

# שו"ת

## במראה הבזק

### חלק עשירי

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

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

בראשות  
**הרב משה ארנרייך**      **הרב יוסף כרמל**

(כולל מפתח לחלקים א' - י')

**בהורמנא דהרבנות הראשית לישראל**

בהוצאת



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



הסתדרות הציונית העולמית  
המערך לשירותים רוחניים בתפוצות

**מסת"ב 1-040-436-965-978**

מהדורה שניה - תשפ"ד

© כל הזכויות שמורות  
All Rights Reserved

הזמנת ספרים :

מכון "ארץ חמדה" רח' ברוריה 2, ירושלים 9318405

טל. 02-5371485 פקס. 02-5379626

E- mail: [info@eretzhemdah.org](mailto:info@eretzhemdah.org)

[www.eretzhemdah.org](http://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 עשירי

התשובות נבדקו על ידי מו"ר  
הרב זלמן נחמיה גולדברג  
הרב ד"ר נחום אליעזר רבינוביץ  
הרב יעקב אריאל

התשובות נכתבו בהנחיית ראשי הכולל ובהדרכתם  
ונשלחו אל השואלים בחתימתם

הרב משה ארנרייך הרב יוסף כרמל

#### חברי הוועדה המייעצת

הרב פרופ' אברהם שטינברג  
הרב פרופ' דרור פיקסלר  
הרב פרופ' נתן קלר

#### צוות המשיבים

##### ראשי הכותבים

הדיין הרב עופר לבנת - ראש המערך  
הדיין הרב יחיאל חיים פריימן  
הדיין הרב מנחם יעקבוביץ  
בהשתתפות (עפ"י סדר א"ב)

הרב ארי סט	הרב עקיבא כהנא	הרב ישי אחיטוב
הרב אהרן פלדמן	הרב אריה כץ	הרב שמואל אליקן
הרב יהודה פליסר	הרב יעקב ידידיה לוי	הרב עדיאל אסייג
הרב אבישי קולין	הרב שמואל מילונצ'יק	הרב עקיבא גרין
הרב אברהם קלמנטינובסקי	הרב גלעד מינץ	הרב בצלאל דניאל
הרב יואל קניגסברג	הרב בניה מינצר	הרב דניאל ווסטברוק
הרב בן ציון שור	הרב עמנואל נהון	הרב משה טוביאנה
הרב שלמה שטינמץ	הרב יוסף סוראני	הרב אריאל כהן

עריכה לשונית: הרב משה גרוס

לע"נ

מורנו ורבנו

הגאון

הרב **זלמן נחמיה גולדברג**, הגרז"נ זצ"ל

שריבה וקיבץ פעלים לתורה

שותף להקמת "ארץ חמדה" מהיום הראשון

העלה את תלמידיו לרמות הגבוהות ביותר בהעמקה

בלימוד

חבר ועדת ההלכה של שו"ת "במראה הבזק"

ונשיא רשת בתי הדין לממונות "ארץ חמדה גזית"

**תנצב"ה**

לע"נ  
מורנו ורבנו  
הגאון

**הרב ד"ר נחום אליעזר רבינוביץ זצ"ל**

ראש ישיבת ברכת משה ומחבר ספרי "יד פשוטה"  
חבר ועדת ההלכה של שו"ת "במראה הבזק"  
חבר הנשיאות של רשת בתי הדין לממונות  
"ארץ חמדה גזית"  
גדלותו בתורה חדשנותו ואופקיו הרחבים  
הוסיפו רבות לבנין "ארץ חמדה"

**תנצב"ה**

ספר זה מוקדש לע"נ

מר זליג ונגרובסקי ז"ל

מנהיג דוגמא ומופת באהבת תורה  
חסד ומסירות לעם ישראל

נלב"ע כ"ד בטבת תשפ"ב

מרת סוזי (שרה) ונגרובסקי ע"ה

אשת חיל עטרת בעלה  
אמא וסבתא למופת  
רבת חסד ועשיה

נלב"ע י' בתמוז תשע"ד

לזכרון עולם בהיכל ה'  
עטרת ראשינו וראש משפחתינו  
הגאון הגדול החריף העצום והבקיא  
בכל חדרי התורה  
אשר עסק בה בהתמדה עצומה כל ימי חייו

מרן רבי  
**משה יונה בהג"ר מאיר הלוי צווייג זצ"ל**

מח"ס שו"ת אהל משה ג"ח, ועוד לו בכתובים

רב ואב"ד קהילת אוטיק מוגולוב  
(בסראביה), ובסוף ימיו רב ואב"ד אנטוורפן  
עלתה נפשו אל האלהים נטילתה כנתינתה בפרשת  
בהעלותך ט"ז סיון תשכ"ג לפ"ק

**תנצב"ה**

הוקדש ע"י בתו רחל דולינגר (צווייג)

## 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 מרבבה 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"ט חלקים בעברית וג' חלקים באנגלית)  
ובני משפחתו, לוס אנג'לס



לעילוי נשמת  
הורינו היקרים

ר' אברהם ומרת גיטה ברינדל קליין ז"ל  
שרידי שואת יהודי הונגריה

ר' נחום ומרת פערל פנינה שיינין ז"ל  
ילידי ירושלים

ר' מרדכי ומרת דבורה שטכלברג ז"ל  
מוותיקי נתניה ויקיריה

אוהבי ארץ ישראל, אוהבי התורה ולומדיה, אנשי חסד  
צנועים ודורשי טוב

זכות לימוד התורה תעמוד להם ולכל בני משפחתם

לע"נ

## משה יהודה וסרצוג ז"ל

בעל, אבא וסבא יקר

עלה לישיבה של מעלה בכ' בתשרי תשפ"א

מעט לפני הגיעו לגיל 87

איש אמת, מנקיי הדעת בירושלים

נשא ונתן באמונה, מחנך דגול, תלמיד חכם גדול

עוסק בצרכי ציבור באמונה וקצין (צנחנים במיל') בצה"ל

חינך לאהבת האדם, ישוב ארץ ישראל ותורת ישראל

בניו ונכדיו שירתו כלוחמים וכקצינים בצה"ל

נולד בכ"ז כסלו תרצ"ד-1933, נר שלישי של חנוכה

בביתו בעיר גרבולין שבפולין

נצר למשפחה מחסידות קוצק

ממקימי כולל 'ארץ חמדה' וחבר בהנהלה

למדן ובעל ידע בכל תחומי החיים

אינטלקטואל חריף ואוהב פולמוס

פלורליזם ושמרנות, בניגודים משלימים, התקיימו בו

תלמיד חכם ואיש מעשה החי חיי תורה ועבודה

חי בצניעות ופשטות והיווה דוגמא למשפחתו

רדף צדקה וחסד, נתן מתן בסתר

הפעיל גמ"ח פרטי לנצרכים

ותמך אישית באנשים שאיבדו את מעמדם החברתי

או הכלכלי

**תנצב"ה**

In loving memory of  
our dear father, grandfather  
& great-grandfather

Rabbi Dr. **Jerry Hochbaum** ז"ל

הרב יעקב יצחק בן אליעזר ומאשע מרים ז"ל

Who dedicated his life's work to the  
perpetuation of Torah & Jewish life  
impacting individual Jews and  
Jewish communities all around the globe

The light that he shed  
and the example that he set  
is our legacy

In loving memory of  
our dear father, grandfather  
& great-grandfather

R' **Chaim Menachem Mendel Maltz** ז"ל

ר' חיים מנחם מנרל בן משה וחנה ז"ל

Who survived the Holocaust & built a home  
based on the values of Torah & Tzedakah.

He devoted time to learning and  
was committed to his Yiddishkeit

He will be missed

לעילוי נשמת

Dedicated in the memory of

Our loving and learned father and mother

Rabbi **Joseph Bronner** z"l

הרב **יוסף בן שלמה אריה** ע"ה

A man with great vision who changed the  
lives of many with his inspirational teachings  
wisdom and guidance.

Professor Dr. **Leila Leah Bronner** z"l

**לאה בת הרב יצחק** ע"ה

A woman ahead of her time!

Her Biblical scholarship, writings and wisdom  
transformed the lives of many of her students  
family and friends

Esthie and Walter Feinblum

לעילוי נשמות הורינו היקרים

חווה בת מרדכי ושרה דבורה ז"ל

אהרון בן משה מנחם ורחל ז"ל

Who encouraged us to combine Torah learning

with Derech Eretz

עם ישראל על פי תורת ישראל בארץ ישראל

Green and Haber Families

מוקדש  
לעילוי נשמת

משה בן יוסף דוד הגר ז"ל  
מלכה מחלה בת מרדכי ז"ל

משפחת הגר  
לוס אנג'לס

הלימוד בכרך זה מוקדש לעילוי נשמתו של

**יצחק זאב טרשנסקי ז"ל**

נולד ד' בכסלו תרצ"ב

נמלט בשואה מיד הצורך, עם הוריו הרב שלמה ופרל ז"ל

בעזרתו של חסיד אומות העולם

סמפו סוגיהרה, קונסול יפן בליטא

עלה עם משפחתו לארץ ישראל בתשל"א

נפטר בשיבה טובה בכ"ח באדר תשפ"א

איש אמת

אוהב תורה ומוקיר רבנן

מפעולותיו: צדקה ובניינה של ארץ ישראל

הוקדש ע"י משפחתו

לע"נ

הרב **שמואל כהן** ז"ל

שריבה וקיבץ פעלים לתורה

היווה דוגמא לרבים בהנהגת בני קהילתו, בענווה

הרבה במעשי חסד וקידש שם שמיים בכל הליכותיו

חבר יקר בבית מדרשנו

הוקדש ע"י

רעייתו, הרבנית רבקה דורלכר כהן

אחיו ואחיותיו: רינה יעקב אסתר ויהודית

הילדים: אפרת יצחק אהוד אבישג פנינה אביתר צבי



In Memory of  
**Rabbi Dr. Nachum Rabinovitch ob"m**  
United Orthodox Synagogues of Houston.

Rabbi Barry Gelman  
Robert Levy, President

לע"נ

**ר' אליעזר שפר**

חסיד, חלוץ ורב פעלים  
חברת הנהלת הסוכנות היהודית  
הוגה הרעיון של שו"ת "במראה הבזק"

**תנצב"ה**

לעילוי נשמות

הרב ד"ר שמחה משה וגנר ז"ל

וד"ר מלכה רבינוביץ וגנר ז"ל

דוברי אמ"ת בלבבם

אוהבי ישראל והליכותיו

מקימי מוסדות תורה ותעודה, חכמה ומשפט

תומכי התורה ולומדיה

תאיבי אמת ויושר

משך עשרות שנים ובמקומות רבים

אהבתם חסרה לנו

תנצב"ה

הלימוד בספר  
מוקדש לעילוי נשמות  
בנינו יקירי נפשנו, אהובי לפנו, האחים הנעלים

**אבינעם** זכרו לחיי עד  
נפש עדינה וייחודית שבעיצומה של שליחות קודש  
נסחף גופו הטהור במים רבים אדירים משברי ים  
והשיב רוחו לקונו זך ונקי  
עמל ויגע בתורה לילות כימים  
עבד מיוחס למלך מלכי המלכים  
נולד י"ג שבט תשמ"ז  
נספה ונלקח לגנוי מרומים י"ד מנחם אב תשס"ו

ולזכר אחיו **בן-ציון** זכרו לחיי עד  
בן אהוב למשפחתו, אב מסור לבני ביתו  
כזבולון ליששכר כך ליבו היה לאחיו  
איש עסקים רב פעלים  
נלחם במחלה בגבורה מתוך אמונה עצומה  
נלקח בדמי ימיו לגנוי מרומים  
נולד כ"ז טבת תש"מ  
נלקח לגנוי מרומים כ"ג תמוז תשע"ז

תנצב"ה

ווי להאי שופרא דבלי עפרא

מוקדש על ידי הוריהם יבלחט"א  
**שמואל אהרן ורחל גרוסמן** הי"ו

תודתנו נתונה מעומק הלב

לקרן יהודה אליעזר ברונט ז"ל

על סיועם הנדיב

להוצאת ספרי "במראה הבזק"

In the blessed memory of our parents

**Samoel & Beki Kohen**  
**Nesim Mimi & Rozi Kohen**

Erol & Sandra Kohen

לכבוד הרב **יצחק חליבה** שליט"א

הרב הראשי לטורקיה

לעילוי נפש

**יוחנן בר אברהם טיראצ'ינא**

נ"ע

תרומת כל בני משפחתו

נודה גם 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

כרך זה של שו"ת במראה הבזק מוקדש לכבודו של  
אחינו היקר

**החבר אליעזר דניאל יסלזון**  
בהגיעו לגבורות

יהי רצון ויזכה לעמול ולפעול עוד שנים רבות  
בבריאות הגוף והנפש למען קידום  
מוסדות "ארץ חמדה" הקרובים כל כך ללבו

בברכת אחיו אוהביו ומשפחותיהם



בהוקרה  
לרב אלעזר מוסקין  
ולקהילת ישראל הצעיר סנצ'ורי סיטי  
לוס אנג'לס, קליפורניה  
ארה"ב

In tribute to  
Rabbi Elazar Muskin  
and Young Israel of Century City  
Los Angeles, California  
USA

A dark grey vertical bar runs along the left side of the page. In the bottom left corner, there is a graphic of several overlapping, semi-transparent leaves in shades of grey, extending from the vertical bar towards the center of the page.

