכתב שאין צריך לומר שאם היה אורכו יתר על רוחבו שהוא חייב אינו מובן, דוודאי צריך לומר שמקום שהוא שמונה אמות על שתי אמות חייב, שאינו דבר פשוט. אלא הכוונה שמקום שהוא כגון שמונה אמות על ארבע אמות חייב, ולא צריך ריבוע דוקא. ועוד שבהלכות סוכה (ד, ז) כתב הרמב"ם לשון דומה: "סוכה עגולה, אם יש בהיקפה כדי לרבע בה שבעה טפחים על שבעה טפחים, אף על פי שאין לה זוויות – הרי זו כשרה", ושם ודאי צריך דווקא ריבוע של שבעה טפחים על שבעה טפחים, כמבואר בגמרא (סוכה ז ע"ב – ח ע"א). והבית יוסף עצמו (טור או"ח סי' תרלד) פירש כן לענין סוכה. וכדברי ה"ט"ז כתב גם המרכבת המשנה על הרמב"ם. אמנם השלטי גבורים (הלכות קטנות ו ע"ב אות ב) כתב כהבנה הראשונה בדעת הרמב"ם.

- ה. במרפסת של מכונת החימום השיעור של ארבע אמות על ארבע אמות אינו כולל את המכונה.⁷
- ו. יש להסתפק אם מחסן חייב במזוזה (אם יש בו ארבע אמות על ארבע אמות, או לפי היש אומרים שבסעיף ב אפילו אם אין בו ארבע אמות, אם הוא פתוח למקום שיש בו ארבע אמות על ארבע אמות), ולכן יש לקבוע בו מזוזה ולא לברך, או לברך על מזוזה אחרת קודם ויכוון גם על זו.⁸
- ז. חדר הארונות וחדר הכביסה חייבים במזוזה אם יש בהם ארבע אמות על ארבע אמות (או לפי היש אומרים שבסעיף ב אפילו אם אין בהם ארבע אמות אם הם פתוחים למקום שיש בו ארבע אמות על ארבע אמות).

ונראה להלכה שכיוון שדעת הרא"ש היא מפורשת להקל, ויותר נראה שגם דעת הרמב"ם כן (ואף שרבים לא הבינו כן, אילו ראו את דברי הט"ז אולי היו חוזרים בהם), אין חיוב לקבוע מזוזה, והרוצה להחמיר – יחמיר לעצמו.

⁷ בספר חובת הדר (פרק ד הלכה ח) פסק שאם מיעט את החדר בבניין ולא נשאר ארבע אמות על ארבע אמות אינו חייב במזוזה, אלא אם כן יש מעל הבניין גובה עשרה טפחים ברוחב ארבע אמות על ארבע אמות. וכיוון שמכונת החימום היא קבועה, הרי היא כמו בניין.

⁸ נחלקו התנאים במסכת יומא (יא ע"א) אם בית התבן, בית העצים ובית האוצרות חייבים במזוזה. הרי"ף (הלכות מזוזה ו ע"ב) והרא"ש (הלכות מזוזה ס"י טו) פסקו שחייבים, והרמב"ם (הלכות מזוזה ו, ז) פסק שאינם חייבים אלא אם יש בתים המחויבים במזוזה פתוחים לתוכם. בשולחן ערוך (יו"ד רפו, ב) פסק כרי"ף וכרא"ש, אבל בערוך השולחן (שם ס"ק ט) חשב לדעת הרמב"ם, וכתב שאין לברך.

בדין המחסן הסתפק בספר חובת הדר (פרק ב הערה יב) אם יש חיוב אפילו לדעת הרי"ף והרא"ש, כיוון שאין נכנסים לתוכו אלא לעתים רחוקות, אלא שלא מצא מי שחילק בזה. ולכן נראה שיש לקבוע שם מזוזה בלי ברכה.

לו. מזוזה שנקבעה באלכסון כלפי חוץ**שאלה:**

מה הדין אם אדם קבע מזוזה בפתח הבית כאשר ראש המזוזה פונה כלפי חוץ באלכסון?

תשובה:

האשכנזים נהגו לקבוע את המזוזה באלכסון, כאשר ראש המזוזה פונה לצד פנים הבית. אם אדם קבע באלכסון כאשר ראש המזוזה לצד חוץ, רצוי לתקן את כיוון המזוזה. אך אם קשה לתקן, אפשר להקל ולהשאירה כך.¹

¹ בגמרא במנחות (לג ע"א) מובא שהקובע מזוזה כמין נגר לא יצא ידי חובתו, ונחלקו הראשונים בפירוש המימרה. רש"י שם פירש שכמין נגר הוא כנגר שתוחבים הנגרים בכותל (במאוזן), ויש להניחה במאונך, מלמעלה למטה. לעומתו, התוספות (שם ד"ה הא) הביאו שדעת רבנו תם היא להפך, שמעומדת פסולה, וצריך לקבוע את המזוזה דווקא מאוזן. דעת הרמב"ם (הלכות מזוזה ה, ח) היא כרש"י, וכן פסק בשולחן ערוך (יו"ד רפט, ו), אבל הרמ"א (שם) כתב שכיוון שלפי רבנו תם מזוזה זקופה פסולה, המדקדקים קובעים באלכסון, ויוצאים בכך ידי כל השיטות.

עוד הביאו התוספות (שם) שבירושלמי (מגילה ד, יב) כתוב שצריך שפרשת 'שמע' תראה את הפתח. וביארו שלפי רש"י היינו שגוללים את המזוזה מ'אחד' כלפי 'שמע' (משמאל לימין), ואז תיבת 'שמע' תהיה לצד אויר של הפתח. אבל לפי רבנו תם הכוונה היא שהשיטה הראשונה (שבה תיבת 'שמע') תהיה לצד הבית, ושורה התחתונה לצד רשות הרבים. ועל פי זה כתב הרמ"א (שם) שלפי מנהגנו לחשוש גם לשיטת רבנו תם צריך לכוון את ראש המזוזה לצד הבית. מי שקבע את המזוזה באלכסון וראש המזוזה לצד חוץ, לשיטת ר"ת לא קיים את דברי הירושלמי.

וכתב בתרומת הדשן (סי' נב) שאפילו לדעת רש"י, מזוזה הקבועה כך היא גרועה יותר, מפני שמי שעומד בתוך הפתח דרך כניסה לבית יצטרך להחזיר את פניו לאחוריו כדי לקרוא את הכתב של המזוזה. ולכן ודאי רצוי שיתקן.

אמנם נראה שבמקום צורך יש להקל מכמה טעמים: א) אף תרומת הדשן לא כתב במפורש שמחויב לתקן. ב) בפשטות נראה שלפי רש"י יצא ידי חובתו, ומעיקר הדין ההלכה כרש"י כמו שפסק השולחן ערוך, ורק המדקדקים מקפידים לצאת ידי שיטת רבנו תם. ג) הרמב"ם כלל לא הביא את דין הירושלמי.

Johannesburg, South Africa

יוהנסבורג, דרום אפריקה
כסלו, תשע"ב

לז. ציור אמנותי של חיות על גבי בית מזוזה

שאלה:

בבית הכנסת שלנו מכינים בית מזוזה חדש לכניסה הראשית. האמן מציע לצייר עליו ציורים של אריה, זאב, שמש וירח, הרומזים לסמלים של השבטים. האם זה מותר?

התשובה:

- א. ככלל, מותר לצייר צורות של חיות שונות¹, אך אסור לעשות את ארבעת פני החיות שבמרכבה ביחד², וכן אסור לעשות צורת גלגל המזלות³.
- ב. לגבי ציור שמש וירח, ראה תשובתנו בשו"ת במראה הבזק חלק ז סי' סג העוסקת בנושא של ציור גרמי השמים.
- ג. על בית מזוזה ראוי להימנע מעשיית כל צורה, מכיוון שרבים רגילים לנשק את המזוזה, ואין ראוי שינשקו צורה כלשהי⁴.

¹ רמב"ם (הלכות עבודה זרה ג, יא); שולחן ערוך יו"ד (קמא, ו).
² גמרא ראש השנה (כד ע"ב); עבודה זרה (מג ע"ב); שולחן ערוך יו"ד (קמא, ד). עיינו גם ש"ך (שם ס"ק כ) מה הם ארבעת הפנים.
³ ראש השנה (שם) ורמב"ם (שם). הבי"ח (יו"ד סי' קמא אות ח, בקונטרס אחרון) כתב שאפילו לעשות אחת מהחיות שבגלגל המזלות אסור, ולכן אסר לעשות צורת אריה אפילו לבדו. אך הרשב"א (בתשובה חלק א סי' קסז) התיר לעשות צורת אריה אם אינו עושה את ארבעת הפנים שבמרכבה, וכן הוכיח הש"ך (שם ס"ק ל), שהאיסור בעשיית החיות של המזלות הוא רק אם עושה את כל המזלות ביחד.
⁴ בהגהות אשר"י (על הרא"ש עבודה זרה פרק ג סי' ה) כתב שאין ראוי לעשות צורות בבית הכנסת, שלא ייראה כמשתחוהו להן, והביאו הט"ז (יו"ד סי' קמא ס"ק יד). ועיין בגמרא בסנהדרין (ס ע"ב) וברמב"ם הלכות עבודה זרה (ג, ו) שהמנשק לעבודה זרה עובר בלא תעשה. ואם כן, אף שהמנשק מזוזה ודאי שאין כוונתו לנשק את הצורה, מכל מקום, כשם שמגונה הדבר שייראה כמשתחוהו לצורה – כך מגונה הוא שייראה כמנשק לה.

לח. השהיית פדיון הבן

שאלה

אדם המתגורר במקום שיש בו רק כהן עם הארץ, האם ראוי שיפדה את בנו אצל כהן זה בזמן, או שימתין עד שיזדמן לו כהן חבר?

תשובה

- א. לכתחילה יש לתת את פדיון הבן לכהן חבר, ואולם אם אין כהן חבר במקומו ייתן לכהן עם הארץ¹.
- ב. גם אם אין כהן חבר במקומו והוא יודע שימצא כהן חבר לאחר כמה ימים, אין להשהות את המצווה, אלא יקיים את המצווה בזמנה וייתן לכהן עם הארץ². ואם כהן חבר רוצה למנות שליח שיקבל בעבורו את כסף הפדיון, האב יכול לתת את הכסף לאותו שליח³.

¹ נאמר בחולין קל ע"ב: "אין נותנין מתנות לכהן עם הארץ", וכן הוא בספרי (במדבר פי' קכא ד"ה מכל מעשרותיכם): "ונתתם ממנו את תרומת ה' לאהרן הכהן", מה אהרן חבר – אף בניו חברים. מיכן אמרו: אין נותנים מתנות אלא לחבר".

הראשונים הקשו מהמשנה בחלה (ד, ט): "ואלו ניתנין לכל כהן: החרמים והבכורות, פדיון הבן ופדיון פטר חמור והזרוע והלחיים והקיבה".

התוספות חולין (שם ד"ה מנין) תירצו שכוונת הגמרא בחולין היא שלכתחילה ייתן לכהן חבר, ואולם מעיקר הדין מותר לתת לכהן עם הארץ, ולכן אם אין כהן חבר במקומו ייתן לכהן עם הארץ. וכן כתבו הרמב"ן הרשב"א והר"ן.

הר"ש בפירושו למשנה (חלה שם) תירץ ש"לכל כהן" בא לרבות אפילו חבר שאינו אוכל חולין בטהרה, אבל מכל מקום אסור לתת לכהן עם הארץ.

הרי"ף והרמב"ם השמיטו את דברי הגמרא בחולין, וביאר במרכבת המשנה (להלכות תרומות ו, ב) שהרמב"ם לא גרס: "מתנות", אלא גרס: "אין נותנין תרומה לכהן עם הארץ", כפי שמופיע אצלנו בסנהדרין צ ע"ב. ויש להביא ראיה לדבריו מתוך שהרמב"ם בפירושו למשנה בחלה שם הביא את דברי הספרי הנ"ל, ולמד שהחובה לתת לכהן חבר היא רק במתנות הכהונה שנהוג בהם דין קדושה (שכן בפסוק מדובר על תרומה), ואילו בשאר המתנות זוהי רק הנהגה טובה. ומזה שלא ציטט את דברי הגמרא בחולין נראה בבירור שלא גרס: "מתנות".

שאלו גרס: "מתנות" – מסקנתו הייתה צריכה להיות שגם במתנות שאין בהם קדושה יש לתת דווקא לכהן חבר ולא לכהן עם הארץ. מכל מקום, בהלכות תרומות ו, ב לא הזכיר כלל עדיפות לתת לכהן חבר בשאר מתנות אלא רק בתרומה, ומשום הטהרה הנדרשת באכילתה.

יש להעיר שהרמב"ן ציין לירושלמי (חלה ד, ד), שם מפורש שמותר לתת לכהן עם הארץ: "תני: חלת הגוי בארץ ותרומת הגוי בחוץ לארץ מודיעין אותו שאינו צריך ואוכל, וניתנת לכל כהן, בין לכהן חבר בין לכהן עם הארץ, שנותנים בין לכהן חבר ובין לכהן עם הארץ". ואולם הר"ש לא התייחס לירושלמי, וצ"ע.

השולחן ערוך (יו"ד סא, ו) פסק כשיטת התוספות, הרמב"ן והרשב"א.

² כתב היעב"ץ (בירת מגדל עוז, ברכת הור"י, פלג ו אות ג): "היכא דאיכא לאשכוחי כהן כשר בזמן קרוב, נראה לי שאין לחוש לשהויי מצוה איזה ימים כדי לקיימה על צד היותר טוב, כדקיימא לן גבי קידוש הלבנה ודכוותה". כלומר, אם יבוא לידו כהן חבר תוך זמן קצר – עדיף להשהות את המצוה כדי לקיימה על הצד הטוב יותר ולתת את פדיון הבן לכהן חבר וכפי שמצאנו בקידוש לבנה. ונראה שכוונתו למה שמצאנו במסכת סופרים (יט, י) שמחכים לומר קידוש לבנה עד מוצאי שבת כדי לאומרו כשהוא מבושם ובגדיו נאים, וכן נפסק בשולחן ערוך (או"ח תכו, ב). ומסביר התרומת הדשן (סי' לה) שמשהים מצווה כדי לעשותה באופן מהודר יותר אם אין לחשוש שתעבור המצווה לגמרי.

- ג. עדיף לתת את פדיון הבן לכהן עם הארץ עני מאשר לתת לכהן חבר שאינו עני.⁴
- ד. לאחר שקיים פדיון הבן בכהן עם הארץ אין לחזור ולפדותו אצל כהן חבר.⁵
- ה. אם הכהן אינו מודה במתנות כהונה⁶ – אין לתת לו מתנות כהונה⁷, ובדיעבד אם נתן לו יצא ידי חובה⁸. וכן, אם פדה הבן אצל כהן מחלל שבת בפרהסיא

אפילו לדברי התרומת הדשן, שמותר להשהות אם אין חשש שתעבור המצווה, בנדון דידן אין הדבר פשוט, שכן לדעת התניא רבתי (סי' צח) והלבוש (או"ח סי' תקנא) מי שאינו פודה את בנו עובר בכל יום בעשה של "הפדה". ואם נחוש לשיטתם, נמצא שבחיזורו אחר ההידור לפדותו אצל כהן חבר הוא עובר על עשה של "הפדה"!

נוסף לכך, לכאורה התרומת הדשן יודה בנדון דידן שאין להמתין, משום שלא ידוע כמה זמן יעבור עד אשר ימצא כהן חבר, ולא כתב להמתין אלא אם אין מדובר בהמתנה מרובה ואין לחשוש שלא יוכל לקיים את המצווה. וכך ביאר תרומת הדשן (שם) את דברי הגמרא יבמות ט ע"א, שדנה אם להעדיף חליצת גדול או ביאת קטן מהטעם שאין להשהות המצווה, שהסיבה להעדיף חליצת גדול היא משום שאם יחכו עד שהקטן יגדיל יש לחשוש שמא הקטן ימות ויפסיד המצוה.

ושמא היה אפשר לומר שיש לסמוך על שיטת הרי"ש (שם), הסובר שיש איסור לתת לכהן עם הארץ, אבל זה אינו, שכן דעתו היא דעת יחיד נגד כל הראשונים, וכדלעיל.

³ לכאורה היה אפשר להציע פתרון פשוט, והוא שהאב יזכה לכהן חבר על ידי אחר, כגון שידוע לכהן בטלפון שהוא מזכה לו. אלא שהדבר שנוי במחלוקת הפוסקים: לדעת המהרש"ל בהגהותיו לטור (יו"ד סי' שה) ניתן לזכות לאחר. ואולם המחנה אפרים (הלכות זכיה ומתנה סי' לג) כתב שאין לזכות לכהן הואיל והכסף באחריותו של האב עד שיגיע לידי הכהן. אמנם אם הכהן ימנה שליח שיקבל את הכסף מהאב, סבר המחנה אפרים שאולי יועיל, וכן פסק הפרי חדש (יו"ד סי' סא ס"ק יג). אלא שהנתיבות (סי' רמג ביאורים ס"ק י) ציין לספרי על הפסוק: "ונתן לכהן" (דברים יח, ג), הדורש שלא מועיל פדיון על ידי שליח [וכן הוא במדרש לקח טוב (פסיקתא זוטרתיא) שם עמ' ל], ולכן קבע להלכה שאין לתת מתנות כהונה לשליח של כהן. קביעה מחודשת זו קשה, שכן הרמב"ם ושאר הפוסקים השמיטו דין זה, והוצעו פירושים שונים לדברי הספרי (עיי' למשל פירוש לספרי דבי רב שופטים פי' קסה יח, ג). ולעצם דברי הנתיבות ניתן לבאר שאין כוונתו לשלול לגמרי נתינה לשליח הכהן, אלא רק אם לא ברור שרצונו של הכהן שיינתן את כסף הפדיון לשליחו (כגון שיש לו שליח לעניין ממון מסוים ולא גילה דעתו שהוא חפץ שיביא לו גם את כסף הפדיון), שבמקרה כזה אין לתת לשליח, שכן הכהן חפץ שהמצווה תתקיים בו ולא בשלוחו, וכך מציע בשו"ת חתם סופר (יו"ד סי' רצב) בביאור הספרי.

⁴ כן פסק המהרש"ל (ים של שלמה חולין קד, א סי' ג, ושם קל, ב סי' ב).

⁵ אין משמעות לחזור ולפדות את מי שכבר פדוי, שכן אין מדובר בספק אלא בהידור. ומה שמצאנו בספר מעשה רב (סעיף קא) שמסופר על הגר"א שהיה פודה עצמו שוב לאחר שהגדיל, כבר העיד בספר עליות אליהו (לרב יהושע העשיל לוי' מהד' תשמ"ט עמ' ע) ששמע שנהג כך משום ספק ייחוס הכהנים (ומעיד שם שבין השאר פדה עצמו אצל ר' מאיר ראפאפרט, שהיה בן למשפחה מיוחסת בכהונה).

⁶ בחולין קלב ע"ב אמרו: "דתניא, ר"ש אומר: כל כהן שאינו מודה בעבודה אין לו חלק בכהונה". הראשונים נחלקו מה נחשב "אינו מודה": רש"י (חולין קלג ע"א ד"ה שאינו מודה) כתב: "שאמר בליבו דברי הבל הן, ולא ציוה המקום להקריב לו קרבנות אלא משה בדה מלבו", והריטב"א (שם) פירש: "שאומר שאינם צריכות ואינם חובה".

⁷ הרמב"ם (הלכות ביכורים א, א) פסק: "עשרים וארבע מתנות ניתנו לכהנים וכולן מפורשין בתורה, ועל כולן נכרתה ברית לאהרון, וכל כהן שאינו מודה בהן אין לו חלק בכהנים ואין נותנין לו מתנה מהן". והכסף משנה ציין שמקורו הוא מהגמרא חולין שם.

⁸ מלשון הרמב"ם שהובאה לעיל אין הכרע מה הדין אם נתן לכהן שאינו מודה במתנות, האם יצא ידי חובה בדיעבד. בשו"ת מנחם משיב (סי' ב) כתב שיוצא ידי חובה בדיעבד. ובספר אוצר פדיון הבן לרב יוסף וייסברג (חלק א עמ' קפב) כתב שכנראה הסיבה היא שרש"י חלק על הרמב"ם בפירוש הגמרא, שכן פירש בחולין קלב ע"ב (ד"ה ואינו) שלכהן שאינו מודה בעבודה אין חלק בקדשים בלבד, אבל יש לו חלק בשאר מתנות כהונה. ונוסף לכך, הרי"ף והרא"ש

שלא נתחנך בדרך התורה והמצוות, הרי הוא נדון כתינוק שנשבה⁹ או כחלק מציבור ששגג¹⁰, ואין צורך לחזור ולפדות אצל כהן אחר.

השמיטו את דברי הגמרא ואף השולחן ערוך לא הביאו להלכה דין זה, ולכן בדיעבד יצא ידי חובה.

⁹ כך כתב בשו"ת בנין ציון (החדשות סי' כג), וכך הורה החזון איש (יו"ד סי' ב ס"ק כח), ועיין גם דברי הריא"ה הרצוג (שו"ת היכל יצחק או"ח סי' ב), שבזמנינו, דינו מחלל שבת בפרהסייה שלא התחנך בדרך תורה ומצוות הוא כשל תינוק שנשבה, ולא כגוי. וממילא, הבעיה היחידה בפדיון הבן שלו היא שאינו מודה במתנות כהונה, וכבר ראינו שמדין זה הפדיון חל בדיעבד.

¹⁰ עיין רמב"ן במדבר טו, כב.

לט. מכירת חלקות קבורה רזרביות

שאלה:

בסלובקיה חיו קודם השואה כ-133,000 יהודים בוגרים. הם היו פזורים בכל חלקי סלובקיה. שיטת ההתיישבות היתה שונה מאשר בפולין. היהודים בסלובקיה היו בין 5 ל-15 אחוז מהאוכלוסיה. לקהילות היהודיות היו את המוסדות המקובלים וביניהם בתי עלמין. בחלק מבתי עלמין אלה קיימות חלקות נפרדות רזרביות שאין בהן קברים, ולמעשה האנשים התוודעו לחלקות הללו מתוך רישומי המקרקעין העירוניים. אין הוכחה שנערך טקס הקדשת חלקות אלה למטרות קבורה כמקובל, ואין אפשרות לברר זאת בגלל השואה הנוראה, שלא הותירה עדויות או עדים בעניין הזה. כיום חיים בכל סלובקיה רק כ-2400 אנשים שהצהירו שהם יהודים. לאילו מטרות ניתן למכור חלקות אלה, כדוגמת מה שמצינו בבניינים ששימשו למטרות שבקדושה, שניתן למכרם בתנאים מסויימים? כמו כן, יש להוסיף כי חלק מבתי העלמין הם של הקהילות הניאולוגיות (לא אורתודוקסיות).

תשובה:

- א. חלקה שהוקצתה לקבורה ונקבר בה אפילו מת אחד, נאסרה כולה, ואין שום אופן להוציאה לחולין¹.
- ב. בחלקה שחלה עליה קדושת בית הקברות אסור לעשות שימושים שיש בהם משום לעג לרש², ואסור להשתמש במקום לדברים שלא נהוג להשתמש בבתי קברות³.

¹ הרמב"ם (הלכות אבל יד, יג) פסק שבתי קברות אסורים בהנאה, ולא הבחין בין המקום שבו קבורים המתים לשאר שטח בית הקברות. השלטי גיבורים (סנהדרין טו ע"א בדפי הרי"ף) הסיק מכאן שלבתי הקברות יש דין איסור הנאה נפרד מאיסור ההנאה של הקבר עצמו (גדר האיסור הזה יובהר בהערה הבאה). הוא פסק שאיסור הנאה זה רמתו היא כשל קדושת בתי כנסת של כרכים. בדעת כהן (סי' רא) הביא את דברי השלטי גיבורים להלכה, וביאר שאיסור ההנאה חל כקדושת בתי כנסת של כרכים מבחינה זו שאין אפשרות להפקיעה, גם לא על ידי שבעה טובי העיר וכדו'.

² בשו"ת במראה הבזק (חלק ה סי' צט) ביארנו את עיקרי הדברים המותרים והאסורים לעשות בבית קברות. ונחזור כאן על שורשי הדברים כדי להבהיר את גדרי האיסור. כנזכר בהערה הקודמת, הרמב"ם (שם) פסק שבתי קברות אסורים בהנאה. אבל בשולחן ערוך (יו"ד סד, א) פסק שאין קדושה בעפר בית הקברות, אלא רק בקבר של בניין. הרמ"א (שם) החמיר וכתב שעפר שהיה חלק מקבר ממש נאסר בהנאה [אך בשאר בית הקברות אין קדושה]. ואם כן, יש לעיין מדוע פסק בדעת כהן כביאורו של השלטי גיבורים ברמב"ם, שלבית קברות יש דין איסור הנאה, ולא כפשט דברי השולחן ערוך.

יש להציע הסבר אחר: בברכות (יח ע"א) הקשו שמהמשנה ומהברייתא משמע שיותר לקרוא קריאת שמע בבית קברות, ולעומת זה בברייתא אחרת אמרו ש"לא יהלך אדם בבית הקברות ותפילין בראשו וספר תורה בזרועו וקורא, ואם עושה כן עובר משום 'לועג לרש חרף עושהו'". ותירצו שהאיסור הוא רק בתוך ארבע אמות של המת, ואילו בשאר בית הקברות מותר לקרוא קריאת שמע ולהתפלל. השולחן ערוך פוסק (או"ח מה, א): "אסור ליכנס בבית הקברות או

ג. בכל חלקה שעדיין לא נקברו בה אנשים, אין שום קדושה ואיסור, וניתן להוציאה לחולין ולכל שימוש⁴. אך צריך שההפרדה שבין החלקה הריקה לחלקות שבשימוש תהיה ברורה⁵.

בתוך ארבע אמות של מת ותפילין בראשו⁶. בטור (שם) הלשון דומה. מזה משמע שהטור והשולחן ערוך חששו ללעג לרש בכל שטח בית הקברות, ולא רק בתוך ארבע אמות של הקברים. אבל לכאורה זה אינו תואם את דברי השולחן ערוך עצמו ביו"ד שם, שאין שום קדושה בשאר שטח בית הקברות.

להלכה נחלקו האחרונים בעניין זה: הבי"ח (או"ח סי' מה אות א) פסק על פי משמעות הגמרא בברכות שם, שגם בתוך בית הקברות אסור רק בתוך ארבע של מת. הטי"ז (שם סי"ק א) הסביר: "ונראה לי דהטור סבירא ליה דודאי עיקר האיסור הוא תוך ד' אמות לקבר, אלא משום גדר לא יכנס לבית הקברות ותפילין בראשו, דשמא יתקרב לתוך ד' אמות של קבר ולא אדעתיה". כלומר, מעיקר הדין נאסר רק בתוך ארבע אמות, אך למעשה חייבים להיזהר בכל שטח בית הקברות. נראה שדעת המגן אברהם (שם סי"ק א) היא שיש איסור מעיקר הדין ללכת לבוש בתפילין בכל שטח בית הקברות (ראה במחצית השקל ובביאור הלכה שם). ונראה שהדעת כהן נקט כמגן אברהם, מכיוון שלשון הרמב"ם והשלטי גיבורים כמותו. אלא שביו"ד השולחן ערוך התייחס לאיסור כעין איסור קדושה במשמי המת, ובאו"ח הדיון הוא משום ביזיון המת. על פי זה עולה שהשולחן ערוך פסק שאין עפר בית הקברות קדוש בשטחים שבהם אין קברים, אך יש איסור קלות ראש בבית הקברות כולו. ולכן פסק הדעת כהן על סמך השלטי גיבורים שכל בית קברות שנקבר בו לפחות מת אחד לכל השטח יש דין בית הקברות האסור בקלות ראש ולעג לרש, ואי אפשר להפקיע איסור זה בשום אופן.

גם מלשון הרמב"ם משמע שהכוונה היא לאיסורים כאלה, שכך כתב (הלכות אבל יד, יג): "בתי הקברות אסורין בהנאה. כיצד? אין אוכלין בהן, ואין שותין בהן, ואין עושין בהן מלאכה... כללו של דבר: אין נאותין בהן ולא נוהגין בהן קלות ראש. לא ילך אדם בתוך ארבע אמות של קבר ותפילין בראשו וכו'". נראה שאין כוונת הרמב"ם לאיסור הנאה רגיל (שאם לא כן היה צריך לכתוב: "אין נאותין מהם", ולא: "בהם"; מהמילה "בהם" משמע שהבעיה היא התנהגות מסוימת בתוך המקום, לא בניצול המקום עצמו להנאתו). אלא כוונת הרמב"ם היא לדברים שמבזים את המקום, המקבילים ל"לעג לרש" שהביא בסוף ההלכה. לסיכום, יש כאן שני איסורים:

האחד הוא איסור הנאה מהקבר, שהוא איסור הנאה מתשמישי המת. באיסור זה כלול רק מה שסביב המת ממש, וכן הקבר והעפר שתלש כדי לכסותו וכיסהו בו. האיסור השני הוא ביזיון המת, החל בכל שטח בית הקברות. אסור לעשות בכל דברים שמבזים את בית הקברות ולועגים למתים. לגבי איסור שני זה הדעת כהן נקט לחומרה, שמשנקבר מת אחד בחלקה מסוימת, כל החלקה תיאסר, ואין דרך להפקיע איסור זה.³ ראה בשו"ת במראה הבזק (חלק ה סי' צט) שהזכרנו לעיל. נפרט כאן בקצרה רק כמה נקודות שהובאו שם. מהבי"ח (יו"ד סי' שסח) עולה שמותר לשומר בית הקברות לעשות לעצמו גן בתוך בית הקברות, כמו שהובא בש"ך (שם סי"ק ד), ורק צריך להיזהר שלא ישתמש בעפרו של המת ממש. ברם מו"ר הגרנ"א רבינוביץ הורה מילתא בטעמא, שכל דבר שאין מקובל לעשותו בבתי הקברות של הגויים יש לאסור גם לנו לעשותו, מכיוון שזה ודאי יגרום לזלזול. החתם סופר בתשובה (יו"ד סי' שכז) פסק שכל דבר שנהגו לעשותו בבתי הקברות ולא מחו, הוא מותר. נימוקו הוא: "שהחיים כולם יודעים שכן מנהגם, וידעי במיתתם כי כך הוא ומוחלים על כבודם, הכל מותר. אם אין כאן איסור הנאה אלא משום כבוד המתים".

⁴ בסנהדרין (מז ע"ב) נחלקו אב"י ורבא אם תכריכים שנתפרו למת אך טרם לבשם אסורים. הסבר המחלוקת הוא אם הזמנה מילתא. השולחן ערוך (יו"ד שמת, א) פסק שהזמנה לאו מילתא היא, ולכן אם לא השתמשו בפועל בדבר בשביל המת, לא חל עליו איסור.

⁵ ההפרדה נצרכת משני פנים: ראשית, לכאורה כל שטח שאינו נפרד מחלקה שהשתמשו בה ייחשב לחלק מאותו בית הקברות, ואם כן תחול גם עליו הקדושה. שנית, אם ישתמשו בשטח שליד חלקה שנמצאת בשימוש לדברי חולין, הרי שחל כאן החיוב לסמן את בית הקברות. הגמרא בבבא בתרא (נח ע"א) מספרת ש"רבי בנאה הוה קמציין מערתא", והסביר הרשב"ם (שם) שצ"ח ציון על ידי סיד כדי שאנשים יכירו היכן הם גבולות מקום הטומאה. לדעת מו"ר

ד. חלקות שהוגדרו כרזרביות, מעצם הגדרתן כרזרביות משמע שטרם קברו בהם, ומכיוון שהן מוגדרות בנפרד משאר החלקות – לא חלה עליהן קדושה כלל. ברם יש לבדוק זאת היטב ולוודא עד כמה שהיד משגת שאכן לא השתמשו בחלקות הללו, שאם לא כן – חלה עליהן קדושת בית הקברות כמפורט לעיל בסעיף ב'.⁶

הגרז"נ גולדברג ראוי להקים גדר שתשמור מכניסת גורמים לא רצויים לבית הקברות. פירוט נוסף בעניין הרחקות ראה בשו"ת במראה הבזק (חלק ו סי' עד, וחלק ז סי' עט).
⁶ הרב חנניה שחור (מנכ"ל חברה קדישא קהילת ירושלים) מסר לנו שפעם שאל את הגרי"ש אלישיב אם יכול להוציא לחולין חלקה אחרי שעשו לה טקס חינוך, וענה לו שצריך להחמיר מאוד בזה. סתם ולא פירש. אנו לא מצאנו בדברי הפוסקים התייחסות מפורשת לדבר זה, ולכן, כיוון שבשאלה שלנו מדובר בחלקות אשר אין ידוע אם נעשה בהן טקס חינוך, נראה שאין מקום להחמיר במקום הדחק.

מ. קבורה בחוץ לארץ בבית קברות לא יהודי כדי להעביר בעתיד את מקום הקבורה לישראל

שאלה:

אימא שלי ניצולת שואה מהולנד שאיבדה כמעט כל קשר עם הקהילה היהודית בעירה. היא עדיין רואה את עצמה כיהודייה, אבל היא לא מזדהה עם שום דבר הקשור לדת. לפני כשנתיים שאלתי אם לאחר מאה ועשרים יהיה אפשר לקבור אותה בארץ ישראל. תשובתה הייתה ששלושת ילדיה צריכים להחליט ביחד, ומה שיוחלט בינינו יהיה בסדר מבחינתה.

אני היחיד במשפחה הקרובה השומר תורה ומצוות. אחותי הייתה בעד שרפת גופה, והתנגדה בתוקף לכל רעיון הקשור ליהדות. לאחי לא היה חשוב מה יקרה בקשר לקבורה, רק שיהיו לו כמה ימים לפני הקבורה, שבהם יוכל לארגן "מסיבת פרדה" (הכוללת הזמנה רשמית, ונאומים וכו'). כשאמי ראתה שלא הצלחנו להגיע להחלטה משותפת, היא קיבלה את ההחלטה בעצמה.

החלטתה הייתה להיקבר בבית קברות לא יהודי, בלי שירותי ה"חברא קדישא", ולקיים את הקבורה לאחר כמה ימים, כדי לאפשר לאחי לקיים את "מסיבת הפרדה" שרצה.

לאור החלטה זו התעוררו כמה שאלות. ראשית, מכיוון שהולנד היא מדינה מאוכלסת יתר על המידה, כל מקום קבורה (למעט מקומות דתיים) הוא לתקופה של עשר שנים בלבד, ויש אפשרות לקבורה לעשרים שנה לכל היותר. בתום תקופה זו מוציאים את הגופה והיא נשרפת. קבורה קבועה לא קיימת בכלל בהולנד מחוץ לקהילות הדתיות ביותר!

מבחינת המשפחה, דיברתי עם אחותי על הבעיה, והיא מוכנה להעביר את הגופה לארץ לאחר עשר שנים ולקבור אותה שם.

שאלתי היא אם מותר לקבור בבית קברות יהודי מישהו שטמון בבית קברות לא יהודי? האם יש משהו שצריך לעשות לפני או אחרי הקבורה כדי לאפשר דבר כזה?

האם אני נשאר במצב של אונן למשך חמישה ימים אם הקבורה נדחית במכוון? האם מותר לי לבקר ב"מסיבת פרדה" ובקבורה בבית הקברות הלא יהודי (ובפרט שהנוכחות בקבורה חשובה בשביל העדות שהיא אכן נקברה שם)? האם אני יושב שבעה על כל הלכותיה לאחר קבורה כזו?

תשובה:

א. מותר לדחות הקבורה כדי להרבות בכבודו של המת¹, ויש להקפיד שבמשך זמן ההמתנה יהיה המת בהשגחה ראויה ומכובדת ובמקום שמור².

¹ במשנה (סנהדרין ו, ד) מבואר שהמלין מתו עובר על לא תעשה של "לא תלין נבלתו..." (דברים כא, כג). ייתכן שהוא גם מבטל מצוות עשה של "קבר אקברנו" (דברים שם). ראה בגליון (למהרי"ב) המודפס בצד הגמרא בסנהדרין מו ע"ב (אמנם ראה ברמב"ם הלכות סנהדרין טו, ח, ובחשק שלמה לגמרא שם). אולם ישנם מקרים שבהם התירו להשהות את הקבורה, כפי שנפסק בשולחן ערוך (יו"ד שנו, א) על פי הגמרא (שם מז ע"א): "אסור להלין המת אלא אם כן הלינו לכבודו, להביא לו ארון ותכריכין או מקוננות או כדי שיבואו קרובים

ב. אונן פטור ממצוות³ גם לאחר שנמסר לטיפול של האחראים לקבורה⁴, אמנם במקרה הנדון כאן, כשסידרו את כל צורכי הקבורה, והנפטר באחריות המטפלים בקבורה, כבר אין דין אנינות⁵. אבל התחלת השבעה על כל הלכותיה תחל רק אחרי הקבורה.

או להשמיע עיירות". במקרה שלנו, אף שחובה היא לקבור בהקדם, ניתן לעכב את הקבורה עד הגעת הקרובים והאורחים השונים. במיוחד כשיש הסכמה מחיים של הנפטר לדבר זה, וזהו כבודו.

² מזמן המיתה עד לקבורה ישנה מצווה לשמור את המת ולא להשאירו לבד. יש להעמיד לידו מי שיקראו תהילים וכדו'. הטעם הוא משום כבודו של מת, שלא ייראה שהשליכוהו ככלי שאין בו חפץ, וכן כדי שלא ייפגע מדלקה וכדו' (על פי גשר החיים חלק א, פרק ה, ד; וכן ילקוט יוסף, הלכות אבלות מהד' תשס"ד-תשס"ז, ס' ח סעיף ט). טעם נוסף על פי הסוד הוא שמירת המת מפני רוחות הטומאה (על פי הזוהר, ראש פרשת אמור, מהד' ווילנא פח, ב). באגרות משה (יו"ד חלק א ס' רכה) פסק שאם אין חשש שגופת המת תיפגע, כגון ששמים אותו במקור וכדו', מספיק שמישהו יהיה 'יוצא ונכנס' ודעתו עליו. ואם נוהגים כן הוא יכול להתעסק אף בדברי רשות.

³ עקרונית, אונן פטור מכל המצוות, על פי המשנה בברכות (ג, א): "מי שמתו מוטל לפניו פטור מקריאת שמע ומן התפילה ומן התפילין". רש"י (שם יז ע"ב) כתב שהטעם לזה הוא "לפי שהוא טרוד במחשבת קבורתו, והוא דומיא דחתן דפטור משום טירדא דמצוה". בירושלמי למשנה זו (ג, א) למדו זאת מפסוק: "אמר ר' בון: כתיב 'למען תזכור... כל ימי חייד' (דברים טז, ג), ימים שאת עוסק בהן בחיים, ולא ימים שאת עוסק בהן במתים". הובאו שם גם טעמים נוספים: 1. מפני כבודו של מת. 2. מפני שאין לו מי שישא משאו, כלומר שאין אחרים להתעסק עם המת לקברו. הירושלמי מציג נפקא מינה בין הטעמים: אם יש אדם אחר שיטפל בקבורת המת ועל כן ההתעסקות בצורכי הקבורה אינה מוטלת על האונן הזה. הפטור של אונן מהמצוות הוא מדרבנן, שיש כוח בידי חכמים לבטל מצוות עשה בישב ואל תעשה. פטור זה נמשך רק עד הקבורה, אמנם הוא ממשיך אפילו אם הקבורה מתאחרת כמה ימים וכל אותו זמן קיימת אפשרות של השתדלות בצורכי המת וקבורתו. מדאורייתא אונן אסור רק באכילת קודשים ומעשר שני כל יום המיתה ואפילו אחרי הקבורה. ראה בגשר החיים (חלק א פרק יח אותיות א-ג).

⁴ בירושלמי שם (ברכות ג, א) אמרו: "נמסר לרבים – אוכל בשר ושותה יין. נמסר לכתפים – כמי שנמסר לרבים". וביאר הרמב"ן (תורת האדם, מהד' הרח"ד שעוועל עמ' ע, הובא דבריו בבית יוסף יו"ד ס' שמא סעיף ג): "פירוש נמסר לרבים ולכתפים, שהיו חבורות בעיר מזומנין על הקבורה, וכשהשלים האבל צרכי הוצאתו מוסרים אותו לאותן חבורות על מנת שיוציאוהו לבית הקברות כשירצו. ומשעה שנמסר להם המת אינו מוטל על האבל, אלא על אותן הכתפים, הילכך אוכל בבית אחר ואוכל בשר ושותה יין מעתה אף על פי שהמת בבית". וכך פסק בשולחן ערוך (שם שמא, ג): "מקום שנוהגים שכתפים מיוחדים להוציא המת, ולאחר שנתעסקו הקרובים בצרכי הקבורה ימסרוהו להם והם יקברוהו, משמסרוהו להם מותרים הקרובים בבשר ויין [וכל שכן שחייבים במצוות, כמו שמביא הפתחי תשובה שם ס"ק כא בשם שו"ת נודע ביהודה], אפילו קודם שהוציאוהו מהבית, ששוב אינו מוטל עליהם".

הנודע ביהודה (תנינא יו"ד ס' ריא) צמצם היתר זה. לדבריו מסירה לכתפים מועילה רק אם הם מוליכים את המת למקום רחוק והאונן אינו הולך עמהם. אבל אם גם קרובים הולכים בשעת קבורה, לא מועילה מסירה לכתפים.

לאחר שהפתחי תשובה מביא את שיטת הנודע ביהודה, הוא מוסיף: "ומטעם זה נהגו במקומינו שהאוננים ממתנינים להתפלל עד אחר הקבורה אף שכבר נתפשרו עם החברא קדישא בעד מקום הקבורה ונתנו להם הוצאות ותכריכין, כיוון שבמקומנו גם הקרובים הולכים בשעת הקבורה". הגשר החיים (חלק א פרק יח סעיף ב אות כא) כתב שרוב האחרונים הסכימו לדברי הנודע ביהודה. אמנם בילקוט יוסף (הלכות אבלות ס' ז, יא, על פי השולחן ערוך או"ח עא, א) כתב שהחמיר על עצמו וקורא קריאת שמע אחרי שמסר את מתו לחברא קדישא – אין מוחין בידו. וראה בהערה הבאה.

⁵ הטעם הוא שניתן לסמוך על רש"י (ברכות יז ע"ב) והרמב"ם (הלכות קריאת שמע ד, ז) הסוברים שאם אונן ירצה להחמיר על עצמו באיזו מצווה, הרשות בידו. וכך פסק השולחן

- ג. מותר לך להשתתף בטקס, ואין בזה משום הליכה בחוקות הגויים.⁶
- ד. אין לקבור יהודי בקברי גויים,⁷ ויש להרחיק את קבר ישראל שמונה אמות⁸ מקברי הגויים או לעשות מחיצה בגובה עשרה טפחים (היינו קצת פחות ממטר). המחיצה יכולה להיות גם על ידי צמחים צפופים בגובה עשרה טפחים.⁹
- במקרה הנדון, עדיפה קבורה בקברי גוי על פני שרפת הגופה.¹⁰
- ה. גם אם יהודי נקבר עם גויים, יש לציין את הקבר.¹¹ יש דרכים לסמן, במקרה הצורך, גם בתוך הקבר.¹² אם הדבר מתאפשר, יש לעשות מצבה ולכתוב עליה את שם הנפטר וזמן קבורתה.

ערוך (או"ח ע"א, א) שאם יש לאונן מי שישתדל בשבילו לצורכי קבורה ורוצה להחמיר על עצמו ולקרוא קריאת שמע, אין מוחין בידו. וכן החכמת אדם (סי' קנג סעיף ג) התרעם על הממתנינים להתפלל עד אחר הקבורה, שהרי מסרו את המת לקבורה.

⁶ נאמר בתורה (ויקרא יח, ג): "ובחוקותיהם לא תלכו". הבית יוסף (יו"ד ראש סי' קעח סעיף א, על פי שו"ת המהרי"ק שורש פח) ביאר שיש באיסור זה שני גדרים:

1. דבר שאין טעמו נגלה, שכך היא משמעות הלשון 'חוק'. שכיוון שעושה דבר משונה שאין בו טעם נגלה, אלא רק מפני שהגויים נוהגים כך, הוא נראה בוודאי שנמשך אחריהם ומודה להם, שאם לא כן, למה יעשה כדבריהם התמוהים?

2. דבר שהגויים נוהגים בו "ששייך בו פריצת דרך הצניעות והענווה". ולכן פסק הרב עובדיה יוסף (שו"ת יביע אומר חלק ג יו"ד סי' כד) שאין איסור חוקות הגויים במנהג לשים פרחים על הקבר, אף שראוי שלא לחדש מנהג זה בארץ ישראל [אמנם הוא גם מביא מדברי השו"ת ישכיל עבדי (חלק ד יו"ד סי' כה) שיצא כנגד המנהג להניח פרחים על הקבר ואכמ"ל]. על פי זה, במקרה שלנו, כיוון שידוע שעושים טקס זה לכבוד המת, והנפטר עצמה נתנה את הסכמתה לכך, מותר להשתתף בו, ואין בזה משום איסור חוקות הגויים.