# 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



הסתדרות הציונית העולמית  
World Zionist Organization

בס"ד

המערך לשירותים רוחניים בתפוצות | Center for Religious Affairs in the Diaspora

ראש המערך | Head of the Center

## ידידים יקרים!

מונח לפניכם הכרך העשירי 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 מכל רחבי תבל באמצעות הדואר האלקטרוני. על כן, התשובה היא ישירה, מהירה ומגיעה אל שולחנו של הפונה, בתוך פרק זמן קצר ומכאן שמה של הסדרה "במראה הבזק".

אני מבקש להביע את הערכתי והוקרתי 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 כשלושים שנה, ביוזמת הלשכה לשירותים רוחניים בהסתדרות הציונית העולמית וכולל "ארץ חמדה", תוך שיתוף פעולה ביניהם. בתקופה המדוברת, מכשיר הפקסימיליה היה 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 יבדלו, אשר יחד עם אברכי המכון התעמקו בבעיה, חקרו וניסחו תשובה הלכתית מפורטת ומנומקת לשואלים. במהלך השנים ראו אור תשעה כרכים המכילים מאות תשובות לשאלות מארבעת חלקי השולחן ערוך, שהגיעו מכל תפוצות ישראל והיו לסיוע רב וחשוב לרבנים ולמגידי השיעורים. המערך לשירותים רוחניים בתפוצות, בהסתדרות הציונית העולמית, מציב לעצמו יעדים שמטרתם לסייע לקהילות היהודיות בתפוצות ישראל, לחיזוק הקשר לעם היהודי ומורשת ישראל וטיפוח 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 ושמה להיות שותף גם במפעל חשוב זה, הוצאתם לאור של ספרי שו"ת "במראה הבזק".

הכרך העשירי שראה אור זה עתה, מצטרף לקודמיו, אשר קנו להם מקום חשוב בכותל המזרח של הספריה התורנית. ומהווים כלי המחזיק ברכה.

בברכה,

הרב יחיאל וסרמן  
ראש המערך

# ראש מילין

בשבח והודיה לבורא עולם, אנו מגישים לציבור את הכרך העשירי 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 זצ"ל, לשעבר חבר בית הדין הגדול בירושלים וממרביצי התורה הגדולים של דורנו, ומו"ר הגר"א רבינוביץ זצ"ל, שעלה מבבל והקים עולה של תורה בישיבת "ברכת משה" במעלה אדומים. מאז הסתלקותו של מרן הגר"ש ישראל זצ"ל שניהם עברו על כל התשובות, החכימונו רבות, ועברו גם על חלק מהתשובות בכרך זה. הערותיהם החשובות מופיעות בגוף הספר. לאחר הסתלקותם הצטרף מו"ר הרב יעקב אריאל, רבה (לשעבר) של רמת גן, להנהגת הצוות.

כוועדה מייעצת של מומחים הצטרפו לצוות: הרב פרו' אברהם שטינברג, הרב פרו' דרור פיקסלר והרב פרו' (בוגר "ארץ חמדה") נתן קלר.

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. בוגרינו הדיינים, ולצידם 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 נשות החיל הגיבורות, נשות הרבנים הצעירים המאפשרות להם להקדיש לילות כימים לגדילה בתורה, בלימוד לשמה, למען עם ישראל באשר הוא. פירות הלימוד שבספר זה שייכים גם להן.

נודה לשותפינו הנאמנים, הרב יחיאל וסרמן - ראש המחלקה לשרותים רוחניים, מר יצחק שטיגליץ ז"ל - מנהל המערך לשירותים רוחניים, לכל צוות המרכז על שותפותם הנאמנה.

לסיום, יבורכו מן השמים, חברי העמותה, עובדי המשרד, המתנדבים, והמסייעים במלאכת הקודש באחזקת מוסדות "ארץ חמדה".

החותמים לכבוד התורה ולומדיה,

**הרב משה ארנרייך      הרב יוסף כרמל**

ראשי "ארץ חמדה"

## תוכן הענינים

### אורח חיים

#### תפילה, תפילין וקריאת התורה

- 1 א. ריצה לפני עלות השחר  
5 ב. כשרות תפילין המוכנות בסיוע ילדים לפני גיל בר מצווה  
7 ג. אמירת קדיש ללא מנין כאשר יש עשרה המצטרפים באמצעות קשר עין באמצעים אלקטרוניים  
9 ד. ענייה לדברים שבקדושה המשודרים בטלפון או באינטרנט  
11 ה. תפילה ביחיד בזמן שהציבור מתפללים  
15 ו. עליית כהן נכה לדוכן בנעליו  
19 ז. קריאת התורה בתקופת הקורונה

### שבת

#### בישול והכנת אוכל

- 23 ח. בישול בתנור סולארי בשבת  
27 ט. הוצאת אוכל מתנור בשבת  
29 י. אכילת אוכל שחומם בשבת במקום של חשש חילול שבת  
33 יא. שימוש במגירת חימום בשבת  
36 יב. יצירת עשן תוך שימוש בקרח יבש בשבת  
44 יג. הכנת סושי בשבת  
46 יד. שתיית קפה שהכין גוי בשבת

#### קריאת התורה ותפילות שבת

- 52 טו. השלמת פרשות השבוע שלא נקראו  
58 טז. קריאת ההפטרה וברכותיה על ידי אדם אחד בשני מניינים  
60 יז. ברכת מעין שבע בליל שבת במניין רחוב

### שונות

- 62 יח. שימוש בשבת במעלון המבוסס על גרמא  
65 יט. שימוש בברז חשמלי בשבת  
68 כ. פנס שבת  
73 כא. בניית בית אבות בשבת  
76 כב. סלולרי לשליחים בשבת

### פסח

- 78 כג. מכירת חמץ בפחות משווי של החמץ  
81 כד. שימוש במחשב או בטלפון סלולרי בליל הסדר למי שנמצא במצוקה נפשית

#### אבלות בימי ספירת העומר

- 90 כה. מוזיקה בספירת העומר בימי המגפה

93 כו. תספורת בספירת העומר לקראת יום העצמאות בימי המגפה

### תשעת הימים

94 כז. סיום מסכת על ידי אישה

### ראש השנה

96 כח. כיסוי השופר במסכה בימי המגפה

99 כט. הקדמת הסעודה בערב שני של ראש השנה בשעת הדחק

### קריאת המגילה

104 ל. שמיעת קריאת מגילה למי שנמצא בבידוד

106 לא. קריאת מגילת אסתר על ידי אישה

### יורה דעה

#### כשרות

115 לב. גר שוחט

118 לג. הזמנת אוכל כשר במסעדה לא כשרה

123 לד. כשרות בשר מתורבת

137 לה. הגעלה בשאר משקין

139 לו. בישול בסו-ווייד – כשרות ושימוש בשבת וביום טוב

143 לז. מתנה לגוי בקבוק של סתם יינם

145 לח. איסור פת עכו"ם בימינו לשיטת המאירי

### כריתת עצי פרי

146 לט. כריתת עצי פרי לצורך

### שימוש בכלים

156 מ. טבילת מנגל גז

185 מא. שימוש בגביע שייתכן ששימש בעבר לטקס ה"מיסה"

### איסור לא ילבש

189 מב. צביעת שיער לגבר

191 מג. צביעת שיער על ידי גבר בפורים

### איסור ריבית

193 מד. קנס על איחור בתשלום בשכר דירה

196 מה. היתר עסקה שיש בו תנאי מיוחד

201 מו. ריבית בהנחה לתשלום במזומן לחברי מועדון

### טהרת המשפחה

203 מז. טיפול שיניים של בעל באשתו שלא בימי טהרתה, או טיפול של אישה בבעלה שלא בימי טהרתה

205 מח. ראסטות לעניין חציצה בטבילה

212 מט. הדבקות שיער סינתטי כחציצה בטבילה

- 218 נ. חוטי מתכת המקבעים שבר בלסת, האם הם חוצצים לעניין טבילה  
 219 נא. מקווה בספינה

### קדושת כתבי הקודש

- 225 נב. התנ"ך הירושלמי הזעיר, קדושתו והגדרתו לעניין מוקצה בשבת

### מצוות התלויות בארץ

- 229 גג. הפרשת תרומות ומעשרות מפירות ארץ ישראל שיצאו לחו"ל

### גיור ויחסינ

- 231 נד. גיור ילד שנולד מפונדקאית או תורמת ביצית גויה והגדל במשפחה שאינה שומרת מצוות  
 238 נה. ייחוס ולדות מתרומת ביצית ופונדקאות  
 241 נו. גיור ספק יהודי  
 244 נז. הגדרת הזכות בגיור קטן  
 247 נח. גיור קטן שלא יקיים תורה ומצוות  
 259 נט. גיור קטן במקום שיש גם חובה בגיור  
 263 ס. גיורו של קטן ללא הבעת רצון מצידו ומצד הוריו  
 266 סא. הייחודיות והזכות שבגיור ספק יהודי  
 273 סב. האם זכות רוחנית נחשבת זכות בגיור  
 277 סג. זכות אובייקטיבית או לפי דעתו של האדם – בדין זכין לקטן בעניין גיור  
 285 סד. הצורך בקבלת מצוות בגיור קטן  
 290 סה. האם גר קטן יוכל למחות כשיגדל  
 300 סו. האם אי-שמירת מצוות נחשבת כמחאה על הגיור  
 303 סז. גיור אישה החיה כגויה עם כהן ומתעתדת להמשיך לחיות עימו לאחר הגיור

### קבורה

- 311 סח. עומק קבר הנדרש  
 316 סט. הפרדה בין קברים כשקוברים זה על גבי זה  
 318 ע. הלנת המת או קבורתו הזמנית ופינויו לאחר זמן  
 323 עא. פינוי מת מקברו  
 328 עב. בית העלמין העתיק במנטובה

### טומאת כהנים והנאה מן המת

- 332 עג. השתלת עור ואלוודרם  
 351 עד. טיסת כהנים מעל גבי בית קברות

### חולה סופני ואבלות

- 354 עה. הפסקת הנשמה ידנית לחולה  
 356 עו. חולה סכיזופרניה שהתאבד  
 358 עז. אבל על אחיו או אחותו שיום השלושים חל בשבת, אם רשאי להתגלח בערב שבת

### אבן העזר

#### סירוס

- 360 עח. אמירה לגוי לסירוס בהמות

### כהונה

- 367 פ. נאמנות האם שבנה חלל
- 369 פא. נישואין בין כהן לאישה שעברה בקטנותה גיור לחומרה
- 373 פב. גדרי קבלת מצוות בגיור
- 376 פג. כשרות רב קונסרבטיבי לשמש כדיין בגיור
- 381 פד. כשרות מחלל שבת לשמש כדיין בגיור
- 385 פה. גיור לחומרא – האם פוסל לכהונה

### נשים וצניעות

- 388 פו. שמיעת זמר אישה באמצעים אלקטרוניים

### נישואין וכתובה

- 391 פז. קידושין בטבעת ששימשה לנישואים אזרחיים
- 394 פח. הפסקה באמצע שבע הברכות מתחת לחופה
- 397 פט. נכתבה כתובה דאירכסא ואחר כך נמצאה הכתובה הראשונה
- 399 צ. כתובה למי שהורתה שלא בקדושה ולידתה בקדושה
- 401 צא. שינו את שם אחד מבני הזוג, האם צריך כתובה חדשה
- 403 צב. היתר אישה לבעלה לאחר שחיו בנפרד והיה לה קשר בינתיים עם איש אחר

### גיטין

- 407 צג. כתיבת שם הבעל בשורה רביעית בגט
- 409 צד. כתב בגט למהו במקום למהך

### חושן משפט

- 410 צה. עיסוק בעריכת דין
- 413 צו. חזרה מעסקת מכר נדל"ן בשל הצעת מחיר טובה יותר של בר מצרא
- 418 צז. תביעה ייצוגית על פי ההלכה

### שביעית

- 423 צח. יצוא אתרוגים לחו"ל בשמיטה
- 434 צט. עשיית שיכר מאשכוליות שמיטה
- 435 ק. הדלקת נר חנוכה משמן הקדוש בקדושת שביעית



New York, USA

ניו יורק, ארה"ב  
מרחשוון תשע"ח

## א. ריצה לפני עלות השחר

### שאלה:

נשאלתי בקהילה: האם מותר לרוץ או להתחיל אימון כושר לפני עלות השחר, ולהמשיך בו גם אחרי עלות השחר ולהתפלל שחרית רק לאחר מכן?

### תשובה:

מעיקר הדין מותר להתחיל ריצה או אימון כושר לפני עלות השחר, להמשיך אחר עלות השחר ולהתפלל שחרית מאוחר יותר<sup>1</sup>. מן הראוי לומר קצת ברכות

<sup>1</sup> הקדמה

את השאלה שלפנינו יש לבחון משני היבטים:

הראשון: נוגע לאיסור להתחיל לעסוק בפעולות שונות סמוך לזמן התפילה – ובהקשר זה מדובר גם על מנחה וערבית ולא רק על שחרית – או קריאת שמע (וכן מצוות נוספות), אם יש חשש שהאדם יימשך בעיסוק זה או יתעכב מחמתו ובסופו של דבר ישכח להתפלל או שזמן התפילה יעבור.

השני: מיוחד לתפילת שחרית, והוא האיסור לעסוק בצורכי האדם קודם שהתפלל את התפילה הראשונה ביום (לענין זה, היום מתחיל מהבוקר, אם משום שהתפילות הן כנגד הקורבנות שבהם "הלילה הולך אחר היום", ואם משום שבהקשר זה השאלה היא מה העיסוק הראשון של האדם בקומו משנתו, מה שמבחינתו של האדם [או של רוב בני האדם, גם אם יש חריגים העובדים במשמרות לילה וכדומה] הוא תחילתו של היום). איסור זה אינו תלוי בחששות כמו שכחה או החמצת מועד התפילה, אלא בתפיסה העקרונית שהעיסוק הראשון של האדם צריך להיות בעבודת בוראו ובתפילה.

נבחן כל אחת משתי השאלות בנפרד:

האם יש לאסור משום איסור עשיית מלאכה לפני התפילה?

במשנה במסכת שבת (ט ע"ב) מתבאר כי אסור להיכנס לספר, למרחץ, לבורסקי, לדין ולאכול סמוך לתחילת זמן התפילה (שם מדובר בתפילת המנחה, אבל העיקרון נכון גם בשאר התפילות [אם כי ראו להלן שדווקא בשחרית ייתכן שיש יותר מקום להקל בענין זה]) או סמוך לזמן קריאת שמע (שלגביה גם אם התחיל – מפסיק, אלא שמחלוקת היא באיזה אופן נאמר דין זה, וראו עוד להלן). הגמרא (שם) מסבירה שהחכמים חששו שמא יישברו המספריים במהלך התספורת או שמא האדם יתעלף במרחץ או שמא יסתרו את הדין וייתחילו את הדין מתחילתו או שמא יימשך אחר אכילתו או שמא יצטער מהפסדים גדולים בבורסקאות ויפסיד את התפילה. איסור זה נפסק להלכה בשלחן ערוך (אורח חיים רלב, ב, וראו עוד שם רלה, ב ומשנה ברורה שם, יז).

סיבות להקל במקרה שלנו:

א. נראה שאין איסור כאשר אין חשש שהמלאכה עלולה להימשך:

יש מקום לעיין האם חז"ל גזרו דווקא על מלאכות אלו, או שמא מדובר בדוגמאות בלבד וגזרת חז"ל נאמרה על כל המלאכות שיש בהן את החששות הללו (ראו מגן אברהם רלב, ו; משנה ברורה שם, ט). אבל בכל מקרה נראה שגם אם נאמר שחז"ל גזרו על כל מלאכה שקיימים בה החששות הללו, מכל מקום אין לאסור מלאכות שאין בהן חששות כאלה.

והנה, בפעילות גופנית מאומצת לא שייך לחוש שמא יימשך, שהרי גם אם אדם עלול להמשיך להתאמן בתרגילי כוח או בריצה זמן נוסף מעבר למה שתכנן מתחילה, יש רק אפשרות נדירה מאוד שהאדם יחמיץ את התפילה (שחרית) או את זמן קריאת שמע בגין הימשכות זו, שהרי לשם כך יהיה עליו להמשיך את הפעילות הפיזית שעות רבות באופן שיתחיל בה לפני עלות השחר ויסיים אותה לאחר ארבע שעות זמניות מתחילת היום (ראה שלחן ערוך אורח חיים פט, א) או לענין החשש להחמיץ קריאת שמע בזמנה – שלוש שעות (ראו שם נח, א). ומאחר שגם שאר החששות שהוזכרו בגמרא לא שייכים בריצה (אין בה חשש שיישבר אביזר מסוים, אין חשש לעילפון וכיו' [לענין עילפון אמורים דברינו כמובן בריצה רגילה לשם הנאה או שמירה על הכושר, שאינה כרוכה במאמץ חריג]), לכן התחלת אימון סמוך לזמן התפילה לא נאסרה.

וביתר פירוט: החשש שיימשך שייך רק באכילה, שיש לאדם דחף לאכול סעודה גדולה וברגע שהחל בסעודתו הקטנה הוא עלול להיגרר ולהרחיב באכילתו עד שיפסיד את התפילה. ואולי שייך חשש גם במלאכות נוספות, כתפירת בגד שלם וכדומה, שיש לאדם משיכה לנסות לסיים אותן לחלוטין ועל ידי כך יפסיד את התפילה. אך בריצה ופעילות פיזית מאומצת, שאין לאדם רגיל דחף לרוץ במשך שעות

רבות, אין כל איסור. וזהו שכתב הרשב"א בברכות (ט ע"ב) שהאיסור הוא רק במלאכות המביאות לידי פשיעה. וראו ביאור הלכה (רלב, ב ד"ה לברסקי).

ואמנם הביאור הלכה שם הקל בכתיבה ותפירה ודומיהן (פעולות שרגילים להפסיק בהן באמצע) רק "במקום הצורך", הואיל ויש מי שמשתימת דבריו משמע שבכל מלאכה אסור. אבל נראה שלמרות שמדובר בפעולות ששונות מאכילה ובורסקי בכך שניתן בקלות לעצור במהלכן ולהתפלל, מכל מקום זהו רק במלאכות שיש בהן חשש שיימשכו עד סוף זמן מנחה. אך אין הביאור הלכה מדבר במלאכות שאין אפשרות מעשית שיתחילו סמוך למנחה ויימשכו עד סוף זמן מנחה.

ב. יש מקילים לפני תפילת שחרית:

שיקול נוסף להתיר הוא משום שאין מדובר על פעולה שנעשית לפני מנחה אלא על ריצה לפני שחרית. המשנה בשבת (ט ע"ב) אוסרת להיכנס למרחץ ולדין וכו' סמוך לזמן מנחה. והרמב"ם כתב (הלכות תפילה ו, ז) שגזרו איסור כניסה למרחץ או תספורת רק סמוך למנחה ולא סמוך לשחרית (כיוון שאז אין עשיית פעולות אלה מצויה ולא גזרו בה). וכן פסקו השלחן ערוך (פט, ז) וערוך השלחן (פט, כח). ואף שיש שהחמירו במלאכות שנהוג לעשותם סמוך לעלות השחר (משמעות לשון הבית יוסף שם, שלפני שהביא את דברי הרמב"ם הפנה למבואר בסימן רלב לגבי איסור מלאכה, ומשמע שרצונו לומר שאיסור זה נוהג גם לפני שחרית ורק במרחץ ותספורת חידש הרמב"ם את קולתו; שלחן ערוך הרב פט, ח; פרי מגדים שם אשל אברהם טו ודרך החיים כג, ד-ז), מכל מקום כבר הקל בזה המשנה ברורה (פט, לו) לאחר שיאמר מקצת ברכות.

נדגיש שהדברים אמורים רק כשהתחלה היא לפני עלות השחר, וכמתואר בשאלה, אך לאחר עלות השחר – אסור (אליה רבה שם, יב; משנה ברורה שם, לו), וכפי שמפורש ברמב"ם עצמו (הלכות תפילה ו, ד) שלאחר עלות השחר אסורה כל מלאכה עד שיתפלל.

ג. אמירת ברכות לפני הריצה:

ההסתמכות על אמירת מקצת ברכות מבוססת על דברי הרמ"א (פט, ג), שכתב שיש מקילים להתעסק בצרכיו או לצאת לדרך לפני שהתפלל שחרית, לאחר שאמר מקצת ברכות. הרמ"א כתב רק ש"טוב להחמיר בזה", משמע שמעיקר הדין סבור שמוותר. אלא שהרמ"א התבסס על דברי תרומת הדשן (תשובה יח) ועיון בדברי תרומת הדשן מעלה כי כלל לא ברור שסבר כך, וכפי שכבר העיר ערוך השלחן (פט, כא) [ואולי ניתן להציע שהבנת הרמ"א מבוססת על כך שתרומת הדשן כנה את הנוהגים כך: 'מדקדקים' ולא קרא להם: 'טועים', וצ"ע]. יש לציין גם שתרומת הדשן דיבר על אנשים שממש מגיעים לבית כנסת ומתפללים את כל הברכות והתפילה כסדרה עד ברוך שאמר, ובזה הם מבטאים שעבורם הפנייה לקב"ה היא הדבר הראשון בסדר היום, ואין הכרח לדמות זאת למי שרק אומר מעט מברכות השחר לפני מלאכתו.

אכן תרומת הדשן והרמ"א עסקו רק באיסור "לעשות חפציו" קודם שיתפלל (ראו בהמשך), ולא ברור איך תועיל סברתם לגזרת חז"ל שלא לעשות מלאכות שיש בהן חשש שיימשך אחריהן ויבטל בגינן מהתפילה (לסוברי שחז"ל גזרו על מלאכות מסוימות גם סמוך לשחרית). מכל מקום, כיוון שהמשנה ברורה (פט, לו) הביא להלכה היתר זה גם בנוגע לעשיית מלאכה קודם שחרית אם יקדים לה חלק מברכות השחר, ומה גם שכל הדין שלנו כעת הוא רק במחלוקת בדרבנן (האם חז"ל גזרו על עשיית מלאכות מסוימות סמוך לשחרית) ובשל סופרים הולכים אחר המקל (עבודה זרה ז ע"א, רמב"ם הלכות ממרים א, ה, רמ"א חו"מ כה, ב), ובמיוחד שיש מקום רב להבין מלשון הרמב"ם (הלכות תפילה ו, ד; ז) שלא גזרו כלל על שום מלאכה קודם עלות השחר, וכשיטת המקילים (ועיינו גם מגן אברהם ע, ו, ומשנה ברורה שם, כג, שמשמע שהבינו כך בדבריו), לכן נראה שניתן בשופי להקל בזה (בתנאי, כאמור, שהתחלה היא לפני עלות השחר).

ד. אם התחיל יכול להמשיך:

גם במלאכות שאסור לעשותן כשהגיע זמן התפילה או סמוך לו, מכל מקום מי שכבר התחיל בהן, אפילו באיסור, יכול להמשיכן גם אחר שהגיע זמן התפילה, ולענינו – לאחר שעלה השחר, ואין צריך להפסיק אלא אם אכן הגיע זמן שאם לא יפסיק בו – שוב לא יספיק להתפלל (שבת ט ע"ב; שלחן ערוך רלב, ב).

ה. גם מצד קריאת שמע אין איסור להתחיל לפני עלות השחר:

עד כה עסקנו באיסור להתחיל מלאכות מסוימות לפני התפילה, אולם התחלת הריצה או האימון לפני תפילת שחרית היא גם התחלתן לפני קריאת שמע של שחרית. כפי שהזכרנו לעיל, מהמשנה (שבת ט ע"ב) מבואר שלגבי קריאת שמע האיסור אף חמור יותר ואף בדיעבד "אם התחילו – מפסיקין לקריאת שמע", אך הגמרא בסוכה (לח ע"א) הקשתה סתירה בין משנה זו למשנה שם שממנה משמע שאין צריך להפסיק. בגמרא נאמרו כמה ביאורים, ונחלקו הראשונים איזה מהם נפסק להלכה. הרמב"ם כתב (הלכות קריאת שמע ב, ו): "היה עוסק באכילה או שהיה במרחץ או שהיה עוסק בתספורת או שהיה מהפך בעורות או שהיו עוסקין בדין גומר ואחר כך קורא קריאת שמע ואם היה מתיירא שמא יעבור זמן קריאה, ופסק וקרא – הרי זה משובח". הראב"ד שם חלק וסבר שחייב להפסיק. ובשלחן ערוך (ע, ה) הביא את מחלוקתם.

ומכל מקום, משמעות דברי הרמב"ם "אם היה מתיירא" היא שרק אם יש חשש שיפסיד קריאת שמע בשל מלאכתו – "אם פסק הרי זה משובח" (אף שמדובר רק בחשש בלבד ולא שאכן נראה שיפסיד

קריאת שמע, שאז צריך להפסיק אפילו לתפילה כנ"ל). אך כאן שאין חשש שיפסיד קריאת שמע בשל הריצה, אין כל צורך להפסיק במהלך המלאכה ולומר קריאת שמע. גם הראב"ד, שסבר שחובה להפסיק – מדבר רק על מלאכות שיש חשש שיימשכו ויגרמו להפסד זמן קריאת שמע, וכדלעיל. להלכה מוסכם על האחרונים (משנה ברורה ע, כג) שאם התחיל לפני שהגיע זמן קריאת שמע, אין חובה להפסיק באמצע מלאכתו (אלא אם לא יישאר אחר כך זמן לקרוא, ע"ש).

ונראה שגם דרך החיים (כג, ד-ו) ו[הביאור הלכה בסימן ע סעיף ה ד"ה היה עוסק לא הכריע אם יש לחוש לשיטתו], שכתב ששאר מלאכות פרט למרחץ ותספורת – דינן כאכילה ואסורות בחצי שעה שלפני עלות השחר, מדבר רק במלאכות שיש בהן חשש שמחמתן יחמיץ את זמן קריאת שמע, וכפי שהסברנו לעיל לענין תפילה.

ומעבר לכך, כבר הערנו כי מלשון הרמב"ם (הלכות תפילה ו, ד) נראה שהאיסור במלאכות נאמר רק מעלות השחר ולא לפני כן, וכפי שכבר העיר הביאור הלכה הנ"ל (סימן ע סעיף ה ד"ה היה עוסק).

האם יש לאסור מדין עשיית חפציו לפני שחרית?

נוסף לאיסור לעשות מלאכה לפני התפילה מצד החשש שמא בגללה יפסיד אחר כך את התפילה, יש גם לדון מצד איסור עשיית צרכיו של האדם לפני שמתפלל. בברכות (יד ע"א) אמרו: "אמר רב: כל הנותן שלום לחבירו קודם שיתפלל, כאילו עשאו במה... [אמר] רב אידי בר אבין אמר רב יצחק בר אשיאן: אסור לו לאדם לעשות חפציו קודם שיתפלל, שנאמר: צדק לפניו יהלך וישם לדרך פעמיו..."; וראו רמב"ם הלכות תפילה ו, ד; ושלחן ערוך פט, ג.