⁷ בגמרא (גיטין ס"א ע"א) אמרו: "וקוברין מתי נכרים עם מתי ישראל מפני דרכי שלום". רש"י (שם) ביאר שאין הכוונה שקוברים גויים בקברי ישראל, "אלא מתעסקין בהם אם מצאום הרוגים עם ישראל". הר"ן (שם כח ע"א בדפי הרי"ף ד"ה קוברין) ביאר שהטעם לדין שאין לקבור מתי נכרים יחד עם מתי ישראל נובע מהדין שאף בישראל אין קוברין רשע בסמיכות לצדיק (כמבואר בסנהדרין מז ע"א, וכך נפסק בשולחן ערוך יו"ד שסב, ה).

⁸ כך כתב בשו"ת אגרות משה (יו"ד חלק א סי' קס, ויו"ד חלק ב סי' קנב) ששיעור ההרחקה הוא שמונה אמות. אמנם ראה בשו"ת במראה הבזק (חלק א סי' סז) לגבי שעת הדחק. לדעת הגר"א נאה (בספרו שיעורי תורה סימן ג סעיף כה, עמ' רמט) מידת האמה היא 48 ס"מ (על פי הכרעת הביאור הלכה בסי' רע"א, יג ד"ה של רביעית). מומלץ במקרה זה לקבור בסוף בית הקברות כדי שיוכלו לעשות את המחיצה כראוי (ראה ילקוט יוסף הלכות אבלות מה, ו בדיונו לגבי המקרה ההפוך של גוי שרוצה להיקבר בבית קברות יהודי).

⁹ שו"ת ציץ אליעזר (חלק ה, אבן יעקב, פרק כו ס"ק יא).

¹⁰ החלקת יעקב (יו"ד חלק ב סי' ד; יו"ד סי' רג במהד' תשנ"ב) פירט את חומרת איסור שרפת הגופה: א. יש בה ביטול מצוות עשה של "קבור תקברנו" וביטול הכפרה שבקבורה. ב. יש בה ביזיון למת. ג. יש בה איסור "ובחוקותיהם לא תלכו". ד. יש בה איסור שינוי מהמנהג. וראה עוד בעניין זה בשו"ת במראה הבזק (חלק ד סי' קיב).

¹¹ מהגמרא (מועד קטן ה ע"א) עולה שחייב ציון קבר הוא משום טומאה, ולכן קבר המצוי בין קברים אחרים, דהיינו שאין אפשרות להגיע אליו בלי להיטמא קודם בקברים אחרים – מעיקר הדין אין חובה לציינו. אבל נראה שכאן, הואיל ושאר הקברים שם הם של גויים, אשר לדעת הרמב"ם אינם מטמאים (ראה טור, בית יוסף ושולחן ערוך שעב, ב), עדיף לציין את הקבר כקבר יהודי.

¹² הש"ך (יו"ד סי' שסב ע"א) כותב שנהגו בזמנם לתת חרסית על פיו ועל עיניו של מת כדי שייחשב שנקבר בעפר. הבאר היטב (שם ס"ק א) העיר שמנהגם היה לתת כיס עפר תחת ראשו של הנפטר, ובה ייחשב כקבור בעפר. ואף על פי שהכיס מפסיק בין המת לקרקע, מכל מקום כיוון שנהגו לעשותו מפשתן דק, אינו נחשב הפסק. ראה בשולחן ערוך יו"ד (שנב, ב) שנהגו לקבור בבגדים לבנים. הפתחי תשובה (שם ס"ק ב) העיר על מעלת הקבורה בבגדים לבנים

ו. בעיקרון אסור לפנות מת אפילו מקבר בזוי למכובד¹³, אבל מצווה לפנות יהודי מקבר גוי¹⁴, וכן מצווה להעלות מקברי חוץ לארץ לארץ ישראל¹⁵.

העשויים מפתן. ולכן אם אין דרך אחרת לסמן את הקבר, ניתן לסמנו באופן זה, ובפרט כאן, שהדבר נועד לצורך המת ולזיהויו.

¹³ בירושלמי (מועד קטן ב, ד) מובא שאין להוציא מת מקברו על מנת לקברו מחדש, ואפילו מקבר בזוי לקבר מכובד, וכך פסק בשולחן ערוך (יו"ד שסג, א). באיסור פיניו מת מקברו נזכרו כמה טעמים:

1. משום ניוולו: בגמרא (בבא בתרא קנד ע"א) אמרו: "שאלו את ר' עקיבא מהו לבדוקו [היינו, האם מותר לפתוח קבר כדי לבדוק אם המת הביא סימני בגרות בחייו]? אמר להם, אי אתם רשאים לניוולו". וכתב בשו"ת נודע ביהודה (קמא יו"ד סי' קסד): "כי לדעתי הניוול נוגע גם לחיים שרואין סוף האדם לניוול כזה". בשו"ת חכם צבי (סי' נ) כתב שדווקא טלטול גופת המת או עצמותיו גורם לניוול, אבל בארון סגור אין ניוול.

2. משום חרדת דין: הבית יוסף (יו"ד סי' שסג סעיף ב) כתב בשם הכלבו: "לפי שהבלבול קשה למתים, מפני שמתיראין מן יום הדין... וזכר לדבר: 'ישנתי אז ינוח לי' (איוב ג, יג), ובשמואל (א כח, טו) הוא אומר: 'למה הרגזתני [לעלות] [להעלות אותי]'".

אמנם יש אחרונים שסייגו טעם זה:

א. הנודע ביהודה (קמא יו"ד סי' פט) כתב שטעם זה של בלבול שייך דווקא כל עוד לא נתעכל הבשר, אבל לא לאחר מכן. אך בשו"ת פרשת מרדכי (יו"ד סי' כד) טען שאף אם נשאר רק עצמות יש חרדת הדין, וכך נטו לומר בשו"ת שיבת ציון (סי' סג) ועין יצחק (יו"ד סי' לד ענף א). ב. המהר"ם ש"ק (יו"ד סי' שנד ד"ה לכאורה) כתב שלאחר י"ב חודש אין לחוש לחרדת הדין, אך רבים מהאחרונים חלקו עליו, אם במפורש ואם במשמעות דבריהם שדנו לגבי חרדת הדין אף לאחר מאות שנים מהפטירה.

3. בזיון המת: הרא"ש (מועד קטן פרק א סי' יג) כתב: "גנאי גדול הוא למת לפנותו מקבר לקבר קודם שנתעכל הבשר". נראה שאין זה מטעם ניוול, שהרי איסור הניוול קיים גם לאחר שנתעכל הבשר, אלא נראה שכוונתו היא לביזיון המת מפני סירחון הבשר.

4. חזקת מקום: המהר"ם ש"ק (יו"ד סי' שנד-שנה) חידש טעם זה, בדומה למה שאמרו חז"ל לגבי קרשי המשכן (ראה ירושלמי סוף הוריות ג, ה): "איזה קרש זכה לינתן בצפון, יינתן בצפון וכי'".

5. ביטול מצוות לאבלים: הנודע ביהודה (קמא יו"ד סי' פט) כתב: "כי לא נכון לגרום אבילות קרובים בליקוט עצמות... ולפטור עצמו מכל המצוות".

6. ביזיון שאר המתים שנשארים קבורים שם: טעם זה מקורו בצוואת רבי יהודה החסיד (מהד' הרב מרגליות אות יא), ובאור זרוע (הלכות אבלות סי' תיט). אבל הפתחי תשובה (יו"ד סי' שסג ס"ק א) הביא שהתפארת צבי (יו"ד סי' ס) כתב שאין למנוע פיניו מת לקבר אחר מטעם שנמשך ביזיון לנשארים בבית הקברות הישן: "...ואינו מחוייב לסבול אף ביזיון מועט בשביל חבירו".

7. סכנה לחיים: בשו"ת ציץ אליעזר (חלק ה סי' כ) הביא טעמים נוספים לאיסור, וביניהם טעם זה של סכנה לחיים, משום שבעוון חיטוט קברים באות צרות (שבות יעקב חלק ב סי' קג; דעת כהן סי' רג). הטעם העיקרי לאיסור הוא חשש ניוול, וניתן להימנע ממנו אם הנפטר נקבר בארון, וניתן לצרף כמה טעמים להיתר הפינוי הנזכרים בפוסקים כפי שיבואר להלן.

¹⁴ השולחן ערוך (יו"ד שסג, א) מציין כמה אופנים שהתירו פיניו מת מקברו:

1. לקברו בקברי אבותיו (ירושלמי מועד קטן ב, ד).

2. להעלותו מחוץ לארץ לארץ ישראל (רבנו ירוחם תולדות אדם וחוה נתיב כח חלק א).

3. מלכתחילה קברוהו באופן זמני (רבנו ירוחם שם).

4. הקבר אינו משתמר, כגון שהוא נמצא במקום שיש חשש שהגויים יוציאוהו משם או שייכנסו מים לקבר (אור זרוע הלכות אבילות סי' תכ).

שלושת הטעמים האחרונים שייכים גם במקרה שלנו, שהקבר אינו משתמר, שהרי רוצים לפנותו לאחר עשר שנים, ומדובר שרוצים להעלותו מחוץ לארץ ישראל, ונוסף לכך, מלכתחילה סוכם שהקבורה במקום היא זמנית ולאחר מכן יפנו את המת.

הפתחי תשובה (יו"ד סי' שסג ס"ק א) מביא שהחכם צבי כתב (סי' נ) שמי שנקבר בקרקעות גויים מותר להוציאו ולקברו בקברות ישראל. וכן בשו"ת אגרות משה (יו"ד חלק ג סי' קמו)

- ז. כשמעבירים את המת בתוך הארון שבו נקבר וקוברים אותו בשנית באותו ארון – אין בזה משום ניוול, ולכן אין צריך להמתין עד שיתעכל הבשר קודם שיעבירו אותו (במקרה המתואר בשאלה, שמעבירים לאחר עשר שנים אין לכך משמעות, כי זהו זמן רב לאחר שנתעכל הבשר). כמו כן אין בו דין ליקוט עצמות¹⁶. ומותר אף לכתחילה לקבור אותו בארץ בתוך אותו הארון, ובלבד שינקבו בארון חורים או יסירו את הדף התחתון שלו¹⁷.
- ח. אם רוצים להוציא את המת מן הארון בזמן הקבורה השנייה, ראוי להמתין מלהעבירו עד לאחר שיתעכל הבשר¹⁸, וחלים על האבלים דיני יום ליקוט עצמות משעה שהוציאוהו מן הארון [כאמור, במקרה הנדון כאן עניין זה אינו רלוונטי].

כתב שאיסור קבורת גוי ליד יהודי הוא חמור, ואפילו בדיעבד מפנין. וכן בשו"ת יביע אומר (חלק ז' יו"ד סי' לו) פסק שאם נקבר גוי בבית קברות יהודי ואי אפשר לפנותו בגלל החוק, יש להעביר את היהודים הקבורים אצלו למקום אחר.

¹⁵ זוהי מסקנת הפוסקים על פי הגמרא בכתובות (ק"א ע"א): "אמר רב ענן: כל הקבור בארץ ישראל – כאילו קבור תחת המזבח. כתיב הכא (שמות כ, כ): 'מזבח אדמה תעשה לי', וכתוב התם (דברים לב, מג): 'וכפר אדמתו עמו'". וכתב הרמב"ם (הלכות מלכים ה, יא): "גדולי החכמים היו מוליכין את מיתיהן לשם [היינו לקברם בארץ ישראל]. צא ולמד מיעקב אבינו ויוסף הצדיק". וראה עוד בשו"ת יביע אומר (חלק ו' יו"ד סי' לא) וילקוט יוסף (הלכות אבלות סי' נב, א-ו).

¹⁶ הר צבי (יו"ד סי' רצו), גשר החיים (חלק א' פרק כו סעיף ד' אות יב), ילקוט יוסף (שם נט, א). אמנם האגרות משה (יו"ד חלק א' סי' רס) חולק, וסובר שגם אם מפנים בתוך ארון יש בו דין ליקוט עצמות.

¹⁷ עקרונית יש לקבור באדמה, וזאת על פי הגמרא (סנהדרין מו ע"ב): "...אמר רבי יוחנן משום רבי שמעון בן יוחי: רמז לקבורה מן התורה מניין? תלמוד לומר 'כי קבור תקברנו' (דברים כא, כג). מכאן רמז לקבורה מן התורה". וכתב הטור (יו"ד סי' שסב סעיף א'): "פירוש, שצריך לקבורו בקרקע, ולא יתננו בארון ויניחנו כד". וכתב הב"ח (שם אות א') שלא רק בארץ ישראל, שנאמר עליה במפורש: "וכפר אדמתו עמו", אלא אפילו בחוץ לארץ יש עניין להיקבר בקרקע, וזה על פי הפסוק (בראשית ג, יט): "כי עפר אתה ואל עפר תשוב". וכך פסק השולחן ערוך (יו"ד שסב, א), והוסיף שאפשר לתת את המת בארון ולקבור את הארון בקרקע, אבל מכל מקום יפה לקבורו בקרקע ממש. וכן מצאנו בירושלמי (כלאים ט, ג; כתובות יב, ג) שרבי כתב בצוואתו: "תהא ארוני נקובה לארץ". וביאר הש"ך (שם סי' ק"א) שאף על פי שהארון קבור בקרקע, מכל מקום לא יהיה סתום מכל צד, אלא ייקבר המת בקרקע ממש. ואף בארון שלם, אם נותנים חרסית על פיו ועל עיניו, היינו ששמים על פניו עפר, הרי זה נחשב במקום קבורה בעפר. ועוד הוסיף שהואיל ואי אפשר שלא יהיו נקובים בצדדים של הארון, זה מספיק לעניינינו.

¹⁸ שו"ת אגרות משה (יו"ד חלק ב' סי' קסא).

מא. שתל עצם מן המת**שאלה:**

באחוז גבוה של השתלות דנטאליות וכן בכמה סוגי ניתוחים אוראלים נוספים משתמשים היום ב"שתל עצם" או חומר פיגומים ביולוגי, שמקורו בעצמות מתים (בנק עצם). החומר מגיע בגרגירים דקיקים הארוזים בבקבוקונים המכילים מגודל רבע גרם עד גרם, והגרגירים עצמם הם בסדר גודל של גרגירי מלח שולחן (בכפוף לצרכים של ההליך הרפואי הספציפי). החומר נטחן ועבר עיבוד כימיקלי הכולל חשיפה לחומר ממיס, חומצות וטמפרטורות קיצוניות.

- א. האם בחומר זה, הבא מגופות של מתים, ניתן להשתמש לצורך טיפול רפואי בחולים יהודים, במצב שאינו פיקוח נפש?
 ב. האם מותר לרופא כהן או לחולה כהן להשתמש בו?

תשובה:

- א. גם במצב שאינו פיקוח נפש מותר להשתמש בחומר כזה שמקורו בגופות של מתים גויים¹, ובשעת הדחק גדול יש להקל אף אם בא מגופות של מתים יהודים².
 ב. לפי הנתון בשאלה, כל גרגיר מכיל פחות משיעור טומאה של עצם, שהוא כשעורה, אך כל בקבוקון עלול להכיל חומר שמצטרף יחד לגודל של יותר משעורה³. מכל מקום, אף אם הרופא הכהן יישא בקבוקון המכיל עצמות

¹ השולחן ערוך (יו"ד שמט, א) פסק על פי שו"ת הרשב"א (חלק א סי' שסה) שאף גופת מת גוי אסור בהנאה. אולם בירושלמי (שבת י, ה) מפורש שגופת מת גוי מותר בהנאה, וכן דעת התוספות (בבא קמא י ע"א ד"ה שהשור), שגופת מת גוי מותר בהנאה, וכן כתב הרשב"א עצמו בחידושו (בבא קמא ט ע"ב ד"ה הא; נג ע"ב ד"ה מי). ובגרי"א (שם ס"ק א) ציין למקורות אלו. על פי זה כתב באגרות משה (יו"ד חלק א סי' רכט) שלדינא יש להורות שמת גוי מותר בהנאה. ואף לשיטת השולחן ערוך כתב הפתחי תשובה (שם ס"ק א) בשם שו"ת אבן שהם (סי' ל) שבגוי האיסור הוא מדרבנן בלבד, ולכן מותר לקחת עצם ממת גוי לצורך חולה שאין בו סכנה.

² ראה תשובתנו בשו"ת במראה הבזק (חלק א סי' פח), שם נפסק להקל בעניין דומה של השתלת קרנית. ושם ציינו לדברי הרב הראשי לישראל הגר"א הרצוג (פסקים וכתבים חלק ה סי' קנז) שפסק שאין איסור הנאה באופן זה, לפחות מן התורה, משום שההנאה באה לאחר החיבור לגופו של האדם החי, ואז דין הבשר הוא כחי ואינו כמת, ופקע ממנו איסור ההנאה. [אמנם נראה שלדעתו כן יהיה בזה איסור דרבנן, ויש לדון האם גם במקרה שלנו היה מתיר למעשה.] גם הרב הראשי לישראל הגר"א אונטרמן מציע הסבר זה (שבט מיהודה עמ' שיג ואילך) וסבור שאין בזה שום איסור מצד הנאה מגוף המת.

אולם מהאגרות משה (שם) משמע שדעתו להחמיר במת ישראל, וכן ראה שו"ת שרידי אש (חלק ב סי' צג) שהקשה על סברה זו. אמנם ראה מה שכתב מו"ר הגר"א רבינוביץ בשו"ת שיח נחום (יו"ד סי' עט) ליישב את קושייתו.

בדבר איסור ניוול המת כתב בשיח נחום (שם סי' פ) שהגרי"א העניקין הורה שאין איסור של ניוול המת בדבר שמצוי שעושים אף לחיים, ואף זה מצוי, שלעתים לצורך ניתוחים מוציאים עצם מאדם חי. ואף במתים, לאחר הוצאת העצמות, אם מקפידים לתפור ולסגור את החתך כמו שעושים לחיים, אין זה ניוול.

³ שיעור טומאת עצם הוא כשעורה (משנה נזיר ז, ב; אהלות ב, ג; רמב"ם טומאת מת ג, ב). שיעור שעורה לגבי טומאה הוא שיעור נפח (ראה פירוש המשנה לרמב"ם טהרות ג, ד; מדות

בשיעור כשעורה, יש להקל שאם העצמות הטחונות אינן ממת אחד, הגרגירים אינם מצטרפים לשיעור של שעורה.⁴
 ג. וכן יש להקל לחולה כהן, אם העצמות הטחונות אינן ממת אחד, אף אם תושתל בגופו של החולה הכהן כמות הגדולה משעורה.⁵

ושעורי תורה לרב חיים פ' בניש פרק יא). לפי האמור בשאלה, הגרגירים הם בגודל של גרגירי מלח שולחן, ואם כן ודאי שנפחו של כל גרגיר בודד הוא קטן משעורה. לעומת זאת, הבקבוקונים עלולים להכיל כמות גרגרים בנפח הגדול משעורה.
⁴ שנינו במשנה אהלות (ב, ז): "עצם כשעורה שנחלק לשנים, רבי עקיבא מטמא, ורבי יוחנן בן נורי מטהר. אמר ר' יוחנן בן נורי: לא אמרו עצמות כשעורה אלא עצם כשעורה". ופסק הרמב"ם (הלכות טומאת מת ד, ד) כדעת רבי עקיבא: "עצם כשעורה שנחלק לשנים מטמא במשא". מדקדק הכסף משנה שמטמא דווקא במשא אבל לא במגע, וכדברי הרמב"ם בהמשך (שם הלכה ה): "כזית מן המת שחתכו לחלקים ורדדו ודבקו מטמא באהל ובמשא, ואינו מטמא במגע קצתו אף על פי שחברו, שאין חברי אדם חבור". אולם לפי זה, אם ייגע בכל החלקים ביחד – יטמא, שהרי רק במגע קצתו שייך לומר שחיבורי אדם אינו חיבור, וכן כתב בסדרי טהרות (אהלות שם, עמ' סו ע"ב ד"ה עצם כשעורה).

יש לעיין מדוע נקטו המשנה והרמב"ם דווקא עצם אחת שנחלקה לשתיים, ולא צירוף עצמות שונות משני מתים שונים, כמו כל המקרים במשנה הקודמת שם באהלות.
 בחידושי הגרי"ז (חלק ה נזיר נב ע"א ד"ה ששה) ביאר שיש חילוק בין טומאת עצם אחת לטומאת צירוף של עצמות שונות. רובע עצמות מטמאות במגע ומשא ואוהל (רמב"ם הלכות טומאת מת ב, ט; ועיין שם ג, ג שלדעת הרמב"ם אף זה אינו מדין תורה). אבל עצם אחת שהיא כשעורה מטמאה רק במגע ומשא, ואינה מטמאה באוהל אפילו אם יש בה רובע (שם ב, ז). כשם שאין דין טומאת עצמות בעצם אחת, ולכן שיעור רובע אינו מעלה ומוריד בעצם אחת, כך בצירוף עצמות שונות השיעור הקובע הוא רק רובע, ושיעור שעורה אינו מעלה ומוריד. ולכן בפחות מרובע אין טומאת עצמות.

לכן דקדקה המשנה, והרמב"ם בעקבותיה, שדווקא בעצם אחת שנחלקה לשתיים ניתן לצרף לפי דעת רבי עקיבא את החלקים לשיעור שעורה, משום שבאו מעצם אחת. אך חלקים מכמה עצמות אינם מצטרפים לשיעור שעורה. כך גם משמע מלשון הרמב"ם (שם ב, ז): "טומאת עצם אחד הלכה מפי השמועה, לפי שנאמר 'כל הנוגע בעצם', למדו מפי השמועה אפילו עצם כשעורה מטמא במגע ובמשא".

המשנה אחרונה (על המשנה באהלות שם) ביאר שהמשנה באה למעט עצמות משני מתים, שעצמות משני מתים – אף רבי עקיבא מודה שאינן מצטרפות לשיעור שעורה. אולם, הקרן אורה (נזיר נב ע"א) כתב שלשיטת רבי עקיבא אף עצמות משני מתים מצטרפות לשיעור שעורה. וכן כתב החזון איש (אהלות סי' כא ס"ק ז, אולם סיים שם שצ"ע).
 עוד יש להעיר שבנזיר נג ע"ב משמע שאם העצמות נטחנו כקמח – אינן מטמאות בשיעור שעורה (אלא בשיעור רובע הקב, לפי הבנת התוספות שם). האחרונים הקשו, מדוע אינן מצטרפות לשיעור שעורה לשיטת רבי עקיבא. בשפת אמת (שם) תירץ שייתכן שהסוגיה אינה בשיטת רבי עקיבא. אך החזון איש (שם ס"ק יב) כתב שאם נטחון כקמח גרע מנחלק לשניים, וכיוון שבטל מצורת עצם – אינו מטמא משום עצם.

בנדון דידן, אם העצמות הטחונות אינן ממת אחד – נראה שיש להקל על פי הטעמים שהזכרנו: לפי הגרי"ז רק חלקים של עצם אחת מצטרפים לשיעור שעורה, ומלשון הרמב"ם משמע כדבריו. על פי המשנה אחרונה, עצמות משני מתים אינן מצטרפות. ולפי החזון איש, כיוון שגרגירים אלו בטלו מצורת עצם, אינם מטמאים.

⁵ לאחר שהושתל בחולה יש צד נוסף לומר שאינו מטמא: כיוון ששב דינו להיות כחי (שבט יהודה שם) או משום שהוא בטל לגוף (אגרות משה יו"ד ח"א סי' רל).

מב. פונדקאות

שאלה:

זוג שבאו אליי הציעו לפניי שאלה מורכבת בעניין הפריה, וברצונם לפעול רק בהתאם לעקרונות המקובלים על הרבנים, בין בארצות הברית ובין בארץ ישראל.

לפני כמה שנים האישה עברה עקירת רחם מלאה. הרופאים הוציאו מגופה ביציות קודם שכרתו את הרחם וכלי ההפריה, כדי לשמור על סיכוי להולדת ילדים. במצב זה, האופן שנשאר להם להוליד ילדים הוא לקחת מזרעו של הבעל ומן הביציות שהוציאו מהאישה ולהפרות את הביצית בזרעו של הבעל במבחנה, ואחר כך להעביר את החומר לרחמה של אם פונדקאית.

על תהליך כזה התעוררו כמה שאלות, ואלו הן:

- א. האם התהליך עצמו מותר?
 - ב. מי יכולה להיות האם הפונדקאית ומי אסורה?
 - ג. אם מותר לעשות כן והאם הפונדקאית תהיה גויה, האם יצטרך הילד הנולד להתגייר?
 - ד. אם ייוולד בן זכר, האם יהיה חייב בפדיון הבן?
 - ה. אם האם הפונדקאית תהיה אישה יהודייה ונשואה, האם קיים חשש ממזרות ח"ו לילד?
- אם יהיה מותר להוליד ילד בדרך זה, הזוג מעוניין שלא יהיו חששות וספקות כלל ליהדותו של הילד, לא לשיטת האשכנזים ולא לשיטת הספרדים (אם יש הבדל ביניהם), כדי שבעז"ה לא יהיו לו בעיות ייחוס, לא בארצות הברית ולא בארץ ישראל.

תשובה:

פונדקאות¹

לעידוד מימוש רצונם הטבעי של כל בני זוג לזכות בפרי בטן יש מקורות מחשבתיים והלכתיים. לעקרונותם של חלק מהאבות והאימהות יש מקום חשוב בפניותיהם ותפילותיהם, שהפכו סמל לדורות. נביא לכך שתי דוגמאות: הראשונה, מיצחק ורבקה, שם נאמר (בראשית כה, כא): "וַיַּעֲתֶר יִצְחָק לַה' לֵנֶכַח אֲשֶׁתוֹ כִּי עֲקָרָה הִוא, וַיַּעֲתֶר לוֹ ה' וַתֵּהָרֶבֶת רַבֵּקָה אֲשֶׁתוֹ". השנייה, מדברי רחל (שם ל, א): "וַתֵּרָא רַחֵל כִּי לֹא יִלְדָה לְיַעֲקֹב, וַתִּקְנֶה רַחֵל בְּאֶחָתָהּ, וַתֹּאמֶר אֶל יַעֲקֹב, הֲבֵנָה לִי בָנִים וְאִם אֵין מִתָּה אֲנֹכִי". רצון טבעי זה מעוגן גם בחובה ההלכתית המוטלת על האיש במצוות "פרו ורבו"² ומצוות "שִׁבְתָּ"³. לכן יש מצווה רבה

¹ למען הסר ספק, בתשובה זו מדובר על הפתרון שבו זרע הבעל מפרה את הביצית של אשתו בהליך שנעשה במעבדה רפואית מוכרת ובפיקוח רבני. הביצית המופרית מושתלת ברחמה של פונדקאית המסכימה לשאת את ההיריון וללדת את הוולד עבור בני הזוג הביולוגים. לפיכך, אין לראות בתשובה זו התייחסות למקרה של תרומת זרע או תרומת ביצית, מקרים שבהם יש שיתוף של גורם זר בהפריה עצמה.

² לדעת המשך חכמה (בראשית ט, ז), אישה אינה חייבת במצוות פרו ורבו מחמת הסכנה שבעיבור ובלידה. לעומת זאת, הקב"ה הטביע באישה תשוקה טבעית עזה להוליד ילדים

לכל מי שבידו לסייע בתחום זה. מול כל חשש הלכתי, כמו שנפרט בהמשך, חייבת להדהד באוזנינו ביקורתם של חז"ל על תשובתו של יעקב לרחל (בראשית שם, ב): "וַיִּחַר אֶף יַעֲקֹב בְּרַחֵל וַיֹּאמֶר הֲתַחַת אֶלְהִים אֲנֹכִי אֲשֶׁר מָנַע מִמֶּנּוּ פְרִי בְטָוִן: "אמר לו הקדוש ברוך הוא: כך עונין למעיקות?!" (בראשית רבה פרשה עא).

עלינו להודות לקב"ה על ההתפתחות וההתקדמות של הרפואה בתחום זה, ולעשות כל מאמץ כדי לתעל את הידע המדעי והיכולת הטכנולוגית לאפיקים רצויים ומותרים על פי ההלכה.

אכן יש הסכמה בין הפוסקים, שזוג שאין ביכולתו הרפואית להביא ילדים לעולם בדרך הטבעית, פתוחה⁴ בפניהם האפשרות של הבאת ילדים באמצעות אם פונדקאית⁵. יש מקום לומר שבמצב שבו נמצא זוג זה, זו גם הדרך המועדפת⁶.

נוסיף ונאמר, כי גם הפוסקים הסבורים כי אין קשר הלכתי בין ההורים הביולוגים לצאצא⁷ אינם מכחישים כי ביולוגית ההורים שנתנו את הזרע

לצורך קיום העולם. העדר הציווי על האישה בפרייה ורבייה אינו מורה על חוסר התאמה לטבעה. אדרבה, רצון האישה לילדים גובר על זה של הבעל ומייתר את הצורך בציווי פורמאלי.

³ שלצורך קיומה מותר למכור ספר תורה (מגילה כז ע"א), ולדעת פוסקים רבים היא שייכת גם בנשים, ראה תוספות גיטין (מא ע"ב ד"ה לא תוהו); תוספות בבא בתרא (יג ע"א ד"ה שנאמר); מגן אברהם (סי' קנג ס"ק ט); בית שמואל (סי' א, ס"ק ב). ועיין בשו"ת יביע אומר (חלק ג אבן העזר סי' כ אות לג, חלק ח; יו"ד סי' כב).

⁴ אמנם יש מי שכתב שאין חיוב לזוג חשוך ילדים לעבור טיפולי הפריה חוץ גופית, וקל וחומר הליך של פונדקאות, על מנת לקיים מצוות פרייה ורבייה (הגרש"ז אורבך, דבריו הובאו בנשמת אברהם חלק ה, אבן העזר סי' א ס"ק א). אך גם אם אין חיוב הלכתי על ההורים, זה אינו מסיר, ברוב רובם של המקרים, את הצורך הטבעי והאנושי להביא צאצאים לעולם ולגדלם, כמבואר בהמשך התשובה.

⁵ בין גדולי הפוסקים המתירים: הרבנים הראשיים לישראל, הרב שלמה גורן (תורת הרפואה עמ' 173), הראשון לציון הרב עובדיה יוסף (על פי הוראה למעשה של הראשון לציון הרב שלמה משה עמאר בשמו, במכתב ששלח במוצאי שבת כ"ז בשבט תשס"ו); מו"ר הגר"י גולדברג (אסיא סה-סו עמ' 45).

אמנם יש פוסקים שהסתייגו מלהתיר פונדקאות: הגר"ש אלישיב והגרש"ז אורבך חששו שהיתר זה יגרום לבלבול וערבוביה (נשמת אברהם חלק ד, אבן העזר סי' ב ס"ק ב).

יש פוסקים שהסתייגו מעצם הליך הפריה חוץ גופית (IVF), גם כאשר שותלים את העובר בחזרה ברחם האם בעלת הביצית: שו"ת ציץ אליעזר (חלק טו סי' מה); שו"ת תשובות והנהגות (חלק ב סי' תרפט, וחלק ד סי' רפה), ומביא עדות שהגר"י קנייבסקי אסר הפריה חוץ גופית, ועוד הביא בשם הגר"ש וואזנר "שאין לנו בזה הוראה ברורה לא לאסור ולא להיתר, והמקילין זכו גם כן לבנים הגונים".

בעניין הפריה חוץ גופית נרחיב בהמשך, בעניין הוצאת הזרע.

⁷ יש לציין עוד שהגר"ש וואזנר (שבט הלוי חלק ט סי' רסד) חידש שבתרומת ביצית יש משום ביטול מצוות עשה של "ודבק באשתו – ולא באשת חבירו" (סנהדרין נח ע"א), אולם לכאורה אין זה נוגע להליך פונדקאות הנדון כאן, שבו ההפריה נעשית מביצית האישה.

⁶ הפתרון של אימוץ, שאמנם יש בו מעשה חסד עצום והוא מותר, אינו שווה ערך להורים המאמצים כמו הבאת ילד לעולם מזרע האב וביצית האם, והוא גם מעורר שאלות הלכתיות שאין כאן המקום להאריך בהם.

⁷ נסכם להלן בתמצית את סוגית קביעת האימהות בפונדקאות: קביעת האימהות בהיריון טבעי נעשית על פי שלושה גורמים משותפים:

1. הביצית.
2. העיבור: מקום הפריית הביצית על ידי הזרע.

3. הלידה: גידול העובר ולידתו.

בימינו, בעקבות האפשרות להפריה חוץ גופית ולשימוש בפונדקאות, נעשתה לראשונה הפרדה מלאכותית בין הגורמים הללו, ונמצא שאין בהכרח זהות ביניהם. במקרה שלפנינו, למשל, הביצית – מקורה באישה אחת, ואילו תהליך הגידול והלידה מתבצע ברחמה של אישה אחרת. בנדון קביעת אימהות עלינו להכריע בשתי שאלות יסוד:

1. אם קביעת אימהות תלויה במכלול הגורמים הנ"ל או חלק מהם, או שיש מביניהם גורם עיקרי ומכריע יותר מהאחרים.

2. בהנחה שיש גורם עיקרי, מיהו גורם זה מבין השלושה: הביצית, יצירת העובר (הפריה) או הוצאתו אל הפועל (גידול ולידה).

מסיכום דעות הפוסקים דלקמן (נציין 'נציגי' לכל שיטה) עולה שיש חמש נקודות ציון (שמתפרטות מהשלושה הנ"ל) בתהליך הבאת הוולד לעולם שיכולות להיות הגורם לקביעת האימהות: מקור הביצית (הרב הראשי לישראל הרב שלמה גורן), מקום ההפריה (ציץ אליעזר בתשובה אחת), מקום היצירה (שלב המעבר לאחר ארבעים יום מההפריה, מו"ר הגר"ש ישראל), מקום הגידול (הרב עזרא ביק), הלידה (מו"ר הגר"ז"נ גולדברג).

בנדון דידן, הביצית והלידה קשורות לשתי הנשים השותפות לתהליך הבאת הוולד לעולם, ואילו ההפריה מתבצעת במבחנה, מקום שלא שייך לגביו ייחוס. לכן קיימות למעשה ארבע אפשרויות לייחוס הוולד במקרה זה: 1. הוולד מיוחס לבעלת הביצית. 2. הוולד מיוחס ליולדת. 3. הוולד מיוחס לשתייהן. 4. הוולד איננו מיוחס לאף אחת, כלומר הוא חסר אם, מבחינה הלכתית.

בנדון זה של קביעת האימהות אין סוגיה מפורשת בשי"ס ובפוסקים מפני שבעבר הייתה חפיפה מלאה בין שלושת הגורמים. פוסקי דורנו נלאו לדמות מילתא למילתא כדי למצוא ראיות המוכיחות את הגורם העיקרי לקביעת האימהות. ונראה שאין שום הוכחה חד-משמעית שאין להרהר אחריה, ולכל ראייה ישנה תשובה ופירכא. לכן הסיקו כמה פוסקים שההכרעה בסוגיה זו תלויה בעיקר בסברה, ומסיבה זו קשה לפסוק הלכה חותכת וברורה, ולמעשה יש להחמיר ולחוש לשיטות השונות. אמנם יש פוסקים שהכריעו הכרעה חד-משמעית.

ההשלכות ההלכתיות לשאלה זו:

א) האם מותר לכתחילה לבצע פונדקאות (שאלה זו תלויה גם בסברות נוספות מלבד קביעת אימהות, וכדלקמן), ומי יכולה להיות פונדקאית (יהודייה פנויה, נשואה או גויה)?

ב) אחרי שבוצעה הפונדקאות, כיצד יש להכריע בהשלכות ההלכתיות של הייחוס, כגון: עריות, ירושה, קביעת יהדות (גיור), ייחוסין, פסולי עדות, פדיון הבן, כיבוד הורים ועוד?

לקמן נסקור את הסברות השונות, הראיות העיקריות והדחיות השונות שניתנו להן (מפאת אריכות הדברים לא נביא את כל הראיות והדחיות השונות שנאמרו בסוגיה זו):

א) סברות: בפשטות מסתבר שהביצית היא הקובעת את האימהות, כיוון שהיא מכילה את המטען הגנטי ותכונות היילוד, ואילו הפונדקאית אחראית כמעט אך ורק על ההתפתחות, כלומר ההוצאה מהכוח (הטמון מכבר) אל הפועל. ועוד, בימינו, שהתפתחות העובר יכולה להיעשות חלקית בצורה מלאכותית באינקובאטור, נראה לכאורה שהתפקיד של הפונדקאית הוא טכני ולא מהותי (נעיר כי כיום הולכות ומתפתחות טכנולוגיות שמאפשרות שימוש בביצית שהושטל בה חומר גנטי של אישה אחרת, מה שעלול בעתיד לעורר שאלות נוספות). אך יש לדחות סברה זו (ראה דברי הגר"ז"נ גולדברג, קביעת אמהות, תחומין ה', עמ' 270), שאמנם מבחינה טבעית ודאי שהקשר הגנטי מהותי יותר, אבל מבחינה הלכתית אין אפשרות לדעת על פי מה נקבעת האימהות, כיוון שייטכן שההלכות הקשורות לקביעת אימהות אינן תלויות בתכונות היילוד. בפרט בענייני עריות, שעליהם כתב המגיד משנה (הלכות אישות א', ד) שהם גזרת הכתוב בלבד. ועוד, שגם מבחינה טבעית יש הוכחות שלסביבת הגידול הראשוני יש השפעות על היילוד, אף אם אין הן גנטיות, ומהותו של האדם אינה נקבעת רק במטען הגנטי, אלא היא מושפעת מהסביבה שהוא גדל בה.

יש להביא ראייה נוספת שהאימהות נקבעת על פי הביצית מדין קביעת האבהות. לדעת פוסקים רבים קביעת אבהות נעשית על פי מקור טיפת הזרע, ולא דווקא על ידי מעשה ביאה (חלקת מחוקק סי' א ס"ק ח; בית שמואל שם ס"ק י; משנה למלך הלכות אישות טו, ד). ונראה שיש סברה לדמות בין זרע האב לביצית האם, וכשם שהזרע קובע אבהות – כך הביצית תקבע את האימהות. אך יש לדחות דמיון זה, ולומר שדווקא הזרע קובע אבהות, שכן בבחינת הזרע מתמצה כל הקשר בין האב לעובר. אולם האם מלווה את העובר בכל התפתחותו עד הלידה,

ולכן ייתכן שרק במשך התהליך או בסיומו נקבעת האימהות. עוד יש לומר, שעל פי התורה וחז"ל יש משמעות לזרע, אך לא מצינו שום משמעות לביצית, ואין זה חשוב אם הסיבה לכך היא מפני שלא הכירו את הביצית או סיבות אחרות.

מנגד, יש סברה לומר שהגידול והלידה קובעים את האימהות, כיוון שהביצית איבדה את ייחוסה כאשר נותקה ממקורה, והיא נחשבת חלק מהגוף שאליה היא מחוברת, "שאי אפשר שימצאו אברי האדם בפני עצמם והם אברי אדם באמת, ר"ל שיהיה הכבד בפני עצמו, או הלב בפני עצמו, או בשר בפני עצמו" (מורה נבוכים א, עב). אך יש לדחות טענה זו, ולטעון שהרמב"ם התייחס לאברים פרטיים, אבל הביצית אינה נחשבת לאבר פרטי, אלא לגוף אדם שלם בכוח, ולכן ייתכן שיש לראות אותה כנושאת ייחוס עצמי משלה בלי תלות בגוף. אמנם, כאמור לעיל, גם לבית הגידול, בפרט בשלבים המוקדמים ביותר של יצירת האדם, יש משמעות והשלכות על התפתחות האדם.

ב) ראיות מסוגיות הלכתיות (דחייה כללית לכל הראיות: אי אפשר להוכיח מתחום הלכתי אחד לאחר, כיוון שיייתכן שההגדרות שונות בכל מקום – הגר"ז"נ גולדברג, קביעת אמהות, תחומין ה, עמ' 270):

1. ייחוס משפחתי לגר: אחים תאומים שהורתם שלא בקדושה ולידתם בקדושה חייבים משום אשת אח (יבמות צ"ב). וכן גר שהורתו שלא בקדושה שנשא אחותו מהאם, יוציא (שם צ"ב ע"א). וכן לדעת תוספות (כתובות י"א ע"א ד"ה מטבילין), מעוברת שהתגיירה בנה יורש מהתורה (עין רש"י שם). לכאורה, הקשר המשפחתי נותק בזמן הגירות, שהרי גר שנתגייר הוא כקטן שנוולד. עולה מהמקורות הללו, שבהם ראינו שגיור המתבצע במהלך ההיריון אינו מנתק את הקשר המשפחתי, שהלידה קובעת את האימהות (עין זכר יצחק סי' ד; אמרי משה סי' כז).

אך יש לדחות ראייה זו, כיוון שלדעת רש"י (יבמות צ"ב ע"א ד"ה הא; וכן יש לדייק מדבריו בבכורות מו ע"א ד"ה נתגיירה מעוברת, עין תוספות בכורות מו ע"א ד"ה נתגיירה מעוברת) לא אומרים שעובר שנתגייר הוא כקטן שנוולד, ויש לומר לשיטתו שהאימהות נקבעה בעיבור. ועוד, שלדעת כמה אחרונים (בית יעקב כתובות י"א ע"א; אבני מילואים סי' ד ס"ק ב) הסוגיות הללו הן דווקא לפי הדעה שעובר ירך אמו, וממילא הוא מיוחס לאמו בהיותו חלק ממנה. ועוד, שכיוון שבפועל זו אותה אישה, מסתבר שיתייחס אליה, ואין להוכיח משם לפונדקאות, שבה מעורבות בהליך שתי נשים.

2. טבילת מעוברת שהתגיירה: טבילה כזו מועילה לוולד, כיון שהוא גדל בתוך האישה – גופה אינו חוצץ (יבמות ע"ב ע"א). משמע שהוולד מצד עצמו טעון גירות, ולידתו מאם שהתגיירה – אינה מחשיבה אותו ליהודי. אך יש אומרים שהוולד נחשב יהודי מכוח הלידה, ואינו צריך טבילה כדי לעשותו ישראל, אלא כיוון שהיה גוי בתחילה צריך לטבול על שנכנס מרשות גוי לרשות ישראל (זכר יצחק חלק א סי' ד).

3. הדביק שני רחמים: בגמרא (חולין ע"א) הסתפקו במקרה שהעבירו ולד מרחם לרחם, אם הוולד היוצא פוטר את בעלת הרחם השני כדן פטר רחם, אף שהוולד אינו מיוחס לה. משמע שהלידה אינה קובעת אימהות. אך יש לדחות ראייה זו, מכיוון ששם הייתה כבר לידה, מהרחם הראשון.

4. ערלה: "ילדה שסיבכה בזקינה – בטלה ילדה בזקינה ואין בה דין ערלה" (סוטה מג ע"ב), ויש להוכיח משם שהביצית בטלה לפונדקאית. אך יש לדחות ראייה זו, מכיוון שלדעת רש"י (עבודה זרה מט ע"א ד"ה והבריך) טעם הדין הוא משום "זה וזה גורם מותר" (אמנם לדעת התוספות שם ד"ה שאם טעם הדין הוא משום ביטול, וראה חזון איש ערלה סי' ב ס"ק טו). ועוד, שביצית שכבר הופרתה נחשבת דבר שלם בפני עצמו, שאינו בטל. ועוד, שגם הילדה וגם הזקנה הם פוריים, אבל במקרה שלפנינו רק אחת הנשים פורייה.

5. חדש: בגמרא (מנחות ס"ט ע"ב) הסתפקו בשיבולת שהביאה שליש קודם העומר, ועקרה ושתלה לאחר העומר, ולאחר מכן השיבולת גדלה מעט, אם הולכים אחר העיקר או אחר התוספת. ונשאר בתיקו. ולפי זה גם בפונדקאות יש לומר שהוא ספק. אך יש לדחות ראייה זו, מכיוון שבחדש, ההשרשה קובעת, והספק האם ללכת אחר ההשרשה הראשונה או השנייה, אבל בפונדקאות יש רק השרשה אחת.

6. קודם ארבעים יום "מיא בעלמא": בגמרא (יבמות ס"ט ע"ב) אמרו שבת כהן שנישאת לישראל ומת, טובלת ואוכלת בתרומה לערב עד ארבעים יום, שאפילו התעברה ממנו – עד ארבעים יום העובר הוא כ"מיא בעלמא". ועל פי זה כתב בקובץ הערות (סי' עג, ע"ג) סעיף יב) לגבי

מעוברת שהתגיירה, שאם התגיירה בתוך ארבעים יום לעיבור – הוולד אינו צריך גיור בפני עצמו, כיוון שהוא נחשב כמיא בעלמא. השתלת העובר בפונדקאית נעשה תוך ימים ספורים מההפריה, ולפי זה הפונדקאית תיחשב לאם. אך יש לדחות ראייה זו ולומר שהעובר נחשב מיא בעלמא מצד ממשותו, אבל לא מצד ייחוסו, ולכן אם יתפתח ויבשיל לכלל וולד – ייתכן שיתייחס לבעלת הביצית.