הריטב"א (ברכות שם ד"ה אמרו ליה) כתב: "כשם שאסור לצאת לדרך ולעשות חפצו קודם שיתפלל, כך אסור להתעכב בדרכים וליתן שלום לפוגעים בו, אלא שימהר לבית כנסת ויתפלל כדי שלא יתיאש מן התפילה". נראה שכונתו היא לחשש שעלול לשכוח להתפלל. לפי זה, נראה שגם מצד זה יש להתיר במקרה שלנו, הואיל ואין חשש מעשי שהאדם ימשיך לרוץ עד שיפסיד את זמן התפילה.

אבל גם אפשר להבין שיש כאן איסור אחר, משום פגיעה בכבוד שמיים (וכפי שמשמע בתרומת הדשן סימן יח), בזה שהאדם מקדים את צרכי עצמו לפני שמתפלל לבוראו. ויש לדון האם בריצה לפני התפילה יש פגיעה בכבוד שמיים.

האם ריצה היא צרכי שמיים?

אף שבריצה לצורך בריאות הגוף יש פן של צרכי שמיים ועבודת ה' (ראו רמב"ם הלכות דעות ד, א; ויד-טו) ולכן כשאין אפשרות אחרת יש שהתירו במפורש לרוץ לפני התפילה (ראו למשל בספר תפילה כהלכתה, נספח בסוף הספר, מדברי הרב חיים פינחס שיינברג, אות ז), מכל מקום נראה שהיתר זה שייך דווקא במי שאכן רץ מסיבות בריאותיות, אך הרץ לצורך הנאתו וכדומה אינו יכול להסתמך על כך. וכפי שמצאנו שהמשנה ברורה (פט, כד) מתיר לאכול לפני התפילה מאכלים שמועילים לרפואתו וגם להנאתו, בתנאי שיכוון לרפואה (ומשמע שאם היה מכוון להנאתו לבד היה אסור).

האם חייב להפסיק כשעולה השחר בשל האיסור לעשות חפציו לפני שחרית?

יש לדון שמה אם אם התחיל בריצה לפני עלות השחר חייב להפסיק ברגע שעלה השחר. מסברא הרי אפשר לטעון שרק כאשר דנים לגבי החשש שמא ימשיך במלאכה (ויפסיד תפילה) אז נאמר שאם התחיל, ובגלל זה יש טרחה גדולה יותר להפסיק, לא הטריחוהו להפסיק, מפני שהחשש שיחמיץ תפילה אינו מצדיק לדרוש מן האדם להפסיק באמצע מלאכתו. אולם כאשר הפעולה אסורה מצד עצמה (משום שעשייתה קודם תפילת שחרית היא פגיעה בכבוד שמיים), מה בכך שהוא כבר באמצע מלאכתו, ומדוע נתיר לו להמשיך כשעולה השחר?

אולם להלכה הראשונים לא קיבלו סברה זו, ולכן אין בזה איסור וכפי שנבאר.

השלחן ערוך (פט, ה) הביא מחלוקת ראשונים אם המתחיל לאכול לפני עלות השחר צריך להפסיק כשעולה השחר. יש מתירים, אך המחבר סתם כשיטת הרא"ש (ברכות א, י) בשם רבנו יונה לאסור. הרא"ש שם נימק: "ואף על גב דאמרין בתפלת המנחה אם התחילו אין מפסיקין. שאני הכא דאסמכוה אקרא ואיכא לאו ד'לא תאכלו על הדם'" (והדברים מובאים גם במשנה ברורה פט, כח).

נראה שלרא"ש אין איסור להמשיך אחר עלות השחר בפעולות אחרות שהחל לעשות לפני עלות השחר, ורק באכילה יש דין ייחודי שאוסר, וכל שכן שלפי המתירים להמשיך באכילה אחר עלות השחר נראה ברור שמותר להמשיך אחר עלות השחר גם בעשיית צרכיו האחרים שכבר החל בהם.

לגבי שיטת הרמב"ם: אף שהרמב"ם בהלכות תפילה (ו, ד) סותם שאסורה עשיית מלאכה משעלה השחר ואינו כותב במפורש שאם התחיל לפני עלות השחר מותר להמשיך במלאכה, מכל מקום בהלכות קריאת שמע (ב, ו) כתב הרמב"ם שלא צריך להפסיק ממלאכתו ולקרוא את שמע. וכיוון שלפי הרמב"ם קיימת חובה לסמוך גאולה לתפילה (הלכות תפילה ז, יז), נראה מזה שלדעתו גם אינו מפסיק לתפילה (מגן אברהם סימן ע ס"ק ו, והסיק מכות שאף אם התחיל באיסור אינו מפסיק, ואף מאכילה אינו צריך להפסיק – כדעה השנייה הנ"ל וכדברי הטור בסימן פט שכתב כך בשם הרמב"ם, בניגוד לדברי הבית יוסף שם, שכתב שלא מבואר כך ברמב"ם ושלטור הזדמנה נוסחה משובשת בדבריו. אכן בסימן פט עצמו כתב המגן אברהם [סיק טו] שלהלכה מכל מקום אם התחיל באיסור – מפסיק לקריאת שמע, אף שאינו מפסיק לתפילה, וכן כתב המשנה ברורה שם ס"ק כט. ומכל מקום בענינו, שמדובר שהתחיל

או פסוקי תפילה וקבלת עול מלכות שמיים לפני הריצה או האימון<sup>2</sup>, וכן לשים תזכורת שלא ישכח להתפלל לאחר מכן<sup>3</sup>.

בהיתר, ואף לא מדובר באכילה אלא בעשיית פעולות שאין בהן את החומרה של "לא תאכלו על הדם" וכו' – פשיטא שאין צריך להפסיק).

ויש להציע שגם אם נאמר שבעשיית צרכיו לפני התפילה יש פגיעה בכבוד שמיים, מכל מקום זה יהיה רק כאשר כבר הגיע הזמן שבו מותר להתפלל והאדם מעדיף להתחיל עיסוק אחר במקום להתפלל. אבל אם התחיל לפני זמן התפילה, יש לומר שאין בזיון לתפילה כשממשיך במה שכבר התחיל לאחר הגעת הזמן.

המורם מכל האמור הוא שאם החל לפני עלות השחר את מלאכתו (ובמקרה דידן: את הריצה או האימון) ודאי שיכול להמשיך. וכן פסקו – מטעמים שונים – המשנה ברורה (ע, כג) וערוך השלח (שם), ח, ולדעתו כך הדין לשיטת הרמב"ם גם לגבי אכילה, אם התחיל בהיתר וכעין דברי המגן אברהם הני"ל, ושנה ערוך השלח דבריו אלה גם בסימן פט, כו).

<sup>2</sup> מידת חסידות לומר חלק מברכות השחר לפני כן.

אף שממה שהבאנו עולה שאין איסור הלכתי לרוץ לפני עלות השחר, מכל מקום יש לעיין אם אכן ראוי לפתוח את היום בצורכי עצמו. והנה מצאנו בברכות (ה ע"ב) שאבא בנימין נזהר במיוחד שלא יעשה דבר לפני שחרית (וראו שם גם ברש"י ד"ה סמוך) וכן מופיע ברשב"א ברכות (יד ע"א) "שלא יפנה לבו לשום דבר עד שיתפלל". אלא שקשה להתבסס על מקורות אלו היות שהם מדברים במקרה שכבר הגיע זמן התפילה.

עוד מצאנו שהמשנה ברורה (פט, כח) כתב בשם הזוהר שאפילו אם קם בחצות הלילה לא יאכל עד אחר שחרית. אך גם משם אין ראייה לענין ריצה, מאחר שהזוהר מדבר דווקא על אכילה ולא על עשיית מלאכה, ומה גם שערוך השלח כתב (פט, כו) שדברי הזוהר נאמרו דווקא לקדושי עליון ולא לכל אדם. ואדרבה, במהרש"ל (חכמת שלמה, ברכות ה ע"ב) כתב שמוותר לעשות מלאכות קודם אור הבוקר. וכן בשל"ה (מסכת תמיד נר מצווה אות לב ד"ה ברכות דף י"ד) התיר לעשות מלאכה קודם אור הבוקר, אלא שהוסיף, "מכל מקום נראה לי, שלא לעשות שום ענין, עד שיברך סדר הברכות", אך לא הצריך להתפלל תחילה את תפילת העמידה. והביא את דבריהם המשנה ברורה (פט, יז). וגם בפסקי תשובות (פט, יט) כתב שאם התחיל במלאכתו לפני עלות השחר (ובמלאכות מסוימות חצי שעה לפני כן) וקיבל תחילה עול מלכות שמיים, אין בכך כל חשש ופקפוק.

<sup>3</sup> ונראה שהרוצה להחמיר ולא לסמוך על האמור לעיל, יכול בשופי להסתמך על תזכורת להתפלל (כגון שמכוון את הסלולרי שיצלצל בשעה מסוימת ויזכיר לו שעליו להתפלל), וכפי שמצאנו בדברי הרמ"א (רלב, ב) שהתיר לאכול סעודה קטנה אפילו סמוך למנחה קטנה מכוח הסתמכות על שקוראים לבית הכנסת (וגם המשנה ברורה שם ס"ק כט סבר שכך הוא עיקר הדין).

Sidney, Australia

סידני, אוסטרליה  
אדר ב' תשע"ה**ב. כשרות תפילין המוכנות בסיוע ילדים לפני גיל בר מצווה****שאלה:**

האם התפילין שמכינים בפרויקט שבו משתתפים נערים שעדיין אינם בני מצווה כשרות?

**תשובה:**

יש יתרון חינוכי גדול בכך שהנערים שותפים בהכנת התפילין,<sup>1</sup> ובלבד שהשתתפותם תהיה בהקפדה על הכללים המפורטים להלן.

מכל מקום, חידוש דרך זו בחיבוב מצוות התפילין, כחידושים אחרים, אפשרי רק אם הוא מקובל על דעתו של המרא דאתרא במקום שבו רוצים להנהיג חידוש כזה.

ישנן כמה פעולות בדרך עשיית התפילין שצריכות להיעשות דווקא על ידי גדול. על פי מה שנמסר לנו, בפרויקט המדובר אכן מקפידים שהפעולות הללו ייעשו בעיקר על ידי גדולים, והילדים רק מסייעים, ואף מלמדים אותם שדברים אלו צריכים להיעשות דווקא על ידי גדולים.

ישנן פעולות שרק מי שהוא בר חיוב המצווה כשר לעשותן, וקטן מופקע לגמרי מעשייתן אף אם גדול 'עומד על גביו', וישנן פעולות שקטן כשר לעשותן אם גדול יעמוד על גביו ויכוון לעשותן 'לשמה'.

א. לכתובת פרשיות התפילין<sup>2</sup> ולעשיית השי"ן על התפילין של ראש<sup>3</sup>: קטן שהגיע לחינוך פסול גם בדיעבד ואף אם גדול 'עומד על גביו'<sup>4</sup>. בן י"ג כשר לכתחילה, בתנאי שידוע שהביא שתי שערות, או שהתמלא זקנו<sup>5</sup>. אם לא התקיים אחד מתנאים אלו, הוא פסול גם בדיעבד<sup>6</sup>. בן י"ח שלא התקיים בו אחד מתנאים אלו, כשר רק בדיעבד<sup>7</sup>.

ב. להכנת הבתים, לתפירת התיתורא ולכריכת 'מטלית' ושיער סביב הפרשיות: קטן שהגיע לחינוך פסול גם בדיעבד. בן י"ג כשר לכתחילה בתנאי שידוע שהביא שתי שערות או שהתמלא זקנו; ואם לא התקיים אחד מתנאים אלו, כשר רק בדיעבד<sup>8</sup>.

<sup>1</sup> הראי"ה קוק (אורות התשובה, תוספות התשובה, אות ח, עמוד קנו) קבע כי כבוד הדת וחיבת הדת הם השלבים הראשונים המומלצים להשגת המטרה של קיום הדת. שיתוף נערים במעשה המצווה בוודאי משתלב בהדרכה זו.

<sup>2</sup> שלחן ערוך או"ח לט, א.

<sup>3</sup> שם, ב, וכפי שביארו הט"ז שם, ב; המגן אברהם שם, ו; ביאור הגר"א שם; משנה ברורה שם, י (ועוד) על פי דברי הרמב"ם בהלכות תפילין ג, טז (שמהם עולה שלעשיית השי"ן ודאי פסול, אלא שדנו הפוסקים אם פסול זה משליך גם על כלל עשיית הבתים או לא, כדלהלן).

<sup>4</sup> משנה ברורה שם, ח; י.

<sup>5</sup> מגן אברהם שם, א; משנה ברורה שם, ג-ד וביאור הלכה שם ד"ה או קטן.

<sup>6</sup> פשטות לשון השלחן ערוך הני"ל "פסול", וכפי שעולה גם מדברי המשנה ברורה שם, י והביאור הלכה ד"ה כל שפסול, שלא הכשיר בדיעבד אלא בבן י"ח.

<sup>7</sup> ביאור הלכה שם ד"ה או קטן.