7. מקצת אב: התוספות (סוטה מב ע"ב ד"ה מאה) כתבו שאישה שהתעברה מכמה בני אדם (לא נתייחס לשאלה אם הדבר ייתכן מבחינה מציאותית), כולם נחשבים אבותיו של הוולד. אפשר לומר שהוא הדין בפונדקאות, ששתי הנשים נחשבות 'מקצת אם'. אך יש לדחות ראייה זו, ולומר שבניגוד לאבהות, שכולם שווים בנתינת הזרע, הרי שאצל האימהות כל אחת ממלאות מרכיב שונה, וייתכן שאחת מהם עיקרית מחברתה.

ג) ראיות מדברי אגדה (דחיייה כללית לכל הראיות: אין להביא ראיות להלכה מדברי אגדה, ראה נודע ביהודה תנינא יו"ד סי' קסא, ועיין שדי חמד מערכת האל"ף, אות צה, שהפוסקים נחלקו אם יש להביא ראייה מדברי אגדה כשאין לכך סתירה ממקור הלכתי):

1. שם 'אם': בגמרא (מגילה יג ע"א) דרשו לגבי אסתר, "עוברתה – מת אביה, ילדתה – מתה אמה". מפירוש רש"י (שם ד"ה וכשילדתה), המהר"ל (אור חדש, אסתר ב, ז), והר"י ענגיל (בית האוצר חלק א כלל ד, ערך 'אבי') עולה שרק משעת הלידה חל שם 'אם', ואם כן היולדת היא האם. אך יש לדחות ראייה זו, מפני שיתכן שהלידה היא תנאי לחלות שם 'אם', ואינה נקראת אם לפני הלידה, אך עדיין בעלת הביצית היא האם ולא היולדת.

2. חילוף יוסף ודינה: בגמרא (ברכות ס ע"א) משמע שדינה בת לאה הייתה זכר בתחילת ההיריון, ולא התפלה שהעובר יהפוך לנקבה, וכך היה. המהרש"א (חידושי אגדות נדה לא ע"א ד"ה ואת דינה) מפרש שבתחילה דינה הייתה ברחמה של רחל ויוסף היה ברחמה של לאה, ולאחר תפילת לאה הם הוחלפו, וכן משמע בתרגום יונתן בן עוזיאל (בראשית ל, כא). וזה לכאורה מצד זהה לפונדקאות, כאשר יש הפרדה בין בעלת הביצית ליולדת. אולם בנדון זה עצמו יש ראיות סותרות לכאן ולכאן. מצד אחד, יוסף מיוחס בכתוב לרחל, ודינה ללאה, ומכאן שמהלידה היא הקובעת את האימהות. ומצד שני, הטור (בפירושו הארוך על התורה, בראשית מו, י) ובעלי התוספות (מושב זקנים לבראשית מו, י) השתמשו באגדה זו כדי ליישב כיצד נשא שמעון את דינה (כמבואר בבראשית רבה פרשה פ, ו) והרי היא אחותו מהאם, ותירצו שאינה אחותו, אלא בת רחל. ולפי זה מוכח שבעלת הביצית היא האימא. ומכל מקום יש לדחות ראייה זו, כיוון שאין להוכיח ממעשה נסים, ועוד שיתכן שהעוברים התחלפו גם מבחינה גנטית.

3. יצירת הוולד: בגמרא (נדה לא ע"א) אמרו: "אמו מזרעת אודם, שממנו עור ובשר ושערות ושחור שבעין", מכאן משמע שהאימהות נקבעת על פי הביצית והמטען הגנטי.

4. כיבוד הורים: אמרו בזוהר (רעיא מהימנא, יתרו צג ע"א): "כבן דאיהו חייב ביקרא דאבוי ואמיה, בגין דאיהו משותף מתרין טפין דמנהון נוצר בר נש, מטפה דאבוה חוורו דעיינין וגרמין ואברין, ומטפה דאמיה שחור די בעיינין ושערא ומשכא ובשרא". מכאן משמע שאימהות תלויה במטען הגנטי שבביצית.

סיכום דעות הפוסקים

ר' עקיבא איגר: נקראת אם בעיבור (יו"ד סי' פז על ש"ך סי' ק יד). אמנם בפונדקאות, שיש הפרדה בין מקור הביצית לעיבור, צ"ע מה דעתו.

ציץ אליעזר: בתחילה כתב שההפריה קובעת, ולכן בהפריית מבחנה אין ייחוס כלל (חלק טו סי' מה, מסברה). אך נראה שלבסוף חזר בו והכריע שהיולדת היא האם (חלק יט סי' מ; חלק כ סי' מט; חלק כב סי' נה, משום הראיה מדין ילדה שסיבכה בזקניה).

הגר"ש גורן: אחר הביצית (תורת הרפואה עמ' 173–183).

הגר"ש? אורבך: הנשמת אברהם (חלק ד, אבן העזר סי' ה ס"ק ב) כתב בשמו שאין להכריע בשאלה, ויש להחמיר ששתיהן האם. הרב יעקב אריאל כתב בשם פרופ' זאב לב שהגר"ש? אמר לו שבעלת הביצית היא האימא, וכך העיד גם הרב אביגדור נבנצאל בכתב (כן הראה לנו הרב יגאל שפרן). אמנם הרב פרופ' אברהם שטינברג מסר לנו בשם הגר"ש? שאין דרך להכריע בשאלה זו, ודחה את כל הראיות שהביאו לכאן ולכאן, ופסק ששתי הנשים הן אימהות לחומרה.

הגר"ש? אלישיב: הנשמת אברהם (שם) כתב בשמו שאין להכריע בשאלה, אבל מסתבר יותר שהיולדת היא האם. הרב אברהם שרמן כתב בשמו, שהביצית קובעת את האימהות (ישורון

והביצית הם הורי הילד, ואינם יכולים להתעלם מהפתרון שדרך זו מציעה, ומן החסד העצום ומניעת החסר הנורא שפתרון טכנולוגי רפואי זה מציע לזוגות הנמצאים במצוקה קשה כזו.

מדינות מתוקנות רבות התמודדו עם השאלות המוסריות המלוות הליך זה. אחת הבעיות אשר בגינם נדרשו מדינות לקבוע חקיקה ופיקוח על הליך זה הוא החשש של ניצול הנשים הפונדקאיות. נדגיש ונקבע כי הדרישה למנוע ניצול כזה היא נכונה הן מהבחינה ההלכתית⁸ והן מהבחינה המוסרית⁹, ושמירת החוק גם היא חלק מהחובה ההלכתית¹⁰.

כא עמ' תקלה, וכן העיד הרב אביגדור נבנצאל) אך הסכים שקביעה זו היא רק מסברה, ומכוח זה אין לדחות את האפשרות שהיולדת היא האם, ולכן הכריע אף הוא לנהוג לחומרה (ישורון שם עמ' תקמד).

מו"ר הגר"ש ישראלי: ביצירה שהיא אחר ארבעים יום לעיבור (חוות בנימין חלק ב סי' סח, לפי הסברה שקודם ארבעים יום העובר הוא מיא בעלמא).
הגר"ע יוסף: הביצית (על פי הראשלי"צ ש"מ עמאר). וכן דעת הראשלי"צ הרב ש"מ עמאר להלכה.

הרב אביגדור נבנצאל: הביצית (ישורון כא עמ' תקפה, מסברה).
מו"ר הגר"נ"ג גולדברג: היולדת (תחומין חלק ה עמ' 248–259, מדין שני אחים תאומים), אך למעשה הורה להחמיר לפי שתי הדעות (אסיא סה-סו עמ' 45).

הרב אברהם יצחק כלאב: לקביעת יהדות הביצית, ולקביעת אימהות היולדת (תחומין ה, מיהי אמו של ילוד – ההורה או היולדת? עמ' 260–267. וכתב שאינו פוסק להלכה). זוהי שיטה ייחודית שמחלקת בין העניינים, ולשאר הפוסקים אין חילוק ביניהם.

הרב עזרא ביק: העיבור (תחומין חלק ז עמ' 266–270, מדין הדביק שני רחמים. ובפונדקאות, שיש הבחנה בין מקור הביצית לעיבור, נשאר בצ"ע).

הרב יעקב אריאל: הביצית (באהלה של תורה חלק א, אבן העזר סי' ע, וכן מסר בשיחה עמו, מסברה).

מו"ר הגר"נ"א רבינוביץ: היולדת (שיח נחום סי' קא, מסברה. והוסיף שיש לצרף לכך שקודם ארבעים יום העובר הוא מיא בעלמא).

למעשה, יש פוסקים שהכריעו למעשה חד-משמעית: הגר"ש גורן (הביצית), הציץ אליעזר (היולדת), הגר"ש ישראלי (היצירה, ובנדון דידן הפונדקאית), הרב יעקב אריאל (הביצית, אך במקרה של פונדקאית גויה, אף שמעיקר הדין לדעתו אין צורך בגיור, למעשה צריך לגייר, וכסברת הגר"נ"ג גולדברג לקמן, לחוש לדעת החולקים), הגר"ע יוסף (הביצית), הגר"נ"א רבינוביץ (היולדת).

אולם יש כמה פוסקים שאף על פי שהכריעו מבחינה הלכתית מיהי האם, מכל מקום למעשה הסכימו להחמיר ולהתייחס לשתי הנשים כאל אם הוולד, כיוון שאי אפשר לפסוק בוודאות על פי סברות וראיות לא מוכרחות: הגר"נ"ג גולדברג סובר שהיולדת היא האם, ולמעשה כתב להחמיר ששתיהן האם. והוסיף נימוק, שדי בדעת מיעוט של פוסקים שיערערו על הקביעה ההלכתית כדי לפגום במעמדו של הוולד, ולכן עדיף לצאת ידי דעת כולם. הגר"ש"ז אורבך סבר שבעלת הביצית היא האם (הרב נבנצאל ופרופ' לב בשמו), ולמעשה אמר להחמיר ששתיהן האם לענין גיור. גם הגר"ש אלישיב סבר שבעלת הביצית היא האם, ולמעשה אמר להחמיר לענין גיור בפונדקאית גויה. אולם הרב יגאל שפרן (ראש מחלקת רפואה והלכה ברבנות הראשית) הראה לנו (ביום כ"ו בכסלו תשע"ג) עדות בכתב מהרב אביגדור נבנצאל שהגר"ש אלישיב הכריע למעשה במקרה מסוים, על פי סברה, שבעלת הביצית היא האם.

⁸ ההלכה מגנה על החלש יותר מפני החזק, כן הוא לכל אורך כל ארבעת חלקי השולחן ערוך (לדוגמה, ההגבלות הרבות שחלות על המלווה בגביית משכון מהלווה עבור חובו, כמבואר בשולחן ערוך חו"מ סי' צז).

⁹ חלק ניכר של עבודת הנביא הוקדש לכך (למשל בישעיה ה, ח: "הוי מגיעי בית בְּבֵית שְׁדָה בְּשָׂדֶה וְקָרְבוּ עַד אֶפְס מְקוֹם").

¹⁰ כלל הוא ש"דינא דמלכותא דינא" (נדרים כח ע"א; גיטין י ע"ב; בבא קמא קיג ע"א-ע"ב; בבא בתרא נד ע"ב), וכמפורט ברמב"ם (הלכות גזלה פרק ה) ובשולחן ערוך (חו"מ סי' שסט).

אין בתשובה זו היתר להשתמש בפתרון זה מטעמי נוחיות או בכל מקרה אחר שהאם יכולה להרות וללדת צאצא בריא¹¹ ללא סיכון של חייה¹². עידוד וחיזוק נשים שבחרו לעזור לזוגות שמצאו עצמם ר"ל במצב קשה כזה הוא חשוב, ופעמים רבות שיש בכך מעשה חסד כפול לשני הצדדים, לזוג ולפונדקאית. נפרט עתה את השאלות ההלכתיות הכרוכות בפונדקאות. נקדים כי אין דרך אחת אידיאלית במצב זה, ובכל דרך מוצעת עולות בעיות הזקוקות לפתרונות הלכתיים. סדר הדברים הוא גם המלצתנו ההלכתית לסדר העדיפות מבין האפשרויות השונות. א. יש הסכמה בין הפוסקים כי בנטילת זרע האב לצורך הפריית ביצית האם אין¹³ איסור של הוצאת שז"ל (שכבת זרע לבטלה)¹⁴.

¹¹ המהרש"ם (חלק ג סי' רסח) התיר הוצאת זרע לצורך הזרעה מלאכותית, אך סייג את היתרו דווקא אחרי עשר שנות נישואין שבהם התברר שאין לזוג אפשרות להרות בדרך הטבע. יש אומרים שעשר שנים דווקא (מנחת יצחק חלק א סי' נ; חלק ג סי' קח), יש אומרים שמותר אף אחרי חמש שנים (אגרות משה אבן העזר חלק ע ב סי' טז), ויש שהתירו אחרי שנתיים (ציץ אליעזר חלק ט סי' נא פרק א אות יד, בשם ספר חיי נפש חלק א דף פד, בשם החזון איש). היביע אומר (חלק ח אבן העזר סי' כא) פסק שיש להתיר אחרי טיפול ממושך, ועל פי חוות דעת של שני רופאים שאין אופן אחר להיריון. וכן כתב הציץ אליעזר (חלק ט סי' נא), שאי אפשר לקבוע כללים בסוגיה זו, וכל מקרה נדון לגופו, על פי הטיפולים שעברה האישה וחוות דעת רפואית לסיכוי ההיריון בדרך הטבע. לכל הדעות אין להתיר הוצאת זרע אלא אם זהו המוצא האחרון להעמיד תולדות.

¹² מלבד הסיכון הטבעי שיש בכל לידה. ¹³ כבר בגמרא (יבמות עו ע"א) מצאנו היתר להוצאת זרע, אם יש חשש שאדם הוא כרות שפכה ואסור לו לבוא בקהל. ונחלקו הפוסקים בטעם ההיתר: א) יש אומרים שלכל צורך מותר, כיוון שאינו לבטלה (בית שמואל סי' כה ס"ק ב; שאילת יעביץ חלק א סי' מג; אגרות משה אבן העזר חלק א סי' ע). ולפי זה ברור שמותר לצורך הפריה מלאכותית.

ב) יש אומרים שמותר דווקא לצורך קיום מצוות פרו ורבו (ערוך לנר יבמות עו ע"א), ולפי זה ההיתר בהפריה מלאכותית תלוי בשאלה אם באופן זה מקיימים פרו ורבו, וכדלקמן. דעה זו מבוססת על שיטת התוספות (יבמות יב ע"ב ד"ה שלוש בשם רבינו תם; סנהדרין נט ע"ב ד"ה והא), שאיסור הוצאת שז"ל נובע ממצוות פרו ורבו, ולכן נשים לא מצוות על השחתת זרע, וממילא לצורך פרו ורבו לא שייך איסור הוצאת שז"ל. אך לדעת ראשונים אחרים (רמב"ן נדה יג ע"א וראשונים נוספים שם) אף נשים הוזהרו על השחתת זרע, וממילא לשיטתם איסור הוצאת שז"ל הוא איסור עצמי ואינו תלוי במצוות פרו ורבו. לשיטתם מסתבר שכל שיש תועלת בהוצאת הזרע, ולא דווקא משום פרו ורבו, אין בכך איסור (באהלה של תורה אבן העזר סי' סט אות ו). ומצאנו שהפוסקים נחלקו בכך (במקרה של הזרעה מלאכותית): לדעת המשפטי עוזיאל (אבן העזר סי' יט) יש לאסור אם אינו מקיים בכך פרו ורבו. אבל יש מתירים בכל מקרה, כיוון שמכל מקום מקיים מצוות שְׁבֵת (מנחת שלמה חלק ב סי' קכד). ועוד, כיוון שבסופו של דבר ייוולדו מכך ילדים, אף אם אינו מקיים את המצווה, אין זו הוצאה לבטלה (שרידי אש חלק א סי' עט).

ג) יש אומרים שמותר דווקא לצורך ביאה בקהל (שבט סופר אבן העזר סי' א), ולפי זה אין מכאן מקור להתיר בהפריה מלאכותית.

ד) יש אומרים שבספק כרות שפכה אין איסור הוצאת שז"ל משום שבלי זה אינו ראוי להוליד (מהרש"ם חלק ג סי' רסח; דברי מלכיאל חלק ה סי' קנז), ולכן אין ללמוד היתר משם למקומות אחרים.

היתר נוסף מצאנו בתוספות (יבמות לד ע"ב ד"ה ולא, לפי אחד התירוצים), שמותר לאדם לבוא על אשתו שלא כדרכה באקראי אם מתאוה לכך. המשיב דבר (חלק ב סי' פח) ביאר שכל

שעושה מעשה בדרך ביאה ואין כוונתו להשחית את הזרע מותר. בעזרת כהן (ענייני אבן העזר סי' לה) ביאר שכל שעושה כן לתועלת, כגון להשקיט את יצרו, אינו לבטלה ומותר, ולפי זה כל שכן שמותר לצורך מצווה. וכן כתב באגרות משה (אבן העזר חלק ד סי' ע), שכיון שמתאוה – נחשב לצורך ולא לבטלה, וכן משמע בתוספות ר"ד (יבמות יב ע"ב). אולם, לדעה אחרת בתוספות (שם, בתירוצם הראשון) אסור להוציא שכבת זרע בביאה שלא כדרכה, וכן משמע ברמב"ם (הלכות איסורי ביאה כא, ט), וכן נקט הבית יוסף (אבן העזר סי' כה). שתי הדעות הובאו ברמ"א (אבן העזר כה, ב). אולם גם לשיטת האוסרים, ייתכן שדווקא בביאה שלא כדרכה שהיא רק לצורך הנאה אסור, אבל לצורך מצווה יודו שמותר (שבט סופר אבן העזר סי' א).

המהרש"ם (חלק ג סי' רסח) העלה סברה שמא שהאיסור הוא רק בדרך השחתה, אך כל שעושה לשם תיקון, אף אם יש ספק אם התיקון יצליח, אינו נחשב השחתה ואינו בכלל האיסור. דוגמה לכך מצאנו באיסור לקצוץ עץ מאכל, שהאיסור הוא דווקא בדרך השחתה (רמב"ם הלכות מלכים ו, ח). וכן דעת ההר צבי (אבן העזר סי' ד), אך יש שחלקו על כך (דברי מלכיאל חלק ה סי' קנו; ישכיל עבדי חלק ה אבן העזר סי' י).

למעשה, פוסקים רבים התירו הוצאת זרע לצורך בדיקה רפואית (ציץ אליעזר חלק ט סי' נא פרק א; משפטי עוזיאל אבן העזר סי' מב; אגרות משה אבן העזר חלק א סי' ע; אחיעזר חלק ג סי' כד), וכן יש שהתירו לצורך הזרעה מלאכותית, שבה הזרע עצמו משמש להפריה (מהרש"ם חלק ג סי' רסח; מנחת יצחק חלק ג סי' קח). רוב המתירים לצורך בדיקה והזרעה יודו שמותר לצורך הפריה מלאכותית (יביע אומר חלק ח אבן העזר סי' כא).

יוצאת דופן בעניין זה היא דעתו של הציץ אליעזר (חלק טו סי' מה), שאוסר הוצאת זרע לצורך הפריה מלאכותית (גם אם משתילים את העובר באותה האישה), אף שהתיר לצורך הזרעה. ואסר זאת מכמה טעמים:

א) אם ההפריה לא תצליח, התברר למפרע שההוצאה הייתה לבטלה, מה שאין כן בהזרעה, שכל החומר נכנס לרחם כדרך ביאה טבעית (אמנם יש להעיר על דבריו, שלעיל הבאנו בשם המהרש"ם שאף אם יש ספק אם התיקון יצליח אין זו דרך השחתה).

ב) ההפריה נעשית על ידי זרעון בודד, ורוב הזרע לא משמש להפריה, ואילו בהזרעה כל הזרע נשאר ברחם (אמנם ביביע אומר שם העיר שאף בתשמיש כדרך כל הארץ רוב הזרע הולך לאיבוד, ואם כן אין בכך כלום).

ג) בהפריה מלאכותית פעמים רבות שהמניעה היא מצד האישה, אך האיש ראוי להוליד, ואם כן אסור לו להוציא שז"ל (ראה לעיל שיש שיטה שדווקא אם אינו ראוי להוליד אין איסור של הוצאת שז"ל, אך דעת פוסקים רבים היא שאף בראוי להוליד מותר להוציא זרע לצורך הפריה, ומהטעמים שהתבארו).

ד) במבחנה לא שייך ייחוס, ולכן אינו מקיים מצוות פרו ורבו ושבת (אמנם יש הסוברים שגם במקרה כזה מקיים מצווה, כיוון שנולד מזרעו, וכלהן. ועוד לעיל ראינו שיש שכתבו שלא נחשבת הוצאה לבטלה כיוון שסוף סוף יש בזה תועלת אף בלא קיום מצווה).

בעניין מחלוקת הפוסקים אם מקיימים פרו ורבו בהפריה מלאכותית יש כמה שיטות:

א) יש אומרים שאם הוולד נוצר מזרעו – קיים פרו ורבו (דברי מלכיאל חלק ד סי' קז; שו"ת בית יעקב לר' יעקב מצויזמיר סי' קכב; יביע אומר חלק ח אבן העזר סי' כא; משנה הלכות חלק ד סי' קנח). ראייתם היא מדברי הפוסקים (חלקת מחוקק סי' א ס"ק ח; בית שמואל שם ס"ק י) שאישה שהתעברה באמבטי – בנו מיוחס אחריו, כמו בן סירא שנולד מזרע של ירמיה ונחשב בנו, ומגזרת ר' פרץ שאישה לא תשכב על סדינים ששכב עליהם איש זר, שמא תתעבר מזרעו ויישא אחותו מאביו. אך יש שדחו הראיות, וסברו שאף שמיוחס אחריו – לא קיים פרו ורבו (חסדי דוד לתוספתא יבמות ח, ב), ועוד, שמא נחשב בנו רק לחומרה ולא לקולא (נין הט"ז, דבריו נדפסו בט"ז אבן העזר סי' א).

ב) יש אומרים שמקיים פרו ורבו רק אם עושה מעשה (נין הט"ז שם; ברכי יוסף אבן העזר סי' א ס"ק יד; מהר"ם שיק על תרי"ג מצוות, מצוה א אות ג), ולכן באמבטי לא קיים פרו ורבו. אבל ייתכן שיוודו שמקיים פרו ורבו בהזרעה מלאכותית, כיוון שעושה מעשה מכוון לפרות ולרבות (אגרות משה אבן העזר חלק ב סי' יח; מנחת יצחק חלק א סי' נ; הר צבי אבן העזר סי' ד), והוא הדין בהפריית מבחנה יביע אומר (חלק ח אבן העזר סי' כא), פרט לשיטת הציץ אליעזר (חלק טו סי' מה) שהובאה לעיל, שבמבחנה לא שייך ייחוס, ולכן לדעתו לא קיים פרו ורבו.

ב. יש לעשות את כל הנצרך כדי להבטיח מניעת טעויות זיהוי בשלב שהזרע והביצית נמצאים במעבדה ובשלב של העברת הביצית המופרית לרחמה של הפונדקאית¹⁵.

ג) יש אומרים שמקיים פרו ורבו רק בביאה בדרך הטבע (שאילת יעבץ חלק ב סי' צז; שו"ת בר ליואי חלק ב סי' א [כך משמע מראיותיו, שרק בביאה מיוחס אחריו]; משפטי עוזיאל אבן העזר סי' יט; ישכיל עבדי חלק ה אבן העזר סי' י), ולשיטתם לא קיים פרו ורבו אף בהזרעה או הפריה מלאכותית. לדעת מו"ר הגר"ש ישראל (חוות בנימין חלק ג סי' קז) יש ספק גדול אם הוולד מיוחס אחרי אביו בהזרעה מלאכותית, וממילא ספק אם מקיים פרו ורבו. אמנם המנחת שלמה (חלק ב סי' קכד) פסק שאפילו אם בנו אינו מיוחס אחריו ואינו מקיים פרו ורבו מכל מקום מקיים מצות שבת, וראייתו היא מעבד עברי, שהתירו לו לישא שפחה כנענית, אף שהוולד כמותה. בכל מקרה בנדון דידן אין לכך נפקא מינא, שהרי לזוג זה אין דרך אחרת להביא ילדים לעולם.

¹⁴ יש כמה אופנים להוצאת הזרע לצורך ההפריה. לקמן נסקור את האפשרויות השונות שהעלו הפוסקים, מהקלה והמועדפת ביותר עד החמורה והדחוקה ביותר, על פי הדירוג של הציץ אליעזר (חלק ט סי' נא):

1. להוציא מרחם האישה: זו הדרך המובחרת לכל הדעות, ואף האוסרים הוצאת זרע בשאר דרכים – יתירו בדרך זו (אוצר הפוסקים סי' כג ס"ק א אות יג). באגרות משה (אבן העזר חלק א סי' ע) כתב שלא כדאי שישמשו בבית הרופא, כיוון שזו פריצות גדולה. אך פוסקים רבים לא חששו לזה, והתירו באופן זה כדי שלא להיכנס לחשש שז"ל (ראה אוצר הפוסקים שם וציץ אליעזר שם).

2. דש מפנים וזורה מבחוץ: יש פוסקים המעדיפים באופן זה, כיוון שאין כאן איסור חמור של השחתת זרע, שהוא דווקא בעקירת הזרע מהגוף, וכאן נעשה בדרך מותרת, ואילו יציאת הזרע מהגוף היא איסור בעלמא (אבני נזר אבן העזר סי' פג), וגם נחשב יותר דרך תשמיש, כיוון שנעשה בלא חציצה (זקן אהרן חלק א סי' סו-סז), וגם חלק מהזרע נכנס לגוף האישה וראוי לעיבור, ולכן במותר הזרע אין איסור השחתה (זקן אהרן שם), וגם אין כאן איסור מקשה עצמו לדעת (שיירי טהרה סי' קפז ס"ק י).

3. כיס על האבר: יש פוסקים המעדיפים באופן זה, כיוון שזו דרך תשמיש גמור שהאישה נהנית (אחיעזר ג, כד; אגרות משה אבן העזר חלק א סי' ע; מנחת יצחק חלק ג סי' קח). לדעת הגר"ש אלישיב, הדרך המומלצת היא קיום יחסי אישות בצניעות בין בני הזוג, במקום שאינו רחוק מן המעבדה, תוך שימוש בשקיק רפואי שנעשה בו נקב קטן.

4. כלי ברחם: יש אומרים שמותר (מהרש"ג הובא בציץ אליעזר שם), ויש אומרים שאסור, משום שאינו דרך תשמיש, משום שהאישה לא נהנית, ונחשב זה כניאוף ביד (אגרות משה אבן העזר חלק ב סי' טז).

5. בגרמא: האגרות משה (אבן העזר חלק א סי' ע) סובר שאם אי אפשר על ידי כיס או דש מבפנים – מותר להוציא על ידי גרמא (כלומר, לגרום להוצאת הזרע ללא משמוש ישיר באבר), כיוון שאין בזה איסור ניאוף (וזה האופן שהותר ביבמות עו ע"א), אבל בידיים אסור, אפילו שאינו לבטלה (כיוון שהוא לצורך), מחמת איסור ניאוף. וטעמו של האגרות משה שיש בהוצאת שז"ל שני איסורים: 1) לבטלה, דבר שתלוי במטרת ההוצאה. 2) ניאוף, והוא תלוי במעשה ההוצאה (בידיים), אף שמצד המטרה אינו לבטלה.

6. הוצאה בידיים: כאמור, לדעת האגרות משה (שם) אין להתיר אופן זה, אך לדעת כמה פוסקים מותר אף להוציא בידיים במקום הצורך (אחיעזר חלק ג סי' כד, על פי השאילת יעבץ חלק א סי' מג). ויש אומרים שאין שום חומרה בניאוף ביד יותר משאר שז"ל, והגרמא ביבמות, שם נקטו היתר בדרך של גרמא, הוא מחמת צורך הבדיקה, ולא מטעם הלכתי (משפטי עוזיאל אבן העזר סי' מב; תנינא אבן העזר סי' נ). וראה עוד באוצר הפוסקים (סי' כג ס"ק א אות יא). למעשה, אם אין אפשרות על ידי גרמא, הציץ אליעזר (שם) מתיר, אך כתב שעדיף שהרופא יעשה זאת על ידי איזו תחבולה אם אפשר.

¹⁵ הציץ אליעזר (חלק טו סי' מה) אסר הוצאת זרע לצורך הפריה מלאכותית, ואחד הנימוקים לאיסור הוא מחשש שהרופאים יערבו זרע זר, כיוון שהוא מוכנס למעבדה לזמן רב, והדבר תלוי בפיקוח הרופאים בלבד. כמוכן שחוץ מהחשש לכוונת זדון, יש לחשוש גם לטעות אנוש. ואכן כתב ביביע אומר (חלק ח אבן העזר סי' כא) שגם המתירים יודו שיש צורך בהשגחה

ג. יש יתרונות הלכתיים בבחירת פונדקאית יהודייה שאינה נשואה¹⁶. כיוון שבדרך כלל בוחרים לפונדקאית רק אישה שכבר ילדה, והראתה שהיא מסוגלת ללדת ילד בריא, נמצא שברוב המקרים מדובר באישה אלמנה או גרושה. בפתרון זה יש לוודא חד-משמעית שלא ייווצר בעתיד חשש הלכתי של נישואי קרובים עם קרובי בעלת הביצית או הפונדקאית¹⁷.

מדוקדקת כדי למנוע תקלות, ולדעתו טוב שאת ההליך ייעשו שני רופאים יראי שמים בהשגחה מלאה משעת הוצאת הזרע ועד הכנסתו לתוך הרחם. גם במנחת שלמה (חלק ב סי' קכד) כתב שצריך שאת הטיפול יעשה רופא נאמן ובנוכחות רופא נוסף. גם בארץ וגם בחוץ לארץ, בעיקר בארצות הברית ובאוסטרליה, יש גופים רבניים המבצעים פיקוח והשגחה ביחידות להפריה חוץ גופית.

¹⁶ כך ממליצים לכתחילה מו"ר הגר"ז"נ גולדברג והרב יעקב אריאל (מסרו לנו בשיחה בעל פה).
ראה להלן הערה 22 נימוקיהם.

¹⁷ אחד הנימוקים שהעלו הפוסקים לאסור הליך של פונדקאות הוא משום גזרת הבחנה, האיסור על אישה שהתאלמנה או התגרשה להינשא שוב עד שיעברו שלושה חודשים כדי שנדע אם היא בהיריון מהבעל הקודם. וכך שנינו במשנה (יבמות ד, י): "כל שאר הנשים, לא יתארסו ולא ינשאו, עד שיהו להן שלשה חדשים". וכן פסק השולחן ערוך (אבן העזר יג, א). בגמרא (יבמות מב ע"א) נאמרו שני טעמים לגזירת הבחנה:

(א) הבחנת הזרע: "אמר רב נחמן אמר שמואל, משום דאמר קרא: 'להיות לך לאלהים ולזרעך אחריד', להבחין בין זרעו של ראשון לזרעו של שני".

בשו"ת להורות נתן (חלק יג סי' צה) ביאר שטעם זה לא שייך בפונדקאית משני טעמים:

1. טעם הבחנת הזרע הוא דווקא אם לא ידוע מי אביו של הילד, כמבואר בגמרא וברש"י שם (ד"ה ולזרעך). מה שאין כן בפונדקאות, שבה ידוע שהוולד גדל ונולד מרחמה של אישה אחרת.
2. טעם הבחנת הזרע הוא דווקא אם לא ידוע מי האב, אבל כאן הספק ההלכתי הוא מי האם, ולכן אין לחוש (משפחת אב קרויה משפחה, ולא משפחת אם, כמבואר ביבמות נד ע"ב).

(ב) אחי יישא אחותו: "רבא אמר: גזירה שמא ישא את אחותו מאביו, וייבם אשת אחיו מאמו, ויוציא את אמו לשוק, ויפטור את יבמתו לשוק". חשש זה בא לידי ביטוי בהלכות נוספות בש"ס ופוסקים: אסור לבוא על נשים רבות שאינו מכירן (יבמות לו ע"ב), אסור לישא שתי נשים בשתי מדינות (שם). לגבי פונדקאות, הדבר תלוי במחלוקת על קביעת אימהות שהתבררה לעיל הערה 8. לפי הדעה שבעלת הביצית היא האימא, ברור שאין חשש, כיוון שהוולד גדל אצל. החשש קיים רק לפי הדעה שהפונדקאית היא האימא, היות שהוולד גדל בפועל אצל בעלת הביצית, יש לחשוש שהוולד יבוא לשאת את אחותו מהאם הפונדקאית, כיוון שאינו מכירה. אמנם, יש לציין שלפי הדעה שבעלת הביצית היא האימא – שאלה זו מתעוררת במצב הפוך, שאישה תרמה ביצית, והוולד יגדל אצל האם היולדת.

בשאלה זו נחלקו הפוסקים. הגר"ש גורן (תורת הרפואה עמ' 173–183) כתב, על פי שיטתו שבעלת הביצית היא האימא, שאין להתיר תרומת ביצית מחשש זה, שהוולד לא ידע מאמו בעלת הביצית, ויבוא לשאת את אחותו מהאם (אמנם בסוף דבריו כתב: "זהו לגבי השתלה המונית לכל דורש. אבל אם מדובר במקרים בודדים, שמטרתם לפתור בעיות של עקרות קשה של האשה, והשתלה כזו באה להביא מזוור ותרופה לחיי המשפחה הקשים העומדים להיהרס, אולי אפשר למצוא דרך להיתר כדי להציל את שלום הבית, וגדול השלום"). וייתכן שחשש זה כלול גם בדברי הגר"ש אלישיב והגר"ש אוירבך (נשמת אברהם חלק ד אבן העזר סי' ב סי"ק ב), שפונדקאות תגרום ל"בלבול וערבוביה".

אך בשו"ת להורות נתן (חלק יג סי' צה) כתב שאין לחוש לזה כלל. וטעמו הוא, שיש לחוש רק אם לא ידוע כלל הייחוס, אבל בפונדקאות, הרי הבעל והאישה יודעים שהפונדקאית ילדה את הוולד, וממילא יודיעו זאת לוולד כשיגדל, ושוב אין לחשוש שיטעו בדבר. וכיוון שגזרת הבחנה היא מדרבנן, אין להוסיף על מה שלא כלול בגזרה המקורית. וכעין סברה זו כתב באגרות משה (אבן העזר חלק ב סי' יא) כשהסביר מדוע לא אסרו לגדל יתום בתוך ביתו ולא חששו שיטעו לומר שהוא בנו: "והטעם, דכיון דידוע להמגדלים – לא יניחום שידועים כשיצטרכו להנשא, ולשמא ימותו פתאום ולא יודיעום אין חוששין". אמנם, במנחת יצחק (חלק ד סי' ה) חלק על האגרות משה, ולדעתו גם אם ידוע להורים – הגזרה קיימת, אלא אם כן הדבר מפורסם.

ד. יש יתרונו הלכתיים, ובחוץ לארץ גם יתרון מעשי, לבחירת פונדקאית לא יהודייה¹⁸. השימוש בפתרון זה יחייב גיור לחומרה של הוולד¹⁹. ובת שתיולד מהליך זה לא תוכל להינשא לכהן²⁰.

אף מו"ר הגרז"נ גולדברג (תחומין י, תקלות העולות לצמוח מהשתלת עוברים, עמ' 273-281) סובר שאין לחוש לזה מעיקר הדין, ומשני טעמים. ראשית, יש ספק מי נחשבת האם, היולדת או בעלת הביצית, וכיוון שהאיסור לגרום לחשש שאח יישא אחותו הוא מדרבנן, כאן שיש ספק אם האיסור קיים, כי ייתכן שהאם שמגדלת את הילד (בפונדקאות – בעלת הביצית) היא האם ההלכתית, אפשר להקל. נוסף לכך, מציאות זו, של ילדים הנולדים מתרומת ביצית ופונדקאות, אינה שכיחה, ולכן אין לחשוש לכך (אמנם מציאות זו הופכת לשכיחה עם הזמן). ומכל מקום, למעשה גם הגרז"נ גולדברג (תחומין שם) כתב שהיתר זה הוא רק בשעת הדחק גדול, אך לכתחילה יש לברר את זהות בעלת הביצית (במקרה של תרומת ביצית) או לפחות פרטים מסוימים עליה, פרטים שיועילו למניעת נישואי קרובים בעתיד. ועוד כתב (אסיא סה-סו, עמ' 46), שאכן, לפי החוק והתקנות הקיימות, במקרה של פונדקאות רשומים בפנקס "צווי ההורות" פרטי ההורים המזמינים וגם פרטי הפונדקאית, ומבחינה זו החוק עונה על דרישות ההלכה (יש לציין שלאחרונה נחקק בישראל חוק המסדיר את הרישום גם במקרה של תרומת ביצית).

אמנם בדיעבד, לאחר מעשה, גם אם לא נעשה רישום, אין לאסור על הוולד להתחתן מספק, כמבואר ברמב"ם (הלכות איסורי ביאה טו, כט): "שאין השתוקי והאסופי אסור בכל אשה שאפשר שתהיה ערוה עליו", כיוון "שאין אוסרין עריות ומחזיקין אותן בשאר בשר בספק עד שיוודע בודאי שזו ערוה עליו". אך לכתחילה חובה על ההורים להודיע לילד את זהותה של הפונדקאית, כדי למנוע נישואי קרובים.

¹⁸ ישנם כמה שיקולים מדוע להשתמש בפונדקאית גויה:

(א) פתרון החשש שאח יישא את אחותו: במקרה של פונדקאות שבעלת הביצית היא יהודייה והפונדקאית גויה – אין חשש שאח יישא אחותו, משום שלפי הדעה שבעלת הביצית היא האם, הרי שהוולד יגדל אצלה, ולפי הדעה שהפונדקאית היא האם, הרי שבמקרה זה האם היא גויה, והוולד יעבור גיור, ודינו כגר שאין לו קרובים.

(ב) הכנסת זרע ישראל במעי גויה: מו"ר הגר"ש ישראלי (חוות בנימין חלק ג סי' קח), לשיטתו שהפונדקאית נחשבת האם, סובר שאסור להשתמש בגויה לפונדקאית היות שהוולד מיוחס לה, ונמצא שאינו מיוחס לאביו היהודי, וממילא הליך ההפריה כולו אסור משום השחתת זרע. וכתב שאסור להוציא זרע למטרה זו, וגם לאחר שהוצא הזרע יש איסור להכניסו לרחמה של הגויה. אמנם לעיל הערה 14 כתבנו שיש פוסקים הסוברים שאף אם הוולד אינו מיוחס אחריו אין זו השחתת זרע, כיוון שמכל מקום מקיים מצוות שבת או משום שנעשה לתועלת, וכל שכן לסוברים שבעלת הביצית היא האם, הרי שהוולד יהודי ומיוחס אליו, וממילא אין בכך השחתת זרע.

(ג) פגם רוחני: הרב שרמן כתב בשם הגר"ש אלישיב (ישורון כא עמ' תקלה) לגבי שימוש בתרומת ביצית מגויה שהדבר מכוער, וייתכן שכך יסבור גם לגבי שימוש בפונדקאית גויה. וכן כתב הרב שטרנבוך (תשובות והנהגות חלק ה סי' שיח), ששימוש בפונדקאית גויה מטמא את קדושת ישראל. והוסיף שיש לחוש שמא שתי הנשים נחשבות כאימהות, והוולד הוא חצוי יהודי וחצוי גוי, והצד היהודי נדחה מכוח הצד הגוי, ואף אם יתגיייר – הוא יועיל לתקן רק את הצד הגוי שבו, אך הצד היהודי, כיוון שנדחה מעיקרו – אינו בר-תיקון. יש לציין שיש מחלוקת דומה לגבי תרומת זרע מגוי. יש שאסרו לחלוטין (חלקת יעקב אבן העזר סי' יד, ציץ אליעזר חלק ט סי' נא פרק ד, מנחת יצחק חלק ד סי' ה), בין השאר מחמת הפגם הרוחני והפרצה בקדושת ישראל. אך האגרות משה (אבן העזר חלק ב סי' יא) התיר, והאריך להסביר שאינו חושש לזה כיוון שאלו סברות חיצוניות, והוא פוסק רק על פי ידיעת התורה. ונראה שלדעת האגרות משה, שלא חשש לטעם זה בזרע גוי, כל שכן שלא יחשוש לו בפונדקאית גויה. ואמנם האגרות משה (אבן העזר חלק ד סי' לב) כתב שאף שמעיקר הדין אין איסור בתרומת זרע מגוי – מכל מקום למעשה זו אינה עצה טובה, כיוון שהבעל לא יקיים כך מצוות פרו ורבו, והאשה אינה מצווה, וזה עלול לגרום לקנאה מבעלה. אבל טעם זה לא שייך בנדון של פונדקאית שהזרע הוא מבעלה.

ה. יש היתר לבחור גם יהודייה נשואה לפונדקאית, וכך נפסק הלכה למעשה²¹. לדעת רוב רובם של הפוסקים לא תהיה לוולד בעיה של יוחסין²², והוא יהיה

ד) חשש שיפטור אמו בלא חליצה: מו"ר הגרז"נ גולדברג (תחומין שם) כתב, לעניין תרומת ביצית מגויה, שהיות שלדעה שבעלת הביצית היא האם, אם היא גויה, הוולד אינו מתייחס אחר אביו, ויש לחוש שיפטור את אמו בלא חליצה (אחד הטעמים לגזרת הבחנה האמורים ביבמות מב ע"א). ולפי זה הוא הדין בפונדקאית גויה לפי הדעה שהיולדת היא האם. ולכן הסיק שבמקרה שכזה צריך לפרסם שהאישה גויה כדי למנוע חשש זה. בהערה 18 הובאה מחלוקת האגרות משה (אבן העזר חלק ב סי' יא) והמנחת יצחק (חלק ד סי' ה) אם יש לחוש לתקלה מעין זו אם ההורים יודעים, ולכל הדעות, כשהדבר מפורסם אין לחוש. וייתכן שזו כוונתו של מו"ר הגרז"נ גולדברג שצריך לפרסם את הדבר, וכדעת המנחת יצחק.

למעשה הסכים מו"ר הגרז"נ גולדברג (בשיחה בעל פה) להתיר פונדקאית גויה רק אם לא מוצאים יהודייה פנויה, ובתנאי שיודעו למשפחה ולוולד את ההשלכות ההלכתיות הכרוכות בהליך כזה, כנ"ל. גם הרב יעקב אריאל התיר במקרה כזה.

¹⁹ הצורך בגיור במקרה של פונדקאית גויה תלוי לרוב הפוסקים בקביעת האימהות. אמנם לדעת הרב אברהם יצחק כלאב (תחומין ה, מיהי אמו של ילוד – ההורה או היולדת?, עמ' 260–267), אף שקביעת אימהות לעניין היחס המשפחתי תלויה בלידה, קביעת יהדות תלויה בבעלת הביצית, ולפי זה, בפונדקאית גויה אין צורך בגיור (אך כתב שאינו פוסק כן למעשה). אך לדעת שאר הפוסקים אין לחלק בין הנדונים. לכן, לפי הדעה שבעלת הביצית היא האם, הוולד יהודי לכל דבר ואינו זקוק לגיור, ואילו לפי הדעה שהפונדקאית היא האם, הוולד נחשב גוי וזקוק לגיור. ולמעשה יש לגייר את הוולד כדי שהוא יהיה יהודי לכל הדעות.

בעניין הגיור, יש לדון אם תועיל טבילת הפונדקאית במשך ההיריון עבור הוולד. מבואר בגמרא (יבמות עח ע"א) שגויה מעוברת שהתגיירה – טבילתה מועילה גם לוולד. וטבילתה מועילה לא רק למאן דאמר עובר ירך אמו, אלא גם למאן דאמר שעובר אינו ירך אמו, כיוון שזה מקום גידולו ("היינו רביתה"), וגוף האישה אינו נחשב לחציצה. אולם לגבי פונדקאית יש ספק אם תועיל טבילתה לוולד.

בנשמת אברהם (חלק ד אבן העזר סי' ה ס"ק ב) כתב בשם הגרש"ז אוירבך: "אם הפונדקאית הגויה טבלה לשם גיור בזמן 'עיבורה', גם זה לא מועיל לעובר, כי שמא אינה אמו ואין לה בעלות עליו, ודומה למינקת שקיבלה ילד בפקדון" (וצ"ע כוונתו, כי אם הפונדקאית אינה האם – אז בעלת הביצית היא האם. ואם היא יהודייה – הוולד אינו צריך גיור. ואולי כוונתו למקרה שגם בעלת הביצית היא גויה והפונדקאית התגיירה במהלך עיבורה). נוסף לכך, ייתכן שסברות אלו של "עובר ירך אמו" וכן "היינו רביתה" אמורות רק בעובר הגדל באופן טבעי ברחמה של אישה מביצית שלה, ולא כאשר הושתלה ביצית מופרית בגופה (עיין במאמרו של הרב בן מאיר, אסיא מא, עמ' 30). ובפרט אם הפונדקאית עצמה אינה מתגיירת, יש להסתפק אם תועיל טבילתה עבור הוולד (עיין היטב בדברי הגאון ר' עקיבא איגר לכתובות יא ע"א ד"ה אר"ה). לכן, למעשה נראה שאין לסמוך על טבילת הפונדקאית.