<sup>8</sup> הדין לכתחילה הוא משמעות לשון הרמב"ם (הלכות תפילין ג, טז) והשלחן ערוך (שם, ב) שכל הפסול לכתובת תפילין פסול לכל עשייתן: התפירה ועשיית הבתים (חיפוי התפילין בעור בלשון הרמב"ם)

- ג. עשיית הקשרים (דל"ת ברצועת תפילין של ראש, יו"ד ברצועת תפילין של יד): קטן שהגיע לחינוך, פסול גם בדיעבד. בן י"ג כשר לכתחילה אם גדול עומד על גבו ומצווהו לעשות לשמה, אף שלא ידוע שהביא שתי שערות ולא התמלא זקנו.<sup>9</sup>
- ד. השחרת הרצועות: קטן שהגיע לחינוך כשר לכתחילה, אם יש גדול שעומד על גביו.<sup>10</sup>

נכללת ב"עשייתן" לפי דברי הרמב"ם, "מפני השי"ן שעושיין בעור". הבית יוסף (שם) ביאר שאף על פי שהטעם הוא "מפני השי"ן", נכללות עשיית הבתים ותפירתם בפסול זה, "שאין לחלק בין קצת עשיה לקצת עשיה", כלומר בין שלבים שונים של אותה "עשיה" – עשיית הבתים הכוללת גם את תפירתם. ברם נחלקו האחרונים אם משמעות הדברים היא שכל שלבים אלה של "עשיית" התפילין צריכים להיות בידי מי שכשר לכותבן מדאורייתא, או שמשמעותם היא שמדרבנן בלבד אסרו את העשייה כולה על ידי הפסול לכתובה משום שפסול הוא מן התורה לעשיית השי"ן.

למחלוקת זו נפקא מינה לענין מי שהגיע לגיל מצוות אך לא נבדק אם הביא שתי שערות או לא, שכן לענין דינים דרבנן סומכים על החזקה שהביא שתי שערות, ולענין דינים דאורייתא אין סומכים עליה. ובענין זה הכריע הביאור הלכה (שם ד"ה כל שפסול) שאף שלכתחילה אין לעשות את הבתים או לתפור את התפילין על ידי בן י"ג שלא ידוע אם הביא שתי שערות או לא, מכל מקום בדיעבד יש לסמוך על הסברה שפסולו של קטן לפעולות אלה הוא מדרבנן, וממילא בן י"ג כשר לגביהן אפילו לא ידוע אם הביא שתי שערות.

עוד כתב הביאור הלכה (ד"ה בכל תיקון) שלא רק עצם עשיית הבתים אלא גם "צמצום ריבוע הבתים" וכן כריכת הפרשיות בשיער - כיוון שהן מעכבות בכשרות התפילין מהלכה למשה מסיני, נכללות ב"כל תיקון עשייתן", ועל כן גם בהן פסול קטן. הביאור הלכה אומנם הזכיר רק את הכריכה בשיער, אבל פשוט שכוונתו גם לכריכת המטלית, שהרי דין שתיהן שווה ונכלל באותה הלכה למשה מסיני שאליה ציין הביאור הלכה, וכמבואר ברמב"ם (הלכות תפילין ג, א). עם זאת, פסול זה אינו חמור יותר מפסול עשיית עיקר הבתים והתפירה, וממילא גם לגביו נוגעת המחלוקת אם הוא מן התורה או מדרבנן, ומסקנתו הנ"ל של הביאור הלכה שכן י"ג שלא ידוע אם הביא שתי שערות או לא כשר בדיעבד.

יש לציין שאף שכשרות זו מבוססת על העמדת בן הי"ג על החזקה שהביא שערות (אף שהדבר לא נבדק) וראייתו כגדול, וגדול לכאורה מוחזק כמי שידוע לעשות "לשמה" (אם לימודוהו שכך הדין) בלי שגדול אחר יהיה "עומד על גביו" בשעת מעשה, בכל אופן התנה הביאור הלכה את ההיתר לעשות את קשר התפילין על ידי בן י"ג שלא ידוע אם הביא שתי שערות (ראו להלן) כשגדול עומד על גביו.

הדרישה לעשייה על ידי גדול בנוגע ליתר הפעולות האמורות חמורה יותר (כפי שעולה מדברי הביאור הלכה), ומסתבר אפוא שבה יש מקום לדרוש את עמידת הגדול על גבי הקטן מקל וחומר, ומסתבר שהסיבה שהביאור הלכה לא כתב כך היא משום שבנוגע ליתר הפעולות בלאו הכי הכשיר רק בדיעבד, ולענין בדיעבד ייתכן שאם סומכים על ראיית בן הי"ג כגדול אין מקום שלא לסמוך עליו שעשה הכול "לשמה" גם ללא שיעמוד אחר על גביו.

<sup>9</sup> ביאור הלכה (שם, ד"ה בכל תקון), ומסתבר, אף שלא כתב כך בפירושו, שטעמו מבוסס על הבנת המציאות הפשוטה שקשה לסמוך על "גדול" זה, שאך לפני זמן קצר "קטן" היה, ושוודאי גם שלא הורגל בעשיית תפילין "לשמה" (ובענינו יש להוסיף גם את ההתרגשות האפשרית כגורם משפיע), שידע ויזכור לכוון "לשמה" בשעת מעשה, אם לא יעמוד גדול אחר על גביו ויזכיר לו זאת.

דברים אלה נאמרו בביאור הלכה בהקשר של הכשר הקשר לכתחילה. אך לענין דיעבד, מסתבר שכמו שהכשיר בדיעבד את עשיית הבתים וכו' על ידי בן י"ג, שלא ידוע אם הביא שערות, ללא שהדבר יותנה בדרישה שיעמוד גדול על גביו, הוא הדין – וקל וחומר – לענין הקשירה (וכנ"ל בהערה הקודמת).

<sup>10</sup> משנה ברורה (לג, כג) וביאור הלכה שם ד"ה אפילו בדיעבד.

Manchester, England

מנצ'סטר, אנגליה

סיון תש"פ

ג. אמירת קדיש ללא מניין כאשר יש עשרה המצטרפים באמצעות קשר  
עין באמצעים אלקטרוניים

## שאלה:

האם יש היתר לומר קדיש כשהמניין של עשרה גדולים מחובר בקשר עין באמצעות קשר אלקטרוני, כמו זום, סקייפ, פייס-טיים וכדומה?

## תשובה:

אין אומרים קדיש אלא בעשרה זכרים גדולים הנוכחים פיזית באותו מקום<sup>1</sup>. בשעת הדחק ניתן לומר עם תשעה גדולים וקטן, עיינו בשו"ת במראה הבזק חלק ט תשובה א פרטי היתר זה<sup>2</sup>.

<sup>1</sup> מבואר במשנה (מגילה ד, ג):

"אין פורסין את שמע ואין עוברין לפני התיבה ואין נושאים את כפיהם ואין קורין בתורה ואין מפטירין בנביא ואין עושין מעמד ומושב ואין אומרים ברכת אבליים ותנחומי אבליים וברכת חתנים ואין מזמנים בשם פחות מעשרה ובקרקעות תשעה וכהן ואדם כיוצא בהן".  
וטעם הדבר מבואר בגמרא (מגילה כג ע"ב):

"מנא הני מילי? אמר רבי חייה בר אבא אמר רבי יוחנן: דאמר קרא (ויקרא כב, לב): ונקדשתי בתוך בני ישראל; כל דבר שבקדושה לא יהא פחות מעשרה. מאי משמע? דתני רבי חייה: אתיא תוך תוך; כתיב הכא: ונקדשתי בתוך בני ישראל, וכתוב התם (במדבר טז, כא): הבלו מתוך העדה, ואתיא עדה עדה, דכתיב התם (במדבר יד, כז): עד מתי לעדה הרעה הזאת, מה להלן עשרה, אף כאן עשרה".  
וכן בגמרא בברכות (כא ע"ב):

"אמר רב אדא בר אהבה: מנין שאין היחיד אומר קדושה? שנאמר: ונקדשתי בתוך בני ישראל; כל דבר שבקדושה לא יהא פחות מעשרה. מאי משמע? דתני רבנאי אחוה דרבי חייה בר אבא: אתיא תוך תוך. כתיב הכא: ונקדשתי בתוך בני ישראל וכתוב התם: הבלו מתוך העדה הזאת, מה להלן עשרה, אף כאן עשרה".

ולגבי קדיש מבואר במסכת סופרים (י, ו):

"אין פורסין על שמע, לא בישיבה ולא בעמידה, ואין עוברין לפני התיבה, ואין נושאים את כפיהן, ואין קורין בתורה, ואין מפטירין בנביא, ואין עושין מעמד ומושב על אנשים, כל שכן על נשים, שאין עושין מעמד ומושב על נשים, ואין אומרים קדיש וברכו, פחות מעשרה".  
ובביאור המשך דברי מסכת סופרים שם עיינו בשו"ת במראה הבזק חלק ח תשובה ו, וחלק ט תשובה א.  
וכן פסק הרמב"ם (הלכות תפילה ח, ה-ו):

"יוכן לא יהיה אחד מברך ברכת שמע והכל שומעים ועונים אחריו אמן, אלא בעשרה, וזה הוא הנקרא פורס על שמע, ואין אומרים קדיש אלא בעשרה, ואין הכהנים נושאים ידיהם אלא בעשרה והכהנים מן המנין; שכל עשרה מישראל הם הנקראים עדה, שנאמר: עד מתי לעדה הרעה הזאת וגו' והיו עשרה שהרי יצאו יהושע וכלב.

וכל דבר קדושה לא יהא אלא בתוך העדה מישראל שנאמר: ונקדשתי בתוך בני ישראל. וכל אלו הדברים אם התחילו בהם בעשרה והלכו מקצתם אף על פי שאין רשאים יגמרו השאר".  
וכן נפסק בשלחן ערוך (או"ח נה, א):

"אומרים קדיש. ואין אומרים אותו בפחות מ"י זכרים בני חורין גדולים שהביאו ב' שערות, וה"ה לקדושה וברכו שאין נאמרין בפחות מעשרה".

ועיינו בשו"ת יחווה דעת (ו, ה) שאלו שאומרים קדיש בבית קברות בלא עשרה טועים ואין לענות אחריהם אמן. וכן עיינו בשו"ת אגרות משה (או"ח ב, צח) שאין לעשות מניין קטנים על מנת לחנכם, שאין לומר דבר שבקדושה בלא עשרה. ועיינו שם שדן אם האיסור לומר דבר שבקדושה בלא עשרה הוא דאורייתא. וכן עיינו בפסקי תשובות (נה, א) ובמקורות שציינן שם.

<sup>2</sup> עיינו שם בהערות במקורות הדין ותנאיו, הגדרת 'ישעת הדחק' ולענין מה אפשר לסמוך בה על צירוף הקטן.

כדי שעשרה יצטרפו למניין, הם צריכים להיות במקום אחד, כגון בחדר אחד או בסמיכות זה לזה<sup>3</sup>.

<sup>3</sup> מבואר בגמרא (עירובין צב ע"ב):  
 "צבור בגדולה ושליח צבור בקטנה - יוצאין ידי חובתן. ציבור בקטנה ושליח צבור בגדולה - אין יוצאין ידי חובתן. תשעה בגדולה ויחיד בקטנה - מצטרפין, תשעה בקטנה ואחד בגדולה - אין מצטרפין".  
 ומבואר שם בסוגיה שכאשר חצר גדולה נפרצה לחצר קטנה, החצר הגדולה מושכת אצלה את מה שבקטנה, אך אין הקטנה מושכת אצלה מה שבגדולה. ולכן אם יש תשעה בגדולה הם מושכים אצלם את מי שנמצא בקטנה, ועל ידי כך הוא מצטרף למניין, אך אם תשעה בקטנה, אינם יכולים למשוך אצלם את מי שנמצא בגדולה, ואף הוא אינו יכול למשוך אותם אצלו כיוון שאין הרוב נמשכים אצל היחיד.

ומזה מבואר שעל מנת שיצטרפו למניין צריכים להיות במקום אחד, כגון בחצר אחת.  
 וכן פסק הרמב"ם (הלכות תפילה ת, ז):  
 "וצריך להיות כולם במקום אחד ושליח ציבור עמהם במקום אחד. חצר קטנה שנפרצה במלואה לחצר גדולה והיו תשעה בגדולה ויחיד בקטנה מצטרפין; תשעה בקטנה ויחיד בגדולה אין מצטרפין. ציבור בגדולה ושליח ציבור בקטנה יוצאין ידי חובתן, ציבור בקטנה ושליח ציבור בגדולה אין יוצאין ידי חובתן שהרי הוא מופלג מהם ואינו עמהם במקום אחד, מפני שיש בגדולה פסין מכאן ומכאן הרי היא כמו מופלגת מן הקטנה ואין הקטנה מופלגת מן הגדולה אלא הרי היא כקרוך זוית שלה".  
 וכן נפסק בשלחן ערוך (או"ח נה, טז-יח), שצריכים להיות במקום אחד. ועיינו שם בהמשך הסימן בשלחן ערוך ובמפרשים שדנו בהרחבה במקרים שונים אם יכולים להצטרף, וכגון שרואים זה את זה, או כגון שהם בחדר אחד אך יש בו מחיצות. אך על כל פנים ברור שלכל הדעות, כדי שיצטרפו למניין הם צריכים להיות בקרבת מקום זה לזה. ולכן, אם אינם בקרבת מקום זה לזה, אף על פי שמתקשרים באמצעות מכשיר כל שהוא, אינם מצטרפים למניין.



Budapest, Hungary

בודפשט, הונגריה  
אלול תשע"ה

ד. ענייה לדברים שבקדושה המשודרים בטלפון או באינטרנט

**שאלה:**

האם מי ששומע קדיש וקדושה הנאמרים דרך הטלפון או המחשב יכול לענות עליהם?