עוד יש לדון מה יברכו בברית המילה של זכר שנולד מפונדקאית גויה לפי השיטות שצריך גיור לחומרה. הרב פרופ' אברהם שטיינברג מסר לנו בשם הגרז"נ גולדברג והגר"א וייס שיברכו "על המילה", שהיא ברכה כוללת, ומועילה גם למתגייר. ולא יברכו "למול את הגרים", שהיא ברכה ייחודית ואינה מועילה ליהודי, ולא יברכו "להכניסו בבריתו של אברהם אבינו", כדין ספק ברכות.

²⁰ השולחן ערוך (אבן העזר ו, ח) פסק שגיורת, אפילו פחותה מבת שלוש שנים אסורה לכהן. ולכן כתב הגרז"נ גולדברג (תחומין י, עמ' 280), שבת מביצית גויה (וממילא הוא הדין מפונדקאית גויה, על פי הכרעתו שיש לחוש לשתי האפשרויות) שתעבור גיור, תהיה אסורה לכהונה. הרב יעקב אריאל מציע שבהפריית המבחנה יבחרו שיהיה בן ולא בת (באהלה של תורה, אבן העזר סי' ע, וכן בשיחה עמו ביום כ"ו בכסלו תשע"ג). ואם הבעל כהן, הבן יהיה ספק כהן (שכן אם בעלת הביצית היא האם – הבן מתייחס אחר אביו, אך אם הפונדקאית היא האם, כיוון שהיא גויה הוא אינו מתייחס אחר אביו), ולא יוכל לשאת את כפיו, אך יצטרך להחמיר באיסורי כהונה.

²¹ הראשלי"צ והרב הראשי לישראל הרב עמאר פסק, על פי דעתו של הראשלי"צ הגר"ע יוסף, להתיר שימוש בפונדקאית נשואה, כמפורט בהערה הבאה.

²² באפשרות של פונדקאית נשואה יש לדון בכמה היבטים :

א) חשש ממזרות: הפוסקים חלוקים בשאלה אם אשת איש שהתעברה מהזרעה מלאכותית מזרעו של גבר אחר הולד ממזר. הב"ח (יו"ד סי' קצה ס"ק ה) כתב שמצא בהגה"ת רבינו פרץ על הסמ"ק שאסור לאישה לשכב על סדינים ששכב עליהם איש אחר, מחשש שאח יישא אחותו, אבל לממזרות אינו חושש (אף שמדובר באישה נשואה), "כיון דאין כאן ביאת איסור – הולד כשר לגמרי, אפילו תתעבר משכבת זרע של אחרי" (וראה מאמרו של פרופ' שמחה עמנואל, נוסחאות מכת"י של תשובת רבנו פרץ מקורבייל, והשלכותיהן לדין הזרעה מלאכותית, בתוך: המעין תמוז תשע"א, על אודות הנוסחאות השונות של דברי רבינו פרץ בכתבי יד השונים). ועל פי זה פסק למעשה האגרות משה (אבן העזר חלק א סי' י; שם סי' עא; חלק ב סי' יא) שאשת איש שהתעברה מהזרעה מלאכותית מזרעו של גבר שאינו בעלה – שהולד כשר. וכן פסק ביביע אומר (אבן העזר חלק ב סי' א) וכן נקטו פוסקים נוספים. אמנם כמה פוסקים חלקו, וסברו שייתכן שיהיה ממזר אף בלי ביאת איסור. האדמו"ר מסאטמר (המאור, אב תשכ"ד) כתב שבכלל איסור אשת איש הוא לא רק ביאה, אלא עצם נתינת זרע של גבר זר אל האישה. ולכן, כשם שיש ממזרות מביאת איסור – כך יש ממזרות מנתינת זרע מכוונת אל אשת איש. ואין זה דומה לנדון של רבינו פרץ, מפני ששם לא הייתה נתינה מכוונת של הזרע (אמנם במאמרו של פרופ' עמנואל מבואר שלפי אחד מכתבי היד של תשובת רבינו פרץ לא משמע כך, אלא אף בנתינת זרע מכוונת אינו ממזר אם לא הייתה ביאת איסור, אלא שלדעת פרופ' עמנואל הדברים אינם מלשונו המקורית של רבינו פרץ אלא תוספת של חכם אחד שהעתיק את תשובתו). וכן דעת הישכיל עבדי (חלק ה אבן העזר סי' י). ומנגד יש שחלקו על דינו של רבינו פרץ (זכר לחגיגה, חגיגה טו ע"א; הרב אליהו מאיר בלאך, בענין הזרעה מלאכותית, בתוך הפרדס, סיוון תשי"ג) וסברו שממזרות לא תלויה כלל באיסור, ואף שהאישה הופרתה בהיתר, כיוון שהופרתה מאדם שהוא ערוה עליה – הולד ממזר. וכן כתב במנחת שלמה (תנינא סי' קכד) והביא ראייה מדברי התוספות (יבמות טז ע"ב ד"ה קסבר), שכתבו שלפי הדעה שגוי הבא על בת ישראל הולד ממזר, אפילו אם בא עליה בצנעה, שהביאה היא ביאת היתר מהתורה, מכל מקום הולד ממזר משום שאין קידושין תופסים בגוי (כך הוא תירוץ הראשון של התוספות, וכתבו בסוף שתירוץ זה עיקר). ואם כן, מצאנו ממזרות מביאת היתר לשיטת התוספות, ולכן הסיק במנחת שלמה שאין לסמוך לקולא על שיטת רבינו פרץ. בחלקת יעקב (אבן העזר סי' טו) הקדימו בראיה זו מדברי התוספות, אלא שמסקנתו היא שאם בא לפנינו ולד שנולד מהזרעה מלאכותית מאשת איש מאיש אחר יהודי שאינו בעלה, אי אפשר לאסור עליו לבוא בקהל, מכיוון שבדברי רבינו פרץ מפורש שאינו ממזר, ולא מצאנו מי שחולק עליו בפירוש, אבל לכתחילה אין להתיר להביא ילד לעולם באופן זה, כי יש לחוש שמא התוספות חולקים על רבינו פרץ.

אמנם בתשובות והנהגות (חלק ב סי' תרצ) דחה את הראיה מדברי התוספות, כי דבריהם אמורים לדעה שלא נפסקה להלכה (שהרי אנו פוסקים שגוי הבא על בת ישראל הולד אינו ממזר), ועוד, שאף אם אין לאו על ביאת גוי בצנעה, מכל מקום הגברא פסול, ואין קידושין תופסים בו, ולכן גם האישה נעשית זונה ונפסלת לכהונה, ואי אפשר להביא מכאן ראייה להפריה, שהרי בהפריה אין ביאה, לא ביאת איסור ולא ביאה עם גברא פסול. וראה עוד בני אהובה (להלכות אישות טו, ו), מנחת יצחק (חלק ד סי' ה), ציץ אליעזר (חלק יג סי' צז) ואוצר הפוסקים (סי' א אות מב).

לסיכום, מצאנו שלוש שיטות: יש הסוברים שאין ממזרות אלא מביאת איסור; יש הסוברים שגם הזרעה היא איסור כמו ביאה, ולכן יש ממזרות גם מהזרעה מכוונת; ויש הסוברים שממזרות אינה תלויה כלל באיסור, אלא מעצם העובדה שהאישה הופרתה מזרע של אדם שהוא ערוה עליה.

בפונדקאות, כאשר מפרים ביצית של האישה מזרע של בעלה בהפריה מלאכותית ואחר כך משתילים את הביצית המופרית ברחמה של פונדקאית, אף אם הפונדקאית נשואה, יש לומר שאין חשש ממזרות לכל הדעות. לדעת הסוברים שאין ממזרות אלא מביאת איסור, ודאי שאין כאן ביאת איסור. גם לדעה שיש איסור בהזרעה מלאכותית של אשת איש, כאן אין נותנים זרע ברחמה של אשת איש, אלא ביצית מופרית, ואין מקור לאיסור על כך. ולשיטה האחרונה, שיש ממזרות גם בלי ביאת איסור, אלא די אם האישה הופרתה מזרע של אדם שהוא ערוה עליה כדי שהולד ייקרא ממזר, הנה לסוברים שבעלת הביצית היא האם – ודאי שאין כאן חשש ממזרות, כי בעלת הביצית היא אשתו של בעל הזרע, והם הורי הילד ואין חשש

יהודי כשר לכל דבר ועניין. ייתכן שלזוגות שאינם מגדירים עצמם כשומרי מצוות פתרון זה עדיף מהפתרון המופיע בסעיף ד²³.
 ו. למען הסר ספק, נבהיר כי לילד הנולד בהליך פונדקאות אסור להתחתן עם קרוביהם של הוריו הביולוגים נותני הזרע והביצית. במקרה של פונדקאית יהודייה קיים איסור חיתון גם עם קרובה.

בעניין פדיון הבן, השאלה מתעוררת רק במקרה שהפונדקאית יהודייה²⁴ שטרם ילדה, דבר שאינו מצוי, כיוון שבדרך כלל בוחרים לכך רק אישה שכבר ילדה²⁵.

ממזרות. ואף לסוברים שהפונדקאית היא האם, מכל מקום היא לא הופרתה ישירות מזרעו של אדם שהוא ערוה עליה, אלא ביצית שהופרתה מזרעו נכנסה לרחמה, ואם כן ייתכן שאין כאן ממזרות אף לשיטה זו. וכיוון שאף הנוקטים בשיטה זו מודים שלדעת רבינו פרץ אין ממזרות בהפריה ללא איסור, ואינם חוששים אלא לספק ממזרות, כי ייתכן שראשונים אחרים חלקים עליו, בפונדקאות שיש כמה צדדים לומר שאף הם יודו שאין כאן חשש ממזרות – יש להקל.

וכן פסק הרב יעקב אריאל בשיחה עמו (ביום כ"ו בכסלו תשע"ג), שאין לאסור משום חשש ממזרות (אבל הוא אוסר מטעם אחר, וכמבואר לקמן). וכן התיר למעשה הראשלי"צ הרב עמאר (בהסכמת הראשלי"צ הגר"ע יוסף) בשעת הדחק שאישה נשואה תהיה פונדקאית, כיוון שאין לחוש לממזרות לכל הדעות. והוצרך להתיר כן, כיוון שקיים קושי רב, מציאותית וכלכלית, לאתר פנויה יהודייה שתסכים לשמש פונדקאית. וסייג את היתרו, שאין ללמוד ממנו למקרים אחרים בסתם. אולם לדעת מו"ר הגר"ז"נ גולדברג (אסיא סה-סו עמ' 47) יש להתרחק מהאפשרות שאישה יהודייה נשואה תשמש פונדקאית, אף שלדעתו אין כאן חשש ממזרות, כיוון שדי במיעוט פוסקים שלדעתם הדבר אסור כדי לפגום במעמדו העתידי של הוולד, שמא יטילו בו פגם יוחסין, וכך גם הורה בשיחה עמו (ביום כ"ו בכסלו תשע"ג). אולם כאמור, ייתכן שאין כאן אפילו מיעוט פוסקים שיטילו בו פגם יוחסין למעשה, ולכן במקום הצורך אפשר להקל.

ב) גזרת מעוברת ומינקת חבירו: הרב יעקב אריאל הורה (בשיחה בעל פה ביום כ"ו בכסלו תשע"ג) שאין לאישה נשואה להיות פונדקאית מחמת הדין שאסור לשאת מעוברת ומינקת חבירו (יבמות מב ע"א, כתובות ס, שולחן ערוך אבן העזר יג, יא), וממילא פונדקאית נשואה תצטרך לפרוש מבעלה. לדעת הרב יעקב אריאל, כשם שאסרו להינשא לכתחילה – כך הם אסורים לאחר הנישואין כשהיא מעוברת מאחר. וכן דעת הציץ אליעזר (חלק ג סי' כז פרק ד), שכתב כן לגבי הזרעה מלאכותית, מאחר שהאישה צריכה לפרוש מבעלה בימי העיבור וההנקה.

אולם כמה פוסקים כתבו שגזירת חז"ל הייתה רק להינשא לכתחילה, אבל אם התעברה לאחר הנישואין, אין חיוב להפרישה (אבני מילואים סי' יג סי"א; ישועות מלכו אבן העזר סי' קה; עזרת כהן סי' ח; ועיין באוצר הפוסקים סי' יג סי"ק סח). ומשמע מלשונם (בפרט בעזרת כהן) שאין הדין תלוי בטעם הגזרה, אלא בגדר הגזרה, ואין להוסיף עליה, ולא אסרו אלא נישואין עם מעוברת חבירו, ולא כאשר כבר נשוי לה.

ג) במקרה של פונדקאות כזו יש גם חשש לשלום בית בין הפונדקאית ובעלה, ולכן יש לוודא שהדבר נעשה בהסכמה מלאה של בעלה.

²³ השולחן ערוך (יו"ד רסח, ב-ג) מנה את קבלת המצוות כאחד התנאים שמעכבים את הגיור אף בדיעבד. לפיכך, זוג שאינו מגדיר עצמו שומר מצוות שיבחר באפשרות של סעיף ד (פונדקאית גויה), עלול להיות מנוע מלגייר את הוולד. עיינו שו"ת במראה הבזק חלק ה סי' פה-פו.

²⁴ אין מקום לחייב בפדיון הבן בפונדקאית גויה שלא ילדה קודם, אף אם נאמר שבעלת הביצית היהודייה היא האם. אמנם לשון השולחן ערוך (יו"ד שה, א): "מצות עשה לפדות כל איש מישראל בנו שהוא בכור לאמו הישראלית", אך מדברי הגמרא (בכורות מז ע"א) משמע שגדר 'אם' לעניין פדיון אינו מצד יוחסין, אלא מצד פטר רחם. הגמרא אומרת שלווייה שילדה, בנה פטור מפדיון הבן, אף שמשפחת אם אינה קרויה משפחה: "שאני התם דאמר קרא 'פטר

רחם' – בפטר רחם תלא רחמנא". לכן במקרה שאין פטר רחם מישראל, כלשון הפסוק, "פטר רחם מבני ישראל" (במדבר ג, יב), אין מקום לחייב בפדיון הבן.²⁵ בדין פדיון הבן באם פונדקאית, יש לדון מכמה צדדים:

לפי הדעה שהפונדקאית היא האימא, פשוט שהולד חייב בפדיון, כיון שהוא פטר רחם לאמו. וכן כתב הציץ אליעזר (חלק כב סי' נה), שלשיטתו שהיולדת היא האימא – גם במקרה של הפריית מבחנה הולד חייב בפדיון הבן. ואמנם בתשובתו התייחס למקרה שמחזירים את העובר לרחמה של בעלת הביצית, אבל משמע שהוא הדין לפונדקאית, שהרי הטעם הוא שהיא אמו. הגר"נ גולדברג (תחומין ה) הביא הוכחה לשיטה שהלידה קובעת אימהות מהדין שחיוב בפדיון הבן תלוי בלידה, כמבואר בשולחן ערוך (יו"ד שה, כ): "השפחה שנשתחררה וכותית שנתגיירה כשהן מעוברות, וילדו, אף על פי שהורתו שלא בקדושה, הואיל ונולד בקדושה חייב, שנאמר: 'פטר רחם בישראל' (במדבר ג, יב) והרי פטרו רחם בישראל" (ומקורו מבכורות מו ע"א). העובר הוא כקטן שנולד, מחמת הגירות, ואף על פי כן הוא חייב בפדיון הבן. ומכאן מוכח שהלידה קובעת את האימהות לענין פדיון הבן. וראה מה שהקשה על ראייה זו הרב יעקב אריאל (באהלה של תורה חלק ד סי' ע), וראה לעיל הערה 8 בדיון על סוגיית אחים תאומים (יבמות צז ע"ב).

מכל מקום הסברה בעינה עומדת, שאם הלידה קובעת את האימהות, פשוט שיהיה חייב בפדיון הבן, וכמו שכתב הציץ אליעזר. אולם לפי הדעה שבעלת הביצית היא האימא, יש להסתפק אם 'פטר רחם' הוא דווקא כאשר בעלת הרחם היא גם אמו של הולד. הבסיס לספק זה הוא הסוגיה העוסקת ב"הדביק שני רחמים": בגמרא (חולין ע ע"א) הסתפקו לגבי פטר רחם בבכור בהמה: "הדביק שני רחמים ויצא מזה ונכנס לזה מהו? ידיה פטר, דלאו ידיה לא פטר, או דלמא דלאו ידיה נמי פטר? תיקו". מדויק מלשון הגמרא, שהולד הוא ודאי לאו ידיה של הרחם השני שממנו יצא, והספק הוא שמא 'פטר רחם' נחשב גם כשהולד אינו שלו, וכן מדויק מלשון הרמב"ם (הלכות בכורות ד, יח). ואם כן, על פניו נדון זה דומה לנדון של פונדקאות לפי הדעה שבעלת הביצית היא האם, שיש ולד שפוטר את הרחם, אבל הוא אינו בנה. ולפי זה, להלכה יש ספק אם הולד חייב בפדיון הבן, שהרי כך ההלכה בהדביק שני רחמים. וכן דעת הגר"ש גורן (תורת הרפואה עמ' 181-182), והרב יעקב אריאל (בשיחה בעל פה).

אמנם התוספות (כתובות ד ע"א ד"ה עד) כתבו על ספק זה שלא יבוא לעולם, ונכתב בגמרא רק משום 'דרוש וקבל שכר', אך בדורנו התברר שייתכן שיש נפקא מינה לענין פונדקאית. ועוד שהתוספות דיברו על המקרה המסוים של 'הדביק שני רחמים' שהוא לא ייתכן, אבל עדיין אפשר לדמותו למקרים אחרים, כגון בפונדקאות.

אולם בשו"ת מעשה חושב (לרב לוי יצחק היילפרין, חלק ז סי' טז) דייק מלשון הגמרא ומלשון הרמב"ם שהספק הוא דווקא אם הולד פוטר את הרחם השני שממנו נולד, דהיינו אם הולד שבא אחריו ברחם השני יהיה קדוש בקדושת בכורה. אבל בגמרא לא הסתפקו בפירוש לגבי קדושת בכור בוולד הראשון.

ולפי זה ייתכנו שלוש אפשרויות בדין קדושת בכור:

(א) הקדושה והפטור תלויים זה בזה, ואף שבגמרא הסתפקו לגבי פטור – הוא הדין לגבי הקדושה, וממילא להלכה זה ספק.

(ב) פשוט שהולד קדוש בבכורה, מהרחם הראשון שממנו נולד ראשונה או מהרחם השני, כיוון שהוא פטר רחם אף שאינו בנה, והסתפקו בגמרא רק אם הרחם השני פטור, שמא צריך שיהיה גם בנה.

(ג) פשוט שהולד אינו קדוש בקדושת בכורה מהרחם הראשון, כיוון שלא יצא לאוויר העולם אלא ישירות לרחם השני. ואף אינו קדוש מהרחם השני, כיוון שאינו בנה. והסתפקו בגמרא רק אם לפטור את הרחם השני, שמא יועיל אף שאינו בנה.

ולפי זה נראה שאי אפשר להוכיח מכאן לענין קדושת בכור בפונדקאית. ועוד, שרבינו גרשם (על הגמרא שם) כתב בפירוש הספק: "מי אמרינן ולד ידיה פטר, והא לאו ולד ידיה מן האחרונה ולא פטר את האחרונה מן הבכורה דלאו ולד ידיה הוה, או דלמא כיון דרחמא מקדש הבכור ולא פטר". מבואר שלדעת רבינו גרשם פשוט שהולד קדוש בקדושת בכורה מהרחם השני אף שאינו הבן שלה. והספק הוא רק לגבי הפטור, אם הוא תלוי בקדושת הבכור או לא. ואפשר לומר שהטעם שאינו קדוש מהרחם הראשון הוא כיוון שלא יצא לאוויר העולם אלא ישירות לתוך הרחם השני, ורק משם יצא לאוויר העולם. ומכל מקום לפי רבינו גרשם עולה

שפטר רחם מקדש בקדושת בכור גם ולד שאינו שלה. ואם כן הוא הדין בפונדקאית, שאף אם אינו בנה – חייב בפדיון הבן.

אלא שעדיין יש להסתפק אם יש להקיש מבכור בהמה לבכור אדם, אבל בפשטות אין הבדל, כיוון שהתורה קבעה לשניהם בשווה את הגדר של 'פטר רחם'. וכן דעת הגר"ש גורן (תורת הרפואה שם) שדין הגמרא שייך גם בבכור אדם, והגמרא לא נקטה דוגמה של בהמה אלא משום שבגופה ההשתלה קלה יותר, כיוון שאין לה פרוזדור (שבת קו ע"ב). וגם מדעת רש"י והרמב"ם אין הכרח שיחלקו על רבינו גרשם, וייתכן שדעתו מוסכמת. וזה מחליש את ההוכחה מדין זה לפונדקאית.

והגר"ש אלישיב (דבריו הובאו בנשמת אברהם, מהד' שנייה, חלק ג אבן העזר סי' א סעיף ו הערה 12) סובר שבפונדקאית הוולד נחשב שלה לעניין פדיון הבן, ולכן יעשו פדיון הבן בברכה. ולדעתו דין הפונדקאית אינו דומה לדין הדביק שני רחמים, כיוון שבפונדקאית הוא גדל ברחמה תשעה חודשים, מה שאין כן בהדביק שני רחמים, שהוולד נולד מהרחם השני לאחר שכבר היה שלם וגמור מהרחם הראשון. ויוצא, שאף שבדרך כלל דעת הגר"ש אלישיב היא להחמיר ולהחשיב את שתי הנשים לאימהות, ואף יש אומרים שלדעתו בעלת הביצית היא האם העיקרית, מכל מקום, לדעתו, פדיון הבן אינו תלוי בייחוס אלא בגידול ולידה, ולכן פסק שחייב בפדיון.

לסיכום, לסוברים שהפונדקאית היא האם, הוולד חייב בפדיון הבן. לסוברים שבעלת הביצית היא האם, יש הסוברים שלעניין פדיון הבן ספק אם הוולד חייב בפדיון, ויש המחייבים בפדיון. כאמור, שאלה זו אינה מעשית בדרך כלל, כי על פי רוב רק נשים שכבר ילדו משמשות פונדקאיות.

מג. היתרה לכהן של בת שהורתה שלא בקדושה ולידתה בקדושה**שאלה:**

אישה שהייתה בתהליכי גיור והתעברה מיהודי, ובמהלך ההיריון התגיירה ולאחר מיכן ילדה בת, האם הבת מותרת לכהונה?

תשובה:

הבת אסורה לכהונה¹.

¹ במשנה בקידושין (ד, ו) נחלקו התנאים אם בת גר וגיורת כשירה לכהונה, ונפסק להלכה (שם ע"ב) שאם כהן בא להימלך – אסור לו לשאת בת גר וגיורת, כדעת רבי אליעזר בן יעקב. אך אם נשא, אינו חייב לגרשה כדעת ר' יוסי. וביארו בגמרא (שם ע"א) שמחלוקת התנאים תלויה בפרשנות הפסוק: "ואלמנה וגרושה לא יקחו להם לנשים כי אם בתולות מזרע בית ישראל" (יחזקאל מד, כב). ולדעת ר' יוסי, שהלכה כמותו, כוונת הפסוק היא: "מי שנזרעו בישראל", ופירש רש"י: "שתהא הורתה בקדושה". נמצא שלדעת ר' יוסי, מי שהייתה הורתה בקדושה כשרה לכהונה, אלא שלכתחילה אנו מחמירים כשיטת ר' אליעזר בן יעקב, שאף אם הייתה הורתה בקדושה, אם שני הוריה הם גרים, לא תינשא לכהונה. אולם אם הייתה הורתה שלא בקדושה, אף לר' יוסי היא אסורה לכהן. כדברי רש"י כתבו ראשונים נוספים, וביניהם הריטב"א (יבמות ס ע"א, ועיין שם שלדעתו הירושלמי [קידושין ד, ו; ביכורים א, ה] חולק על הבבלי בעניין זה, וסובר שלר' יוסי לידתה בקדושה מותרת לכהונה. אמנם מפרשי הירושלמי פירשו את דברי הירושלמי כשיטת הבבלי, שכדי שהבת תהיה כשרה לכהונה צריכה שתהיה הורתה בקדושה), הרי"ד (פסקי הרי"ד קידושין ע"א) והרי"ז (קידושין פרק ד הלכה ב אות ז).

וכן עולה מלשון הרמב"ם (הלכות איסורי ביאה יט, יב): "גרים ומשוחררים שנשאו אלו מאלו והולידו בת אפילו לאחר כמה דורות, הואיל ולא נתערב בהן זרע ישראל – הרי אותה הבת אסורה לכהן, ואם נשאת לא תצא, הואיל והורתה ולידתה בקדושה". ומבואר מדבריו שמי שהורתה שלא בקדושה ולידתה בקדושה – אסורה לכהונה. וכן דייקו בדבריו החלקת מחוקק (אבן העזר סי' ז, ס"ק כט), הבית שמואל (שם ס"ק מב) והעצי ארזים (שם ס"ק לז), שאם הורתה שלא בקדושה ולידתה בקדושה אסורה לכהן. וסיים הבית שמואל: "ואם יש צד אחד ישראל – נראה דבעינן גם הורתה ולידתה בקדושה". ונראה שכוונתו שאף אם האב ישראל, מכל מקום אם בא על האישה קודם שהתגיירה הוולד אינו מתייחס אחריו, מכיוון שבא עליה בעודה גויה (כמבואר בקידושין סו ע"ב, וברמב"ם הלכות איסורי ביאה טו, ד, ושולחן ערוך אבן העזר ד, ה; ח, ד), וממילא דינה ככל מי שהורתה שלא בקדושה ולידתה בקדושה, שאסורה לכהונה, וכפי שכתב הבית שמואל בתחילת דבריו (וכן כתב באפי זוטרי שם, וכן כתב בספר בית משה ס"ק לו, הובא גם באוצר הפוסקים, וכן כתב במחצית השקל שם).

מד. המתנת חודשי הבחנה לאחר גיור

השאלה:

האם ניתן להקל שלא להמתין שלושה חודשים לאחר גירות על סמך בדיקה רפואית שתקבע אם האישה מעוברת? השאלה היא על זוג המתגייר יחד וכן בזוג של גויה וישראל והגויה באה להתגייר.

תשובה:

א. כל אישה שהייתה נשואה, קודם שתינשא לאחר, חייבת להמתין שלושה חדשים כדי להבחין בין זרעו של ראשון לזרעו של שני. גם אם יש ודאות שהיא אינה מעוברת, גזרו חכמים שתמתין שלושה חודשים¹.
 ב. לגבי זוג המתגייר, אף שברור מי האב, מכל מקום יש להמתין שלושה חודשים כדי להבחין בין זרע שנזרע בקדושה לזרע שנזרע שלא בקדושה².
 דעת פוסקים רבים היא שבמקרה כזה לא נגזרה הגזרה שכל אישה, אף אם

¹ המקור לגזרת שלושת חודשי הבחנה הוא במשנה (יבמות ד, י): "היבמה לא תחלוץ ולא תתייבם עד שיש לה שלשה חדשים. וכן כל שאר הנשים לא יתארסו ולא ינשאו עד שיהו להן שלשה חדשים. אחד בתולות ואחד בעולות, אחד גרושות ואחד אלמנות, אחד נשואות ואחד ארוסות. רבי יהודה אומר: הנשואות יתארסו, והארוסות ינשאו, חוץ מן הארוסות שביהודה, מפני שלבו גס בה. ר' יוסי אומר: כל הנשים יתארסו, חוץ מן האלמנה, מפני האיבול".
 בגמרא (שם מב ע"א) ביארו: "וכן שאר כל הנשים. בשלמא יבמה – כדאמרן (לעיל שם מא ע"ב, החשש הוא שמא היבמה תימצא מעוברת ונמצא שפגע באשת אחיו שלא במקום מצווה), אלא שאר כל הנשים אמאי? אמר רב נחמן אמר שמואל: משום דאמר קרא: 'להיות לך לאלהים ולזרעך אחריתך', להבחין בין זרעו של ראשון לזרעו של שני. מתיב רבא: לפיכך גר וגיורת צריכין להמתין ג' חדשים. הכא מאי להבחין איכא? הכא נמי איכא להבחין בין זרע שנזרע בקדושה לזרע שלא נזרע בקדושה. רבא אמר: גזירה שמא ישא את אחותו מאביו, וייבם אשת אחיו מאמו, ויוציא את אמו לשוק, ויפטור את יבמתו לשוק. מתיב רב חנניה: בכולן אני קורא בהן משום תקנת ערוה, וכאן משום תקנת ולד. ואם איתא, כולהו משום תקנת ערוה! האי משום תקנת ולד, דלא לפגע בהו ערוה".

הבית שמואל (אבן העזר סי' יג ס"ק א) פסק שהעיקר להלכה כדברי רבא שמקור הדין הוא גזרה מדרבנן. ואף שרב נחמן בשם שמואל הביא דרשה מפסוק, יש לומר שאף לשיטתו זהו דין דרבנן, והפסוק הוא אסמכתא בעלמא. הברכי יוסף (שם ס"ק ד) הוכיח באריכות שלכל הדעות דין הבחנה הוא דרבנן אף בנשים הראויות לילד, וכל שכן באלו שאינן ראויות לילד.
 בעניין אישה שאינה ראויה לילד, מובא בגמרא (יבמות מב ע"ב): "ר' אלעזר לא על לבי מדרשא, אשכחיה לר' אסי, אמר ליה: מאי אמור רבנן בבי מדרשא? אמר ליה, הכי אמר ר' יוחנן: הלכה כר' יוסי. מכלל דיחידאה פליג עליה? אין. והתניא: הרי שהיתה רדופה לילך לבית אביה, או שהיה לה כעס בבית בעלה, או שהיה בעלה חבוש בבית האסורין, או שהיה בעלה זקן או חולה, או שהיתה היא חולה, או שהפילה אחר מיתת בעלה, או שהיתה עקרה או זקנה או קטנה או אילונית, או שאינה ראויה לילד – צריכה להמתין ג' חדשים, דברי ר' מאיר. ר' יהודה מתיר ליארס ולינשא מיד. אמר רבי חייא בר אבא: חזר בו רבי יוחנן". להלכה, הראשונים פסקו כדברי רבי מאיר, כיוון שרבי יוחנן חזר בו, ועוד שהלכה כרבי מאיר בגזרותיו (וכפי שמובא בכתובות דף ס ע"ב). וכן פסק בשולחן ערוך (אבן העזר יג, א).
² כך מבואר בגמרא ביבמות (מב ע"א) שהבאנו לעיל, וכן פסק בשולחן ערוך (אבן העזר יג, ה).

יש ודאות שאינה מעוברת, תמתין שלושה חודשים. לכן אם ידוע בוודאות
 אם היא מעוברת או לא, אין צורך להמתין שלושה חודשים.³
 ג. לשיטה זו, אף בגיור של בת זוג של ישראל, אם ידוע אם היא מעוברת או לא
 אין צורך להמתין שלושה חודשים. אולם ראוי לבית הדין לבחון כל מקרה
 של ישראל וגויה לגופו של עניין אם ראוי להקל או להחמיר בדין זה.⁴
 ד. זה המנהג גם בבתי הדין לגיור במדינת ישראל, להקל אם יש צורך כשיטה
 זו. לכן, אם סמוך לגיור האישה מביאה אישור מהרופא שהיא מעוברת או
 שאינה, תוכל לטבול ולהינשא לבן זוגה מיד לאחר מכן. רצוי להסמך את
 הבדיקה לטבילת הגירות ככל הניתן כדי למנוע כל חשש.⁵

³ החלקת מחוקק (סי' יג ס"ק ד) מסתפק אם דין הבחנה בגירות הוא גזרה מוחלטת כדין
 הבחנה בשאר הנשים או שניתן להסתמך על הוכחות שהאישה אינה מעוברת, כגון שהאישה
 אינה בגיל הפוריות. מלשונו משמע שאינו מבחין בין גירות שהייתה נשואה לגוי ובין בעל
 ואשתו שהתגיירו יחדיו. אולם הדגול מרבבה (שם, על דברי החלקת מחוקק) מחלק בין גירות
 שהייתה נשואה לגוי ובאה להינשא לישראל, שמקרה זה דומה לאישה ישראלית שהייתה
 נשואה לאחד ובאה להינשא לשני, שבמקרה כזה גזרת חכמים הייתה אף על אישה שאינה
 ראויה לילד, ובין גירות המתגיירת עם בעלה, שם האישה אינה מחליפה מבחינה מציאותית
 את בעלה, ומטרת ההבחנה היא להבחין בין זרע הנזרע בקדושה לזרע הנזרע שלא בקדושה,
 ומקרה זה לא ייתכן באישה ישראלית ("דלא משכחת כיוצא בו בישראל"), ולכן במקרה זה לא
 גזרו חכמים אף על אישה שאינה ראויה לילד.

ועיין במגיה למשנה למלך (הלכות גירושין יא, כא) שכתב שמהר"א רוזאניס כתב בגיליון הטור
 כדברי הדגול מרבבה, שגר וגירות והיא מעוברת ממנו בגירות אינם צריכים להמתין שלושה
 חודשים. וכן הכריע הראשון לציון הרב עובדיה יוסף ביביע אומר (חלק ט אבן העזר סי' יז אות
 ג) והביא שעוד פוסקים פסקו כך. גם באגרות משה (אבן העזר חלק ב סי' ד ועוד) פסק להקל
 כדגול מרבבה שאפשר להסתמך על הוכחות שהגירות אינה מעוברת, בין שהאישה מסולקת
 דמים (כדוגמאות המובאות בחלקת מחוקק ובדגול מרבבה), ובין שהאישה פירסה נידה, מה
 שמוכיח קרוב לוודאי שאינה מעוברת. נראה שלשיטה זו אף אם האישה תבצע בדיקה רפואית
 שתקבע אם היא מעוברת או לא יש להקל, וכן כתב אב"ד דרום אפריקה הרב משה קורצטג
 במאמרו בתחומין (י עמ' 339-334). ראה עוד בשו"ת במראה הבזק (חלק א סי' פה).

⁴ מפני שטעמו של הדגול מרבבה שייך אף במקרה זה. וכן כתבו בשו"ת שאילת יצחק (סי' סא)
 ובשו"ת אגרות משה (יו"ד חלק ג סי' קט). אולם, בתשובה אחרת כתב האגרות משה (יו"ד שם
 סי' קי) שאף שטעמו של הדגול מרבבה שייך להקל אף בגויה וישראל, מכל מקום אין להקל
 משום שנמצא חוטא נשכר. שאילו הייתה נישאת לאחר הייתה צריכה להמתין שלושה
 חודשים, ועתה נישאת לאיש שחטא עמה אינה צריכה להמתין. אך מלבד הסתירה בין
 התשובות, יש לעיין בדבריו, שהרי אילו האישה לא הייתה עם הישראל קודם הגירות, לא
 הייתה צריכה כלל להמתין שלושה חודשים לדעת השולחן ערוך (אבן העזר יג, ה), שמדויק
 בדבריו שגירות פנויה אינה צריכה להמתין. נמצא שלא החטא עמה גרם להתירה, והסיבה
 שעתה באה להתגייר היא כדי שלא יחטאו עוד. אלא שאם הייתה באה להינשא לאחר – הייתה
 חלה עליה גזרת חכמים שבכל אופן צריכה להמתין, אך אם באה להינשא למי שהיה עמה עד
 עתה – לא גזרו אם ידוע אם היא מעוברת או לא, לשיטת הדגול מרבבה. וכן כתב הרב קורצטג
 (תחומין י, עמ' 337, הערה 7) שאדרבה, מפני תקנת השבים יש להקל עליהם ולא להחמיר.

לכן נראה שאף האגרות משה לא התכוון שיש לאסור מעיקר הדין, אלא שנראה כאילו חוטא
 נשכר, כיוון שאילו הייתה נישאת לאחר הייתה צריכה להמתין, ולאיש שחטא בה אינה צריכה,
 ולכן ראוי להחמיר. לכן בתשובה בסי' קט, שם עסק באישה מעוברת שהיה נראה שקשה לה
 להיפרד מבעלה, הקל שלא תמתין ג' חודשים, כיוון שמעיקר הדין אין חובת המתנה במקרה
 זה. ולכן ראוי לבחון כל מקרה לגופו אם יש להחמיר או להקל.

⁵ בבתי הדין לגיור של מדינת ישראל מבקשים מן האישה לבצע בדיקת דם לגילוי היריון סמוך
 ככל הניתן לטבילת הגיור.

מה. קשרים בין הורים גרושים

שאלה:

בקהילתי גרים זוג שהתגרש. לזוג נולד ילד קודם הגירושין, והאישה, שבינתיים נישאה מחדש, שואלת אם יש הגבלות הלכתיות על פגישות עם בעלה לשעבר בנוגע לילדם המשותף.

תשובה:

- א. לאחר הגירושין יש חובה להשתדל שבני הזוג יימנעו מכל קשר. תוקפה של חובה זו מתעצם אם האישה נישאת בשנית.¹
- ב. כשיש צורך לפגישה בנוגע לילדים משותפים, יש להעדיף תקשורת עקיפה או חוצצת, כגון באמצעות טלפון או דואר אלקטרוני, על פני פגישות פנים אל פנים.² וגם בתקשורת העדיפה יש להיזהר מאוד שלא לגלוש לקשר אישי, ולהקפיד על העברת מידע ותיאומים נדרשים בלבד.
- ג. אם אין ברירה אחרת, יש להתיר מפגש פנים אל פנים.³ אך יש להקפיד מאוד על הלכות ייחוד,⁴ ויש להקפיד שגם כלפי אחרים המפגש לא ייראה כמפגש חברתי.⁵

¹ מקור הדברים הוא בגמרא כתובות (כז ע"ב – כח ע"א), שם דנו על אודות מגורים בסמיכות של בני זוג גרושים. לדעת הרמב"ם (הלכות איסורי ביאה כא, כז) אשת ישראל או כהן, גרושה, לא תדור באותה חצר שגר בעלה לשעבר, שכן חוששים שיבואו לידי עברה, ואף אם לא נישאת בשנית, וכן פסק בשולחן ערוך (אבן העזר קיט, ז). ואם נישאה בשנית לכל הדעות יש להרחיק את מקום המגורים זה מזה גם אם הבעל הראשון הוא ישראל (בראשונים שם ובשולחן ערוך שם מפורט מתי ואיזו הרחקה נדרשת).

עוד מבואר בגמרא (כתובות כח ע"א), שאם הבעל חייב לאישה כסף – היא אינה יכולה לתבוע אותו אלא על ידי שליח. לדעת רש"י (שם ד"ה בנכסי אביה) מדובר בכהן שגירש את אשתו, אך מלשון הרמב"ם (שם) נראה שמדובר גם באשת ישראל ואף אם לא נישאה בשנית, וכן משמע מלשון השולחן ערוך (אבן העזר קיט, ח, וראה גר"א שם ס"ק יט, וט"ז שם ס"ק יח). וראה בהערה הבאה.

² החלקת מחוקק (סי' קיט ס"ק כג) פסק שאסור לדבר עם גרושתו בשוק. אמנם בשו"ת עולת יצחק (לרב יצחק רצאבי חלק א, אבן העזר סי' קנא, עמ' שפא-שפב) הסביר שכוונת החלקת מחוקק היא לאסור רק דיבור בשוק, שהוא דרך קלות ראש, ועוד שעלולים לבוא לידי חשד, אך דיבור מעט שלא בפרהסייה – מותר במקום צורך. ובבאר אליהו (לר' אליהו כ"ץ, חלק ג אבן העזר סי' קא) הקל בנדון שבא לפניו, בתביעה בין בני הזוג על אודות בחירת מעון לילד לדון שלא על ידי שליח, וכתב שיתכן שמה שנאסר הוא דיבור בענייני ממון, אך לא נאסר דיבור בענייני הילדים, וכן הביא בעולת יצחק (עמ' שפב) בשם ספר דבר הלכה, אך חלק עליו. גם בספר במשפטיך ליעקב (חלק ו, אבן העזר סי' ו) כתב צדדים להקל. אמנם בשו"ת משפטי עזיאל (חלק ז סי' צה) כתב שאין היתר לבני זוג להגיע לדין יחד אף בענייני הילדים, ומה שבימינו דנים בנוכחות שניהם, אף שבגמרא משמע שאפילו אם כבר באו לבית הדין אסור לדון אותם באופן זה – זה משום שאת האיסור להזדקק לדינם לא פסקו הרמב"ם והשולחן ערוך, כיוון שלדעתם האמוראים נחלקו בכך. על כל פנים, לגבי דיבור בתקשורת חוצצת, כיוון שאין מקור לאסור, יש היתר לדבר בדברים ענייניים הנצרכים לצורך הטיפול בילדים וכדומה.

³ שכן במקום צורך גדול יש לסמוך על הפוסקים המקלים, וכפי שנתבאר בהערה הקודמת.

⁴ מחצית השקל (אבן העזר סי' קיט, על חלקת מחוקק ס"ק כד) בשם מהריק"ש, וכן כתב בשו"ת ראנ"ח (סי' צא), שצריך להיזהר בזה יותר מייחוד רגיל.

לצורך פגישה של האב עם ילדיו, יש להעדיף פגישה שלא בבית האם. אך אם אי אפשר, עדיף שבזמן הפגישה האם תשהה מחוץ לביתה⁵. כן הוא הדין לגבי האם, אם הפגישה עם הילדים מתקיימת בבית האב.

ד. יש להדגיש כי חובה על הורים שהתגרשו לשמור על קשר עם הילדים ולעשות כל מאמץ כדי שהם לא ייפגעו מהמשבר בין ההורים. חובה על ההורים לדאוג לעתיד ילדיהם ולשתף פעולה בכל דרך כדי שהלכות אלו לא יהיו תירוץ לאי-עמידה במשימה זו.

⁵ על פי העולת יצחק שהובא לעיל בהערה 2.

⁶ הרמ"א (אבן העזר קיט, ח) התיר לגרוש להיכנס לבית גרושתו (גם אם נישאה שוב, שכן כך המעשה במקור דינו של הרמ"א, בתרומת הדשן סי' רמג), בשני תנאים: א. שאינו גר קרוב בקביעות. ב. שאינו נושא ונותן עם האישה. ויש להוסיף תנאי נוסף (ראה לעיל הערה 4), שצריך שיהיה שם אדם נוסף כדי שלא יעברו על איסור ייחוד. הבית יוסף (אבן העזר סי' קיט) הביא את תשובת תרומות הדשן הנזכרת, מקור דין הרמ"א, וכתב שדבריו אינם נראים לו, ולפיכך לא הביאם בשולחן ערוך. אמנם הגט פשוט (סי' קיט ס"ק נב) כתב שגם הבית יוסף לא חלק לגמרי על דינו של תרומת הדשן, ואסר רק אם מגיע לבית גרושתו בקביעות, אבל באקראי – מותר. גם בחלקת מחוקק (שם ס"ק כד) כתב שאפשר להקל. אבל הטי"ז (שם ס"ק יט) כתב שאין להקל כלל, כיוון שיש כאן חשד, וכמו שכשמגיעים לבית דין, אף על פי שיש אנשים אחרים הדבר אסור – כך גם כאן. ולעניין הופעה משותפת בבית הדין בימינו עיינו בסוף הערה 2.

מו. אונאה ביהלומים גולמיים**שאלה:**

יהודי העוסק במכירה של יהלומים גולמיים פנה אליי בשאלה. הוא מוכר לסוחרים אבני גלם שמלטשים את האבן ומפיקים ממנה יהלום יפה ואותו הם מוכרים לחנויות תכשיטים. לא מכל יהלום גולמי אפשר להפיק יהלום יפה. כדי להחליט מה אפשר להפיק מחומר הגלם נדרשת מומחיות. במשך כל השנים הנוהג היה שהסוחר שקונה את חומר הגלם בוחן אותו במומחיותו, ועל פי ההערכה שלו למחיר היהלום שיופק ממנו הוא נותן למוכר הצעת מחיר. לא פעם אירע שהקונה טעה ויצא נפסד, כי התברר ששווי של היהלום שיצא מחומר הגלם הוא נמוך בהרבה ממה שהוא העריך, ולעתים קרה גם הפוך.

לפני כמה שנים המציאו מכונה משוכללת ויקרה שמבצעת בדיקה דקדקנית באבן הגולמית וקובעת איזה יהלום אפשר להפיק ממנה. מכונה זו אינה נחלת כל סוחר יהלומים, אלא היא נמצאת במשרדי חברה שמספקת את השירות למעוניינים בכך.

מכיוון שהבדיקה של האבן במכונה אורכת כשלושה ימים, רק מי שהאבן בבעלותו יכול לבצע את הבדיקה. שום מוכר לא ייתן לקונה פוטנציאלי את האבן לבדיקה למשך שלושה ימים מחשש שיפסיד לקוח אחר שיבוא בזמן זה. עד לא מזמן, כאשר היו מעבירים את האבן לבדיקה במכונה היה נשאר עליה סימן קטן שהקונה הפוטנציאלי היה יכול להבחין בו. בשל כך, הוא היה יכול לשאול את המוכר אם בוצעה בדיקה והיה נזהר מלהציע מחיר גבוה מדי. לאחרונה שכללו את הטכנולוגיה, וכיום אפשר לבצע את הבדיקה באבן הגולמית בלי השארת עקבות.

בעקבות זאת נוצר מצב שלא פעם מוכר מציע אבן גולמית למכירה אחרי שביצע בה בדיקה במכונה והוא יודע מה המחיר המקסימלי שהאבן הזו שווה. לקונה הפוטנציאלי שבוחן אותה הוא לא מספר שבוצעה בדיקה, ועל פי טביעת העין שלו הוא מציע מחיר גבוה יותר, מחיר שבועדאות יגרום לו הפסד. השאלה היא אם חלה על המוכר חובה להודיע לקונה שהתבצעה בדיקה במכונה והמחיר אינו משתלם עבורו? שלוש נקודות שחשוב לציין:

- א. השואל מודה שאם הקונה ישאל אותו אם בוצעה בדיקה במכונה הוא לא ישקר. או שהוא יודה שבוצעה בדיקה או שהוא יתחמק. אלא שהואיל ורק מעט קונים יודעים על קיום המכונה או שעדיין רגילים שאם בוצעה בדיקה היא משאירה עקבות, ומשלא זיהו אותם הם לא שואלים על כך, לכן המוכר מרגיש שיש כאן חשש למעשה לא מוסרי: שעה שהוא יודע שהקונה מציע מחיר לא משתלם והקונה כלל אינו יודע שיש בידי המוכר את המידע הזה.
- ב. גם לאחר שהאבן עברה את הבדיקה במכונה נדרשת מהמוכר מיומנות. המוכר מקבל מהמכונה נתונים ועליו להזין אותם במחשב שלו ולעבד אותם עם תוכנה מיוחדת שהוא רכש.

ג. גם אחרי שהאבן עוברת בדיקה במכונה אי אפשר לומר בוודאות מה המחיר המקסימלי של היהלום, היות שמדובר במסחר, וכל אחד מתמחר את האבן לפי מכלול השיקולים שעומדים לנגד עיניו.

תשובה:

- א. מרמה במסחר¹, אפילו אם אין הפרש ממוני בין האמת ובין מה שמצהירים עליו, יש בה משום גנבת דעת². וכן אם עושה מעשה בידיים שיש בו הטעיה ממונית, אף על פי שאינו אומר דבר – יש בזה אונאה³.
- ב. דבר הנמכר על הספק בלי שהמוכר או הקונה יודעים כמה יש בו, כגון עפרות זהב להוציא מהם זהב, ונמצא אחר כך שהיה בעפר פחות או יותר זהב ממה ששיערו; או כבמקרה דנן, בסוחרים ביהלומים גולמיים, ונמצא אחר כך שהיהלום היה שווה יותר או פחות ממה שאמדו בדעתם – נחלקו הפוסקים אם יש בו דין אונאה⁴.
- ג. אם יש מנהג למכור באופן הנ"ל, נראה שלכל הדעות אין בזה משום אונאה⁵.

¹ התורה התייחסה לכך בחומרה: "אבן שלמה וצדק יהיה לך ... כי תועבת ה' אלהיך כל עשה אלה" (דברים כה, טו-טז).

² רמב"ם (הלכות דעות ב, ו). ראה גם בספר המפתח (רמב"ם מהד' פרנקל שם) ובמגיד משנה (להלכות מאכלות אסורות ח, יד) דיונים במקרה שאינו אומר שקר במפורש, אלא נותן לקונה להניח הנחות שגויות.

³ כגון הבורר פסולת מהגריסים העליונים ומניח הפסולת בתחתונים (שולחן ערוך חו"מ רכת, יז).

⁴ בשו"ת מהרש"ך (חלק ג סי' סב) דימה מקרה זה לקניית פירות אכסרה, דהיינו בלי מידה ובלי משקל, שהרי בשני מקרים אלו אינו יודע כמה קונה, מה לי כמות פירות לא מדודה מה לי זהב בעפר? לפיכך, לדעת הרמב"ם (הלכות מכירה יג, ב) והשולחן ערוך (חו"מ רכז, יט) קנה ומחזיר אונאה. ואף שלדעת הרא"ש (בבא מציעא פרק ד סי' ו) ספק אם במכירה באכסרה יש דין אונאה, מכל מקום המהרש"ך מחדש שאף הרא"ש יודה במקרה שבו האונאה היא ביותר מכפל (כגון שמכר לו דבר השווה דינר אחד ביותר משני דינרים), וכפי שהרא"ש (בבא מציעא פרק ד סי' כא) כותב לגבי אונאה בקרקעות.

אולם בשו"ת מקור ברוך (להרב ברוך קלעי סי' נה) כתב שאין במקרה זה אונאה אף אם יימצא אחר כך פחות או יותר זהב ממה ששיערו, לפי שהמוכר והקונה שניהם אינם יודעים מה יוציאו מהעפר שלפניהם, שהרי זה דבר שאי אפשר לשערו בדיוק, ואם כן מלכתחילה הייתה דעתם שלא יהיה להם זה על זה כלום, בין אם יותיר ובין אם יחסר (משמע מדבריו שתהיה אונאה אם קנה עפרות זהב ביותר או פחות ממחיר עפרות הזהב בשוק). המקור ברוך הביא ראיות לדבריו מהדין שאין אונאה במוכר לחברו חלב וגיזות שבהמתו עתידה לעשות (בבא מציעא סד ע"א), וכן ממכירת מס הקהל, שפסק הרא"ש (שו"ת כלל יג סי' כ) בעניין "אלמעונה" של הקהל, שאין בה אונאה מפני שחוכר המס מקבל עליו את המחיר בין אם ירוויח הרבה ובין אם יפסיד. ומה שפסק הרמב"ם בעניין מכירה אכסרה שיש בה אונאה, הוא דווקא אם חושבים שביכולתם לשער כמה יש, ואינם מוחלים אונאתם אם יתברר שטעו.

מדברי המקור ברוך לכאורה משמע שהמוצר הנמכר הוא הזהב עצמו, ואף שמעיקר הדין אמורה להיות אונאה, בפועל מועילה מחילת הקונה והמוכר, מצד סברתם שיוכלו להרוויח, או מכוח המנהג. אמנם, אפשר להתייחס למקרה זה גם אחרת: המוצר הנמכר הוא עפרות הזהב כמות שהן, ואף אם יימצא שיש הרבה יותר או פחות זהב ממה ששיערו, אם מכרו את עפרות הזהב כמחיר השוק שלהן, אין בזה אונאה. וכך ביאר במשפט שלום (סי' רט סעי' א סוף ד"ה ונראה דגם): "דאדעתא דהכי נחתי וזבני, פירוש, שכל הקונים קונים על הספק הזה, ואין קונים כפי השינוי שיהיה אחר הזיקוק של הזהב, רק כפי שהוא שוה על הספק, וצריך להיות השומא כמות שהיא על הספק, ולכן לא שייך בזה אונאה".

⁵ הרשד"ם (חו"מ סי' שעט) לא הסכים לסברת המקור ברוך, ואף על פי כן כתב שאין אונאה במקרה זה, מפני שהמנהג לסחור באופן זה שאין בו אונאה: "גם מטענה שאמר ר' שהוא דרך

ד. אם המוכר בדק במכונה ויודע את תוצאות הבדיקה והקונה אינו יודע, והבדיקה מבררת בבירור שהיהלום אינו שווה את המחיר שהקונה מציע, לכל הדעות יש בכך אונאה⁶. אך אם הבדיקה אינה מבררת בבירור את ערך היהלום, אלא רק מסייעת בהערכת שוויו, ועדיין היהלום נמכר על הספק, אין המוכר צריך לספר לקונה שנעשתה בדיקה.

לצאת כסף ולהרויח, ולפעמים להפך, ושהוא מכר כדרך הנהוג... אף על פי דלכאורא נראה שאין בטענה זו ממש, שהרי כל הסוחרים דרכם לקנות ולמכור להרויח או להפסיד, ועם כל זה אמרו שאפילו תגרי לוד שנתאנו יש להם דין אונאה... אלא שמכל מקום נראה דגם בזה יראה שיש זכות לראובן בטענה זו. והטעם, שהלכה רווחת שכל הנושא ונותן סתם על מנהג המדינה הוא סומך, ואם כן אם יתברר שהמנהג פשוט בנושאים ונותנים בדבר זה, שבין מוציאין כסף הרבה יותר על שתות שאז נתאנה מוכר, ובין שאינם מוציאין אלא פחות יתר משתות שאז נתאנה לוקח אין מוציאין מזה לזה האונאה – אז ודאי יש לנו לומר דאדעתא דהכי סלקי ונחתי ומחלי זה לזה ואין להם אונאה". ונראה שאף מהרש"ך יודה לזה, שהרי בתשובתו לא התייחס כלל לעניין המנהג.

ועיינו עוד בחכמת שלמה (נדפס בקובץ חיבורים בשולחן ערוך חו"מ מהד' פריעדמאן רט, ב) שדן באונאה בקונה אתרוגים ונמצאו מקולקלים, וכתב: "דאף שהמתנה יעל מנת שאין לך עלי אונאה יש לו עליו אונאה, היינו מדינא, אבל מכל מקום אם נעשה כן, מנהג בין התגרים שלא יהיה בזה אונאה – כמו דמהני מנהג התגרים לענין קנין דקנה בו אף דלא הוי קנין מן התורה, כן הכי נמי ביעל מנת שאין לך עלי אונאה מהני מנהג התגרים במה שדרכן בכך".

⁶ במקרה שבו גם המוכר וגם הקונה אינם יודעים מה טיבו של היהלום העומד לפנייהם, מחיר היהלום משקף את הסיכוי שהיהלום יימצא באיכות גבוהה, לצד הסיכון שימצא באיכות ירודה. אך במקרה דנן המוכר משיג יתרון משמעותי על הקונה, כי את היהלומים שנמצאו בעלי איכות גבוהה ימכור כיהלומים בדוקים שערכם רב, ואת היהלומים שנמצאו בעלי איכות ירודה ימכור כלא בדוקים, והקונים יציעו מחיר גבוה יחסית, מחיר שמגלם את הסיכוי שהיהלום יימצא באיכות גבוהה.

לכן לכל הדעות יש כאן אונאה, שכן אף המקור ברוד והמשפט שלום מודים במקרה שהמוכר יודע והקונה אינו יודע, שיש בכך אונאה, ורק כאשר שניהם אינם יודעים, ומוכרים על הספק, אין אונאה לשיטתם. גם מצד המנהג אין מחילה על האונאה, כי אין מנהג למכור באופן זה, שהמוכר יודע והקונה אינו יודע.

מז. ירושת הבת

שאלה:

האם בימינו אישה שיש לה אחים יורשת את אביה?

תשובה:

א. סדרי הירושה שקבעה התורה הם שהבן זוכה בירושת אבותיו ולא הבת.¹
 ב. חכמים תיקנו תקנות שמטרתן להבטיח שהבנות יקבלו חלק בנכסי האב עוד בחייו, כדי להבטיח את עתידן הכלכלי ואת נישואיהן בדרך מכובדת.² נוסף לכך, במשך הדורות יצרו חכמים דרכים הלכתיות שמבטיחות את אי-קיפוחן של הבנות בחלוקת הירושה באמצעות שטר "חצי זכר" או "שלם זכר".³

לעומת זה, הפוסקים הסכימו שאין לשנות את סדרי הירושה שבתורה משום "דינא דמלכותא"⁴ או "מנהג המקום",⁵ ולפיכך הבת איננה יכולה לתבוע חלק מהירושה מכוח הלכות אלו.

¹ סדרי הירושה הנוהגים על פי דיני תורה מבוארים במסכת בבא בתרא. במשנה שם (ח, ב) אמרו שהבנים הם היורשים מהאב ולא הבנות (אלא אם אין בנים). ובגמרא (שם קי ע"א-ע"ב) מובאים שני מקורות לכך: א) "איש כי ימות ובן אין לו והעברתם את נחלתו לבתו" (במדבר כז, ח), טעמא דאין לו בן, הא יש לו בן – בן קודם". ב) "והתנחלתם אותם לבניכם אחריכם" (ויקרא כה, מו), בניכם ולא בנותיכם". עוד דרשו (שם קיא ע"א) שאף בנכסי האם אין הבת יורשת במקום הבן: "בעא מיניה, מנין לבן שקודם לבת בנכסי האם? אמר ליה דכתיב 'מטות', מקיש מטה האם למטה האב, מה מטה האב הבן קודם לבת – אף מטה האם בן קודם לבת...". נמצאנו למדים שעל פי דין תורה הבת איננה יורשת במקום הבן, בין בנכסי האב ובין בנכסי האם. כן פסקו הראשונים, הרי"ף (שם נב ע"א בדפיו), הרא"ש (שם פרק ח סי' א) והרמב"ם (הלכות נחלות א, א-ב), וכך נפסק בשולחן ערוך (חוי"מ סי' רעו).

² דאגת חכמים לבנות באה לידי ביטוי בתקנת עישור נכסים. מבואר בגמרא בכתובות (סח ע"א) שחכמים תיקנו שבת שלא נישאה בחיי האב תיטול חלק מנכסי הירושה כנדוניית נישואין. וכן פסק הרמב"ם (הלכות אישות כ, א-ג): "צוו חכמים שיתן אדם מנכסיו מעט לבתו כדי שתנשא בו... האב שמת והניח בת אומדין דעתו כמה היה בלבו ליתן לה לפרנסתה ונותנין לה... ואם לא ידעו לו בית דין אומדין דעת, נותנין לה מנכסיו עישור לפרנסתה". כמו כן, אם האב נפטר ואין די בנכסים לפרנסת הבנים והבנות, הבנות מקבלות את מזונותיהן והבנים נשלחים "לחזר על הפתחים", כמבואר במשנה כתובות (יג, ג). וראה רמב"ם (מהלכות אישות יט, יז) ובשולחן ערוך אבן העזר (ק"ב, יא).

³ בדורות קודמים היה מקובל שאבי הכלה מוסר שטר "חצי זכר" או שטר "שלם זכר" לבת כבר מזמן הנישואין. המשמעות של השטר היא שהאב מתחייב לבת סכום כסף מעכשיו, על תנאי שחיוב זה הוא רק אם הבנים לא ייתנו לבת את חלקה בירושה. על ידי כך האב מוודא עוד בחייו שהבת תקבל את חלקה בירושה, שהרי אם הבנים לא יסכימו לתת לה את חלקה, תוכל הבת לתבוע את פירעון החוב שהתחייב לה האב עוד מחיים. ועיין עוד במאמרו של מו"ר הרב זלמן נחמיה גולדברג (תחומין ד, עמ' 342) שהאריך בביאור מנהג זה.

⁴ כן כתב הרשב"א בתשובה (חלק ו סי' רנד), שאין ללכת אחרי דינא דמלכותא בענין דיני ירושה. וכן פסק בש"ך (חוי"מ סי' עג סי"ק לט), שאין תוקף לדין המלך אם דינו נגד דין תורה, אפילו במקרה שדין המלך בא לתקנת בני המדינה. אמנם, מלשון הרמ"א (חוי"מ שסט, יא) אפשר לדייק שהולכים אחרי דינא דמלכותא בירושה, אפילו אם דין המלך הוא נגד דין תורה, אם דין המלך בא לתקנת בני המדינה. לפי זה, היה מקום לדון אם החוק, שבת יורשת כבן, בא

לתקנת בני המדינה או לא. אבל מורינו ורבינו הגר"ש ישראלי (עמוד הימיני סי' ח אות ח) מסביר שגם לדעת הרמ"א יש לחלק בין שני סוגי דינים שהמלך מתקן: יש דין שבא "למצות את מדת האמת והצדק, ולקבוע כן את החוק". ומצד שני, יש דינים "שכל עיקרם אינם אלא תקנות קבועות, שלא שייך בהם הכרעה שכלית". וגם לדעת הרמ"א יש תוקף לדין המלך שהוא נגד דין תורה רק אם הוא מהסוג השני. כי לגבי הסוג הראשון, אם היינו נותנים תוקף לדינים כאלה היה יוצא שאנחנו דוחים את האמת והצדק של התורה מפני האמת וצדק של המלך. אם כן, נראה שהדין שבת יורשת כבן בא מתוך הבנה שזה דין צדק, ולפיכך אין לקבלו גם לדעת הרמ"א, מאחר שהוא נגד דין התורה.

⁵ במקום שיש מנהג שהבת יורשת חלק שווה לשאר היורשים, כתבו הפוסקים לגבי שאלה דומה, במקום שהמנהג הוא שהבן הבכור יורש כפשוטו, שאין למנהג זה תוקף מבחינה הלכתית. המהרי"ק (שורש ח) כינה מנהג זה 'מנהג גרוע', ובעקבותיו כתב גם המהרשד"ם (ח"ו"מ סי' טד). ועוד כתב המהרי"ק שהיות שהמוריש בעצמו אינו יכול לשנות את סדרי הירושה, כך גם אין בכוחו של המנהג לעשות זאת.

אמנם הריב"ש (סי' נב, הובאו דבריו להלכה ברמ"א ח"ו"מ רמח, א) סבר אחרת. הריב"ש דן בדברי הגמרא (בבא בתרא קלו ע"ב) שפוסקת שמוריש שהקנה נכסיו לפלוני ואחריו לפלוני – אין למקבל השני אלא מה ששייר הראשון, אולם אם ה"מקבל הראשון" ראוי לרשת את ה"נותן" – הנכסים עוברים ליורשיו של "הראשון" ולא ל"מקבל השני". בהקשר למקרה כזה כתב הריב"ש: "מה שכתבת שאחריך... כיון שהראשון ראוי ליורשו, דירושה אין לה הפסק, זה היה אמת אם היה נעשה בין יהודים במקום שדין דיניהם בדין ישראל. אבל המצוה הזוהי היא דר במיורקה בחזקת עובדי כוכבים, וכן האשה הבאה לירש מכח הצוואה, גם היא שם בחזקת נכרית, וכן הללו הבאים לירש מחמת קורבה גם הם דרים שם בחזקת נכרים, וגם ביהדותם היה להם לדון בדין עובדי כוכבים, כי כן נהגו קהל מיורקה מרצונם...".

המשמעות הפשוטה של דברי הריב"ש היא שמכוח מנהג ניתן לשנות את סדרי הירושה הנוהגים על פי דין תורה, ועל כן בדין "אחריך" יעברו הנכסים למקבל השני ולא ליורשיו של הראשון כמתחייב על פי דין תורה. אולם בקצות החושן (סי' רמח ס"ק ג) כתב בשם התשב"ץ והמהרי"ט שדברי הריב"ש לא נפסקו להלכה, וכן כתב החיד"א בשו"ת יוסף אומץ (סי' ד).

אולם החתם סופר בתשובה (ח"ו"מ סי' קמב) מבאר שאף הריב"ש מודה שמנהג אינו מבטל סדרי ירושה, ורק בנוגע לדין "אחריך", התלוי בכוונת הנותן, הולכים אחר המנהג. דהיינו, בלשון התורה המושג "נתינה" יכול להתפרש כהורשה או כהקנאה, ועל כן, אם המקבל הראשון ראוי לרשת את הנותן אנו תולים לומר שכוונת הנותן הייתה לירושה, ואין הפסק בירושה. אולם אם הנותן היה רגיל לדון בערכאות, אנו מבררים את כוונתו על פי אותם המושגים, ועל כן אנו דנים את כוונתו כנתינה ולא כהורשה. באופן זה, אף בדין תורה אין דין ירושה אלא מתנה, ולפיכך המקבל השני זוכה בנכסים ואפילו אם המקבל הראשון ראוי לרשת את הנותן. ומסיים החתם סופר: "אבל חלילה לעלות על הדעת לעקור חוקי ומשפטי התורה אפילו כחוט השערה...". דברי החתם סופר הובאו בפתחי תשובה (ח"ו"מ סי' רמח ס"ק ב).

מתוך דבריו עולה שדברי הריב"ש נאמרו דווקא בנוגע לנתינה, שאז אומרים שכוונת הנותן נקבעת על פי מנהג המקום, אך אין מכאן ראייה שמנהג יכול לשנות סדרי הירושה. עוד ראה בדברי החיד"א בספרו טוב עין (סי' יז) שדן אם מנהג יכול לשנות סדרי ירושה, וכתב: "לענין אחד שרצה לירש כמנהג או"ה, וטען שהמנהג בעירו לדין בערכאות של גויים, ודינא דמלכותא דינא... מכל מקום אם כן המנהג שנהגו באמת משנים קדמוניות, לכאורה נראה דמצי לומר קיימא לן כהריב"ש ומור"ם ומהרש"ך שהביא הרב כנסת הגדולה בתשובתו... וצריך להתיישב בדבר, ועת לקצר והיה לכם לזיכרון". משמע מדבריו שאם ישנו מנהג מבורר, ניתן לטעון 'קים לי' כשיטות הסוברות שבכוחו של מנהג לשנות את סדרי הירושה. אולם מו"ר הגרז"י גולדברג ביאר שכוונת החיד"א היא דווקא למקרים שבהם ישנו צורך בקניין, כגון בנדון של הריב"ש לעיל או במקרה של נישואין, כגון ירושת הבעל, שאז ניתן לעשות את הנישואין על תנאי. אולם במצב של ירושה בלבד, כגון ירושת הבת, לכל הדעות אין לשנות את סדרי הירושה בהסתמך על המנהג. ועיין עוד בשו"ת יוסף אומץ (סי' ד-ה), שגם בדבריו עסק החיד"א בדין זה.

ג. במקום שעל פי חוקי המדינה נדרשת חתימת הבת כדי לאפשר לבנים לרשת, הבת יכולה לסמוך על הפוסקים החשובים שאינם מחייבים אותה לחתום על צו הירושה ולפיכך זכותה לדרוש חלק מהירושה⁶.
 לכן נהגו בתי הדין שלא לפגוע באישה ובבת ולדאוג באמצעים הלכתיים לקבלת חלק בירושה. נצטט מדברי הרב שלמה דיכובסקי, חבר בית הדין הגדול: "נער הייתי ועדיין לא זקנתי, ומתוך אלפי תיקי ירושה שבהם דנתי לא היה גם תיק אחד שחילקנו את העזבון בין הבנים תוך ניסול הבת והאשה, מדובר גם בתיקי ירושה של משפחות חרדיות ומדקדקות בקלה כבחמורה, כולל משפחות של גדולי תורה. בכל אותם צווי ירושה, שהם לכאורה בניגוד להלכה, בצענו בהסכמת הצדדים, הקנאות מתאימות, על

⁶ המהרש"ם (חלק ב' סי' טו) ביאר שישנם שני סוגים של "מנהג המדינה" בנושא זה. ישנן מדינות שחוקי הירושה הם כאלה שכדי לזכות בירושה נדרשים היורשים להצהיר על עצמם שהם היורשים, ובלא הצהרתם בתוך זמן – נכסי הירושה עוברים לרשות המדינה. באופן זה לכל הדעות אסור לבת להצהיר שהיא יורשת, משום שבכך היא גוזלת את ממונם של הבנים ב"קום ועשה". לעומת זאת, ישנן מדינות, וכך גם המנהג כיום במדינת ישראל, שהירושה מחולקת מידית בין היורשים על פי דיניהם, אלא שישנו צורך בחתימת היורשים כדי לממש את הירושה. דווקא באופן זה יש לדון אם הבת חייבת לחתום ב"קום ועשה" על מנת שהבנים יזכו בירושה או שמא היא רשאית לנהוג ב"שב ואל תעשה" ולסרב לחתום על צו הירושה. חילוק זה של המהרש"ם הובא גם במנחת יצחק (חלק ב' סי' צה), בשו"ת משנה הלכות (חלק ט' סי' שכו), וכן בפתחי חושן (חלק ירושה ואישות פרק א' סי' קה). בנוגע למצב השני נחלקו הפוסקים כיצד יש לנהוג, וכפי שנבאר לקמן את צדדי הספק.

האחרונים דנו בשני טיעונים אפשריים שמכוחם ניתן לחייב את הבת לחתום על צו הירושה: א. סירובה של הבת לחתום על שטר הירושה נחשבת כ"מידת סדום", היות ש"זה נהנה וזה אינו חסר", וקיימא לן שכופים על מידת סדום. ב. הבת מחויבת לחתום מדין השבת אבידה. מהסוגיה בבבא קמא (קב ע"ב – קג ע"א), שעוסקת במקרה שהקונה קנה קרקע לעצמו אך כתב את שטר המכר על שם חברו וכעת חוזר הקונה ותובע מהמוכר שיכתוב לו שטר נוסף על שמו מבואר שאף על פי שכולם מודים שהשדה שייכת לקונה, והדיון הוא רק לגבי כתיבת השטר, אין מחייבים את המוכר לכתוב שטר נוסף. כך פסק גם בשולחן ערוך (ח"מ ס, ט; קפד, ב). מדברים אלו עולה שאין כופים אדם לכתוב שטר מכר או הלוואה נוסף בעבור חברו. וכן פסק בשו"ת הב"ח (סי' לו), שאין לכפות על כתיבת שטרות, ואפילו אם אין שום חשש הפסד או זילותא בכתיבה. ראה גם בש"ך (סי' ס' ס"ק לד) שדעת המהרש"ל אינה כן. לכן, על פי הב"ח, כשם שאין כופים על כתיבת שטרות – כך גם כן אין לכפות על הבת לחתום על צו הירושה, ואין בכך משום "מידת סדום".

אולם, מתוך דברי האחרונים מצאנו שיש מקום להסתפק בין בדעת הש"ך ובין בדעת הב"ח. אף בדעת הש"ך נקט הרב פעלים (חלק ב' חו"מ סי' טו) כדבר פשוט שיש לבת הפסד בחתימתה, שהרי החזק שמה כבעלת ירושה, וכעת שמה יוזל בעולם, "ובן מנה נעשה בן פרס". ולפיכך כתב הרב פעלים שמסוגיה זו ישנה ראייה שאי אפשר לכפות את הבת לחתום על צו הירושה. אמנם ראה גם בנחלת צבי (חו"מ סי' רעו סעיף א).

בשו"ת פני משה (חלק ב' סי' טו) מבואר שנחלקו המהר"י באסן והמהרימ"ט בשאלה זו. המהר"י באסן סובר שהבת אינה מחויבת לחתום על צו הירושה, ולפיכך היא רשאית לבקש פיצוי כספי בעבור חתימתה. לעומתו, המהרימ"ט חולק וסובר שהבת חייבת לחתום על צו הירושה מדין השבת אבדה. בשו"ת רב פעלים (חו"מ סי' טו) וכן במנחת אשר (פרשת פנחס סי' נח) התקשו בסברתו של מהר"י באסן. ואף על פי כן העלו לדינא שמחמת שיטת המהר"י באסן אי אפשר לחייב את הבת לחתום על צו הירושה. גם בשו"ת מהרי"א הלוי (חלק א' סי' ד) כתב כן, שמחמת דברי המהר"י באסן לא יצאנו מידי ספק, ועל כן אי אפשר לחייבה לחתום. וכן בשו"ת יביע אומר (חלק ט' חו"מ סי' ח) ובפתחי חושן (ירושות פרק א' סי' ד) העלו שהבת אינה חייבת לחתום על הצו בלא פיצוי ראוי. ועיין עוד במאמרו של הרב אברהם שרמן (תחומין כו, עמ' 188), שגם מדבריו משמע שהבת רשאית לתבוע תשלום בעבור חתימתה.

- מנת לחלק את העזבון לפי ההלכה – מדיני הקנינים גם אם לא מדיני הירושה...” (תחומין יח, עמ' 30).
- ד. על כן, הדרך המומלצת ביותר היא כתיבת צוואה בהתייעצות עם תלמיד חכם הבקי בנושאים אלו, שיכול לערוך צוואה שתואמת גם את דרישת ההלכה וגם את הרצון לתת חלק לבת בירושה.
- באתר שלנו יש מאמר על כתיבת צוואה על פי ההלכה ודוגמה לצוואה כזאת, ואנחנו ממליצים לעיין בו כשעורכים צוואה.
- ה. דרך זו תבטיח גם את הערך החשוב של שלום בתוך המשפחה, ערך שנשכח פעמים רבות בדורנו כאשר פורצים מאבקי ירושה קשים ומרים בין היורשים.

מח. תשלום מס ותכנון מס**שאלה:**

פנה אליי אחד מחברי קהילתי ובפיו שאלה: שלושה אחים ירשו מגרש והם מתעתדים לבנות עליו בניין דירות. מס השבח המוטל על ההליך הוא גבוה מאוד. כדי שלא לשלם סכום גבוה כל כך הם פנו לעורך דין מתחום הנדל"ן שבנה להם תכנית לתכנון מס, הכוללת העברת בעלות על חלק מהמגרש לנכדים. כל אחד משלושת היורשים העביר חלק לאחד מילדיו. אנשי מס שבח התרעמו על תכנון המס, אולם עורך הדין הצליח להוכיח להם שמבחינה חוקית אין שום חוק שהופר.

האם תכנון מס כזה (שכאמור אנשי מס שבח לא הצליחו למצוא בו פגם חוקי) מותר על פי ההלכה?

תשובה:

א. יש חובה הלכתית לשלם מס על פי החוק, שהרי "דינא דמלכותא – דינא"¹ (בבא קמא קיג ע"א). גם פוסקי זמננו, ובהם הראשון לציון והרב הראשי לישראל הרב עובדיה יוסף (יחווה דעת חלק ה סי' סד), הרב אליעזר וולדנברג (ציץ אליעזר חלק טז סי' מט), הרב דב ליאור (תחומין ג, עמ' 247) ועוד רבים פסקו שהכלל "דינא דמלכותא – דינא" תקף גם במדינת ישראל. הגר"ע יוסף כתב (שם) בפירוט שאסור להשתמט מתשלום מסים. פוסקים אחרים נתנו תוקף הלכתי לחוקי המדינה על בסיס תקנות הקהל, כגון הרב הראשי לישראל הריא"ה הרצוג (עיין תחוקה לישראל על פי התורה, חלק ב, עמ' 58), מו"ר הגר"ש שאול ישראלי (עמוד הימיני סי' ט סעיף יב) ועוד רבים. לכן ברור שאסור להעלים מסים.

ב. שאלתך היא אם מותר לנצל פרצות בחוק כדי להקטין את תשלומי המסים, והיא מוכיחה כי הנך ירא שמים, ומי ייתן וירבו כמותך בישראל.

ג. תכנון מס מותר. החוק מחייב לשלם מסים כפי הכתוב בחוק ולא יותר. לכן אם אדם דאג לכך באופן חוקי (לא כל תכנון מס מותר) – הוא נהג כהלכה. החלטתו של פקיד השומה שקיבל את דברי עורך הדין שלכם היא הקובעת בעניין זה גם את ההלכה.

ד. נסיים כי יש להודות לקב"ה על שנתן לאנשי דורנו את הזכות לשלם מסים כחוק לרשויות המס של מדינה יהודית, חלום של דורות רבים.

¹ הרמב"ם (הלכות גזלה ואבידה ה, יא) והשולחן ערוך (חוי"מ שסט, ו) פסקו שמי שמעלים מסים עובר על איסור גזל. לגבי תחולתו של הכלל בארץ ישראל ותחת שלטון יהודי, פסק הרמב"ם (שם) שכלל זה נכון גם תחת שלטון יהודי ונראה שמדובר בארץ ישראל, וכך פסקו גם השולחן ערוך והרמ"א (שם). וזה שלא כדעת בעלי התוספות (הובאה בר"ן נדרים כח ע"א ובשו"ת הרשב"א חלק א סי' תרלז) שאין דינא דמלכותא למלכות יהודית בארץ ישראל, כיוון שארץ ישראל היא ירושת כל עם ישראל, ואין למלך בעלות עליה. ונראה בגוף התשובה בהמשך, שכן נקטו הרבה מפוסקי זמנינו, שדינא דמלכותא שייך גם במדינת ישראל.

מפתח לחלקים א - ט

אורח חיים

תפילה וברכות, בית הכנסת והקהילה

זמני היום

ח"ג, תשובה ב	דילוג על פסוקי דזמרה, ליחיד הרוצה להספיק להתפלל עם הנץ
ח"ד, תשובה יב	השתתפות הרב בתפילת שחרית לאחר זמנה
ח"ה, תשובה ג	זמן תפילה לכתחילה במקום שזמן הנץ מאוחר ואי אפשר לארגן אז מנין
ח"ג, תשובה יד	תפילת מנחה אחר השקיעה
ח"ח, תשובה א	תפילת מנחה אחר השקיעה (תוספת)
ח"ד, תשובה ב	תפילת ערבית לפני פלג-המנחה במקום שאחר-כך לא יהיה מניין
ח"ח, תשובה ב	תפילת ערבית קודם שקיעת החמה בטלית ותפילין
ח"ו, תשובה א	חישוב זמן צאת הכוכבים, בפרט באזור ניו יורק
ח"ו, תשובה לא	סעודה שלישית ותפילת ערבית במקומות שהשבת יוצאת מאוחר מאד
ח"ה, תשובה א	חישוב זמני היום מעבר לחוג הקוטב

תפילין

ח"ד, תשובה קב	תפילין שנכתבו על פי נוסח אחד, הנחתן על ידי בן עדה אחרת
ח"ח, תשובה ב	תפילת ערבית קודם שקיעת החמה בטלית ותפילין

דיני תפילה לפי מיקום גיאוגרפי ולפי מנהגים שונים

ח"ג, תשובה לא	ריבוי מניינים לפי נוסחי העדות השונות לענין "לא תתגודדו"
ח"ד, תשובה יד	שינוי ממנהגי אבות כדי לנהוג כמנהג המקום
ח"ה, תשובה יב	שינוי נוסח התפילה למטרות קירוב
ח"ו, תשובה ב	שינוי נוסח התפילה כשהשתנה הרכב המתפללים בבית הכנסת
ח"ה, תשובה יג	שינוי מנהג ממנהגי אשכנז לספרד בעקבות חתונה
ח"ו, תשובה כד	שינוי מנהגי הבעל לפי מנהגי האישה
ח"ג, תשובה טז	עניית אמן על ברכת "יראו עינינו" לבן ארץ-ישראל שאינו אומרה
ח"ה, תשובה י	אמירת "יראו עינינו" על ידי חזן שאינו נוהג לאומרה
ח"ד, תשובה ג	מנהג אמירת "ברוך ה' לעולם"
ח"ח, תשובה ה	שליח מישראל כשליח ציבור בתקופה שבה אומרים בארץ ישראל "ותן טל ומטר" ובחוף לארץ עדיין אומרים "ותן ברכה"
ח"ו, תשובה יז	שינוי במנהג ברכת כהנים
ח"ג, תשובה נד	מניין בני ארץ-ישראל ב"שמייני עצרת" המושך אליו מבני המקום
ח"ד, תשובה ד	המתנה בחוף-לארץ עד שבת פ' בהר-בחוקותי להשוואת הקריאה עם בני ארץ-ישראל
ח"ה, תשובה ג	זמן תפילה לכתחילה במקום שזמן הנץ מאוחר ואי אפשר לארגן אז מנין
ח"ה, תשובה א	חישוב זמני היום מעבר לחוג הקוטב

ח"ז, תשובה א
 ח"ה, תשובה ד
 ח"ד, תשובה ו
 ח"ד, תשובה ח
 ח"ח, תשובה ג
 ח"ח, תשובה ד
 ח"ח, תשובה ו

חישוב זמן ברכת קידוש לבנה בחו"ל
 שאילת גשמים בהודו
 תקיעת שופר בר"ה בתפילת לחש
 אמירת המזמורים "לדוד ה' אורי וישעי" ו"מכתם לדוד" אחר תפילת מנחה
 כיוון התפילה לארץ ישראל, קביעתו
 שאלת "ותן טל ומטר" לבן ארץ ישראל שיצא לחוץ לארץ לתקופה קצרה
 אמירת "ברכו" אחרי תפילת ערבית

נוסח התפילה

ח"א, תשובה ו
 ח"א, תשובה כה
 ח"ד, תשובה ז
 ח"א, תשובה ב
 ח"א, תשובה ה
 ח"ד, תשובה יג
 ח"ג, תשובה נה
 ח"ד, תשובה יא
 ח"ח, תשובה ד
 ח"ח, תשובה ו
 ח"ח, תשובה ז
 ח"ח, תשובה ח
 ח"ח, תשובה ט

החתימה לברכת "ותערב" ברגלים ובמועדים
 אמירת עננו, אבינו מלכנו וסליחות כשיש רק אחד או שניים מתענים
 משמעות שינוי נוסח בהוספה של "וכתוב לחיים טובים" בעשרת ימי תשובה
 אמירת אלוקינו ואלוקי אבותינו על ידי גר כשליח-ציבור או במניין גרים
 השמטת קטעים מן התפילה ושיתוף הציבור בתפילה
 קיצור התפילה בבית-ספר לא-דתי
 קיצור "ליל הסדר" לאנשים שאינם יודעים עברית
 הזכרת שמות שני ההורים בזמן אמירת "מי שברך" ובמקרים נוספים
 שאלת "ותן טל ומטר" לבן ארץ ישראל שיצא לחוץ לארץ לתקופה קצרה
 אמירת "ברכו" אחרי תפילת ערבית
 שינוי נוסח התפילה כשהשתנה הרכב המתפללים
 שינוי נוסח התפילה לאחר איחוד שתי קהילות
 מנהגי תפילה שהשתנו, חזרה למנהג הקדום

שפות שונות והגיות שונות בתפילה

ח"א, תשובה א
 ח"ו, תשובה ג
 ח"ב, תשובה א
 ח"ו, תשובה ד
 ח"ב, תשובה ב
 ח"ב, תשובה ד
 ח"ו, תשובה ה
 ח"ה, תשובה קיד
 ח"ו, תשובה כג
 ח"ג, תשובה א
 ח"ח, תשובה י

לשון התפילה במקום שהציבור אינו מבין עברית
 חזרת הש"ץ כשהציבור אינו מבין עברית
 תפילה בלשון הקודש בלי הבנת המתפלל או תפילה בלועזית
 אמירת דבר שבקדושה שלא בשפה העברית או קדיש בעברית, ללא מניין,
 על ידי אישה
 תרגום שם ה' בסידורים המתורגמים לשפה לועזית
 שימוש בסידורים המתורגמים ללועזית בהוצאת רב רפורמי
 ברכת המזון בלע"ז
 תרגום "שבע ברכות" לאנגלית בזמן החופה
 שימוש בשמות לועזיים לצורך "מי שברך" לחולים או אשכבה,
 ואשכבה ללא ציון שם כלל
 שינוי הגיה בתפילה
 קריאת המגילה בהברה ספרדית לאשכנזים

דיני קדיש, ברכו ושליח ציבור

ח"א, תשובה ד
 ח"ג, תשובה כה
 ח"ב, תשובה ט
 ח"ד, תשובה קיז

אמירת קדיש על ידי אישה
 מחיצה לאישה האומרת קדיש בבית-הכנסת
 אמירת קדיש (שאחרי הקרבנות) באמצע פסוקי דזמרה
 אמירת קדישים נוספים על ידי אבל, במניין שאין הוא מתפלל בו

ח"ד, תשובה קיח	אמירת קדיש אחר קדיש בבית האבל ללא הפסק מזמור
ח"ו, תשובה עה	הלכות "שמחות", לקראת סיום שנת האבל
ח"ב, תשובה ה	חלוקת התפילה בין שליחי-ציבור אחדים וכיבוד נערים כשליחי-ציבור
ח"ו, תשובה ז	כללי קדימה באמירת קדיש, מינוי כשליח ציבור ועלייה לתורה
ח"ג, תשובה ה	יהודי מסורתי כשליח-ציבור ועלייתו לתורה
ח"ו, תשובה ח	כשרותו של חזן המשמש בבית כנסת קונסרבטיבי
ח"ג, תשובה ו	מחלל שבת כשליח-ציבור
ח"ג, תשובה ח	מינוי כהן שנשא אסורה לו, לשליח-ציבור
ח"ד, תשובה ט	שינוי מקום החזן בבית כנסת עם בעיות אקוסטיקה
ח"ד, תשובה א	עיכוב הציבור לצורך אמירת קדושה עם יחיד שהפסידה
ח"ה, תשובה ב	סדרי תפילה בציבור כשאין עשרה בזמן שמונה עשרה של לחש
ח"ז, תשובה ב	טירחא דציבורא וריבוי קדישים באמירת קדיש לאחר "אנעים זמירות"
ח"ז, תשובה ג	המרותק לכסא גלגלים, מינוי כשליח ציבור והעלאתו לתורה
ח"ח, תשובה ה	שליח מישראל כשליח ציבור בתקופה שבה אומרים בארץ ישראל
ח"ח, תשובה ח	"ותן טל ומטר" ובחוף לארץ עדיין אומרים "ותן ברכה"
ח"ח, תשובה כט	בן ארץ ישראל, עלייתו לתורה כחתן תורה, בשמחת תורה בחוף לארץ
ח"ח, תשובה ו	ברכו בסוף תפילת ערבית
ח"ט, תשובה א	בתי כנסת שיש בהם פחות ממניין מתפללים

קריאת התורה, דיני ספר תורה, ברכת הגומל וכיבודים

ח"ו, תשובה ז	כללי קדימה באמירת קדיש, מינוי כשליח ציבור ועלייה לתורה
ח"א, תשובה ז	מחלל שבת, נושא נכרית וגר רפורמי: עלייתם לתורה וצירופם למניין
ח"ח, תשובה יב	רב רפורמי, עלייתו לתורה בבית כנסת אורתודוקסי
ח"א, תשובה ח	נושא נכרית - נשיאת כפיים וכיבודים בבית-הכנסת
ח"א, תשובה ט	כהן הנושא גרושה - העלאתו לתורה, כשאין עוד כהנים, ודין בניו
ח"ז, תשובה ד	העלאת כהן שאינו צם, לתורה, בתענית ציבור
ח"ב, תשובה ו	דין כהן שנשא גיורת לעניין עליה לתורה ולהיטמא למת
ח"ה, תשובה יז	העלאתו לתורה של בן לוי מנכריה, שנתגיירה לפני הלידה, תחת שם "לוי"
ח"ח, תשובה יג	בן לאם יהודיה ואב גוי, שמו
ח"ה, תשובה יח	כהן חוזר בתשובה החי עם גויה, היחס אליה ומעמדו לעניין עליה לתורה
ח"ב, תשובה ז	דין החשוד במשכב-זכר בקשר להלכות בית-הכנסת, כיבודים, עליות וכדו'
ח"ג, תשובה ה	יהודי מסורתי כשליח-ציבור ועלייתו לתורה
ח"ג, תשובה מד	הזמנת בעל קורא, המחלל שבת בהגעתו ואין אחר זולתו
ח"א, תשובה יא	אי תשלום מיסי חבר לבית-הכנסת והשפעתו על כיבודים
ח"ו, תשובה ט	הוצאת ספר תורה מארון קודש אחר, לאחר שארון הקודש הראשון כבר נפתח
ח"ז, תשובה ה	עדיפות קריאה בספר תורה חדש שנתרם לבית הכנסת על פני שאר הספרים
ח"ג, תשובה יא	קריאה, ברכות והפטרה בס"ת כשיש חשש רציני שנפסל
ח"ג, תשובה יב	מנהג הוספת ג' פסוקים בסוף פרשת בלק
ח"ו, תשובה יא	שינויים בניגון בקריאת התורה להדגשת התוכן והגברת ההקשבה
ח"ג, תשובה יג	הנחת שקף עם טעמים וניקוד על גבי ס"ת בעת הקריאה
ח"ז, תשובה ו	שימוש בשקף עם טעמים במקרה שבעל הקורא אינו בקי בקריאה
ח"ד, תשובה ד	המתנה בחוף-לארץ עד שבת פ' בהר-בחוקותי להשוואת הקריאה עם בני ארץ-ישראל

ח"ד, תשובה ה
 ח"ג, תשובה כא
 ח"ז, תשובה קי
 ח"ד, תשובה קד
 ח"ו, תשובה י
 ח"ג, תשובה כט
 ח"ד, תשובה טו
 ח"ה, תשובה ו
 ח"ה, תשובה ז
 ח"ו, תשובה כג
 ח"ו, תשובה כה
 ח"ח, תשובה יא
 ח"ט, תשובה א
 ח"ח, תשובה כט