**תשובה:**

אם יש מניין במקום אחד ומשדרים את התפילה בשידור חי דרך רדיו, טלפון או אינטרנט, לדעת פוסקים רבים, השומע יכול לענות אמן אחר הברכות, וכן לענות לקדיש, קדושה וברכו, י"ג מידות וכל דבר שבקדושה<sup>1</sup>. ואף שיש חולקים<sup>2</sup>, רשאי

<sup>1</sup> כתבו התוספות (פסחים פה ע"ב ד"ה וכן לתפלה; ראש השנה כז ע"ב ד"ה ושמע) שלדעת ר' יהושע בן לוי, שפוסקים כמותו, אף אם יש מחיצה מפסקת בין האדם להמניין, יכול לענות אחר כל דבר שבקדושה ששומע מהמניין. ועל פי זה נפסק בשלחן ערוך (אורח חיים נה, כ), "היו עשרה במקום א' ואומרים קדיש וקדושה, אפילו מי שאינו עמהם יכול לענות. וי"א שצריך שלא יהא מפסיק טינוף או עבודת כוכבים".

ובגמרא בסוכה (נא ע"ב) אמרו שבאלכסנדריא של מצרים היה בית כנסת גדול שקולו של שליח הציבור לא היה נשמע בכלול ולכן היו מניפים בסודרים כשהיה שליח הציבור מגיע לסיומה של כל ברכה וברכה כדי שמי שאינו שומע אבל רואה את הנפת הסודר ידע לענות אמן. כאן מבואר לכאורה שלעניית אמן די בידיעה שנאמרה ברכה ואין צורך דווקא בשמיעתה.

על פי זה כתבו כמה פוסקים (אורח משפט או"ח מח; מנחת אלעזר ב, עב; אגרות משה או"ח ד, צא אות ד; יחוה דעת ב, סח; פסקי תשובות רטו אות ג [אך עיינו להלן מה שנעיר על דבריו]) שהוא הדין אם שומע את המניין בשידור חי דרך רדיו או מכשיר אחר, רשאי לענות אחר דברים שבקדושה. ואף שמבואר בשלחן ערוך שלדעת היש אומרים, אם יש דבר טינוף או עבודת כוכבים מפסיק אינו רשאי לענות (ויש לציין שכמה אחרונים נקטו שגם השלחן ערוך מודה לדעה זו - עיינו כף החיים שם ס"ק צה; מנחת אלעזר שם; יחוה דעת שם), כתבו כמה מפוסקים אלה שאין זה שייך כאשר הקול מועבר באמצעות גלי הרדיו וכדומה, שאין זה נחשב שהקול עובר דרך מקום הטינוף, וכמו שמסביר המנחת אלעזר:

"גם אם נחמיר כדעת הי"א במחבר, מכל מקום הא פסקינן בשי"ע בה' ק"יש סי' ע"ט סעי' ג' דכשהיתה הצואה במקום גבוה עשרה או נמוך עשרה אז מותר לקרות לדעת הרא"ש ולדעת הרשב"א דוקא כשאינו רואה אותה, מכל מקום כ' המג"א שם ס"ק ט דבלילה או מעצים עיניו שרי לכ"ע. וא"כ בנידון הטעלעפאן, כשנחשוב הקול דרך החוטי ברזל למעלה על העמודים שהוא הרבה למעלה מעשרה גבוה באויר שם כשיש טינוף למטה וכיון שהעומד בבית ומדבר וכן השומע בבית אינם רואים כלל הצואה בדרך א"כ הוי מותר לכ"ע גם לדעת הרשב"א, כיון דל"ש בזה ולא יראה ערות דבר, שזהו עיקר טעם הרשב"א ע"ש". (ועיינו ביחווה דעת שם טעמים נוספים לזה.)

נדגיש כי אין ללמוד מזה שאפשר גם לצאת ידי חובה על ידי מה שהוא שומע דרך הרדיו או מכשיר אחר (כגון קריאת מגילה או הבדלה וכו'), שכן לענין עניית אמן די להיות בטוח שבאותו זמן מישוה אמר ברכה או תפילה, ולכן אפשר לענות אמן לברכתו או לתפילתו, וכן לענין דבר שבקדושה, די שיש ציבור שאומרים אותו באותו זמן ומתכוון לומר עמהם - אף שאינו שומע אותם עצמם. אך לצאת ידי חובתו, אי אפשר כיוון שהקול ששומעים דרך מכשיר אינו מוגדר קול של האדם עצמו אלא חיקוי מלאכותי (לדעת רוב הפוסקים, ועיינו עוד להלן סימן לא בתשובה על שמיעת קריאת מגילה למי שנמצא בידוד). ועיינו בדברי היחווה דעת שם:

"אבל השומע מהרדיו בשידור חי, סוף סוף ברור שבאותה שעה הציבור עומדים במקום מסויים ואומרים קדיש וי"ג מידות וכדומה, לפיכך נראה שרשאי לענות עמהם. והרי זה דומה למה שאמרו בסוכה (נא ע"ב) במעשה של בני אלכסנדריא של מצרים שהיה שם קהל רב ולא היו יכולים כולם לשמוע מפי השליח צבור את הברכות, והיו מניפים בסודרים כדי שידעו חתימת הברכות ויענו אמן. והסבירו התוספות שם (סוכה נא ע"ב) וכן בברכות (מז ע"א) שאין זה בכלל אמן יתומה, הואיל והיו יודעים באיזו ברכה השליח צבור עומד, ורק לא היו שומעים אותו. וראו בשלחן ערוך אורח חיים (קכד, ח). והוא הדין כאן שהוא שומע הקדיש ויודע על מה שהוא עונה אמן רשאי לענות. והרה"ג רבי יעקב משה טולידאנו בשו"ת היס

אדם לסמוך על פוסקים אלה. בשעת הדחק, כמו בזמן מגפה, זו ההלכה גם לכתחילה.

הגדול (סימן כט) כתב גם כן שיש לחלק בין השומע ברכה מתקליט של גרמפון, שאינו עונה אחריו אמן, מפני שכבר פסק כח האיש המברך שהוא בר-חיובא, והקול היוצא מן התקליט אינו אלא כחיקוי ומעשה קוף בעלמא, ויש להמליץ על זה לשון חז"ל (בבא מציעא נט ע"ב) אין משגיחין בבת קול, לבין השומע ברכה דרך הרדיו או הטלפון, שצריך לענות אמן, שאין ריחוק המקום מעכב, ולא עוד אלא שאם כיון המברך להוציא ידי חובתו ונתכוון גם הוא לצאת ידי חובה, יוצא ידי חובתו בברכה ששומע דרך הרדיו והטלפון. עד כאן דבריו. אולם אף על פי שמצאתי לו חבר בסברא זו שכתב שיכול לצאת ידי חובתו בשמיעת הברכה מחבירו דרך הרדיו, בספר הלכה למשה (ו, עב) שכתב, שהשומע קידוש מחבירו בליל שבת ויום טוב דרך הרדיו שהוכן על ידי שיעון אוטומטי (אף על פי שאינו רשאי לעשות כן לכתחילה) יוצא ידי חובתו, ושכן הדין בשומע מגילה מחבירו דרך הרדיו. אולם לפי מה שנתבאר בדברינו נראה להלכה שאינו יוצא ידי חובתו בברכה זו מכיון שלא שמע הברכה במישרין מפי אדם בר חיובא, אלא באמצעות הממברנא שברדיו, שהוא מכשיר הקולט את קול האדם."

<sup>2</sup> לענין צירוף לדבר שבקדושה יש שחששו להפסק של טינוף (ולא סמכו על הסברות הנ"ל), עיינו שו"ת אור לציון (חלק ד, הערות פרק א, דיני סליחות והתרת נדרים הערה ד). ועיינו אורח משפט (שם) שאף שסמך על הסברות שאין הטינוף מפסיק (בכלל או בכהאי גוונא על כל פנים) כתב שאין זה אלא אם כבר שמע, אבל לכתחילה "אין כדאי להיכנס בספק זה לשמוע כדי לענות".

ואמנם ביחווה דעת (שם) צירף להקל גם את דעת הגר"א (במעשה רב) שסובר שטינוף כלל אינו מפסיק כשהוא ברשות אחרת (גם בין שני בתים), אלא שמלבד שהדבר שנוי במחלוקת (ועיינו בדברי בנו בילקוט יוסף [סימן נו הערה ד] מה שהעיר על ראיית אביו מהמעשה רב).

עוד יש להעיר שביחווה דעת שם לא התיר במפורש אלא עניית אמן וי"ג מידות (שצ"ע אם גדרן הוא "דבר שבקדושה" או שאינן נאמרות אלא עם הציבור מטעם אחר), ועל כל פנים אין בהם חשש של הזכרת שם שמים לבטלה, שהרי פסוקים הם (וזה אכן נכון גם לגבי קדושה, ובקדיש – אין שם שמים כלל) ולא מפורש בו להתיר גם בעניית 'ברכו'. והוא עצמו ביביע אומר (חלק א, אורח חיים יט, יח) כתב שאין לענות קדיש וקדושה אפילו בשמיעה מרמקול (אף ששם לכאורה אין הפסק טינוף אלא שאינו שומע את קולו של המברך או אומר הקדיש עצמו). ואמנם בהלכה ברורה (לבנו הרב דוד יוסף, סימן נה בירור הלכה לו) כתב שהאמור ביחווה דעת הנ"ל הוא 'משנה אחרונה' ביחס לאמור ביביע אומר, אך (מלבד שסברת היביע אומר אינה גרועה מסברת פוסק אחר גם אם הוא עצמו לבסוף פסק אחרת) ייתכן שאין כאן חזרה או סתירה אלא חילוק בין קדיש וקדושה לאמן וי"ג מידות.

ואף לענין עניית אמן גרידא – עיינו מנחת שלמה (חלק א סימן ט) שסובר שאי אפשר לענות בשמיעה מהרדיו או הטלפון ולדעתו אין להביא ראיה מהמעשה שהיה באלכסנדריא של מצרים (כנ"ל מהגמרא בסוכה) כיוון ששם היה כל הציבור ובכללו המברך והעונים במקום אחד ולכן יכלו לענות גם בלי לשמוע את המברך (ועיינו שם שכתב שאולי הוא הדין אם עומדים עכ"פ סמוך לבית כנסת) כיוון שיש צירוף ביניהם, מה שאין כן השומע ממרחק באמצעות רדיו או טלפון, שאף שידוע הוא שנאמרה עתה ברכה מכל מקום אין שום צירוף בינו לבין המברך.

ועיינו עוד באר משה (חלק ג, סימן קסו) שגם כן נקט כדבר פשוט שאפילו אמן אי אפשר לענות באופן כזה (ותמיהה גדולה היא על בעל פסקי תשובות, סימן רטו אות ג הערה 21, שציון לדבריו בתוך המקורות שהביא על מה שכתב שם שאפשר לענות, בעוד הוא חולק על זה, וכן ציון שם לשערים מצויינים בהלכה סימן ו ס"ק ה, אף שהמעין שם יראה שעיקר דבריו הם לפסוק למעשה שלא כסוברים שאפשר לצאת ידי חובה בשמיעה מהרדיו או מהטלפון, ולענין עניית אמן וכדומה מבלי לצאת ידי חובה לא גילה דעתו אם סובר שבכל אופן רשאי לענות כיוון שידוע שנאמרה עתה ברכה, או לא).

מכל מקום, מאחר שיש כמה מגדולי הפוסקים שהתירו, ומסתברים דבריהם, כך פסקנו למעשה.

New Jersey, USA

ניו ג'רסי, ארה"ב  
ניסן תש"פ

## ה. תפילה ביחיד בזמן שהציבור מתפללים

### שאלה:

בשלחן ערוך או"ח מובא שמי שאינו יכול להתפלל עם הציבור במניין יתפלל ביחיד בזמן שהציבור מתפלל. האם זה נכון גם לגבי מניינים שמתקיימים בעיר אחרת? באזור זמן אחר באמריקה? או בזמן שמתפללים בארץ ישראל?

### תשובה:

- א. מי שנמנע ממנו להתפלל במניין, יתפלל בשעה שהציבור במקומו מתפללים.
- ב. אם הוא נמצא במקום שאין כלל מניין, יתפלל בשעה שמתפללים בקהילות ישראל במקומות אחרים אותה תפילה שהוא מתפלל.
- ג. אם מתפלל תפילה אחרת ממה שהציבור מתפללים, לדוגמא הוא מתפלל שחרית בארצות הברית בשעה שבישראל מתפללים מנחה (או אף באותו מקום עצמו – שמתפלל שחרית או מנחה כשהציבור מתפלל מוסף, או מנחה לאחר פלג המנחה כשהציבור מתפלל ערבית או להפך), לדעת פוסקים רבים אין זה נחשב שמתפלל בשעה שהציבור מתפללים. אך אם אין אפשרות אחרת, מוטב שיתפלל בשעה שהציבור מתפללים תפילה אחרת ויסמוך על הסוברים שגם כך נחשב מתפלל בשעה שהציבור מתפללים<sup>1</sup>.

<sup>1</sup> מבואר בגמרא (ברכות ז ע"ב – ח ע"א) שמי שאינו יכול ללכת לבית כנסת להתפלל עם הציבור, יתפלל בשעה שהציבור מתפללים, ששעה זו היא עת רצון. וכן נפסק בשלחן ערוך (או"ח ז, ט). ומשמע מלשון הגמרא שהכוונה היא לשעה שציבור במקומו מתפללים, שכן רבי יצחק אמר לרב נחמן שיבקש משליח הציבור להודיע לו כשהם מתפללים כדי שיוכל להתפלל באותה שעה. וכן הוכיחו במרומי שדה (ברכות ז ע"ב) ובקהלות יעקב (ברכות ס"ג), שאם הכוונה היא גם לשעה שציבור במקום אחר מתפללים, אם כן מסתמא בכל שעה יש איזה צבור שמתפללים, ולכן על כורחך הכוונה לציבור שבעירו (וגם לפי מה שנבאר להלן, שהכוונה היא דווקא לציבור שמתפללים אותה תפילה שהוא מתפלל, יש להניח שבדרך כלל יהיה איזה ציבור במקום כלשהו שמתפלל אותה התפילה). אומנם ייתכן לתרץ קושיה זו אם נאמר שצריך להתכוון להצטרף לציבור ידוע ומוגדר שידוע לו שמתפלל באותה שעה (מה שבזמן חז"ל לא היה מעשי כל כך כשאין ציבור זה בעירו, ובזמננו הוא מעשי).

ואם נמצא במקום שבו אין כלל ציבור שמתפללים, כתב הסמ"ג (עשין סימן יט):  
"למדנו משם שבשעת הדחק או בני הישובים, שיתפללו בבתיהם שחרית וערבית בשעה שקהילות ישראל מתפללין".

ועל פי זה פסק הרמ"א (או"ח ז, ט):

"והוא הדין בני אדם הדרים בישובים ואין להם מנין, מכל מקום יתפללו שחרית וערבית בזמן שהציבור מתפללים".

וכתבו שם המגן אברהם (ס"ק יט) והמשנה ברורה (ס"ק לב) שכונתו כדברי הסמ"ג, דהיינו בשעה שקהילות ישראל מתפללות, ואם כן יתפלל בשעה שמתפללים במקומות אחרים.

בקהילות יעקב כתב שכונה זו להתפלל בשעה שמתפללים במקומות אחרים מועילה דווקא ביישובים שאין להם מניין, אבל במקום שיש בו מניין, צריך לכוון דווקא לשעה שהציבור בעירו מתפלל, וכפי שדייקנו לעיל מהגמרא. ונראה בטעם הדבר, שעיקר העניין להתפלל בשעה שהציבור מתפללים הוא כדי לשתף את תפילתו עם הציבור, שזו שעת רצון. ולכן אם יש ציבור בעירו, כיוון שזה הציבור שלכתחילה היה צריך להתפלל עמו ורק מחמת שאנוס וכדומה אינו מתפלל עמו, לכן צריך לכוון להתפלל בשעה זו. אך אם דר במקום שאין בו ציבור המתפללים, הוא יכול לשתף את תפילתו עם הציבור על ידי שמכוון את השעה שמתפללים קהילות ישראל במקומות אחרים.

אמנם יש לעיין אם יכול לכוון להתפלל בשעה שציבור במקום אחר מתפלל תפילה אחרת מהתפילה שהוא מתפלל, וכגון שהוא מתפלל שחרית בארצות הברית בשעה שבארץ ישראל מתפללים מנחה. והנה

המגן אברהם (צ, יז) דייק מהגמרא (עבודה זרה ד ע"ב) שאם מתפלל מוסף בשעה שהציבור מתפלל שחרית, אין זה נחשב בשעה שהציבור מתפללים. ודיוקו הוא שבגמרא שם מבואר שאין ליחיד להתפלל מוסף של ראש השנה בשלוש שעות הראשונות של היום משום שזו שעת חרון, אך שחרית יכול להתפלל משום שבאותה שעה אף הציבור מתפלל שחרית. ועל כורחך אם מתפלל מוסף בשעה שהציבור מתפלל שחרית אין זה נחשב שמתפלל בשעה שהציבור מתפלל. ובמגן גיבורים (שלטי גיבורים ס"ק ז) דחה ראיית המגן אברהם בשני אופנים: א. אפשר לטעון שגם המתפלל מוסף בשעה שהציבור מתפלל שחרית ייחשב כתפילה בצבור, אלא שמצב כזה על כל פנים התפלל שחרית לפני שהציבור התפלל. ב. ייתכן שדווקא במוסף של ראש השנה, שלברכה האמצעית שבו נוספות 'מלכויות' וכן נוספות בו 'זכרונות ושופרות' ואינו דומה לתפילת שחרית של הציבור, שהיא רק שבת ולא בקשת צרכים, אין זה נחשב שמתפלל בשעה שהציבור מתפלל, אך ביתר השנה, שתפילת מוסף היא שבת, ייחשב כשעה שהציבור מתפלל. וכעין סברתו האחרונה של המגן גבורים כתב גם הישועות יעקב (שם ס"ק ה) וחלק גם הוא על המגן אברהם מחמת סברה זו.

ועיינו בספר הזיכרון אש תמיד (עמ' תקמב) בשם הרב מיכל שורקין והובא גם בתשובות והנהגות (ד סימן לא) מעשה שבו אמר הגר"ח מבריסק לבנו הגר"מ שתפילת שחרית בעת שהציבור מתפלל מוסף נחשבת 'בשעה שהציבור מתפלל' (והעירו שם מדברי המגן אברהם, אך אפשר שסבר הגר"ח כסברת המגן גבורים והישועות יעקב, ואף שעדיין לכאורה יש עדיפות לתפילה בציבור ממש, מכל מקום, באותו מקרה היו יתרונות אחרים להתפלל שחרית באותו זמן, וייתכן שסבר שהללו עדיפים. ולהלן יובא שייתכן שכשנמצא בפועל עם הציבור באותו מקום מודה אף המגן אברהם, וממילא אין מקום כלל להערה זו, ואכן בתשובות והנהגות [שם] ביאר את הדברים על פי חילוק זה).

בהקשר זה יש להעיר שהמתפלל מוסף בשאר ימות השנה בשעה שהציבור מתפלל שחרית או מנחה – יש שהוא והציבור עסוקים ב'שבח' ויש שהוא עוסק ב'שבח' והציבור בבקשות: בשבת ויום טוב עיקרן של שחרית ומנחה הוא שבח כמו מוסף, אך בראש חודש או חול המועד עיקרן הוא בבקשות. המגן גבורים עצמו אכן הרגיש בדבר וכתב שמתפלל שבת בשעה שהציבור עוסקים בשבח או בבקשות. נראה מדבריו שהצורך ב'ציבור' גדול יותר כשהמתפלל מבקש בבקשות וזקוק לזכות הציבור כדי שיענה, ולכן המתפלל שבת בעת שהציבור מתפלל – בין שהם עסוקים בשבח ובין שהם עסוקים בבקשות – יש לו את מעלת המתפלל בשעה שהציבור מתפלל, אבל המתפלל תפילה של בקשה צריך, כדי להיחשב 'בשעה שהציבור מתפלל', להתפלל בשעה שהציבור עוסק גם כן בבקשה. ולפי זה לשיטתו מסתבר שבשאר ימות השנה אם המצב הוא להפך: היחיד מתפלל שחרית או מנחה בעת שהציבור מתפלל מוסף – בשבת ויום טוב ייחשב מתפלל בשעה שהציבור מתפלל, אבל בראש חודש וחול המועד – לא, שהרי זה כמתפלל מוסף של ראש השנה בשעה שהציבור מתפלל שחרית.

ועיינו בספר יום טוב שני כהלכתו (פרק ג הערה מג ופרק ט הערה כו) לענין בן חו"ל הנמצא בארץ ומתפלל תפילת יום טוב, שהיא שבת, עם הציבור המתפלל תפילת חול, שהיא בקשה, או להפך – בן ארץ ישראל הנמצא בחו"ל [שם מדובר שהוא מצוי בפועל עם הציבור ולא רק מתפלל בשעה שהם מתפללים]. לענין המקרה הראשון כתב שם שתפילתו נחשבת תפילה בציבור, ולענין המקרה השני הביא שנחלקו בזה הגרי"ש אלישיב והגר"ש אויערבאך, שלדעתו אין זו תפילה בציבור (וגורעה אף מהמתפלל שחרית עם ציבור המתפלל מוסף) כיוון שזה מתפלל תפילת חול ואלה תפילת יום טוב. ובביאור החילוק בין המקרים הציע שם (מחבר הספר יום טוב שני כהלכתו) וכך הציע גם בספר אש"י ישראל (פרק מא הערה קפב והוזכר בספר יום טוב שני כהלכתו) שלבן ארץ ישראל בחו"ל אין שייכות לתפילת הציבור, מה שאין כן בן חו"ל בארץ, שכיוון שמן הדין היה צריך להתפלל את כל שמונה עשרה הברכות גם בשבת ויום טוב ולהוסיף הזכרת שבת ויום טוב, אלא שכדי שלא להטריח על הציבור פטרו חז"ל מלומר את כל הברכות האמצעיות, ממילא יש גם לבן חו"ל שייכות לתפילת העמידה שמתפללים בני ארץ ישראל. אכן דברים אלה כפי שהם צריכים עיון, שהרי סוף סוף שלוש ברכות ראשונות ואחרונות – שוות הן, ולגביהן יש ליחיד זה שייכות עם תפילת הציבור בכל מקרה, ולבן חו"ל הנמצא בארץ ישראל – גם אם יש לו שייכות לתפילת הציבור מכל מקום חסרה היא תפילתם את הברכה האמצעית של תפילתו, ומה מועיל לו שיש לו שייכות לברכות שאומרים הם והוא לא אומרם? ומה בכך שהיה ראוי שיאמרם לולי שתיקנו חז"ל לפטור מהם? ואפילו נאמר שיש לזה תועלת, מכל מקום מה החילוק בין החוסר שחסר לו בתפילת הציבור, שאין הם אומרים את הברכה האמצעית של יום טוב, לחוסר שבמקרה ההפוך, שאין הציבור שבחו"ל אומר את הברכות האמצעיות שאומר בן ארץ ישראל שעימם? ואם די בשייכות בחלק מהברכות – הרי בשני המקרים יש שייכות בשלוש ברכות ראשונות ואחרונות כאמור!

אכן לפי המבואר לעיל הדברים מובנים היטב, שכן חו"ל שבארץ ישראל כל תפילתו – שבת היא, ומעלה של תפילת שבת יש גם בתפילת החול של בני ארץ ישראל, אלא שנוספת לה גם בקשה, ומה בכך (ועוד שאפילו נאמר שאינה נחשבת כלל אלא בקשה, מכל מקום להתפלל שבת עם ציבור המתפללים בקשה – שפיר דמי כדברי המגן גבורים). אבל בן ארץ ישראל הנמצא בחו"ל, שתפילתו היא בקשה, אינו יכול להיחשב מתפלל עם הציבור או בשעה שהציבור מתפלל כשתפילתם שלהם אינה בקשה אלא שבת בלבד. ועיינו שו"ת דבר יהושע (חלק ה או"ח סימן ד) שהסתפק בנדון זה, של בן ארץ ישראל בחו"ל או להפך לפי המגן אברהם, ונראה מדבריו שספקו הוא אם הגדרת "אותה תפילה" תלויה בהיות שתי התפילות

שחרית, או שתיהן מוסף וכו' או בהיותן "ענין אחד", ומובן שלספק זה נפקות גם לצד השני, כששתי התפילות שונות הן – זו שחרית וזו מנחה – אך עניןן אחד הוא (ועיינו עוד בחלקת יעקב חלק ג סימן קמו [במהדורה החדשה אורח חיים סימן ריא] שנקט שיש במקרה כזה מעלה של תפילה בשעת שהציבור מתפלל וראו עוד להלן).

ואמנם עדיין יש מקום לדון שמה אף לסברת המגן אברהם ולראייתו מהגמרא (ובהנחה שלא נקבל את דברי המגן גבורים והישועות יעקב, שדחו את הראיה), מכל מקום כששתי התפילות זהות הוא ייחשב כמתפלל עם הציבור, ואף על פי שלדבריו אין לחלק בשחרית ומוסף בין ראש השנה לשאר ימות השנה, ומשמע שכך הדין אף כששתי התפילות הן שבת (כמו שבת ויום טוב), מכל מקום שחרית ומוסף תפילות הן שונות במהותן ובנוסחן. מה שאין כן המתפלל שחרית בעת שציבור במקום אחר מתפלל מנחה, ששתי התפילות זהות (ואף בשבת, שיש חילוק ביניהן בנוסח הברכה האמצעית – אין חילוק זה מהותי ואינו מעכב, שהרי הטועה ומתפלל במנחה של שבת את נוסח הברכה האמצעית של שחרית או להפך – יצא, מה שאין כן בטועה בין אחת מהן למוסף).

ואמנם המגן אברהם עצמו סובר לכאורה שאין לחלק בזה ואף באופן זה אין הדבר נחשב תפילה עם הציבור, שכך מפורש בדבריו (רלו, ג) לגבי מנחה וערבית (לאחר פלג המנחה), ועיינו שם שהוסיף שכל שכן הוא שאין זו תפילה עם הציבור כיוון שמדובר ב'תרת' דסתר' (שהרי אז שזמן מנחה הוא או שזמן ערבית הוא, ואף שההלכה היא 'דעביד כמר עביד דעביד כמר עביד', מכל מקום מנחה וערבית בו בזמן נחשבות ל'תרת' דסתר' [ולכן לכתחילה יש לנהוג בעקביות ולבחור אם התפלל בזמן זה מנחה או ערבית]). ואמנם יש לעיין אם 'תרת' דסתר' האמור כאן נובע מכך שהמתפלל אז מנחה הרי הוא כאומר שתפילת הציבור, ערבית, בזמן זה אינה כדן (היינו שהם אמנם רשאים לנהוג כדעה זו כאמור, אך הדעה שהוא נוהג עתה כמותה סוברת שאין זה זמן ערבית), או שאין הדבר תלוי בהגדרה זו אלא בעצם העובדה שזמן מנחה וערבית שונה הוא, ונפקא מינה למתפלל בזמן שהציבור שבמקום אחר מתפלל, כבנדון דידן, שאין כאן מחלוקת בהלכה, אם זמן מנחה הוא או זמן ערבית (וכן לענין שחרית) אלא חילוק במציאות.