קריאת התורה וההפטרה במנחה ביום צום שנקבע לרפואת חולה
 בעלות על ספר-תורה לאחר שנמסר לבית כנסת
 בעלות על ספרי קודש לאחר שנמסרו לבית הכנסת
 דינו של המפיל ספר-תורה עטוף
 נשיקת ספר התורה באמצעות סידור
 נשיקת ספר-התורה על ידי נשים מעזרת הנשים
 העברת ספר-התורה לעזרת נשים בדרכו חזרה לארון הקודש
 זמן אמירת ברכת הגומל של העולה לתורה
 דין ברכת הגומל לאישה
 שימוש בשמות לועזיים לצורך "מי שברך" לחולים או אשכבה, ואשכבה
 ללא ציון שם כלל
 "טירחא דציבורא" בזמן אמירת "מי שברך" לחולים
 בית סוהר שיש בו עשרה יהודים, קריאת התורה וכפיית תפילה במניין
 בתי כנסת שיש בהם פחות ממניין מתפללים
 בן ארץ ישראל, עלייתו לתורה כחתן תורה, בשמחת תורה בחוץ לארץ

יחס לבעלי עבירה

ח"א, תשובה ז
 ח"ח, תשובה יב
 ח"א, תשובה ח
 ח"א, תשובה י
 ח"ד, תשובה כה
 ח"ה, תשובה יט
 ח"ח, תשובה יד
 ח"ח, תשובה יג
 ח"ג, תשובה ט
 ח"ה, תשובה יח
 ח"א, תשובה ט
 ח"ב, תשובה ז
 ח"ז, תשובה ח
 ח"ז, תשובה ז
 ח"ה, תשובה טז
 ח"ג, תשובה ז
 ח"ג, תשובה ו
 ח"ג, תשובה ח
 ח"ג, תשובה מד
 ח"ו, תשובה ח
 ח"ד, תשובה עו
 ח"ב, תשובה ג
 ח"ב, תשובה ד
 ח"ו, תשובה כח
 ח"ד, תשובה ל
 ח"ה, תשובה כא

מחלל שבת, נושא נכרית וגר רפורמי : עלייתם לתורה וצירופם למניין
 רב רפורמי, עלייתו לתורה בבית כנסת אורתודוקסי
 נושא נכרית - נשיאת כפיים וכיבודים בבית-הכנסת
 היחס לפרנס שנשא גויה
 מינוי מי שנשוי לנכריה כמנהל בית-הספר היהודי
 אי שמירת כבודו של מי שנשא לא יהודיה וכח "תקנת הקהל" בנושא
 בניס לאב יהודי, חברותם בקהילה
 בן לאם יהודיה ואב גוי, שמו
 כיבודי כהונה לכהן החי עם גויה
 כהן חוזר בתשובה החי עם גויה, היחס אליה ומעמדו לענין עליה לתורה
 כהן הנושא גרושה - העלאתו לתורה, כשאין עוד כהנים, ודין בניו
 דין החשוד במשכב-זכר בקשר להלכות בית-הכנסת, כיבודים, עליות וכדו'
 העברה מתפקיד חשוב של אדם שבבעלותו עסק של פריצות
 הורשע בפלילים, נשיאת כפים וכיבודים בבית הכנסת
 הנצחת שם מחלל שבת בבית כנסת
 שירת פייטן מחלל שבת
 מחלל שבת כשליח-ציבור
 מינוי כהן שנשא אסורה לו לשליח-ציבור
 הזמנת בעל קורא, המחלל שבת בהגעתו ואין אחר זולתו
 כשרותו של חזן המשמש בבית כנסת קונסרבטיבי
 יהודי המטיף להאמין באותו האיש, חברותו בקהילה
 שימוש בסידור של התנועה הקונסרבטיבית
 שימוש בסידורים המתורגמים ללועזית בהוצאת רב רפורמי
 השתתפות גר בחגיגת בר מצווה של אח לא יהודי, המתקיימת בבית כנסת רפורמי
 ערל, דינו לעניין חיוב במצוות ושיתופו בחיי הקהילה
 דין מומר מאונס שחזר בתשובה ונשאר ערל מסיבה רפואית

ח"ב, תשובה סד
 ח"ג, תשובה לו
 ח"ה, תשובה נב
 ח"ד, תשובה י
 ח"ג, תשובה לב
 ח"ה, תשובה כו

לימוד תורה לגברים בגילוי ראש
 אמירה לנכרי באיסור תורה במקום פיקוח נפש רוחני לרבים
 פעילות למטרת קירוב רחוקים הכרוכה בחילול שבת
 תפילה להצלחת יהודי בעל עבירה
 גדרי "מוטב יהיו שוגגים"
 הכנת תוכניות אדריכליות ל"בית כנסת" קראי

מחיצה והפרדה בבית כנסת, הלכות צניעות ודיני תפילה לנשים

ח"א, תשובה ד
 ח"ו, תשובה ד
 ח"ג, תשובה כח
 ח"א, תשובה טו
 ח"ז, תשובה י
 ח"א, תשובה טז
 ח"ב, תשובה טז
 ח"ו, תשובה יג
 ח"ז, תשובה ט
 ח"ג, תשובה כט
 ח"ד, תשובה טו
 ח"ג, תשובה כ
 ח"ו, תשובה יב
 ח"ב, תשובה סג
 ח"ג, תשובה כה
 ח"ז, תשובה נב
 ח"ז, תשובה יא
 ח"ג, תשובה כו
 ח"ד, תשובה סד
 ח"ה, תשובה ז
 ח"ה, תשובה ה
 ח"ו, תשובה יד
 ח"ו, תשובה טו
 ח"ה, תשובה קיג
 ח"ו, תשובה טז
 ח"ד, תשובה לא
 ח"א, תשובה יט
 ח"א, תשובה יז
 ח"א, תשובה יח
 ח"ב, תשובה יב
 ח"ב, תשובה יג
 ח"ה, תשובה ח
 ח"ה, תשובה ט
 ח"ג, תשובה ג

אמירת קדיש על ידי אישה
 אמירת דבר שבקדושה שלא בשפה העברית או קדיש בעברית, ללא מניין,
 על ידי אישה
 מחיצה לאישה האומרת קדיש בבית-הכנסת
 הסבר לצורך במחיצה בין גברים ונשים בבית-הכנסת
 הצורך בהפרדה במבואה לבית הכנסת, המשמשת לנשים וגברים
 שעור גובה המחיצה בבית-הכנסת
 גובה המחיצה בבית-הכנסת
 בדיני מחיצה בבית הכנסת
 וילון כמחיצה בין עזרת נשים לעזרת גברים, בבית הכנסת
 נשיקת ספר-התורה על ידי נשים מעזרת הנשים
 העברת ספר-התורה לעזרת נשים בדרכו חזרה לארון הקודש
 כפיית כיסוי-ראש לנשים בבית-הכנסת
 כיסוי ראש לאישה בזמן תפילה ואמירת ברכות
 חצאית מכנס לנשים
 מניין נשים
 קריאת מגילה לנשים על ידי נשים
 שירה מעורבת באזור רחבת הכותל, גערה בשרים
 תפילת נשים בקבוצה נפרדת
 צירוף נשים למניין לעניין הדלקת נרות חנוכה בבית-הכנסת
 דין ברכת הגומל לאישה
 פטור מתחנון כאשר כלה מתפללת בבית הכנסת
 ברכת האירוסין על ידי אישה
 קריאת הכתובה או אמירת דבר תורה על ידי אישה בזמן החופה
 שבע ברכות מפי אישה
 אישה כפנים חדשות בשבע ברכות
 הוצאת הציבור ידי חובת קידושא רבה על ידי בת-מצוה כחלק ממסיבתה
 "כבוד הציבור" באי עליית נשים ובנות מצוה לתורה (הסבר)
 עריכת "בת מצוה"
 עריכת בת-מצווה בבית-הכנסת
 עריכת טקס בת-מצוה בבית-הכנסת
 טקס בת-מצוה בבית-הכנסת ושירת הבנות במקהלה בציבור
 עניית איש לזימון נשים
 שאלת רשות לזימון מבעלת הבית
 דיבור בשירותים ובמקלחת

מחנה-קיץ מעורב (לבנים ולבנות)
 מינוי אישה לנשיאת בית כנסת
 חיוב נשים בתפילה וסדר קדימה של קטעי התפילה בתפילת שחרית
 ח"ה, תשובה כב
 ח"ט, תשובה ב
 ח"ט, תשובה ג

נישואין ושבע ברכות

"שבע ברכות" לשני זוגות בזמן אחד
 השתתפות בחתונה בה יוגש אוכל כשר רק לחלק מן המוזמנים
 רישום קידושין שנערכו בידי רב מסיג גבול
 פטור מתחנון כאשר כלה מתפללת בבית הכנסת
 ברכת האירוסין על ידי אישה
 קריאת הכתובה או אמירת דבר תורה על ידי אישה בזמן החופה
 "שבע ברכות" מפי אישה
 אישה כפנים חדשות בשבע ברכות
 תרגום "שבע ברכות" לאנגלית בזמן חופה
 חיוב המשתתפים לאכול פת בסעודת שבע ברכות
 ח"ד, תשובה יח
 ח"ד, תשובה כד
 ח"ד, תשובה כח
 ח"ה, תשובה ה
 ח"ו, תשובה יד
 ח"ו, תשובה טו
 ח"ה, תשובה קיג
 ח"ו, תשובה טז
 ח"ה, תשובה קיד
 ח"ה, תשובה קטו

בר ובת מצווה

עריכת בת-מצווה
 עריכת בת-מצווה בבית-הכנסת
 עריכת טקס בת-מצווה בבית-הכנסת
 טקס בת-מצווה בבית-הכנסת ושירת הבנות במקהלה בציבור
 שינוי שם לועזי לשם עברי בזמן בר-המצווה
 זמן חיוב במצוות ומנהג הנחת תפילין לנער שנולד בל' אדר א כשבר-המצווה
 בשנה פשוטה
 הוצאת הציבור ידי חובת קידושא רבה על ידי בת-מצווה כחלק ממסיבתה
 בר-מצווה בתשעת הימים
 השתתפות גר בחגיגת בר-מצווה של אח לא יהודי, המתקיימת בבית כנסת רפורמי
 ח"א, תשובה יז
 ח"א, תשובה יח
 ח"ב, תשובה יב
 ח"ב, תשובה יג
 ח"ב, תשובה יד
 ח"ג, תשובה י

כהונה

שינוי במנהג ברכת כהנים
 נושא נכרית - נשיאת כפיים וכיבודים בבית-הכנסת
 כהן הנושא גרושה - העלאתו לתורה, כשאין עוד כהנים, ודין בניו
 כהן שיצא עליו קול שהוא בן הגירות - הורדתו מכהונה
 דין כהן שנשא גיורת לעניין עליה לתורה ולהיטמא למת
 מינוי כהן שנשא אסורה לו לשליח-ציבור
 כיבודי כהונה לכהן החי עם גויה
 כהן חוזר בתשובה החי עם גויה, היחס אליה ומעמדו לענין עליה לתורה
 ח"ו, תשובה יז
 ח"א, תשובה ח
 ח"א, תשובה ט
 ח"א, תשובה יד
 ח"ב, תשובה ו
 ח"ג, תשובה ח
 ח"ג, תשובה ט
 ח"ה, תשובה יח

גיור וקהילה ובני נח (ראה עוד בחלק אבן העזר)

אמירת אלוקינו ואלוקי אבותינו על ידי גר כשליח-ציבור או במניין גרים
 השתתפות גוי הנמצא בתהליך גיור בשיעורי תורה ואמונה ובתפילות
 בבית-הכנסת
 ח"א, תשובה ב
 ח"ב, תשובה עו

ח"ג, תשובה ל
 ח"ט, תשובה ב
 ח"ד, תשובה יט
 ח"ד, תשובה כ
 ח"ב, תשובה עב
 ח"א, תשובה עו
 ח"א, תשובה עה
 ח"ח, תשובה יד
 ח"ב, תשובה עד
 ח"ו, תשובה כח
 ח"ו, תשובה כט
 ח"ו, תשובה ל
 ח"ו, תשובה עב

מינוי גר צדק לראש קהילה
 מינוי אישה לנשיאת בית כנסת
 שירת "אנעים זמירות" על ידי בן נכרית שהוא ואמו נמצאים בתהליכי גיור
 עריכת בר-מצוה למי שאמו נתגיירה גיור קונסרבטיבי או למי שאביו
 יהודי ואמו נכריה ונתגייר הוא גיור מפוקפק
 תוקפו של גיור קונסרבטיבי לעניין הצטרפות לקהילה
 קטן שאביו יהודי ואמו נוצריה (ואינה רוצה להתגייר) - גיורו, קבלתו
 לבית-ספר יהודי והצטרפות האם לשיעורי יהדות לנשים
 ילדים לאם נכריה - התייחסות אליהם והכנסתם לחינוך יהודי
 בנים לאב יהודי, חברותם בקהילה
 פתיחת המקוה הקהילתי בפני טובלים לצורך גיור רפורמי
 השתתפות גר בחגיגת בר מצווה של אח לא יהודי, המתקיימת בבית כנסת רפורמי
 תפילתם של בני נח
 הלכות בני נח
 קבורת מי שהיה בתהליכי גיור ונפטר בטרם הגיעו לסיומם

כיוון תפילה, מבנה בית הכנסת, מקום ראוי לתפילה ושימוש ברמקול

ח"א, תשובה ג
 ח"א, תשובה כו
 ח"ה, תשובה סב
 ח"ב, תשובה יז
 ח"ג, תשובה כב
 ח"ד, תשובה ט
 ח"ג, תשובה כג
 ח"ח, תשובה ג
 ח"ג, תשובה כז
 ח"א, תשובה טו
 ח"א, תשובה טז
 ח"ב, תשובה טז
 ח"ו, תשובה יג
 ח"ג, תשובה יח

עוגב וכלי זמר בבית-הכנסת
 קריאת מגילה ברמקול
 שמיעת מגילה באמצעות רמקול, במקום שכך נהגו
 הקדמת ציון שם התורם לשם ה' בעמוד התפילה
 קביעת הבימה בסמוך לארון-הקודש
 שינוי מקום החזן בבית כנסת עם בעיות אקוסטיקה
 בית כנסת שיש בו חדרים מספר, המכוונים לכיוונים שונים
 כיוון התפילה לארץ ישראל, קביעתו
 בניית עזרת-נשים במקום שבו היתה עזרת-גברים
 הסבר לצורך במחיצה בין גברים ונשים בבית-הכנסת
 שעור גובה המחיצה בבית-הכנסת
 גובה המחיצה בבית-הכנסת
 בדיני מחיצה בבית הכנסת
 ברכות בבית המטבחים

קדושת בית הכנסת, שימוש בו ומכירתו

ח"א, תשובה יב
 ח"ד, תשובה כב
 ח"ה, תשובה פ
 ח"ה, תשובה עו
 ח"ב, תשובה טו
 ח"ב, תשובה כא
 ח"ד, תשובה יז
 ח"ז, תשובה יט
 ח"ה, תשובה יד

אימתי מותר לאסור על יהודי להכנס לבית-הכנסת
 הטלת איסור כניסה לבית-הכנסת על חבר הקהילה
 העסקת מטפל שאינו יהודי לעניין בישול, הנחת תפילין וכניסה לבית הכנסת
 מסיבת סיום השנה האזרחית באולם השמחות של הקהילה
 סדר ציבורי בבית-הכנסת
 צילום תפילה בבית-הכנסת או שיחזור תפילה
 צילום בית-הכנסת בשעת תפילה ובעת פתיחת הארון
 אולם בו מתפללים באופן זמני, שימושי חול בו וסדרי עדיפות במיקום
 ספרי התורה במקרה זה
 קיום קונצרט בבית-הכנסת כדי לקרב רחוקים

ח"יז, תשובה יד	עריכת קונצרט בבית כנסת ישן שאינו בשימוש
ח"יא, תשובה כג	שיפוץ בית כנסת על ידי השלטונות בתנאי שימשמש גם אולם לאירועים שונים
ח"יב, תשובה כ	בניית אתר הנצחה על שטח המשמש כיום כחניון, והיה בו בית כנסת שחרב בליל הבדולח
ח"יד, תשובה כא	הפיכת בית כנסת שחרב למוזיאון
ח"יג, תשובה כד	כיצד ינהג גוי בקדושת בית כנסת שנמכר לאחר מלחמת העולם השנייה
ח"יב, תשובה יח	אופן מכירת בית כנסת ישן על מנת לבנות בית כנסת חדש באתר אחר
ח"יז, תשובה טז	בית כנסת, מיקומו בבית אבות שעובר הליך שיפוץ
ח"יב, תשובה יט	מכירת בית כנסת לצורך הפיכתו למרכז סוציאלי
ח"יה, תשובה טו	מכירת בית שמרתפו שימש באופן זמני כבית כנסת
ח"יו, תשובה יח	מכירת בתי כנסת שאין מתקיימות בהם תפילות
ח"יז, תשובה יח	בית כנסת, מכירתו בשעת הדחק לכנסייה המקומית
ח"יו, תשובה יט	מכירת בית כנסת באזור שהידרדר מבחינה חברתית-כלכלית על מנת לבנות בית כנסת באזור טוב יותר
ח"יז, תשובה יז	בית כנסת, הגדרתו כבית כנסת של כפרים והשימוש בדמי מכירתו
ח"יו, תשובה כ	ויתור על בעלות על בית כנסת למען הצלתו מחורבן
ח"יו, תשובה כא	בניית בית כנסת חדש על חורבות בית כנסת ישן, ומיקומו בקומפלקס הקהילה החדש
ח"יח, תשובה טז	הריסת בית כנסת
ח"יז, תשובה יב	שינוי מיקום תפילה במטרה לגרום להגדלת מספר המתפללים
ח"יז, תשובה טו	מגורים מעל בית כנסת והדרך לאי החלת קדושת בית כנסת על מבנה מכירת מקוה שמצבו רעוע
ח"יד, תשובה כג	אולם טהרה של בית קברות, הסבתו לבית כנסת
ח"יז, תשובה יג	בית כנסת המשמש כמקום תפילה לכל הדתות
ח"יח, תשובה טו	בתי כנסת שיש בהם פחות ממניין מתפללים
ח"יט, תשובה א	

בית ספר ומחנה קיץ

ח"יב, תשובה סב	שליחות חינוכית לאישה נשואה שאינה מכסה ראשה
ח"יד, תשובה כה	מינוי מי שנשוי לנכריה למנהל בית-הספר היהודי
ח"יה, תשובה כב	מחנה-קיץ מעורב (לבנים ולבנות)
ח"יא, תשובה עה	ילדים לאם נכריה - התייחסות אליהם והכנסתם לחינוך יהודי
ח"יא, תשובה עו	קטן שאביו יהודי ואמו נוצריה (ואינה רוצה להתגייר) - גיורו, קבלתו לבית-ספר יהודי והצטרפות האם לשיעורי יהדות לנשים
ח"יד, תשובה כו	שילוב ילדים שנולדו ליהודי מאשתו הנכריה בבית-ספר יהודי
ח"יד, תשובה כז	קבלת ילדים שאמם נכריה, וע"פ טענת הוריהם יתגיירו בגיל בר-מצוה,
ח"יב, תשובה עז	לגן ילדים יהודי, כאשר יש חשש שאי-קבלתם תגרור אחריה סגירת הגן
ח"יה, תשובה כג	קבלת ילדה מאומצת הנמצאת בתהליך גיור לבית-ספר יהודי
ח"יה, תשובה כה	שיתוף פעולה ועבודה בבית ספר המשותף לכל התנועות שיער ארוך לבנים

דיני סעודה וברכות

ח"יא, תשובה מה	שאלות בהלכות הפרשת-חלה, אחוז הסוכר בעיסה לברכת בורא מיני מזונות
ח"יב, תשובה י	גדר ברכת נטילת-ידיים ודין הקם באמצע הלילה לעשות צרכיו

ח"ב, תשובה יא
 ח"ג, תשובה ד
 ח"ג, תשובה טו
 ח"ז, תשובה כ
 ח"ה, תשובה יא
 ח"ו, תשובה ה
 ח"ז, תשובה כא
 ח"ז, תשובה כב
 ח"ז, תשובה כג
 ח"ו, תשובה ו
 ח"ו, תשובה כג
 ח"ו, תשובה כה
 ח"ו, תשובה כו

חינוך לברכות הנהנין על מאכלים לא-כשרים
 ברכות על מזון לא-כשר במקום שהכרח לאוכלו
 ברכת בורא פרי הגפן על יין "קדם" ו"כרמל" לספרדים
 ברכת "שהחיינו" על עליה ארצה
 ברכות על ראיית גאוני בתורה ובמדע
 ברכת המזון בלע"ז
 סעודת שבע ברכות וברית מילה משותפת בשבת
 כיבוד בזימון למי שאכל מאכלים שברכתם שהכל, העץ והאדמה
 בקשת "רשות" בזימון מבעלת הבית
 נוסח תפילה להיפקד בילדים
 שימוש בשמות לועזים לצורך "מי שברך" לחולים או אשכבה ואשכבה
 ללא ציון שם כלל
 "טרחא דציבורא" בזמן אמירת "מי שברך" לחולים
 תפילות הקשורות להקמת מדינת ישראל

שונות

ח"א, תשובה יג
 ח"ה, תשובה כ
 ח"א, תשובה צט
 ח"ד, תשובה כט
 ח"א, תשובה מה
 ח"ב, תשובה ח
 ח"ו, תשובה כו
 ח"ב, תשובה יד
 ח"ו, תשובה כב
 ח"ו, תשובה כג
 ח"ג, תשובה יז
 ח"ג, תשובה יט
 ח"ד, תשובה לב
 ח"ד, תשובה ע
 ח"ד, תשובה קלח
 ח"ז, תשובה כד
 ח"ג, תשובה קה
 ח"ד, תשובה טז
 ח"ד, תשובה ל
 ח"ה, תשובה יא
 ח"ה, תשובה כה
 ח"ה, תשובה כז
 ח"ה, תשובה כח
 ח"ה, תשובה נב
 ח"ה, תשובה עד
 ח"ח, תשובה יא

היחס לתובע את הקהילה בפני ערכאות של גויים
 ביוש ברבים של מי שמעל בכספי הקהילה והתחייב להחזירם
 דינו של המסרב להופיע לדין-תורה
 הקמת בית-דין בקהילה שבה קיים בית-דין
 שאלות בהלכות הפרשת-חלה, אחוז הסוכר בעיסה לברכת בורא מיני מזונות
 שתיה לפני התפילה לאדם שלא נהג כן עד עתה
 חבישת כובע בזמן תפילה ובזמנים אחרים, והתעטפות בטלית בזמן תפילה
 שינוי שם לועזי לשם עברי בזמן בר-המצוה
 חשיבותם של שמות עבריים
 שימוש בשמות לועזים לצורך "מי שברך" לחולים או אשכבה ואשכבה
 ללא ציון שם כלל
 דיבור לצורך, אחר קריאת-שמע שעל המיטה
 סמכות הרב האזורי ביחס לקהילה, בעניין בחירת שו"ב, חזן ורב מקומי
 סמכות חזן לאסור על אדם אחר לשמש כחזן בקהילתו
 הסמכות למתן תעודת כשרות
 העברת רב מתפקידו וזכויותיו הכספיות בהקשר לכך
 מחויבות של מרא דאתרא חדש לפסקיו של קודמו
 סדרי פיקוח על מטבח הקהילה בזמן העדרו של הרב
 החלפת או הוספת שם לחולה
 ערל, דינו לעניין חיוב במצוות ושיתופו בחיי הקהילה
 ברכות על ראיית גאוני בתורה ובמדע
 שיער ארוך לבנים
 אמירת שקר כאמצעי להשגת מטרה חיובית
 השארת ילדים ברכב ללא השגחה
 פעילות למטרת קירוב רחוקים הכרוכה בחילול שבת
 פתיחת אגף כשר במסעדה של נכרים בשעת הדחק
 בית סוהר שיש בו עשרה יהודים, קריאת התורה וכפיית תפילה במניין

ח"ט, תשובה א
 ח"ח, תשובה יג
 ח"ח, תשובה טז
 ח"ח, תשובה ל

בתי כנסת שיש בהם פחות ממניין מתפללים
 בן לאם יהודיה ואב גוי, שמו
 הריסת בית כנסת
 חתם "מקדש השבת" בתפילת יום טוב שחל ביום שישי

שבת ועירובין

זמני היום

ח"ב, תשובה ל
 ח"ז, תשובה כה
 ח"ה, תשובה לא
 ח"ד, תשובה לג
 ח"ו, תשובה לא
 ח"ה, תשובה כט
 ח"ה, תשובה מג
 ח"ה, תשובה מ
 ח"ה, תשובה לב
 ח"ה, תשובה ל
 ח"ג, תשובה קיז
 ח"ה, תשובה לו
 ח"ו, תשובה א

תפילת מנחה בערב-שבת אחרי קידוש שנעשה להוציא אחרים
 אמירת פרקי קבלת שבת לפני פלג המנחה על מנת למנוע חילול שבת
 זמן קבלת שבת למי שמתפלל מנחה מאוחר
 חישוב זמני השקיעה וצאת-הכוכבים לצורך הלכות שבת
 סעודה שלישית ותפילת ערבית במקומות שהשבת יוצאת מאוחר מאוד
 טיסה מזרחה ביום שישי אחר הצהריים החוצה את קו התאריך בשבת
 שיחה טלפונית בין יהודי שבמקומו חול לעובדו הגוי שנמצא במקום ששם שבת
 קביעת מועד השבת באינטרנט
 הדלקת נרות שבת ביום שישי בארצות הצפון
 המשך נסיעה ברכב בהגיע זמן כניסת שבת
 טבילה במקוה חם בערב שבת אחר השקיעה
 ברכת מאורי האש ובשמים בימות הקיץ באזורי הצפון
 חישוב זמן צאת הכוכבים, בפרט באזור ניו יורק

הדלקת נרות

ח"ה, תשובה לב
 ח"ד, תשובה לד

הדלקת נרות שבת ביום שישי בארצות הצפון
 הדלקת נר שבת נוסף על ידי אישה ששכחה להדליק נרות שבת אחת

קידוש והבדלה

ח"ג, תשובה מט
 ח"א, תשובה לט
 ח"ב, תשובה ל
 ח"ד, תשובה לא
 ח"ה, תשובה לו

שתיית מים או קפה לאישה קודם קידושא רבה
 יין תפוחים לעניין טעימת המסובים לאחר הקידוש
 תפילת מנחה בערב-שבת אחרי קידוש שנעשה להוציא אחרים
 הוצאת הציבור ידי חובת קידושא רבה על ידי בת-מצוה כחלק ממסיבתה
 ברכת מאורי האש ובשמים בימות הקיץ באזורי הצפון

הנאה ממלאכה שנעשתה בשבת ואמירה לנכרי בשבת ויום טוב

ח"א, תשובה לא
 ח"ז, תשובה כז
 ח"א, תשובה לד
 ח"א, תשובה לה
 ח"א, תשובה לו
 ח"א, תשובה לז
 ח"א, תשובה לח
 ח"ו, תשובה לד
 ח"ב, תשובה כב

עידוד יהודים לבוא בשבת לבית-הכנסת כשבאים ברכב, נסיעה במוצש"ק
 מבית-הכנסת עם יהודי שבא בשבת ברכב
 הפעלת "אוטובוס שבת" לאיסוף מתפללים הגרים במרחק מבית הכנסת
 הנאה ממעשה שבת של גוי
 קניית מוצרים שהגיעו בטיסה הכרוכה בחילול שבת
 הפעלת מסעדה של יהודי בשבת על ידי עובדים נכרים
 שותפות בע"מ, המותר להשתתף בה כשהעסק פתוח גם בשבת (מאפיה)
 עסק בע"מ הפתוח בשבת ושותפות עם גוי במסעדה למטרת פתיחתה בשבת
 חימום אוכל בשבת עבור ליל הסדר שחל במוצאי שבת
 שותפות עם גוי לצורך קנייה בשבת

ח"ג, תשובה מא
 ח"ח, תשובה כא
 ח"ב, תשובה לה
 ח"ו, תשובה לה
 ח"ט, תשובה ה
 ח"ו, תשובה נו
 ח"ב, תשובה כג
 ח"ג, תשובה מג
 ח"ד, תשובה לה
 ח"ח, תשובה כ
 ח"ג, תשובה לו
 ח"ג, תשובה לו
 ח"ה, תשובה נב
 ח"ז, תשובה כו
 ח"ג, תשובה לח
 ח"ט, תשובה ז
 ח"ג, תשובה מב
 ח"ו, תשובה לח
 ח"ו, תשובה לט
 ח"ג, תשובה מו
 ח"ד, תשובה לו
 ח"ו, תשובה לב
 ח"ו, תשובה לג
 ח"ה, תשובה מב
 ח"ט, תשובה ו
 ח"ה, תשובה מג
 ח"ו, תשובה לו
 ח"ז, תשובה כח
 ח"ה, תשובה מד
 ח"ב, תשובה כו
 ח"ב, תשובה כח
 ח"ה, תשובה לד
 ח"ז, תשובה כט
 ח"ה, תשובה לה

פתיחת חנות המנוהלת בשותפות עם גויים או עם יהודי מחלל שבת, בשבת
 עסק הפעיל בשבת, שותפות של יהודי וגוי בו
 שותפות עם גויים בחברה הפועלת גם ביום טוב
 אספקת סחורה באמצעות גוי לחנויות שמוכרות בשבת, על ידי גויים
 פתיחת מכללה בבעלות יהודית בשבתות ובחגים
 ביצוע עבודה בידי גוי על דעתו בראש השנה
 שימוש במעלית רגילה בשבת לדבר מצוה כשהיא מופעלת על ידי גוי
 הכשר למוצרי מאפה ממאפיה של יהודי המופעלת בשבת
 השגחה בשבת במסעדה שאיננה שייכת ליהודי
 דג שבישלה או כבשה עובדת נכריה, דינו בשבת ובחול
 טלטול ילדים לבית-הכנסת באמצעות אמירה לנכרי
 לפני עיור ואמירה לנכרי באיסור תורה במקום פיקוח-נפש רוחני לרבים
 פעילות למטרת קירוב רחוקים הכרוכה בחילול שבת
 הפעלת משחק "בינגו" על ידי גוי בשבת ויום טוב, במבנה בית הכנסת
 הסעת זקן לבית-הכנסת בשבת ויום טוב על ידי גוי
 נסיעה ברכב לבית הכנסת בשבת עם נהג גוי במקום סכנה
 הבאת אדם משותק בכסא גלגלים לבית- הכנסת בשבת
 הסעת תינוק לבית הכנסת בשבת על ידי גוי במכוניתו
 הבאת נכה לבית הכנסת, במקום שאין עירוב
 הכנה משבת לחול על ידי גויים
 שימוש בפועל שאינו יהודי להכנות מקודש לחול
 אמירה לגוי לעניין חימום מי המקווה במוצאי שבת קיצית
 אמירה לגוי בשבת, כדי למנוע הלנת המת עד ליום שני
 חיובו של המחזיק במניות- שליטה בחברה ציבורית, למנוע חילול שבת בחברה
 ביצוע תשלומים בשבת וביום טוב באמצעות הוראה בנקאית
 שיחה טלפונית בין יהודי שבמקומו חול ועובדו הגוי שנמצא במקום ששם שבת
 גלישה בחו"ל באתר אינטרנט המתעדכן בישראל, בזמן שאצל הגולש
 יום חול ובישראל שבת
 ארגון כנס מקצועי בשבת, כשרוב המשתתפים וכל העובדים אינם יהודים
 שימוש בחברת הובלה לא יהודית להובלת סחורה מיום ו' לשבת בבוקר
 עבור לקוח שאינו יהודי
 הפעלת חניון פרטי של בית כנסת בשבת
 עבודת רופא יהודי בשבת בבית-חולים שרוב המטופלים בו הם גויים
 נסיעה במטרו לבית הכנסת, במקום שהציבור לצערנו מגיע ברובו ברכב פרטי,
 כתריס נגד התבוללות
 השתתפות בחתונת בן משפחה של חוזרת בתשובה הנערכת בשבת
 הפעלת רמזור להולכי רגל בדרך לבית הכנסת בשבת ובימים טובים

מכשירים חשמליים, השימוש בהם בשבת וביום טוב

ח"א, תשובה כז
 ח"ג, תשובה לג
 ח"א, תשובה ל
 ח"ד, תשובה לז

שימוש ברמקול לצורך מצוה בשבת ומועד
 כללי הלכה טכניים לשימוש ברמקול בשבת וביום טוב
 האזנה לתפילה מוקלטת בשבת
 שימוש ב"קולן" בבית-הכנסת, בשבת

פתיחת נעילה חשמלית בשבת במקום סכנה
 מערכת ביטחון חשמלית בשבת, בבית פרטי
 הפעלת טלויזיה במעגל סגור לצורך ביטחון בשבת
 הדלקת זרקור באמצעות חיישן כחלק ממערכת בטחון ואזעקה,
 בבית פרטי, בשבת
 מערכת אזעקה בבית כנסת ודרך הפעלתה בשבת
 הפעלת מערכת קידוד אלקטרונית בכניסה לבית פרטי בשבת
 מתג האחראי על נעילת הדלת במקום שיש "אינטרקום", הזנתו בשבת
 שימוש במעלית רגילה בשבת לדבר מצוה כשהיא מופעלת על ידי גוי
 שימוש בגלאי-מתכת בשבת
 פתיחת ברז העלולה להביא להפעלת משאבת-לחץ חשמלית בשבת
 הפעלת כסא גלגלים חשמלי לנכה באמצעות קרן אור בשבת
 שימוש בשבת בכסא גלגלים חשמלי המחובר למצבר מבעוד יום
 מכשיר שמיעה המשמיע צפצופים בזמן הנחתו באוזן ובזמן הסרתו, השימוש
 בו בשבת וביום טוב
 הליכה ליד חיישנים אלקטרוניים בשבת וביום טוב
 תזוזה ממקום שירותים בעל מתקן הדחה הפועל באמצעות תא פוטו-אלקטרי, בשבת
 כללי הפעלת מכשיר חשמלי ואלקטרוני
 מפתחות אלקטרוניים, השימוש בהם בשבת, בשעת הדחק גדולה
 בניית מדרכות נעות בירושלים

מחשבים ושבת

מסחר באינטרנט ושמירת השבת
 השארת אתר אינטרנט המספק מידע תמורת תשלום פתוח בשבת
 "שוק אלקטרוני" ו"חנות וירטואלית" - השארתם פתוחים בשבת
 קביעת מועד השבת באינטרנט
 גלישה בחו"ל באתר אינטרנט המתעדכן בישראל, בזמן שאצל הגולש
 יום חול ובישראל שבת
 אתר אינטרנט הפועל בשבת עם שירות "און ליין" אנושי

פיקוח נפש ורפואה בשבת

דברים המותרים משום "יתובי דעתא" של יולדת
 פצוע ראש בשבת, פניה לרופא
 חזרת החולה והמלווה לביתם בשבת, לאחר גמר הטיפול
 פתיחת נעילה חשמלית בשבת במקום סכנה
 מערכת ביטחון חשמלית בשבת, בבית פרטי
 הפעלת טלויזיה במעגל סגור לצורך ביטחון בשבת
 הדלקת זרקור באמצעות חיישן כחלק ממערכת בטחון ואזעקה, בבית פרטי, בשבת
 מערכת אזעקה בבית כנסת ודרך הפעלתה בשבת
 הפעלת מערכת הביטחון בקהילה יהודית בשבתות וימים טובים
 סיור ברכב פטרול להרתעה בשבת וביום טוב
 שמירה על מטוסים בחו"ל הכרוכה בחילול שבת
 מאבטחים, נשיאת טלפון סלולרי לצרכי בטחון בשבת

ח"א, תשובה כח
 ח"א, תשובה כט
 ח"ג, תשובה לד
 ח"ד, תשובה מב
 ח"ד, תשובה מג
 ח"ד, תשובה מד
 ח"ז, תשובה ל
 ח"ב, תשובה כג
 ח"ב, תשובה כד
 ח"ב, תשובה כה
 ח"ד, תשובה לח
 ח"ד, תשובה לט
 ח"ז, תשובה לא
 ח"ד, תשובה מ
 ח"ד, תשובה מא
 ח"ה, תשובה מט
 ח"ז, תשובה לב
 ח"ח, תשובה כב
 ח"ה, תשובה לו
 ח"ה, תשובה לח
 ח"ה, תשובה לט
 ח"ה, תשובה מ
 ח"ו, תשובה לו
 ח"ה, תשובה מא
 ח"ג, תשובה קכד
 ח"ז, תשובה לג
 ח"ז, תשובה לד
 ח"א, תשובה כח
 ח"א, תשובה כט
 ח"ג, תשובה לד
 ח"ד, תשובה מב
 ח"ד, תשובה מג
 ח"ה, תשובה מה
 ח"ה, תשובה נ
 ח"ג, תשובה לה
 ח"ד, תשובה מה

ח"ו, תשובה לו
 ח"ה, תשובה מו
 ח"ה, תשובה מז
 ח"ה, תשובה מח
 ח"ה, תשובה נא
 ח"ב, תשובה לד
 ח"א, תשובה לג
 ח"ח, תשובה כד
 ח"ז, תשובה לה
 ח"ז, תשובה לו
 ח"ב, תשובה כט
 ח"ב, תשובה כח
 ח"ו, תשובה מו
 ח"ו, תשובה מז
 ח"ח, תשובה כג
 ח"ח, תשובה לט
 ח"ט, תשובה ט
 ח"ט, תשובה יא
 ח"ט, תשובה יב

טלטול אקדח בשבת וביום טוב על ידי רכז ביטחון, שלא בזמן משמרת
 הסמכות להגדיר מצב כ"פיקוח נפש"
 כללי התנהגות ועקרונות הפעלת המערכת האדמיניסטרטיבית הביטחונית בקהילה
 כללי טלטול לצורך פעילות ביטחונית
 החלפת תורנות שמירה בשבת עם מי שאינו שומר מצוות
 טלטול והוצאת שטרות כסף בשבת לצורך הצלה משודדים
 שימוש בתנור חשמלי בשבת
 תנור גז, כיבוי בשבת מסיבה בטיחותית
 טיפול רפואי לכלב, המסייע בשמירה רפואית על חולה, בשבת
 הגדרת חולה שאין בו סכנה לדיני שבת, איסור והיתר ופטור מתעניות
 אישה שזמן לידתה קרב ובא - שהותה בשבת בקירבת בית-החולים
 עבודת רופא יהודי בשבת בבית-חולים שרוב המטופלים בו הם גויים
 טיפול בפצעו של חולה סכרת בשבת
 תפירת פצע בשבת
 התנדבות בארגון כיבוי אש בשבת
 פג, חיוב הצלתו והטיפול בו
 מריחת קרם ידיים בשבת
 ענידת צמיד בריאות בשבת
 קריאה בקינדל בשבת

פיקוח נפש רוחני

ח"ג, תשובה לו
 ח"ה, תשובה נב
 ח"ה, תשובה לד

אמירה לנכרי באיסור תורה במקום פיקוח-נפש רוחני לרבים
 פעילות למטרת קירוב רחוקים הכרוכה בחילול שבת
 נסיעה במטרו לבית הכנסת, במקום שהציבור לצערנו מגיע ברובו ברכב פרטי,
 כתריס נגד התבוללות

לפני עוור

ח"א, תשובה לא
 ח"ה, תשובה נא
 ח"ג, תשובה מד
 ח"ח, תשובה כה

עידוד יהודים לבוא בשבת לבית-הכנסת כשבאים ברכב, נסיעה במוצאי-שבת
 מבית-הכנסת עם יהודי שבא ברכב בשבת
 החלפת תורנות שמירה בשבת עם מי שאינו שומר מצוות
 הזמנת בעל קורא, המחלל שבת בהגעתו ואין אחר זולתו
 הורים מחללי שבת, הזמנתם לסעודות שבת

הוצאה ועירובי חצרות

ח"ב, תשובה לד
 ח"ד, תשובה מה
 ח"ו, תשובה לו
 ח"ז, תשובה לט
 ח"ב, תשובה לג
 ח"ג, תשובה לט
 ח"ג, תשובה מ
 ח"ז, תשובה מ
 ח"ז, תשובה מא

טלטול והוצאת שטרות כסף בשבת לצורך הצלה משודדים
 מאבטחים, נשיאתם טלפון סלולרי לצרכי בטחון בשבת
 טלטול אקדח בשבת וביום טוב על ידי רכז ביטחון, שלא בזמן משמרת
 טלטול טלפון סלולרי בשבת, ביום הכיפורים ובחג
 כמות המזון לעירובי חצרות
 עירובי חצרות ואופן עריכתם
 עירובי חצרות לחדר מדרגות
 עירוב חצרות בבנין בו מתגוררים יהודים ונכרים
 שכירת רשות מתובע כללי לצורך עירובי חצרות

ח"ג, תשובה לו
 ח"ו, תשובה לח
 ח"ד, תשובה מט
 ח"ו, תשובה לט
 ח"ג, תשובה מה
 ח"ד, תשובה מו
 ח"ט, תשובה יג
 ח"ד, תשובה מז
 ח"ז, תשובה לו
 ח"ד, תשובה מח

ח"ה, תשובה נג

ח"ו, תשובה מ
 ח"ו, תשובה מא
 ח"ו, תשובה מב
 ח"ז, תשובה לח
 ח"ח, תשובה כז
 ח"ח, תשובה כח
 ח"ט, תשובה ח
 ח"ט, תשובה יד

ח"א, תשובה לב
 ח"ב, תשובה כז
 ח"ב, תשובה לא
 ח"ב, תשובה לב
 ח"ג, תשובה מז
 ח"ג, תשובה מח
 ח"ג, תשובה קיז
 ח"ד, תשובה סב
 ח"ה, תשובה לג
 ח"ו, תשובה מח
 ח"ו, תשובה מג
 ח"ו, תשובה מד
 ח"ו, תשובה מה
 ח"ז, תשובה מב
 ח"ו, תשובה מב
 ח"ט, תשובה ד
 ח"ז, תשובה פד
 ח"ח, תשובה יז
 ח"ח, תשובה יח
 ח"ח, תשובה יט

טלטול ילדים לבית-הכנסת באמצעות אמירה לנכרי
 הסעת תינוק לבית הכנסת בשבת על ידי גוי במכוניתו
 נשיאת קטן היודע ללכת, במקום שאין עירוב
 הבאת נכה לבית הכנסת, במקום שאין עירוב
 דין טלטול לספרדים במקום שיש בו עירוב
 התקנת עירוב לאזור היהודי של פראג
 עירוב בפדובה, איטליה
 דין פירצה שיש בה יותר מעשר אמות ובאמצעה עמוד של תמרור או רמזור
 גשר העובר מעל לחומת העיר אם יוצר פרצה בעירוב
 טלטול מחדר בית מלון לשטחים ציבוריים שלו ולחצרו המוקפת ג'
 מחיצות, בשבת
 תשלום בעבור שימוש בשטחים ציבוריים בבניין משותף, אם פוטר
 מעירובי-חצרות
 טלטול אוסף אבנים בשבת
 טלטול חנוכיה חדשה בשבת קודם שהדליקו בה
 שימוש במטרייה בשבת
 הדרכות בענייני עירובין לשובתים בכפר באזור האלפים
 שיט באנייה גדולה, 'cruise', דיני עירובין
 משחק גולף בשבת
 אופניים מיוחדים לנסיעה בשבת
 נסיעה של רופא באופניים בשבת במקום שאין עירוב

שונות

דחיית מילה הכרוכה בחילול שבת
 העדפת הקניה בחנות שאינה פתוחה בשבת
 מריחה בערב שבת של שפתון הנשאר על השפתיים במשך כל השבת
 הריגת "זבוב המלריה" בשבת
 כיסוי דוד מים בשבת
 שימוש בממחטות לחות בשבת
 טבילה במקוה חם בערב שבת אחר השקיעה
 פתיחת גג שעל סוכה בשבת וביום טוב
 דיני רחיצה בשבת וביום טוב בימינו
 שימוש בשבת בערכה לבדיקת מועד הביוץ
 בישול וחימום אוכל בשבת באמצעות ריאקציה כימית
 שימוש במיחם עם מד גובה בשבת
 הוצאת ירקות ממרק באמצעות כף מחוררת
 סלט ירקות, הכנתו באמצעות קוצץ ידני בשבת וביום טוב
 שימוש במטרייה בשבת
 מנהגי אבלות בבית הכנסת בליל שבת
 מנהגי אבלות כשחל יום השנה בשבת
 מנה חמה, הכנתה בשבת
 אותיות-מגנט, סידורם בשבת
 מקק, צידתו בשבת

ח"ח, תשובה כ
 ח"ח, תשובה כא
 ח"ח, תשובה כב
 ח"ח, תשובה כו
 ח"ח, תשובה כח
 ח"ט, תשובה ח
 ח"ט, תשובה יד
 ח"ח, תשובה ל
 ח"ט, תשובה ט
 ח"ט, תשובה י

דג שבישלה או כבשה עובדת נכריה, דינו בשבת ובחול
 עסק הפעיל בשבת, שותפות של יהודי וגוי בו
 בניית מדרכות נעות בירושלים
 זכייה עבור אחר לעניין קניין בשבת וחיוב טבילת כלים
 משחק גולף בשבת
 אופניים לנסיעה בשבת
 נסיעה של רופא באופניים בשבת במקום שאין עירוב
 חתם "מקדש השבת" בתפילת יום טוב שחל ביום שישי
 מריחת קרם ידיים בשבת
 שחייה בשבת

מועדים וזמנים

פסח

ח"ב, תשובה לו
 ח"ב, תשובה לח
 ח"ה, תשובה נד
 ח"ז, תשובה מג
 ח"ו, תשובה מט
 ח"ג, תשובה נו
 ח"ד, תשובה נא
 ח"ד, תשובה נב
 ח"ד, תשובה נ
 ח"ב, תשובה לט
 ח"ג, תשובה נה
 ח"ג, תשובה נו
 ח"ו, תשובה לד

'מכירת חמץ' על ידי יהודי המפעיל את מאפייתו (חמץ) גם בימי הפסח
 'מכירת חמץ' על ידי בעל מאפיה השותף עם גוי
 'מכירת חמץ' למי שיתכן שישתמש בו בפסח
 'מכירת חמץ' לבית אבות, שחברה בבעלות נכרית מספקת לו את המזון
 חלב בפסח מבהמה שהאכילה חמץ
 שמן קטניות בשעת הדחק בפסח
 תערובת קטניות בפסח
 סתם קמח לעניין פסח
 זמן "תענית בכורות" למי שטס לארץ-ישראל
 הקדמת הקידוש בליל הסדר לפני צאת-הכוכבים (לצורך זקנים)
 קיצור "ליל הסדר" לאנשים שאינם יודעים עברית
 הזמנת זוגות מעורבים ל"סדר" פסח והגשת אוכל ב"סדר" זה
 חימום אוכל בשבת עבור ליל הסדר שחל במוצאי שבת

חול המועד

ח"ז, תשובה מד

גילוח לאב ולסנדק לכבוד ברית הנערכת בחול המועד

ספירת העומר, בין המצרים ותעניות

ח"ד, תשובה נה
 ח"א, תשובה מג
 ח"ב, תשובה מג
 ח"ד, תשובה נח
 ח"ד, תשובה נט
 ח"ג, תשובה ס
 ח"ז, תשובה מו
 ח"ג, תשובה סא
 ח"ד, תשובה ס
 ח"ה, תשובה נו
 ח"ט, תשובה טו

עריכת מסיבת אירוסין בספירת העומר
 קביעת תענית על השואה
 קניית בגדים חדשים במכירת סוף העונה בימי 'בין המצרים'
 טיול ונופש בימי 'בין המצרים'
 חתונה בימי 'בין המצרים', במקום הפסד מרובה
 כניסה לבית מורחב בתשעת הימים
 שיפוצים, דינם בתשעת הימים
 בר-מצוה בתשעת הימים
 אכילה לצורך לקיחת תרופות מונעות בתשעה באב שנדחה
 תחילת צום תשעה-באב בארצות הצפון כאשר מתפללים ערבית של מוצאי-שבת
 לאחר פלג המנחה
 אכילת בשר במוצאי תשעה באב שנדחה

ח"ז, תשובה ד

העלאת כהן שאינו צם לתורה, בתענית ציבור

יום הזכרון, יום העצמאות ויום ירושלים

תפילות הקשורות להקמת מדינת ישראל

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

ליווי מוזיקאלי בעצרת יום הזכרון לחללי צה"ל

גילוח והשמעת מוזיקה ביום העצמאות

השתתפות במסיבה לכבוד יום העצמאות הנערכת בתאריך אחר (קרוב)

עריכת חופה ביום ירושלים (כ"ח באייר)

השיבה לירושלים בימינו (הסבר)

הלכות יום העצמאות ויום ירושלים

ח"ו, תשובה כו

ח"ז, תשובה מה

ח"ב, תשובה מד

ח"ד, תשובה נג

ח"ד, תשובה נד

ח"ג, תשובה נט

ח"א, תשובה סז

ח"ו, תשובה נ

יום טוב שני

שמירת יום טוב שני של גלויות על ידי שליחים ובעלי חוזה אישי היוצאים מארץ-ישראל לחו"ל

שמירת יום טוב שני של גלויות על ידי חזנים היוצאים רק לחגים

יום טוב שני של גלויות לשליח מארץ-ישראל

מניין בני ארץ-ישראל ב"שמני עצרת" המושך אליו מבני המקום

עירוב תבשילין על ידי בן ארץ-ישראל לבני חו"ל, בחו"ל

הלכות יום טוב שני של גלויות לגבי שליחים מישראל

בן ארץ-ישראל השוהה כבר עשר שנים בחו"ל, דינו לעניין יום טוב שני,

כשמבקר בישראל

דין "צנעא" לענין שמירת יום טוב שני לישראלי השוהה בחו"ל

הבדלה בין יום טוב ראשון לשני לישראלי השוהה בחו"ל

עליה לקבר בחו"ל ביום טוב שני

קבורת מת ביום טוב שני של גלויות

בן ארץ ישראל, עלייתו לתורה כחתן תורה בשמחת תורה בחוץ לארץ

ח"א, תשובה מא

ח"ב, תשובה לו

ח"ג, תשובה נד

ח"ג, תשובה נח

ח"ה, תשובה נה

ח"ד, תשובה נו

ח"ז, תשובה מז

ח"ז, תשובה מח

ח"ד, תשובה קכא

ח"ה, תשובה נו

ח"ח, תשובה כט

בישול ביום טוב

פתיחת מסעדה כשרה ביום טוב גם עבור גויים

בישול וחימום אוכל בשבת באמצעות ריאקציה כימית

ח"ו, תשובה נח

ח"ו, תשובה מג

ימים נוראים

נוסח "מסירת המודעה" ברומא בימי הסליחות והרחמים

התרת נדר של קנס על גלישה באינטרנט

ראש השנה מתי נחגג יום אחד בלבד בארץ ישראל?

תקיעה בשופר עתיק שנסדק

תקיעת שופר בר"ה בתפילת לחש

דרשת הרב בין תקיעות דמיושב לתקיעות דמעומד במקום צורך

משמעות שינוי נוסח בהוספה של "וכתוב לחיים טובים" בעשרת ימי תשובה

ביצוע עבודה בידי גוי על דעתו בראש השנה

אמירת המזמורים "לדוד ה' אורי וישע" ו"מכתם לדוד" אחר תפילת מנחה

ח"ו, תשובה נא

ח"ט, תשובה כג

ח"ז, תשובה מט

ח"ג, תשובה נ

ח"ד, תשובה ו

ח"ו, תשובה נב

ח"ד, תשובה ז

ח"ו, תשובה נג

ח"ד, תשובה ח

ח"ה, תשובה נח

דין העוסקים בפעילות ביטחונית לעניין אכילה ושתייה ביום-הכיפורים

סוכות ושמיני עצרת

ח"א, תשובה מב
 ח"ו, תשובה נג
 ח"ב, תשובה מ
 ח"ד, תשובה סא
 ח"ד, תשובה סב
 ח"ה, תשובה נט
 ח"ג, תשובה נא
 ח"ג, תשובה נב
 ח"ה, תשובה ס
 ח"ה, תשובה סא
 ח"ג, תשובה נג
 ח"ז, תשובה נ
 ח"ג, תשובה נד
 ח"ח, תשובה כט
 ח"ד, תשובה סג

מחצלת לסוכה המשמשת לשכיבה רק אצל גויים
 שימוש במחצלת כסכך ושימוש באזיקונים לחיזוק הסכך
 אמירה לנכרי להכשיר סוכה פסולה ביום טוב
 שימוש בחבלים כ"מעמיד" לסכך
 פתיחת גג שעל סוכה בשבת וביום טוב
 סיכוך על גבי פרגולה
 זיהוי ההדס של "ארבעת המינים"
 גידול אתרוגים כשרים בניו זילנד
 זיהוי האתרוג
 זיהוי מין הערבה
 הקדמת קריאת התורה ל"שמיני עצרת" מחשש שלא יהיה מניין בשמחת-תורה
 ריקודי נשים עם ספר תורה
 מניין בני ארץ-ישראל ב"שמיני עצרת" המושך אליו מבני המקום
 בן ארץ ישראל, עלייתו לתורה כחותן תורה בשמחת תורה בחוץ לארץ
 מנהג חלוקת פרחים למתפללות בבית-הכנסת בשמחת תורה

חנוכה ופורים

ח"ד, תשובה סד
 ח"ו, תשובה מא
 ח"ו, תשובה נד
 ח"ו, תשובה נה
 ח"א, תשובה כו
 ח"ה, תשובה סב
 ח"ז, תשובה נב
 ח"ח, תשובה י
 ח"ב, תשובה מא
 ח"ב, תשובה מב
 ח"ה, תשובה סג
 ח"ב תשובה צז
 ח"ט, תשובה טז
 ח"ו, תשובה נו
 ח"ז, תשובה נא

צירוף נשים למניין לעניין הדלקת נרות חנוכה בבית-הכנסת
 טלטול חנוכייה חדשה בשבת קודם שהדליקו בה
 חתונה בתענית אסתר
 הקדמת פורים ל"ב באדר, בשעת הדחק
 שימוש ברמקול להשמעת מגילת אסתר
 שמיעת מגילה באמצעות רמקול, במקום שכך נהוג
 קריאת מגילה לנשים על ידי נשים
 קריאת המגילה בהברה ספרדית לאשכנזים
 משלוח מנות בידי גוי
 זמן מצות מתנות לאביונים - לפי הנותן או המקבל
 סעודת פורים לאחר פלג המנחה כשכבר התפללו ערבית
 השתתפות אבל אחר השבעה בסעודת פורים שמחוץ לבית ובמסיבה שיש
 בה ערך חינוכי
 השתתפות של רב קהילה הנמצא בשנת אבל בסעודת פורים קהילתית
 דיני מוקף ופרוז ששינו את מקומם בפורים משולש
 פרוז ומוקף בני יומם, דיניהם

שונות

ח"א, תשובה ו
 ח"ח, תשובה ל
 ח"ב, תשובה לה
 ח"ג, תשובה נו
 ח"ד, תשובה נו

החתימה לברכת "ותערב" ברגלים ובמועדים
 חתם "מקדש השבת" בתפילת יום טוב שחל ביום שישי
 שותפות עם גויים בחברה הפועלת גם ביום טוב
 הזמנת זוגות מעורבים לסדר פסח
 עקירת שן על ידי רופא נכרי ביום טוב

ח"ו, תשובה נד
 ח"ז, תשובה נג
 ח"ז, תשובה נד
 ח"ז, תשובה נה
 ח"ז, תשובה נו

פתיחת מסעדה כשרה ביום טוב גם עבור גויים
 הזזת מלכודת ממקומה ביום טוב
 הריגת דבורים ביום טוב
 כיבוי כיריים או תנור ביום טוב, סדרי עדיפויות
 הדלקת אש ביום טוב באמצעות גוי לצורך הכנת תה כשיש כבר אוכל חם

יורה דעה

כשרות

הראוי לשחוט

ח"א, תשובה נג
 ח"ב, תשובה מו
 ח"ג, תשובה צא

מינוי שו"ב במקום שאין השו"ב הנוכחי רצוי
 אדם שכיהן כרב וגייר גיורים שלא כהלכה - העסקתו כשוחט
 שחיטת שוחט לא מוסמך שצבר נסיון בשחיטה לשאינם יהודים

השחיטה והבדיקה

ח"א, תשובה נד
 ח"ג, תשובה צב
 ח"ב, תשובה מה
 ח"ג, תשובה צג
 ח"ג, תשובה צד
 ח"ג, תשובה צה
 ח"ד, תשובה סה
 ח"ד, תשובה סו

הכאת העוף במכת חשמל מיד לאחר השחיטה
 שבירת מפרקת העוף מיד לאחר שחיטה, ע"פ דרישת הממשלה בלחץ אגודת
 צער בעלי-חיים
 בדיקות בעופות אחרי שחיטה
 דינה והגדרת כשרותה של בהמה שנורתה במוחה אחר שחיטתה
 בדיקת ריאה לספרדים ואשכנזים
 "בשר שנתעלם מן העין" לאחר שחיטה, בזמן מריטה
 אורכה המינימלי של סכין שחיטה
 מליגת עופות אחרי שחיטה

ניקור

ח"ג, תשובה צו
 ח"ה, תשובה סד

ניקור חוטי דם וחלב בבהמה ובעוף
 בהלכות ניקור

כשרותם של מיני חגבים ודגים

ח"ה, תשובה סו
 ח"ב, תשובה מז

כשרות חגבים לבני אשכנז
 כשרות הדג טרוטה ורודה

מליחה

ח"א, תשובה נה
 ח"א, תשובה נו
 ח"ד, תשובה סז

ספיקות המתעוררים בבשר שהובא מבית מטבחים של גוי, נאמנות של קצב
 שאינו שומר תורה ומצוות על כשרות המליחה
 זרם חזק של מים כתחליף ל- ג' הדחות שאחרי המליחה
 דין בשר צלוי שלא הודח ונמלח, לנוהגים על-פי פסקי הרמ"א

בשר וחלב

ח"ז, תשובה נח
 ח"ח, תשובה לא
 ח"ט, תשובה יז

מקור המנהג של המתנת ג' שעות בין בשר לחלב
 דין המדיח והכלים אם נשטפו כלים חלביים ובשריים בו זמנית
 שימוש במשחת שיניים חלבית לאחר אכילת בשר

תערוכות

אכילת ירקות-עלים ללא בדיקה
 סכין קצבים המשמשת לחיתוך ראשוני בבית-המטבחיים הכללי
 מוצר הומאופטי המכיל אחוז קטן מאוד של חומר לא כשר
 בישול בתנור טרף בשני כיסויים
 שימוש בשיער אדם עבור חומר המשמש אחר-כך כמאכל
 השימוש בגליצרין למאכל ולקוסמטיקה
 כשרות סוכר הענבים
 כשרותו של צבע מאכל הנקרא "כרמן"
 כשרות מרגרינה המיוצרת במפעל שמייצרים בו מאכלים שאינם כשרים

מעמיד

דין "מעמיד" (רנט) העשוי מקיבת בהמה טריפה
 קניית גבינות מבית-חרושת של גויים - גבינות עכו"ם וכשרות המעמיד

לחם חלבי

מכירת לחמניות שנילושו בחלב
 אפיית מאפה חלבי ופרווה בתנור אחד
 דין הלחם הנאפה בתנור שאפו בו עוגות חלביות שאחוז החלב בהם נמוך (עד 2%)
 אפיית לחם פרווה על גבי סרט נע שעליו אופים גם דברי מאפה חלביים

השגחת כשרות

ספיקות המתעוררים בבשר שהובא מבית מטבחיים של גוי, נאמנות של קצב
 שאינו שומר תורה ומצוות על כשרות המליחה
 פתיחת חנות לממכר מזון כשר על ידי יהודי המנהל רשת מסעדות המוכרות מזון טרף
 הפעלת בית אבות על ידי יהודי בחו"ל, ללא שמירה על כשרות
 נאמנות גוי בברירת אורז
 סדרי פיקוח על מטבח הקהילה בזמן העדרו של הרב
 אכילת דגים כשרים ללא השגחה
 הסמכות למתן תעודת כשרות
 פתיחת מסעדה כשרה ביום טוב גם עבור גויים
 שליחת משגיח כשרות ל"חתונה" של יהודי וגויה ר"ל

הכשרת כלים וטבילת כלים

הכשרת תנור מיקרוגל
 הכשרת מדיח כלים תעשייתי
 אופן הכשרת כלי חרסינה טרפים ששהו י"ב חודש בלא שימוש
 הפיכת מסעדה בשרית לחלבית
 דין המדיח והכלים אם נשטפו כלים חלביים ובשריים בו זמנית
 כשרות מרגרינה המיוצרת במפעל שמייצרים בו מאכלים שאינם כשרים
 זכייה עבור אחר לעניין קניין בשבת וחיוב טבילת כלים

ח"ה, תשובה סה
 ח"ה, תשובה סח
 ח"ה, תשובה סט
 ח"ג, תשובה קג
 ח"א, תשובה מו
 ח"א, תשובה מז
 ח"א, תשובה נו
 ח"ב, תשובה מח
 ח"ג, תשובה צט

ח"ב, תשובה נא
 ח"א, תשובה נא

ח"א, תשובה מח
 ח"א, תשובה מט
 ח"א, תשובה נ
 ח"ב, תשובה נג

ח"א, תשובה נה
 ח"ב, תשובה נ
 ח"ה, תשובה סז
 ח"ג, תשובה צח
 ח"ג, תשובה קה
 ח"ד, תשובה סח
 ח"ד, תשובה ע
 ח"ו, תשובה נד
 ח"ו, תשובה עו

ח"א, תשובה נב
 ח"ז, תשובה נו
 ח"ב, תשובה מט
 ח"ה, תשובה עב
 ח"ח, תשובה לא
 ח"ג, תשובה צט
 ח"ח, תשובה כו

שונות

כשרותו של חלב פרה בימינו
 "צומת הגידין", חיוב הבדיקה
 המתנה לגמר פרפור לפני מריטת עופות
 פתיחת חנות לממכר מזון כשר על ידי יהודי המנהל רשת מסעדות המוכרות מזון טרף

ח"ז, תשובה נט
 ח"ז, תשובה ס
 ח"ז, תשובה סא
 ח"ב, תשובה נ

נכרים**גבינה**

קניית גבינות מבית-חרושת של גויים - גבינות עכו"ם וכשרות המעמיד
 גבינת קוטג' אם כלולה בגזרת גבינות עכו"ם
 בדיני גבינת עכו"ם

ח"א, תשובה נא
 ח"ד, תשובה סט
 ח"ה, תשובה עא

חלב

חלב עכו"ם בחלב עמיד ובאבקת חלב
 כשרות ה- Mascarpone, מאכל חלבי העשוי משמנת חלב עכו"ם
 דין בישולו של מחלל שבת ודינו של חלב שנחלב בנוכחותו
 יוגורט קפיר (kefir), כשרותו

ח"ב, תשובה נב
 ח"ג, תשובה צז
 ח"ג, תשובה קח
 ח"ח, תשובה לב

בישול

דין בישולו של מחלל שבת ודינו של חלב שנחלב בנוכחותו
 בדיני בישול עכו"ם למי שנוהג על-פי פסקי המחבר ורוצה בנושא זה לסמוך
 על רמ"א
 דינם של שימורי ירקות לעניין בישול עכו"ם
 בישול עכו"ם לילד במקום פיקוח-נפש
 העסקת מטפל שאינו יהודי לעניין בישול, הנחת תפילין וכניסה לבית הכנסת
 דג שבישלה או כבשה עובדת נכריה, דינו בשבת ובחול
 "בישול עכו"ם", מניעתו בבית שבו עובדת נכריה המבשלת עבור בני המשפחה

ח"ג, תשובה קח
 ח"ה, תשובה ע
 ח"ג, תשובה ק
 ח"ג, תשובה קז
 ח"ה, תשובה פ
 ח"ח, תשובה כ
 ח"ח, תשובה לד

סתם יינם

חשש להחלפת יין ביין נסך
 כשרותה של חומצת היין Tartaric Acid
 הגשת סתם יינם על ידי "קייטרינג" יהודי, לגויים, בכוסות זכוכית המשמשות
 גם יהודים
 חומץ בן יין לעניין יין נסך
 יין, מזיגתו על ידי חילוני
 השארת יין לא מבושל עם עובד שאינו יהודי בלי השגחה

ח"ג, תשובה קא
 ח"ג, תשובה קב
 ח"ד, תשובה עב
 ח"ד, תשובה עג
 ח"ז, תשובה סב
 ח"ט, תשובה יח

פת

בדיני פת עכו"ם
 פתרון איסור "פת עכו"ם" על ידי הדלקת התנור באמצעות שעון שבת

ח"ג, תשובה קט
 ח"ח, תשובה לג

לפני עוור

הפעלת בית אבות על ידי יהודי בחו"ל, ללא שמירה על כשרות

ח"ה, תשובה סז

ח"ג, תשובה קד
ח"ו, תשובה עו

עזרה להורים בהכנת אוכל שאינו כשר
שליחת משגיח כשרות ל"חתונה" של יהודי וגויה ר"ל

מקום חולי ופיקוח נפש

ח"ג, תשובה קז
ח"ד, תשובה עא

בישול עכו"ם לילד במקום פיקוח-נפש
אכילת דג טרף, לצורך מניעת מחלות

חדש

ח"ה, תשובה עג

איסור חדש בחו"ל

חלה

ח"ה, תשובה קכג

הפרשת חלה, נאמנות גוי

שונות

ח"ו, תשובה נד
ח"ו, תשובה נט
ח"ו, תשובה ס
ח"ו, תשובה עו

פתיחת מסעדה כשרה ביום טוב גם עבור גויים
מסחר בדגים שאינם כשרים
החיוב להפריש את הלוקים בתסמונת דאון ממאכלות אסורות
שליחת משגיח כשרות ל"חתונה" של יהודי וגויה ר"ל

עבודה זרה ודתות אחרות

כניסה לכנסייה, טקסי ע"ז וחדרים שיש בהם צלבים

ח"א, תשובה נט
ח"ג, תשובה קיד
ח"ח, תשובה לה
ח"ה, תשובה עה
ח"ו, תשובה סא
ח"ו, תשובה סג
ח"א, תשובה ס
ח"ב, תשובה נד
ח"ב, תשובה נה
ח"ו, תשובה סה
ח"ז, תשובה יח
ח"ח, תשובה טו

איסור כניסה לכנסיות ומבואותיהן
ביקור בכנסיה למי שמוזמן לאירוע ממלכתי
כנסיות, אם מותר להכנס לתוכן
צפייה בטקס עבודה זרה
השתתפות בטקסים של בני דתות אחרות
השתתפות בהלוויה של חבר קתולי לעבודה
הורים סנדקאים (Madrina, Padrino) לילד נוצרי
לימוד נגינה בבית של נוצרים אדוקים
לינה באכסנית נוער נוצרית ותפילה באולם שיש בו צלבים
שכירת דירה בבניין הבנוי על שטח השייך לכנסייה
בית כנסת, מכירתו בשעת הדחק לכנסייה המקומית
בית כנסת המשמש כמקום תפילה לכל הדתות

השתתפות ביחד עם דתות אחרות

ח"ב, תשובה סה
ח"ג, תשובה קיב
ח"ח, תשובה טו

הופעה משותפת עם כמרים בויכוח פומבי
תפילה משותפת עם גויים
בית כנסת המשמש כמקום תפילה לכל הדתות

חוקות העכו"ם וכתובת קעקע

ח"ב, תשובה נו
ח"ה, תשובה עו

ביצוע תרגילי יוגה
מסיבת סיום השנה האזרחית באולם השמחות של הקהילה

ח"ו, תשובה סב
 ח"ב, תשובה נו
 ח"א, תשובה ג
 ח"ב, תשובה נח
 ח"ה, תשובה עח

מתנות וברכות לקראת תחילת השנה האזרחית
 שבועה ונשיקה לדגל בבית-ספר יהודי בחוץ לארץ
 עוגב וכלי זמר בבית-הכנסת
 איפור פיגמנטי שאינו נמחק במשך זמן מרובה-אם נחשב ככתובת קעקע
 הסרת כתובת-קעקע

שונות

ח"א, תשובה נח
 ח"ז, תשובה סו
 ח"ב, תשובה נט
 ח"ה, תשובה עז
 ח"ז, תשובה סז
 ח"ה, תשובה עט
 ח"ט, תשובה יט
 ח"ג, תשובה קי
 ח"ג, תשובה קיג
 ח"ד, תשובה עד
 ח"ד, תשובה עה
 ח"ד, תשובה עו
 ח"ה, תשובה פ
 ח"ו, תשובה סב
 ח"ז, תשובה סג
 ח"ז, תשובה סד
 ח"ז, תשובה סה
 ח"ז, תשובה קיא
 ח"ט, תשובה לד

כלי ותשמישי ע"ז - קנייתם ואופן ביטולם
 מכירת מוצרי פולחן של נוצרים על ידי יהודי
 "ספורט" הציד
 מנהג ה"חינא"
 השתתפות פעילה בחתונה של גויים
 דין מכוונות גילוח חשמליות
 אורך השיער המינימאלי של פאות הראש
 מבצע פרסום קניית צעצועים לקראת חג של גויים
 דואל (דו-קרב) בהלכה
 לשון הרע על שאינו יהודי
 מחיקת כתובת "גרפיטי" שנכתבה על ידי גוי ויש בה גידוף כלפי שמיא ח"ו
 יהודי המטיף להאמין באותו האיש, חברותו בקהילה
 העסקת מטפל שאינו יהודי לעניין בישול, הנחת תפילין וכניסה לבית הכנסת
 מתנות וברכות לקראת תחילת השנה האזרחית
 תמונות של גרמי השמים, ציורם והשהייתם
 חושן המעטר ספר תורה ויש עליו דמות אדם
 היחס לעבודה זרה בימינו ויחס היהדות לאמנות
 העדפה של העסקת פועלים יהודים
 מסירת מזוזה לגוי כדי שיקבע אותה על פתח ביתו

ריבית

ח"ב, תשובה סו
 ח"ד, תשובה עז
 ח"ד, תשובה עח
 ח"ד, תשובה עט
 ח"ד, תשובה פ
 ח"ד, תשובה פא
 ח"ה, תשובה פא
 ח"ו, תשובה סו
 ח"ז, תשובה סח
 ח"ח, תשובה לו

בעיית הריבית בלווה הנותן מתנת בר-מצוה לבן המלוה
 היתר עיסקא
 הלואת-מכירת "תכנית חיסכון", דינה לעניין ריבית
 קבלת ריבית מכספים שמופקדים בבנק שרוב בעליו אינם יהודים
 קבלת שכר על טרחה כאשר היא מתבצעת בכספי המבצע
 הלואה צמודת דולר, דינה לעניין ריבית
 חוזה-מכר הכולל הצמדה חד כיוונית לדולר וקנסות פיגורים
 ריבית והצמדה למדד בהלנת פיצויי פיטורין
 הלכות ריבית, קנייה וגבייה של חובות אבודים
 ייצוג לקוח התובע ריבית מיהודי על הלואה

טהרת המשפחה

ח"ז, תשובה סט
 ח"ז, תשובה ע
 ח"ג, תשובה קכד

אישה ששכחה לעשות בדיקה ביום השביעי, טבילתה
 הפסק טהרה לאחר השקיעה
 דברים המותרים משום "יתובי דעתא" של יולדת

ח"ט, תשובה כ
 ח"ג, תשובה קטו
 ח"ו, תשובה סז
 ח"ג, תשובה קיח
 ח"ד, תשובה פב
 ח"ב, תשובה ס
 ח"ג, תשובה קיז
 ח"ו, תשובה לב
 ח"ד, תשובה פג
 ח"ב, תשובה סא
 ח"ו, תשובה סח
 ח"א, תשובה סא
 ח"ג, תשובה קטז
 ח"ד, תשובה פד
 ח"ד, תשובה פה
 ח"ד, תשובה פו
 ח"ט, תשובה כא
 ח"ד, תשובה כג
 ח"ט, תשובה כב

ח"ה, תשובה פב
 ח"ד, תשובה קמ
 ח"ז, תשובה פג
 ח"ח, תשובה כה
 ח"ט, תשובה כד

ח"ט, תשובה כג

ח"א, תשובה סב
 ח"א, תשובה סג
 ח"ב, תשובה סד
 ח"ז, תשובה עא
 ח"ז, תשובה עב
 ח"ב, תשובה סה

ח"א, תשובה כד
 ח"ג, תשובה קכח
 ח"ג, תשובה קל
 ח"ד, תשובה פח

מענה לשאלה הפוגעת בצנעת הפרט
 לכה, ציפורניים מלאכותיות ועדשות-מגע לעניין חציצה
 טבילה עם עדשות מגע במקום צורך גדול
 אישה שטבילתה לאחר ימי הביוץ
 טבילת כלה מסולקת דמים
 בלנית שאינה שומרת תורה ומצוות - כשאינן אחרת
 טבילה במקוה חם בערב שבת אחר השקיעה
 אמירה לגוי לעניין חימום מי המקוה במוצאי שבת קיצית
 שמירת הלכות טהרת המשפחה אצל זוג מעורב
 אישה הטובלת מחמת חומרא או ספק, דין ברכתה
 אטימת חור השקה במקוה בפקק פלסטיק
 בניית מקוה כהילכתה, מקוה על-פי שיטת חב"ד
 הכנסת כימיקאלים למקוה לצורך חיטוי המים
 בדיני מקוה
 בדיני מקוה
 התקנת מערכת סינון במקוה
 שימוש בג'קוזי למקוה
 מכירת מקוה שמצבו רעוע
 טבילה בנהר בו עוברים המים בצינורות

כיבוד אב ואם

קריאה להורי בן הזוג בשם פרטי
 יציאה זמנית מארץ ישראל לצורכי הרשות
 בת שאינה רוצה לנהוג מנהגי אבילות על אביה משום שהתעלל בה
 הורים מחללי שבת, הזמנתם לסעודות שבת
 מצוות כיבוד אם בכספי האם

דיני נדרים והתרתם

התרת נדר של קנס על גלישה באינטרנט

תלמוד תורה

היחס לספר "מקבים" ולספרים חיצוניים
 היחס למספרים בתנ"ך
 לימוד תורה לגברים בגילוי ראש
 הוראת תורה שבעל פה לבנות
 חיוב לימוד תורה וחיוב "והגית בו"
 הופעה משותפת עם כמרים בויכוח פומבי

צדקה

חיוב הציבור בעזרה לאדם שנכשל (הסתבך בפלילים)
 כללי "מעשר כספים"
 מתן הנחה בשכר-דירה לאברך כחלק מחישוב מעשר כספים
 קניית מתנות בכספי מעשר כדי לקרב בני הקהילה, על ידי הרב

ח"ד, תשובה צ
 ח"ג, תשובה קכט
 ח"ג, תשובה קלא
 ח"ה, תשובה פד
 ח"ד, תשובה פז
 ח"ד, תשובה פט
 ח"ה, תשובה פג
 ח"ה, תשובה טז
 ח"ו, תשובה סט
 ח"ג, תשובה קיא

שינויים במנהג הפרשת מעשר כספים
 פדיון שבו שעבר עבירה, מכלא ישראל ומכלא גוי
 איסור "החזרת פניו ריקם" בעני גוי
 צדקה להצלת בן לזוג שהאב יהודי והאישה איננה יהודיה
 שינוי מטרה של כספי-צדקה
 כללים בנתינת צדקה
 גדרי מצוות צדקה, וחוב "די מחסורו"
 הנצחת שם מחלל שבת בבית הכנסת
 שינוי בדרך הנצחה
 תקצוב הקהילה על ידי השלטון המקומי

מילה

ח"א, תשובה צ
 ח"ב, תשובה סז
 ח"ב, תשובה סח
 ח"ג, תשובה קכב
 ח"ג, תשובה קיט
 ח"ו, תשובה ע
 ח"ג, תשובה קכג
 ח"ד, תשובה צא
 ח"א, תשובה לב
 ח"ד, תשובה צב
 ח"ח, תשובה יג
 ח"ט, תשובה כו
 ח"ו, תשובה עא
 ח"ג, תשובה קכ
 ח"ג, תשובה קכא
 ח"ז, תשובה מד
 ח"ז, תשובה כא
 ח"ט, תשובה כה
 ח"ו, תשובה כב

שימוש במגן "קלמפ" ומגן "ברונשטיין" במילה
 מילת תינוק שנוולד עם Hypospadias
 מילה על ידי רופא יהודי שאינו שומר תורה ומצוות או על ידי רופא גוי במקום
 שאין מוהל מוסמך
 עדיפות מילה על ידי ירא שמיים שלא בזמנה על מילה בזמנה בידי מחלל שבת
 פריעה בכפפות ובמספרים ומציצה במכשיר מחשש הדבקה במחלות
 שימוש באמצעי הרדמה בזמן ברית המילה
 נימול שלא תמיד ניכר שהוא מהול
 דחיית מילה שלא בזמנה כדי להמתין לבוא הסבא והסבתא
 דחיית מילה הכרוכה בחילול שבת
 מילת בן של אישה הנמצאת בהליכי גיור
 בן לאם יהודיה ואב גוי, שמו
 ברית מילה לילד שאמו יהודייה ואביו אינו יהודי
 ברית מילה לאחר מאה ועשרים
 ברכת שהחיינו על המילה, בחו"ל
 ברכה על המילה תוך שימוש במכשיר "גומפקא קלמ"פ"
 גילוח לאב ולסנדק לכבוד ברית הנערכת בחול המועד
 סעודת שבע ברכות וברית מילה משותפת בשבת
 מילת תינוק בלא הסכמת האב
 חשיבותם של שמות עבריים

גירות

קבלת מצוות, הורים שאינם שומרים תורה ומצוות ומניע זר

ח"א, תשובה עד
 ח"א, תשובה עז
 ח"ט, תשובה כז
 ח"ב, תשובה עה
 ח"ג, תשובה עט

גיור אנשים שלפי הערכה לא יקיימו מצוות
 גיור ילד שאומץ על ידי הורים שאינם שומרי תורה ומצוות
 תוקף גיור קטנה מאומצת אצל הורים שאינם שומרי תורה ומצוות
 גיור גויה החיה מזה זמן עם יהודי במטרה להיקבר לידו בבית העלמין
 גיור גויה החיה עם כהן ורוצה להינשא לו

הורה לא יהודי

ח"א, תשובה עה

ילדים לאם נכריה - התייחסות אליהם והכנסתם לחינוך יהודי

ח"א, תשובה עו	קטן שאביו יהודי ואמו נוצריה (ואינה רוצה להתגייר) - גיורו, קבלתו לבית-ספר יהודי והצטרפות האם לשיעורי יהדות לנשים
ח"ח, תשובה יד	בנים לאב יהודי, חברותם בקהילה
ח"א, תשובה עח	גיור ילד שנולד לאם נוצריה הממשיכה לחיות עם בעלה היהודי
ח"א, תשובה עט	גיור ילד (לקראת בר-מצוה) שאמו נתגיירה על-יד קונסרבטיבים
ח"ג, תשובה עו	מילה לשם גירות לתינוק שאביו יהודי ואמו נכרית ואינה בהליכי גיור
ח"ג, תשובה פה	דין תינוק שנימול וטבל שנשאר אצל אמו הגויה
ח"ג, תשובה פו	גיור ילדים על-פי רצון האם כאשר שני ההורים גויים
ח"ג, תשובה צ	בן גויה שאביו היהודי טוען שמל אותו לשם גרות
ח"ד, תשובה כ	עריכת בר-מצוה למי שאמו נתגיירה גיור קונסרבטיבי או למי שאביו יהודי ואמו נכריה ונתגייר הוא גיור מפוקפק
ח"ד, תשובה צח	דין מי שאמו נכריה ואביו יהודי שגויר בילדותו ואחר-כך בזמן השואה האב השתמד עם בנו הקטן ועכשיו רוצה לחזור ליהדות
ח"ד, תשובה ק	מילה לשם גירות של בן יהודי ואם נכרית, ללא גיור והשתתפות הרב בטקס
ח"ה, תשובה פה	גיור קטנים שאביהם חזר בתשובה ונפרד מאמם, ללא גיור האם
ח"ה, תשובה פו	גיור בן המאומץ על ידי נכרית וכהן
ח"ב, תשובה עא	חובותיו של אב יהודי לנולד לו מן הגויה והתגייר, או שאמו התגיירה בהיותה מעוברת בו

גר קטן

ח"א, תשובה עה	ילדים לאם נכריה - התייחסות אליהם והכנסתם לחינוך יהודי
ח"א, תשובה עו	קטן שאביו יהודי ואמו נוצריה (ואינה רוצה להתגייר) - גיורו, קבלתו לבית-ספר יהודי והצטרפות האם לשיעורי יהדות לנשים
ח"ג, תשובה פה	דין תינוק שנימול וטבל שנשאר אצל אמו הגויה
ח"ג, תשובה פו	גיור ילדים על-פי רצון האם כאשר שני ההורים גויים
ח"ד, תשובה צח	דין מי שאמו נכריה ואביו יהודי שגויר בילדותו ואחר-כך בזמן השואה האב השתמד עם בנו הקטן ועכשיו רוצה לחזור ליהדות
ח"א, תשובה עט	גיור ילד (לקראת בר-מצוה) שאמו נתגיירה על-יד קונסרבטיבים
ח"א, תשובה פ	קטן שהתגייר – מחאתו לאחר שגדל
ח"ג, תשובה עז	קטן שנתגייר ובגדלותו איננו מקפיד על שמירת תורה ומצוות
ח"ג, תשובה עח	הלכות גר קטן לכשיגדל ויגיע לגיל מצוות
ח"ב, תשובה ע	מילת קטן לשם גיור שלא בפני שלושה, על מנת להטבילו בפני בית-דין
ח"ב, תשובה עח	אימוץ ילד לא-יהודי
ח"ב, תשובה עט	אישה שהמירה דתה, וכעת היא רוצה לחזור לחיק היהדות עם בתה מן הגוי

מעוברת שנתגיירה

ח"ב, תשובה עא	חובותיו של אב יהודי לנולד לו מן הגויה והתגייר, או שאמו התגיירה בהיותה מעוברת בו
ח"ד, תשובה צז	דין גירות שנשתמדה ר"ל ודין מעוברת שנתגיירה
ח"ד, תשובה קלו	גט לאישה שלא נתגרשה והתחתנה עם נוצרי, גיור מעוברת

ביטול גירות ומחאה

ח"א, תשובה פ	קטן שהתגייר - מחאתו לאחר שגדל
--------------	-------------------------------

קטן שנתגייר ובגדלותו איננו מקפיד על שמירת תורה ומצוות
 הלכות גר קטן לכשיגדל ויגיע לגיל מצוות
 גר שחזר לסורו ונוהג כגוי - אם עודנו יהודי
 ביטול גיור
 ביטול גיור
 דין גירות שנשמדה ר"ל ודין מעוברת שנתגיירה

ח"ג, תשובה עז
 ח"ג, תשובה עח
 ח"א, תשובה פא
 ח"ג, תשובה פט
 ח"ד, תשובה צו
 ח"ד, תשובה צז

גיורים קונסרבטיביים ורפורמים

גיור ילד (לקראת בר-מצוה) שאמו נתגיירה על-יד קונסרבטיביים
 התייחסות לגיור קונסרבטיבי ולעניין מעמד הצאצאים והכנתם לבר-מצוה
 עריכת בר-מצוה למי שאמו נתגיירה גיור קונסרבטיבי או למי שאביו יהודי
 ואמו נכריה ונתגייר הוא גיור מפוקפק
 "גרים" רפורמים וקונסרבטיביים - תפיסת קידושין והצורך בגט
 הצורך בגט ל"גרים" קונסרבטיביים שהתחתנו בנישואין קונסרבטיביים
 תוקפו של גיור קונסרבטיבי לעניין הצטרפות לקהילה
 פתיחת המקוה הקהילתי בפני טובלים לצורך גיור רפורמי
 זירוז תהליכי גיור לבני משפחה שעברה גיור קונסרבטיבי לפני עשרות שנים
 והם חיים מאז כיהודים

ח"א, תשובה עט
 ח"ב, תשובה עג
 ח"ד, תשובה כ
 ח"א, תשובה פד
 ח"א, תשובה צז
 ח"ב, תשובה עב
 ח"ב, תשובה עד
 ח"ד, תשובה צה

לימוד תורה למועמד לגירות ובמקרים מסופקים

ילדים לאם נכריה – התייחסות אליהם והכנתם לחינוך יהודי
 קטן שאביו יהודי ואמו נוצריה (ואינה רוצה להתגייר) - גיורו, קבלתו
 לבית-ספר יהודי והצטרפות האם לשיעורי יהדות לנשים
 השתתפות גוי הנמצא בתהליך גיור בשיעורי תורה ואמונה ובתפילות
 בבית-הכנסת
 קבלת ילדה מאומצת הנמצאת בתהליך גיור לבית-ספר יהודי
 התייחסות לגיור קונסרבטיבי ולעניין מעמד הצאצאים והכנתם לבר-מצוה
 עריכת בר-מצוה למי שאמו נתגיירה גיור קונסרבטיבי או למי שאביו יהודי
 ואמו נכריה ונתגייר הוא גיור מפוקפק

ח"א, תשובה עה
 ח"א, תשובה עו
 ח"ב, תשובה עז
 ח"ב, תשובה עז
 ח"ב, תשובה עג
 ח"ד, תשובה כ

קביעת זהות יהודית

הטוען שהוא יהודי (על-פי דברי סבתו) ואינו מוחזק אצלנו כיהודי
 עולים מברית-המועצות - נאמנותם על יהדותם
 מעמדם ההלכתי של יהודי אתיופיה וההבחנה בינם לבין ה"פלאשמורה"
 בת מאומצת שיש ספק ביהדותה והיא רוצה להנשא ליהודי
 ערעור על חזקת יהדות
 חזקת יהדות של אדם שנימול בגרמניה בשנות השואה
 קביעת יהדות על סמך בדיקה גנטית

ח"א, תשובה פב
 ח"א, תשובה פג
 ח"ב, תשובה פ
 ח"ד, תשובה צט
 ח"ט, תשובה כח
 ח"ט, תשובה כט
 ח"ט, תשובה ל

חזרה ליהדות לאחר המרת דת

אישה שהמירה דתה, וכעת היא רוצה לחזור לחיק היהדות עם בתה מן הגוי
 חזרה ליהדות של בני משומדים ר"ל

ח"ב, תשובה עט
 ח"ד, תשובה קא

שונות

אמירת אלוקינו ואלוקי אבותינו על ידי גר כשליח-ציבור או במנין גרים
 גרים רפורמים וקונסרבטיבים - תפיסת קידושין והצורך בגט
 מילה לשם גירות של בן יהודי ואם נכרית, ללא גיור והשתתפות הרב בטקס
 גט לאישה שלא נתגרשה והתחתנה עם נוצרי, גיור מעוברת
 אדם שנימול על ידי גוי וטבל, הטפת דם ברית וטבילתו שנית
 הזרחה כללית בעניין גיורים בדרום אמריקה ובעיות החרם
 דיין גר בבית-דין לגיור
 גר כדיין בדיני ממונות
 גר כדיין בבית דין העוסק בגירושין
 גר כדיין בבית דין לגיור
 גיור בני משפחה שבטעות חיו כיהודים ועכשיו נתבררה להם טעותם
 גי' חודשי הבחנה לזוג שמתחתן שוב לאחר שהתברר שגיור האישה בעבר
 היה קונסרבטיבי
 המתנת חודשי הבחנה לאחר גיור
 גיור מי שעבר ניתוח לשינוי מינו
 תפילתם של בני נח
 הלכות בני נח
 קבורת מי שהיה בתהליכי גיור ונפטר בטרם הגיע לסיומם

ח"א, תשובה ב
 ח"א, תשובה פד
 ח"ד, תשובה ק
 ח"ד, תשובה קלו
 ח"ג, תשובה פ
 ח"ג, תשובה פא
 ח"ג, תשובה פב
 ח"ט, תשובה לא
 ח"ט, תשובה לב
 ח"ט, תשובה לג
 ח"ד, תשובה צד
 ח"ז, תשובה עג
 ח"ט, תשובה מד
 ח"ה, תשובה פז
 ח"ו, תשובה כט
 ח"ו, תשובה ל
 ח"ו, תשובה עב

סת"ם**ספר תורה וגניזת כתבי הקודש**

תגים מנותקים של אותיות ספר תורה
 אופן גניזת ספרי תורה
 שימוש בקברים לצורך גניזה
 בדיקת ס"ת ישנים והגהת הפרשה לפני שבת
 קריאה בספר תורה "ספרדי" בקהילה אשכנזית
 דינו של המפיל ספר תורה עטוף
 ספר תורה עם אותיות פ"ה מלופפות
 כשרותו של ספר תורה שיש בו אותיות נוספות או משונות
 הוצאת ספרי-תורה ממקומם בבית-הכנסת לצורך שמירתם מפני גנבים
 הוצאת ספר תורה מארון קודש אחר, לאחר שארון הקודש הראשון כבר נפתח
 נשיקת ספר התורה באמצעות סידור
 הפרדת יריעה למשמרת מתוך ספר תורה פסול, לפני גניזתו

ח"א, תשובה כ
 ח"א, תשובה כא
 ח"ז, תשובה עח
 ח"א, תשובה כב
 ח"ד, תשובה קג
 ח"ד, תשובה קד
 ח"ד, תשובה קה
 ח"ד, תשובה קו
 ח"ה, תשובה פח
 ח"ו, תשובה ט
 ח"ו, תשובה י
 ח"ז, תשובה עד

תפילין

תפילין שנכתבו ע"פ נוסח אחד, הנחתן על ידי בן עדה אחרת

ח"ד, תשובה קב

מזוזה

קביעת מזוזה במקום מועד לגניבה
 מקום קביעת המזוזה כאשר לא ניתן לקובעה במזוזת הפתח
 הדבקת מזוזה
 מזוזה שנקבעה באלכסון כלפי חוץ

ח"ג, תשובה קלב
 ח"ג, תשובה קלג
 ח"ג, תשובה קלד
 ח"ט, תשובה לו

ח"ג, תשובה קלה
 ח"ג, תשובה קלו
 ח"ה, תשובה צ
 ח"ט, תשובה לה
 ח"ד, תשובה קז
 ח"ד, תשובה קח
 ח"ט, תשובה לד
 ח"ט, תשובה לז

מזוזה למרפסת מקורה
 מזוזה לחדר שצורף לחדר קיים
 חיוב במזוזה בפתח שנוצר מעמודי תווך
 חדרים החייבים במזוזה ומקום קביעתה בהם
 הוצאת מזוזה מבית שכור שלא ידוע מי יהיו שוכריו בעתיד
 החיוב לקבוע מזוזה בדירה מושכרת
 מסירת מזוזה לגוי כדי שיקבע אותה על פתח ביתו
 ציור אומנותי של חיות על גבי בית מזוזה

נוסחים שונים ואותיות משונות

ח"א, תשובה כ
 ח"ד, תשובה קב
 ח"ד, תשובה קג
 ח"ד, תשובה קה
 ח"ד, תשובה קו

תגים מנותקים של אותיות ספר תורה
 תפילין שנכתבו על פי נוסח אחד, הנחתן על ידי בן עדה אחרת
 קריאה בספר תורה "ספרדי" בקהילה אשכנזית
 ספר תורה עם אותיות פ"ה מלופפות
 כשרותו של ספר תורה שיש בו אותיות נוספות או משונות

שמות קדושים וגניזתם

ח"א, תשובה כא
 ח"ג, תשובה קלו
 ח"ג, תשובה קלח
 ח"ה, תשובה פט
 ח"ז, תשובה עה

אופן גניזת ספרי תורה
 הקלטת פסוקים ושירים שיש בהם שם שמים
 כתיבת ב"ה או בס"ד בראש דבר חולין
 גניזת דברי תורה ומיחזורם
 קדושת שם המודפס על שטר כסף (דולר)

פדיון הבן

ח"ב, תשובה סט
 ח"ד, תשובה צג
 ח"ט, תשובה לח

דין פדיון הבן בילד ממזר
 פדיון הבן לבנה של בת כהן שאביו אינו יהודי
 השהיית פדיון הבן

קבורה, טומאת כהנים ואבלות

הכנות להלוויית המת

ח"א, תשובה סד
 ח"ב, תשובה פח
 ח"ג, תשובה סו
 ח"ג, תשובה סה
 ח"ד, תשובה קט
 ח"ד, תשובה קיב
 ח"ג, תשובה סב
 ח"ד, תשובה קיא
 ח"ז, תשובה עו

שמירת המת בלילה, במקום סכנה ובמקרה
 דין טהרה לאדם שנפטר עקב מחלה מסוכנת ומדבקת, לי"ע
 סיוע גויים בטהרת המת במקום שאין יהודים
 דינו לעניין ההכנות לקבורה וקבורתו בקבר ישראל של מי שחי עם נכריה
 מנהגי הדלקת נרות קודם הפטירה ובזמן אמירת צידוק הדין
 קבורת אפרו של אדם שמשפחתו מתחרטת על מעשיה
 הלנת המת לצורך טהרתו
 הלנת המת לצורך טהרתו
 טיפול בנפטר שיש צורך לדחות את הלווייתו

הלוויית המת

ח"א, תשובה סה

מנהגים בבית הקברות

ח"ג, תשובה סח
 ח"ג, תשובה עג
 ח"ה, תשובה צג

קיום טקס הלוייה בבית הכנסת
 נשים בהלוייה ובבית הקברות
 שורה לאישה אבלה

בית הקברות

ח"א, תשובה סה
 ח"א, תשובה סו
 ח"א, תשובה סז
 ח"ט, תשובה מ

מנהגים בבית הקברות
 סידור הקברים בבית הקברות (גברים נשים)
 שיעור ההרחקה בין קברי ישראל לקברי נכרים
 קבורה בחו"ל בבית קברות לא יהודי כדי להעביר בעתיד את מקום הקבורה לישראל

ח"ב, תשובה פט
 ח"ד, תשובה קיג
 ח"ד, תשובה קיד
 ח"ב, תשובה צ
 ח"ג, תשובה עא
 ח"ג, תשובה עד
 ח"ז, תשובה עז
 ח"ד, תשובה קיט
 ח"ד, תשובה קכ
 ח"ה, תשובה ק
 ח"ה, תשובה קא
 ח"ה, תשובה צז
 ח"ז, תשובה עח
 ח"ה, תשובה צח
 ח"ה, תשובה צט
 ח"ט, תשובה לט
 ח"ו, תשובה עב
 ח"ו, תשובה עד
 ח"ז, תשובה עט

שיעור הרחקת קברים העומדים זה על גבי זה וקבורת בעל ואישה באופן זה
 קבורת אנשים זה על גבי זה
 קבורה בקומות
 קבורת אישה שלא ליד בעלה ומעלת הקבורה בארץ ישראל
 קבורה בקבר שהתפנה ע"פ הדין
 ניקיון סביב מצבות לצורך צילום לצורכי מחקר
 קבורה בבית קברות עתיק
 זכות ההחלטה בדבר הכיתוב על מצבה
 החלפת מצבה
 הסרת מצבה או אי-הצבתה כלחץ לתשלום חוב לחברה קדישא
 חיוב ציון הקבר ומידתו על-פי דין תורה
 נטיעת עצי-ברוש בבית-הקברות כחלק מאתר קבורת ספרי-תורה
 שימוש בקברים לצורך גניזה
 הקמת חלקות-קבורה בין עצים
 הנאה מעפר בית-הקברות, גידול צמחים בתחומו
 מכירת חלקות קבורה רוויות
 קבורת מי שהיה בתהליכי גיור ונפטר בטרם הגיעו לסיומם
 קבורת נכרים בני זוג של יהודים ר"ל
 גדר והיכר לבית קברות במקום שבו אין כבר קהילה יהודית

פינוי קבר

ח"א, תשובה עג
 ח"ב, תשובה צא
 ח"ג, תשובה ע
 ח"ו, תשובה עב
 ח"ב, תשובה צב
 ח"ג, תשובה סג
 ח"ג, תשובה סד
 ח"ג, תשובה עב
 ח"ט, תשובה מ
 ח"ד, תשובה קכב
 ח"ד, תשובה קכג

העלאת עצמות מחו"ל לארץ ישראל
 פינוי מת שנקבר בחוץ לארץ לקבורה בארץ ישראל
 פינוי עצמות לארץ ישראל כדי לאפשר קבורת אחרים במקומם
 קבורת מי שהיה בתהליכי גיור ונפטר בטרם הגיעו לסיומם
 הוצאת מת מקברו כדי לקברו במקום שצויה בחייו
 פינוי מת שנקבר בזמן מלחמה והעברתו כרוכה בבעיות רגשיות וטכניות קשות
 פינוי מת למקום נוח מבחינת בני המשפחה והגדרת "קברי משפחה"
 פינוי מת שנקבר על תנאי
 קבורה בחו"ל בבית קברות לא יהודי כדי להעביר בעתיד את מקום הקבורה לישראל
 פינוי מקבר בבית קברות מעורב עם נכרים לבית קברות יהודי
 פינוי עצמות אישה שנשמתה מחמת המציק וחזרה בתשובה לקבר ישראל

ח"ה, תשובה צה
 ח"ה, תשובה צו
 ח"ז, תשובה פ
 ח"ז, תשובה פא

פינוי בית-קברות בשל בזיון גדול
 פינוי מקבר לקבר באותו בית-הקברות, לאחר טעות בקבורה
 העברת מת לקבר הסמוך לבן זוגו
 פינוי המת על מנת לקברו בעומק רב יותר

מנהגי בית קברות

ח"א, תשובה סה
 ח"ב, תשובה צד
 ח"ג, תשובה עג
 ח"ד, תשובה קכא
 ח"ה, תשובה צג

מנהגים בבית הקברות
 מנהגן של נשים שלא להיכנס לבית קברות
 נשים בהלוייה ובבית הקברות
 עליה לקבר בחו"ל ביום טוב שני
 שורה לאישה אבלה

טומאת כהנים

ח"ב, תשובה ו
 ח"ג, תשובה קכד
 ח"ה, תשובה קב
 ח"ז, תשובה פב
 ח"ח, תשובה לז
 ח"ט, תשובה מא

דין כהן שנשא גיורת לעניין עליה לתורה ולהיטמא למת
 דברים המותרים משום "יתובי דעתא" של יולדת
 כניסת כהן לאהל יזכור ביד ושם
 טיסת כהן במטוס שבתא המטען שלו מוטס מת
 מסלול מותר לכהנים בהר הרצל
 שתל עצם מן המת

נשים

ח"ב, תשובה צד
 ח"ג, תשובה עג
 ח"ה, תשובה צג

מנהגן של נשים שלא להיכנס לבית קברות
 נשים בהלוייה ובבית הקברות
 שורה לאישה אבלה

בעלי עבירות

ח"ג, תשובה סה
 ח"ג, תשובה סט
 ח"ד, תשובה קי
 ח"ד, תשובה קיב
 ח"ה, תשובה צב
 ח"ד, תשובה קכג

מי שחי עם נכריה דינו לעניין ההכנות לקבורה וקבורתו בקבר ישראל
 קבורת אישה שיש חשש שהתאבדה
 הספד על מי שחי ללא קבלת עול מצוות
 קבורת אפרו של אדם שמשפחתו מתחרטת על מעשיה
 אמירת קדיש על מי שציווה ר"ל לשרוף את גופתו
 פינוי עצמות אישה שנשתמדה מחמת המציק וחזרה בתשובה לקבר ישראל

נכרים

ח"ג, תשובה סו
 ח"ו, תשובה לג
 ח"א, תשובה סז
 ח"ו, תשובה עג
 ח"ב, תשובה צג
 ח"ו, תשובה סד
 ח"ג, תשובה עה
 ח"ד, תשובה קכב
 ח"ו, תשובה סג

סיוע גויים בטהרת המת במקום שאין יהודים
 אמירה לגוי בשבת, כדי למנוע הלנת המת עד ליום שני
 שיעור ההרחקה בין קברי ישראל לקברי נכרים
 קניית חלקת קבורה בארץ ישראל שלא על מנת לקבור בה
 מעבר דרך בית קברות של גויים
 שימוש בבית הספדים של בית קברות נוצרי
 סדרי עדיפות לחברת קבורה המטפלת ביהודים וגויים
 פינוי מקבר בבית קברות מעורב עם נכרים לבית קברות יהודי
 השתתפות בהלוויה של חבר קתולי לעבודה

ח"א, תשובה ע
ח"ו, תשובה עד

אזכרה להורים לא יהודים
קבורת נכרים בני זוג של יהודים ר"ל

קדיש

ח"ד, תשובה קטו
ח"ד, תשובה קטז
ח"ד, תשובה קיז
ח"ד, תשובה קיח
ח"ה, תשובה צא
ח"ה, תשובה צב

אמירת קדיש על אדם שנעלם ואשתו עדיין בעיגונה
אמירת קדיש על אב חורג על ידי מי שהוריו בחיים
אמירת קדישים נוספים על ידי אב, במניין שאין הוא מתפלל בו
אמירת קדיש אחר קדיש בבית האבל ללא הפסק מזמור
דין בן מאומץ לענין אבלות וקדיש
אמירת קדיש על מי שציווה ר"ל לשרוף את גופתו

שמחה בתקופת האבלות

ח"א, תשובה סט
ח"ב, תשובה צו
ח"ט, תשובה טז
ח"ו, תשובה נ
ח"ב, תשובה צח
ח"ה, תשובה צד

חגיגת בר מצווה לנער שהוריו באבלות
השתתפות אבל אחר השבעה בסעודת פורים שמחוץ לבית ובמסיבה שיש
בה ערך חינוכי
השתתפות של רב קהילה הנמצא בשנת אבל בסעודת פורים קהילתית
הלכות יום העצמאות ויום ירושלים
כניסה לדירה חדשה בתוך י"ב חודשי אבלות
היתר גילוח לאבל תוך לי ביום חתונת בנו

הלכות אבלות

ח"א, תשובה סח
ח"ד, תשובה קטו
ח"ב, תשובה צו
ח"ג, תשובה סז
ח"ד, תשובה ח
ח"ה, תשובה צא
ח"ז, תשובה פג

בעל שהתיימש מלמצוא את אשתו שטבעה במים שאין להם סוף - אם ינהג
אבלות
אמירת קדיש על אדם שנעלם ואשתו עדיין בעיגונה
אדם שלא הספיק להגיע לקבורת קרובו הנפטר, מאימתי הוא מונה "שבעה"
שינוי מקום ישיבת גבאי אבל ממקומו המיוחד לו
אמירת המזמורים "לדוד ה' אורי וישעי" ו"מכתם לדוד" אחר תפילת מנחה
דין בן מאומץ לענין אבלות וקדיש
בת שאינה רוצה לנהוג מנהגי אבלות על אביה משום שהתעלל בה

צידוק הדין, ימי זיכרון ויזכור

ח"א, תשובה עא
ח"א, תשובה עב
ח"ז, תשובה פד
ח"ו, תשובה עד
ח"ב, תשובה צה
ח"ב, תשובה צט
ח"ו, תשובה עה

אמירת "יזכור" על בן או בת במקום שיש הורים
שבת ויום טוב שלפני יארצייט
מנהגי אבלות כשחל יום השנה בשבת
קבורת נכרים בני זוג של יהודים ר"ל
אמירת "צידוק הדין" ותפילת אשכבה בימים שאין אומרים בהם תחנון
קביעת יום הזכרון (יארצייט) כאשר יום הפטירה אינו ידוע
הלכות "שמחות", לקראת סיום שנת האבל

שונות

ח"ז, תשובה פה
ח"ט, תשובה מא
ח"ז, תשובה יג

ביקור בתערוכת "Bodies"
שתל עצם מן המת
אולם טהרה של בית קברות, הסבתו לבית כנסת

מנהגי הדלקת נרות קודם הפטירה ובזמן אמירת צידוק הדין
מנהגי אבלות בבית הכנסת בליל שבת

ח"ד, תשובה קט
ח"ט, תשובה ד

רפואה והלכה

הפריה, הריון ולידה

שימוש בשבת בערכה לבדיקת מועד הביוץ
בדיקת מי שפיר והפסקת הריון
הפריה חוץ גופית
הפריה מלאכותית מתורם זר
פונדקאות
הפריית אלמנה בזרע לאחר מותו של בעלה
זרע מוקפא, הבעלות עליו ומעמדו ההלכתי
סדרי קדימויות בשימוש באמצעים למניעת הריון
סדר קדימויות בטיפול בפגייה וטיפול להצלת פגים פגועים
פג, חיוב הצלתו והטיפול בו
מכירת ביציות של אישה הזקוקה לכסף
דברים המותרים משום "יתובי דעתא" של יולדת
שכפול גנטי
הפלה, כללים הלכתיים לרופא

ח"ו, תשובה מח
ח"א, תשובה פז
ח"ב, תשובה פב
ח"ג, תשובה קכז
ח"ט, תשובה מב
ח"ד, תשובה קכט
ח"ג, תשובה ככו
ח"ו, תשובה פב
ח"ו, תשובה עט
ח"ח, תשובה לט
ח"ו, תשובה פ
ח"ג, תשובה קכד
ח"ד, תשובה קכז
ח"ח, תשובה לח

שונות

איסור עישון
השתלת קרנית
סדרי קדימויות בשימוש באמצעים למניעת הריון
השתלת לב וקביעת רגע המוות [כולל שני נספחים: החלטת מועצת הרבנות
הראשית; מסמך של בית החולים "הדסה"]
ביצוע ניתוח באשכים של תינוק לעניין סירוס ופצוע דכה
סירוס בעלי-חיים
זריקה המכילה עצמות חזיר
תפילה לרפואה שלימה ליד מיטת חולה
תפילה לרפואה שלימה בלילה
דיני יחוד וביקור אצל רופא נשים
מענה לשאלה הפוגעת בצנעת הפרט
מידתיות הלכתית בשימוש במשככי כאבים
טיפול בפצעו של חולה סכרת בשבת
תפירת פצע בשבת
החיוב להפריש את הלוקים בתסמונת דאון ממאכלות אסורות
דיני ייחוד עם הלוקים בתסמונת דאון
יחס ההלכה לחוק מוות מוחי נשימתי
קניית אברים להשתלה באמצעות מתווך ממקור מפקפק
שתל עצם מן המת
הפלה, כללים הלכתיים לרופא
פג, חיוב הצלתו והטיפול בו

ח"א, תשובה פו
ח"א, תשובה פח
ח"ו, תשובה פב
ח"ב, תשובה פא
ח"ב, תשובה פג
ח"ו, תשובה עז
ח"ב, תשובה פד
ח"ב, תשובה פו
ח"ב, תשובה פז
ח"ה, תשובה קיא
ח"ט, תשובה כ
ח"ו, תשובה עח
ח"ו, תשובה מו
ח"ו, תשובה מז
ח"ו, תשובה ס
ח"ו, תשובה פח
ח"ז, תשובה פו
ח"ז, תשובה פז
ח"ט, תשובה מא
ח"ח, תשובה לח
ח"ח, תשובה לט

אתיקה רפואית

אחריות רופא על נזקים שארעו עקב טיפולו
 סדר עדיפות להצלה במצב של פיקוח נפש (התקפת גזים ל"ע)
 סדר קדימויות בטיפול בפגייה וטיפול להצלת פגים פגועים
 שיקול דעת בקדימות חולים שיש בהם סכנה כשאי אפשר לטפל בכולם בו זמנית
 ניתוח בניגוד לרצון החולה
 תרומת רקמת אשך כפתרון לבעית פוריות
 הפלה, כללים הלכתיים לרופא
 פג, חיוב הצלתו והטיפול בו
 מענה לשאלה הפוגעת בצנעת הפרט

ח"ז, תשובה קח
 ח"א, תשובה פט
 ח"ו, תשובה עט
 ח"ב, תשובה פה
 ח"ג, תשובה קכה
 ח"ז, תשובה פט
 ח"ח, תשובה לח
 ח"ח, תשובה לט
 ח"ט, תשובה כ

אבן העזר

הפריה מלאכותית

זרע מוקפא, הבעלות עליו ומעמדו ההלכתי
 מכירת ביציות של אישה הזקוקה לכסף
 הפריה מלאכותית מתורם זר
 פטור מחליצה בנתעברה מבעלה בהזרעה מלאכותית לאחר מותו
 הפריה אלמנה בזרע בעלה לאחר מותו
 הוצאת זרע מן הנפטר להפריית אלמנתו
 תרומת רקמת אשך כפתרון לבעית פוריות
 הפריה מלאכותית מזרע הבעל כאשר האישה היא נשאית HIV (איידס)
 דין נישואין עם מעוברת חברו ומינקת חברו, שהיא גיורת שהופרתה בהפריה
 מלאכותית
 סדרי קדימות בשימוש באמצעים למניעת הריון
 דינה של בת שנולדה לאם פונדקאית גויה, מזרע של יהודי וביצית של יהודייה
 דינה של הנולדת מפונדקאית גויה שהופרתה בהפריה חוץ-גופית מהורים
 יהודיים לכהונה ולעניין חליצה
 יהודייה שהופרתה מזרע גוי בהפריה מלאכותית (IUI), דינה ודין בתה לעניין
 כהונה
 פונדקאות
 סירוס בעלי חיים
 חיוב פדיון לולד של בת כהן שהופרתה מתרומת זרע נכרי

ח"ג, תשובה קכו
 ח"ו, תשובה פ
 ח"ג, תשובה קכז
 ח"ד, תשובה קכח
 ח"ד, תשובה קכט
 ח"ה, תשובה קג
 ח"ז, תשובה פט
 ח"ה, תשובה קו
 ח"ו, תשובה פא
 ח"ו, תשובה פב
 ח"ו, תשובה פד
 ח"ו, תשובה פה
 ח"ו, תשובה פו
 ח"ט, תשובה מב
 ח"ו, תשובה עז
 ח"ז, תשובה פח

קביעת מעמד כיהודי

סידור קידושין לגר שהתעורר ספק בכשרות גיור אימו
 היתר נישואין לבת אישה האומרת נתגיירתי על ידי רב פלוני, ואין מסמכים
 המאשרים
 מי שהוחזק עד עתה כגוי וטוען שהוא יהודי - נאמנותו להינשא
 נאמנות ע"א לפסול יהודי מיהדותו
 חיובו של רב לבדוק יחוסו של חבר בקהילה ורישומו בספר הקהילה, על סמך
 טענתו שהוא יהודי

ח"א, תשובה צג
 ח"ב, תשובה ק
 ח"ב, תשובה קא
 ח"ג, תשובה פז
 ח"ג, תשובה פח

דיני כהונה

נכריה

כהן החי עם גויה ואינו שומר תורה ומצוות - פגימתו מן הכהונה לצורך גיור האישה, ונישואיהם כדת משה וישראל

ח"ב, תשובה קב

גיורת

כהן החי עם גויה ואינו שומר תורה ומצוות - פגימתו מן הכהונה לצורך גיור האישה, ונישואיהם כדת משה וישראל

ח"ב, תשובה קב

כהן שנשא גיורת שנתגיירה לפני הגיעה לגיל שלוש, תוקף הנישואין, מעמדו ומעמד הבנים ככהנים

ח"ב, תשובה קג

נישואי כהן עם גיורת שנתגיירה פחותה מבת ג' שנים, ואביה ישראל

ח"ב, תשובה קד

נישואי כהן לאישה שהורתה שלא בקדושה ולידתה בקדושה

ח"ג, תשובה קנד

היתרה לכהן של בת שהורתה שלא בקדושה ולידתה בקדושה

ח"ט, תשובה מג

כהן שנשא גיורת שנתגיירה בקטנותה מתוך אי ידיעה, דינו, מקור האיסור

ח"ד, תשובה קכד

ודין הבנים

ח"ו, תשובה פג

דין צאצא כהן שנשא בת גיורת

ח"ו, תשובה פד

דינה של בת שנולדה לאם פונדקאית גויה, מזרע של יהודי וביצית של יהודייה

ח"ו, תשובה פה

דינה של הנולדת מפונדקאית גויה שהופרתה בהפרייה חוץ-גופית מהורים

ח"ו, תשובה פה

יהודיים, לעניין כהונה ולעניין חליצה

ח"ו, תשובה פה

יהודייה שהופרתה מזרע גוי בהפרייה מלאכותית (IUI), דינה ודין בתה לעניין

ח"ו, תשובה פו

כהונה

גרושה

כהן הנושא גרושה - העלאתו לתורה, כשאינו עוד כהנים, ודין בניו

ח"א, תשובה ט

גרושה שנתקשרה עם כהן, מציאת פתרון לבעייתם

ח"ה, תשובה קז

מעמד כהן שנשא גרושה - הוא בניו ובנותיו

ח"ה, תשובה קט

חללה

נישואי כהן לאישה שנבעלה לגוי

ח"ב, תשובה קה

נאמנות לטעון שאיננו כהן לאדם ששם משפחתו כגנוביץ

ח"ז, תשובה צא

דין כהן שאשתו נבעלה לגוי בצעירותה ואשר חזקת כהונתו קלושה

ח"ב, תשובה קו

אישה שהודתה שנבעלה לנכרי ורוצה להינשא לכהן, ומתרצת הודאתה באמתלא

ח"ג, תשובה קנה

אישה יהודייה שחיה עם גוי - דינה לכהן

ח"ה, תשובה קח

היתר נישואין לכהן לאישה שהייתה נשואה לגוי

ח"ז, תשובה צב

נישואין לכהן לבחורה שנאנסה ר"ל

ח"ז, תשובה צ

בת נכרי ויהודיה

נערה יהודייה בת נכרי – איסורה לכהן

ח"ב, תשובה קז

בת ישראלית מנכרי ונישואיה לכהן

ח"ד, תשובה קכה

מעמד הנולדים מנישואי כהן עם יהודייה בת גוי

ח"ב, תשובה קח

יהודייה שהופרתה מזרע גוי בהפרייה מלאכותית (IUI), דינה ודין בתה לעניין

ח"ו, תשובה פו

כהונה

דיני גרות אחרים

ח"א, תשובה פה
 ח"ז, תשובה עג
 ח"ט, תשובה מד
 ח"א, תשובה צג
 ח"ב, תשובה ק

דין הבחנה בגיורת העומדת להינשא מיד לאחר גיורה
 ג' חודשי הבחנה לזוג שמתחתן שוב לאחר שהתברר שגיור האישה בעבר
 היה קונסרבטיבי
 המתנת חודשי הבחנה לאחר גיור
 סידור קידושין לגר שהתעורר ספק בגיור אימו
 היתר-נישואין לבת אישה האומרת נתגיירתי על ידי רב פלוני, ואין מסמכים
 המאשרים

ייחוד

ח"ג, תשובה קנג
 ח"ה, תשובה קי
 ח"ה, תשובה קיא
 ח"ו, תשובה פז
 ח"ו, תשובה פח
 ח"ז, תשובה צג
 ח"ו, תשובה פט

מגורי רווק ורווקה בחדרים נפרדים בדירה אחת, לעומת המגורים עם גוי
 דיני יחוד בלקיחת טרמפיסטים במקום סכנה להם
 דיני יחוד וביקור אצל רופא נשים
 דיני ייחוד במשרד
 דיני ייחוד עם הלוקים בתסמונת דאון
 מגורים של בעלי צרכים מיוחדים בדירה מעורבת לבנים ולבנות
 דיני נגיעה וייחוד במשפחה שיש בה הורים חורגים

השחתת זרע

ח"ג, תשובה קנא
 ח"ג, תשובה קנב

השחתת זרע אצל גוי
 איסור "לפני עוור" במכירת אמצעי מניעה כשיש מכשירי מכירה אוטומאטיים

ענייני רפואה אחרים

ח"ב, תשובה פג
 ח"ה, תשובה קיא
 ח"ט, תשובה כ
 ח"ד, תשובה קכז
 ח"ו, תשובה מח
 ח"ה, תשובה קד
 ח"ה, תשובה קה
 ח"ו, תשובה עז
 ח"ח, תשובה מ
 ח"ח, תשובה לח

ביצוע ניתוח באשכים של תינוק לעניין סירוס ופצוע דכה
 דיני יחוד וביקור אצל רופא נשים
 מענה לשאלה הפוגעת בצנעת הפרט
 שכפול גנטי
 שימוש בשבת בערכה לבדיקת מועד הביוץ
 קביעת מין הילוד מראש
 בדיקות גנטיות לפני האירוסין
 סירוס בעלי חיים
 פקולטה ללימודי וטרינריה, הפעלתה על פי ההלכה
 הפלה, כללים הלכתיים לרופא

קידושין ונישואין

טקס הקידושין והנישואין

ח"א, תשובה צא
 ח"ו, תשובה יד
 ח"א, תשובה צב
 ח"ב, תשובה קי
 ח"ב, תשובה קיא
 ח"ג, תשובה קנ

זוג הנשוי זה מכבר ומעולם לא ערכו חופה וקידושין, עריכת חופה וברכות
 נישואין ודין כתובתם
 ברכת האירוסין על ידי אישה
 עדי קידושין במקום שאין בו יהודים שומרי תורה ומצוות
 עדי קידושין "שני בשני" בשעת הדחק
 עדי קידושין ה"קרובים" על ידי אימוץ בלבד
 עדי קידושין וכתובה שאינם מבינים עברית

הצורך בכוונה מצד עדי קידושין
 גיל מינימום בעדות קידושין וגיטין
 סידור קידושין לגר שהתעורר ספק בגיור אימו
 סידור חופה וקידושין למי שהיה נשוי בעבר בנישואין אזרחיים לגירות
 קונסרבטיבית
 חתונה מחדש לזוג שהתחתן בעבר בחתונה רפורמית
 ג' חודשי הבחנה לזוג שמתחתן שוב לאחר שהתברר שגיור האישה בעבר היה
 קונסרבטיבי
 מענה מצד הכלה לאמירת החתן "הרי את מקודשת... ", ומסירת טבעת מן
 הכלה לחתן
 קידושין בטבעת יהלום
 קריאת הכתובה או אמירת דבר תורה על ידי אישה בזמן החופה
 כלה המסרבת לכסות ראשה בהינומא

ח"ב, תשובה קט
 ח"ד, תשובה קל
 ח"א, תשובה צג
 ח"ד, תשובה קלא
 ח"ז, תשובה צה
 ח"ז, תשובה עג
 ח"ה, תשובה קיב
 ח"ו, תשובה צ
 ח"ו, תשובה טו
 ח"ז, תשובה צד

שבע ברכות

"שבע ברכות" לשני זוגות בזמן אחד
 שבע ברכות מפי אישה
 אישה כפנים חדשות בשבע ברכות
 תרגום "שבע ברכות" לאנגלית בזמן החופה
 חיוב המשתתפים לאכול פת בסעודת שבע ברכות
 חיוב עריכת סעודת שבע ברכות
 סעודת שבע ברכות וברית מילה משותפת בשבת

ח"ד, תשובה יח
 ח"ה, תשובה קיג
 ח"ו, תשובה טז
 ח"ה, תשובה קיד
 ח"ה, תשובה קטו
 ח"ז, תשובה צו
 ח"ז, תשובה כא

שונות

זוג הנשוי זה מכבר ומעולם לא ערכו חופה וקידושין, עריכת חופה וברכות
 נישואין ודין כתובתם
 ביצוע ניתוח באשכים של תינוק לעניין סירוס ופצוע דכה
 כלה ששמה כשם אם החתן
 אישה נשואה - נשיאת שם משפחתה הקודם (משפחת ההורים או בעל קודם)
 אישה המסרבת לקבל גט כדי להחזיק בילדיה ומונעת מהם חינוך יהודי
 דין "קטלנית"
 דין נישואין עם מעוברת חברו ומינקת חברו, שהיא גיורת שהופרתה בהפרייה
 מלאכותית
 שליחת משגיח כשרות ל"חתונה" של יהודי וגויה ר"ל
 אי אמירת אמת למטרת שידוכין
 עליית כלה להר הבית ביום חופתה
 קשרים בין הורים גרושים

ח"א, תשובה צא
 ח"ב, תשובה פג
 ח"ב, תשובה קיב
 ח"ב, תשובה קיג
 ח"ג, תשובה קמז
 ח"ד, תשובה קכו
 ח"ו, תשובה פא
 ח"ו, תשובה עו
 ח"ו, תשובה צד
 ח"ו, תשובה ק
 ח"ט, תשובה מה

כתובות

נוסח הכתובה וכתובתה
 כתיבת שם משפחתו של גר בכתובה
 ציון "גר" בנוסח הכתובה והדין בדיעבד
 כשרותה של כתובת גר שלא נזכרת בה גירותו

ח"ג, תשובה פג
 ח"ג, תשובה פד
 ח"ג, תשובה קמט

ח"ז, תשובה צח
 ח"ה, תשובה קטז
 ח"ח, תשובה יג
 ח"ג, תשובה קמח
 ח"ד, תשובה קלב
 ח"ג, תשובה קמט
 ח"ג, תשובה קנ
 ח"ו, תשובה צא
 ח"ז, תשובה צז

כשרות כתובה של גר וגירות שלא נזכר בה דבר הגרות
 שמו של הגר בכתובה ואופן קריאתה
 בן לאם יהודיה ואב גוי, שמו
 הזכרת שם המדינה בכתובה ואופן כתיבת השם "קנדה"
 שינוי נוסח הכתובה מן הנהוג בעיר
 כתובת אישה שחיתה בעבר עם גוי
 עדי קידושין וכתובה שאינם מבינים עברית
 חתימתו של פרוץ בענייני עריות כעד על כתובה
 שם של עבודה זרה, כתיבתו בכתובה

שונות

ח"ב, תשובה קיד
 ח"ג, תשובה קמז
 ח"ג, תשובה קנ
 ח"ה, תשובה קיז

חיוב אדם לזון את בניו מן הפנויה וחיוביהם של הללו כלפי האב
 אישה המסרבת לקבל גט כדי להחזיק בילדיה ומונעת מהם חינוך יהודי
 עדי קידושין וכתובה שאינם מבינים עברית
 בעלות על דירה שנקנתה על ידי הורי הכלה ונרשמה על שם שני בני הזוג,
 במקרה של גירושין ח"ו

גיטין

סרבנות וכפייה

ח"א, תשובה צד
 ח"א, תשובה צה
 ח"א, תשובה צו
 ח"ג, תשובה קמו
 ח"ד, תשובה קלה
 ח"ג, תשובה קמז
 ח"ו, תשובה צג
 ח"ה, תשובה קיח

דרכים לכפיית הבעל ליתן גט, עריכת חוזה מחייב בנישואין
 כפיה למתן גט
 כפיה למתן גט
 סרבן גט בב"ד שהצהיר בבית משפט אזרחי שמוכן להתגרש
 כפיית מעגן אשתו ליתן לה גט באמצעות איום גילוי פשעיו לשלטונות
 אישה המסרבת לקבל גט כדי להחזיק בילדיה ומונעת מהם חינוך יהודי
 כפיית האישה לקבל גט לטובתה
 עיכוב גט מצדה של אישה שהודתה בזנות

גט לאחר גיור או קידושין מפוקפקים

ח"א, תשובה צז
 ח"ב, תשובה קטו
 ח"ג, תשובה קמד

הצורך בגט "גרים" קונסרבטיביים שהתחתנו בנישואין קונסרבטיביים
 התייחסות לגיור קונסרבטיבי לענין חיוב גט
 נישואיה של "גרושה" מקדושין רפורמים, לכהן שחזקתו מסופקת

גט לאישה שהלכה לחיות עם גוי

ח"ג, תשובה קמג
 ח"ד, תשובה קלד
 ח"ד, תשובה קלו
 ח"ה, תשובה קיח

גט לאישה יהודיה שעזבה בעלה וחיה עם גוי
 זיכוי גט לאשת איש שחיה עם גוי
 גט לאישה שלא נתגרשה והתחתנה עם נוצרי, גיור מעוברת
 עיכוב גט מצדה של אישה שהודתה בזנות

שונות

ח"א, תשובה צח
 ח"ג, תשובה קמ
 ח"ג, תשובה קמב

"כתבו ותנו" בגט
 מקום דיון בתביעות בין בעל ואישה כאשר האישה עברה לדור במדינת הוריה
 כתיבת שם האישה שאביה גוי, בגט

נישואיה של "גרושה" מקדושין רפורמים, לכהן שחזקתו מסופקת
 השתתפות האישה בהוצאות כתיבת הגט
 גיל מינימום בעדות קידושין וגיטין
 הצלה מעיגון של אישה שבעלה הצעיר חולה "אלצהיימר"
 סדרי נתינת גט במקרה שהבעל חולה ויש חשש עיגון
 בעלות על דירה שנקנתה על ידי הורי הכלה ונרשמה על שם שני בני הזוג,
 במקרה של גירושין ח"ו
 היתר פניה לערכאות במקום שיש סכנה לילדים
 בן לאם יהודיה ואב גוי, שמו
 גר כדיין בבית דין העוסק בגירושין
 קשרים בין הורים גרושים

ח"ג, תשובה קמד
 ח"ג, תשובה קמה
 ח"ד, תשובה קל
 ח"ד, תשובה קלג
 ח"ו, תשובה צב
 ח"ה, תשובה קיז
 ח"ז, תשובה צט
 ח"ח, תשובה יג
 ח"ט, תשובה לב
 ח"ט, תשובה מה

חליצה

פטור מחליצה בנתעברה מבעלה בהזרעה מלאכותית לאחר מותו

ח"ד, תשובה קכח

חושן משפט

סידור הדין והליכה לערכאות

דינו של המסרב להופיע לדין תורה
 מקום הדיון בתביעות בין בעל ואישה כאשר האישה עברה לדור במדינת הוריה
 עדות נגד יהודי בערכאות של גויים
 אופני החיוב ללכת לדין תורה כאשר התחילו לדון בערכאות
 חתימתו של פרוץ בענייני עריות כעד על הכתובה
 תוקפו של פסק דין שנחתם בידי שני דיינים מתוך שלושה
 סמכותו של דיין יחיד להתיר פניה לערכאות
 היתר פניה לערכאות במקום שיש סכנה לילדים
 דיין גר - בבית דין לגיור
 גר כדיין בדיני ממונות
 גר כדיין בבית דין העוסק בגירושין
 גר כדיין בבית דין לגיור

ח"א, תשובה צט
 ח"ג, תשובה קמ
 ח"א, תשובה ק
 ח"ג, תשובה קלט
 ח"ו, תשובה צא
 ח"ז, תשובה ק
 ח"ז, תשובה קא
 ח"ז, תשובה צט
 ח"ג, תשובה פב
 ח"ט, תשובה לא
 ח"ט, תשובה לב
 ח"ט, תשובה לג

מסחר, השגת גבול ואונאה

השגת גבול במתן הכשרים במקום שכבר יש בו רב נבחר
 השגת גבול במסחר וזכויות הנובעות מ"זכויות יוצרים"
 בדיני אונאה
 כרטיסי טיסה שהוצעו למכירה במבצע שפורסם בטעות, דין קנייתם
 והשימוש בהם
 אונאה ביהלומים גולמיים
 הורדת מחירים כמדיניות שיווק בחדירה לשווקים
 תשלום דמי תיווך עבור מידע חלקי

ח"ב, תשובה קיט
 ח"ה, תשובה קכא
 ח"ה, תשובה קיט
 ח"ח, תשובה מא
 ח"ט, תשובה מו
 ח"ה, תשובה ככ
 ח"ז, תשובה קב

בתי ספר

אופן גביית שכר לימוד בבית הספר מן הורים
 היעדרות מורים מבית ספר לתקופה מסוימת לצורך קיום מצוה אחרת

ח"ב, תשובה קיז
 ח"ב, תשובה קיח

ח"ה, תשובה כד הטלת איסור על הבאת מוצרים המכילים אגוזי אדמה על כל ילדי בית-הספר בגלל ילד אלרגי

ירושה

ח"ד, תשובה קלז ירושת הנכדה במקום בן על פי צוואת המוריש
 ח"ט, תשובה מז ירושת הבת

גזילה וגניבה

ח"ג, תשובה קיא תקצוב הקהילה על ידי השלטון המקומי
 ח"ז, תשובה קג חיוב השבה של כסף שהושג במרמה והגיע לידי השואל בעקיפין
 ח"ז, תשובה קד שימוש באינטרנט אלחוטי ללא בקשת רשות

שכנים

ח"ז, תשובה קה אחריות בין שכנים על נזקי מים
 ח"ז, תשובה קו טענת "חזקה" על חניה ציבורית הסמוכה לבית מגורים

פועלים

ח"ז, תשובה קז פיטורי עובדים - סדרי עדיפות הלכתיים

נזיקין

ח"ז, תשובה קח אחריות רופא על נזקים שאירעו עקב טיפולו
 ח"ה, תשובה כ ביוש ברבים של מי שמעל בכספי הקהילה והתחייב להחזירם

שונות

ח"ב, תשובה קטז יחס ההלכה לנושא משרה ציבורית הנחשד במעשים לא כשרים
 ח"ג, תשובה קמא סמכות הקהל לפטר רב, ממונה על הנוער בקהילה
 ח"ד, תשובה קלח העברת רב מתפקידו וזכויותיו הכספיות בהקשר לכך
 ח"ב, תשובה קכ התגוננות עצמית
 ח"ז, תשובה קי בעלות על ספרי קודש לאחר שנמסרו לבית כנסת
 ח"ה, תשובה כ ביוש ברבים של מי שמעל בכספי הקהילה והתחייב להחזירם
 ח"ה, תשובה כח השארת ילדים ברכב ללא השגחה
 ח"ו, תשובה צה תוקפה של "התערבות" על-פי ההלכה
 ח"ז, תשובה קיא תוקפה של התיישנות מבחינה הלכתית
 ח"ו, תשובה צו אחריותם של מנהלי ארכיון ציבורי על דברי לשון הרע ורכילות שמכילים המסמכים
 ח"ז, תשובה קט בעלות השולח על מכתב שכבר נשלח לנמען
 ח"ח, תשובה כו זכייה עבור אחר לעניין קניין בשבת וחיוב טבילת כלים
 ח"ח, תשובה לח הפלה, כללים הלכתיים לרופא
 ח"ח, תשובה מא כרטיסי טיסה שהוצעו למכירה במבצע שפורסם בטעות, דין קנייתם והשימוש בהם
 ח"ג, תשובה קיא תקצוב הקהילה על ידי השלטון המקומי
 ח"ט, תשובה מח תשלום מס ותכנון מס

תורה ומדינה, ארץ ישראל

ח"ד, תשובה קלט
 ח"ד, תשובה קמ
 ח"ה, תשובה קכב
 ח"ז, תשובה קיב
 ח"ט, תשובה מח

סמכות השלטון להפקיע קרקעות והתשלום בעבורן
 יציאה זמנית מארץ ישראל לצרכי הרשות
 מכירת נדל"ן לנכרים בארץ-ישראל כיום
 העדפה של העסקת פועלים יהודים
 תשלום מס ותכנון מס

שמיטה ומצוות התלויות בארץ

ח"ג, תשובה קו
 ח"ה, תשובה קכד
 ח"ה, תשובה קכה
 ח"ה, תשובה קכו
 ח"ה, תשובה קכז
 ח"ו, תשובה צח
 ח"ו, תשובה צט
 ח"ו, תשובה צז
 ח"ז, תשובה קיג

העדפת "היתר המכירה" על קנייה מגויים
 שמירת שמיטה בגינה על גג
 שמירת שמיטה בגינת בית משותף
 גיזום עצים מעל לסוכה בשנת השמיטה
 עקירת עצי פרי לצורך נטיעתם, בשנת השמיטה
 הוצאתו לחו"ל של הקדוש בקדושת שביעית
 ייצואם לחו"ל של יינות רמת הגולן משנת שמיטה המשווקים על ידי אוצר בית-
 דין, והשימוש בהם
 חילול מעשר שני ממטבע על מטבע
 טיפול בגינה בשנת השמיטה

בית המקדש

ח"ו, תשובה ק
 ח"ז, תשובה קיד

עליית כלה להר הבית ביום חופתה
 צורת הכרובים וכנפיהם

אתיקה והלכה (ראה גם אתיקה רפואית)

ח"ו, תשובה עט
 ח"ו, תשובה פ
 ח"ז, תשובה פט
 ח"ט, תשובה כ

סדר קדימויות בטיפול בפגייה וטיפול להצלת פגים פגועים
 מכירת ביציות של אישה הזקוקה לכסף
 תרומת רקמת אשך כפתרון לבעית פוריות
 מענה לשאלה הפוגעת בצנעת הפרט

אחריות הלכתית של חבר עמותה ושל מנהל

ח"ו, תשובה צו
 ח"ו, תשובה קא
 ח"ו, תשובה קב

אחריותם של מנהלי ארכיון ציבורי על דברי לשון הרע ורכילות שמכילים המסמכים
 גבולות אחריותו של חבר הנהלה בעמותה
 אחריותם של חברי עמותה בישראל במתן אישורים להחלטות ודוחות כספיים

Responsa

B'mareh Habazak

Ninth Volume

The responsa were reviewed by the
Advisory Committee consisting of
Harav Zalman Nechemia Goldberg
Harav Dr. Nachum Eliezer Rabinovitch
Harav Israel Rosen -Technical Halachic Advisor

The responsa were written by Fellows of "Eretz Hemdah"
Under the guidance and instruction of the Heads of the Kollel.
The responsa were sent with the signature of the Heads of the Kollel :

Harav Yosef Carmel

Harav Moshe Ehrenreich

The participating Fellows:

Harav Doron Alon

Harav Adiel Asayag

Harav Yehoshua Asulyan

Harav Yaniv Avda

Harav Eitan Aviner

Harav Tuvia Shlomo Bar-Ilan

Harav Ariel Cohen

Harav Betzalel Daniel

Harav Yoni Erenberg

Harav Aharon Feldman

Harav Ido Haber

Harav Avi Harush

Harav Elchanan Heckster

Harav Akiva Kahana

Harav Benaya Kaniel

Harav Dr. Natan Keller

Harav Aharon Kramer

Harav Avishai Kulin

Harav Yedidya Lavi

Harav Shai Levi

Harav Ofer Livnat

Harav Emanuel Nahon

Harav Zecharya Rabinovitz

Harav Ido Rechnitz

Harav Meyer Shkeidi

Harav Mevorach Tuitou

Harav Avishai Vanunu

Harav Daniel Westbrook

Responsa

B'mareh Habazak
Vol. 9

Third Edition

Responses to Questions
Sent by Facsimile and E-mail
By Diaspora Rabbis to
The "Eretz Hemdah" Institute
Headed by **Harav Moshe Ehrenreich** and **Harav Yosef Carmel**

Established by Maran Hagaon
Harav Shaul Israeli Zt"l
President and Founder of "Eretz Hemdah"

With the approval of the Chief Rabbinate of Israel

Published by



World Zionist Organization
Department for Religious
Affairs in the Diaspora



Eretz Hemdah
Institute for Advanced Jewish Studies
Jerusalem

Published with the participation of the Ministry of religion