אלא שמכל מקום סיים המגן אברהם (שם) שאין לנהוג כן, כיוון שעדיף שיתפלל מנחה קודם (בנדון הציע שיתפלל מנחה בעת שהציבור אומרים קריאת שמע וברכותיה) וערבית יתפלל עם הציבור, שזה קרוי תפילה בציבור ממש, וודאי עדיף מתפילה אחרת בעת שהציבור מתפללים.

והפרי מגדים (אשל אברהם שם) הבין מהוספה זו שהמגן אברהם – למרות דבריו – מסתפק בזה ולכן הוסיף את הטעם האחרון: "אפילו תימא שזה מקרי עכ"פ בשעה שהציבור מתפללין". והט"ז (ס"ק ד) שלל גם הוא אפשרות של מנחה בשעה שהציבור מתפלל ערבית מטעם 'תרת' דסתר', אך הוא לא הזכיר שגם ללא זה אין הדבר נחשב 'בשעה שהציבור מתפללים', ומשמע שלולי בעיית 'תרת' דסתר' אכן הייתה מעלה בתפילה כזו. ולפי זה ייתכן, כאמור לעיל, שכשמדובר בציבור שבמקום אחר שאצלם זמן ערבית הוא ואצל היחיד זמן מנחה – שפיר דמי. והאליה רבה (שם ס"ק ז) והפרי מגדים (משבצות זהב שם) הם כתבו הלכה למעשה שאם יש לו מניין מאוחר יותר לערבית (וממילא לא שייך טעמו האחרון של המגן אברהם) יתפלל מנחה כשהציבור מתפלל ערבית (למרות סברת 'תרת' דסתר' ולכאורה כל שכן אם הם במקום אחר, וכנ"ל).

אמנם יש מקום לפקפק בדבר משום שבנדונם של המגן אברהם, הט"ז, האליה רבה והפרי מגדים, וכן במעשה שהובא לעיל מהגר"ח מבריסק (וכן בגמרא שממנה הביא ראה, עיינו שם), מדובר כאמור במי שגם נמצא במועל עם הציבור אלא שמתפלל תפילה אחרת, ובצ"ח (ברכות ו ע"א) כתב שבאופן זה לא נאמרו דברי המגן אברהם שבסימן צ (עיינו שם בראייתו) והמגן גבורים (אלף המגן שם ס"ק יד) הביא דבריו וסמך עליהם וכך גם המשנה ברורה (סימן צ ס"ק ל). ולפי זה לכאורה אין ראה לנדוננו מהדין האמור (בסימן רלו).

אכן משמעות דברי המגן אברהם עצמו (בסימן רלו) אינה כדברי הצ"ח (וגם שו"ת דבר יהושע הנ"ל הציג את שיטותיהם כחולקות, וכך נקט גם המנחת יצחק חלק ב סימן קלב וחלק ו סימן לו), שהרי המגן אברהם השווה את הנדונים (שם ובסימן צ) זה לזה, וייתכן שהצ"ח לא התכוון לומר שהמגן אברהם מודה לדבריו (כמו שהבין המגן גבורים מהצ"ח) אלא שלהלכה על כל פנים יש לחלק בין מתפלל באותו מקום עם הציבור למתפלל במקום אחר. ומעתה מדברי המגן אברהם עצמו ודברי הפרי מגדים המוסבים עליהם אפשר אכן לדייק כדיוק האמור אף אם לדעת הצ"ח אין נפקא מינה, מדיוק זה, לענין שבו דיברו שבו לדעתו בכל מקרה נחשבת התפילה לתפילה עם הציבור. ובאליה רבה (שם) משמע שאכן נקט שני טעמים לדבריו (וכך הבין בדבריו גם המנחת יצחק חלק ו שם): האחד משום שסובר שגם כשמתפלל מנחה והציבור מתפללים ערבית נחשב הדבר תפילה בשעה שהציבור מתפלל (וחולק על המגן אברהם). והשני שאף אם נאמר כדברי המגן אברהם, מכל מקום כשנמצא באותו מקום עם הציבור נחשבת תפילתו כתפילה עם הציבור.

(ובחלקת יעקב הנ"ל הבין – לפחות בנדון כזה שבו המתפלל נמצא באותו מקום עם הציבור – שאכן גם לדעת המגן אברהם יש לתפילתו מעלת תפילה עם הציבור אלא שאינה תפילה בציבור ממש, וכך גם

לענין מנחה וערבית, ולדעתו הכול מודים בזה – המגן אברהם, ה"ט"ז, האליה רבה והפרי מגדים. אך, כאמור, לא משמע כך מהמגן אברהם.

נעיר כי ראייתו של הגר"ח מבריסק (כמובא שם) הייתה מתפילת נדבה בעת שהציבור מתפלל תפילת חובה, ושם לא שייך י'תרי דסתר'י ושתי התפילות הן גם מאותו סוג – בקשה ולא שבח בלבד (מוסף ותפילות שבת וחג אי אפשר להתפלל נדבה). ועמד בזה בתשובות והנהגות (שם).

במשנה ברורה (סימן צ"ס"ק ל) פסק כדברי המגן אברהם. וכן פסק ערוך השולחן (או"ח צ, יג): "ויזה שאמרנו שיהדר להתפלל בהעת שהצבור מתפללין זה כשמתפללין אותה תפלה דוקא מקרי זה ג"כ מתפלל עם הצבור אבל אם הוא מתפלל שחרית והצבור מוסף או להיפך לא מקרי מתפלל עם הצבור".

ויש לעיין שהסברא שכתבנו, לחלק בין שחרית כשהציבור מתפלל מוסף או להפך ובין שחרית כשהציבור מתפלל מנחה או להפך, אם יש לדייק מן הלשון "אותה תפלה דוקא" או שיש לדייק הפוך, ממה שלא נקטו הפוסקים אלא את הדוגמא של שחרית ומוסף. אכן יש מקום לדחות דיוקים אלה ולומר שבמציאות ששררה בעבר לא הייתה אפשרות מעשית שאדם ידע את שעת התפילה במקום מרוחק (שבו מגיע זמן מנחה כשאצלו עוד זמן שחרית או להפך), ולכן השאלה הייתה רק לגבי שחרית ומוסף (וכמובן הוא הדין מנחה ומוסף). ואף שעדיין יש להוכיח לכאורה מהאמור לגבי מנחה וערבית לאחר פלג המנחה, כנ"ל, מכל מקום כבר הערנו לעיל שהפרי מגדים צידד שם שנחשב הדבר לתפילה בשעה שהציבור מתפלל, לפחות ברמה מסוימת (והבין שאף המגן אברהם שלא כתב כך מסתפק בדבר). (עוד יש לדון על מנחה ונעילה ביום כיפור, אך גם כאן קשה לדייק מדברי הפוסקים שדנו בשאלה של שחרית ומוסף, הנוגעת לכל שבת ומועד, ולא באפשרות של תפילת מנחה בעת שהציבור מתפלל נעילה, דבר שמתאפשר פעם בשנה בלבד).

ונראה שהסברא שצריך להתפלל דווקא באותה שעה שהציבור מתפלל אותה תפילה שהוא מתפלל היא כדברינו לעיל, שכיוון שנמנע ממנו מלהתפלל עם הציבור, על כל פנים ישתתף עם הציבור על ידי שיקוון את שעת התפילה לשעה שמתפללים. אך כל זה דווקא אם מתפלל אותה תפילה שהם מתפללים. אך אם מתפלל תפילה אחרת, אין בכך השתתפות, כי הרי אילו היה ממש מתפלל עמם, מן הסתם היה מתפלל את התפילה שהם מתפללים. ועל כורחך הכוונה שמכוון את תפילתו לשעה שהציבור מתפלל אותה תפילה שהוא מתפלל. (וקצת משמע כך מדברי הבאר יצחק [או"ח סימן כ], שכתב בביאור דעת המגן אברהם שאף אם אפשר לענות קדושה אם מתפלל שחרית והגיע לקדושה עם ציבור העונים קדושה של מוסף, מכל מקום יש לחלק בין שתי קדושות, ששתיהן ענין אחד "שמקדישים שמו", לשתי תפילות שהן "בקשה אחרת", אלא שאפשר שכונתו ששחרית ומוסף שונות במהותן וכנ"ל [בפסקי תשובות סימן צ הערה 181 הביא משו"ת פסקי תשובה הבנה אחרת בדברי הבאר יצחק, אך המעיין שם יראה שדבריו נוגעים לנקודה אחרת שבה דן הבאר יצחק שם ולא לנדוננו, והמעיין בבאר יצחק עצמו יראה שהבנה זו, כמו שהבינה הפסקי תשובות, אף נסתרת מדבריו.) ויש לצרף כאן את דברי המרומי שדה והקהילות יעקב שהובאו לעיל, שמתמא בכל שעה יש בעולם איזה ציבור המתפלל, ואם כן מה הכוונה שיש לכוון לשעה שמתפללים בשעה שקהילות ישראל מתפללים? ולכן יש להסביר שהכוונה היא לקהילות המתפללות אותה תפילה שהוא מתפלל.

העולה מכל הנ"ל הוא שמי שנמנע ממנו להתפלל במניין, יתפלל בשעה שהציבור במקומו מתפלל. ואם נמצא במקום שאין כלל מניין, יתפלל בשעה שמתפללים בקהילות ישראל במקומות אחרים אותה תפילה שהוא מתפלל. אכן מסתבר שאם אין לו אפשרות כזו יעשה את שאפשר לו ויתפלל בשעה שהציבור מתפלל תפילה כלשהי (בעדיפות לציבור שבמקומו, אך בעדיפות לתפילה דומה, להבדיל משחרית בזמן שמתפללים מוסף או להפך), משום שבהעדר עצה אחרת, מוטב לסמוך על המגן גבורים והישועות יעקב או על הסברא שכתבנו (שייתכן שגם המגן אברהם יודה כשמדובר בשחרית ומנחה או מנחה וערבית ולא באחת מהן ומוסף, ואף אם הוא אינו מודה בה – נראה שכמה פוסקים אחרים סוברים כמותה) מלהפסיד את מעלת התפילה בשעה שהציבור מתפלל בוודאות ולכל הדעות.

הרחבה והעמקה בנושא זה מצויה באתר 'ארץ חמדה' [www.erezhemdah.org](http://www.erezhemdah.org) בתוכנית "מורנו" - דיני תפילה בציבור יחידה 10 - חובת התפילה בציבור.

New York, USA

ניו יורק, ארה"ב  
אלול תשע"ה

## ו. עליית כהן נכה לדוכן בנעליו

### שאלה:

בקהילתנו יש כהן נכה המתקשה בהליכה ומתקשה להתכופף. הוא מצליח לעלות לדוכן לברכת כהנים רק כאשר הוא מגיע לבית הכנסת בכפכפים. הוא אינו עולה לדוכן כאשר הוא מגיע עם נעליים, מפני שאינו יכול להתכופף ולחלוץ נעליים בבית הכנסת לפני העלייה לדוכן.

בעונת החורף הקרה הוא אינו יכול לבא לבית הכנסת בכפכפים ועל כן נמנע מברכת כהנים.

האם מותר לו לעלות לדוכן בנעליים ללא שרוכים, במקום שהכהן כבר מוכר וידוע, כמו שנפסק לגבי מי שבידיו פצעים או שידיו פצועות?

### תשובה:

בדרך כלל יש להקפיד שכהן לא יעלה לדוכן בנעליים<sup>1</sup>. בשעת הדחק, כשהקפדה על כך תגרום עוגמת נפש לכהן ואין פתרון שיאפשר לו לברך ברכת כהנים בלי נעליים, יש מקום להקל ולהתיר לו לברך ברכת כהנים בנעליים. אבל זאת רק

<sup>1</sup> מקור האיסור לכהן לעלות לדוכן במנעלים הוא תקנת רבן יוחנן בן זכאי, כמבואר בגמרא בסוטה (מ ע"א), שם מובאים שני טעמים אפשריים בהסבר האיסור:  
א. כבוד הציבור – כאשר הכהן מרים את ידיו עולים בגדיו ונראה הבוץ שבנעליו, וזהו גנאי לציבור (רש"י שם).

ב. רב אשי מסביר שהחשש הוא שמא ייפתחו לכהן רצועות הנעל, ואז ירד מן הדוכן ולא יברך ברכת כהנים מפני שגנאי לו להישאר כך על הדוכן. זה עלול לגרום לחשד שאנשים יחשבו שהטעם שאינו עולה לדוכן הוא מפני שאינו ראוי לעלות, כגון שהוא בן גרושה או בן חלוצה.

נחלקו הראשונים איזה טעם יש לקבל להלכה. בפסקי ריא"ז שם בסוטה (ז, ח) פסק כטעם של כבוד הציבור. אבל הר"ן (על הר"ף מגילה טז ע"א באלפס ד"ה שכור) והמאירי (מגילה כד ע"ב ד"ה הרבה דברים, סוטה לט ע"א ד"ה סדר נשיאות) הזכירו רק את הטעם שמא ייפתחו לו רצועות סנדלו.

הראב"ה (סימן אלף קנה, ומובא בהגהות מיימוניות הלכות תפילה יד, ד) כתב שלפי רב אשי (הטעם השני) יהיה מותר לעלות בנעליים גבוהות שמגיעות עד הברכיים (בלשונו 'בתי שוקיים', שהם כעין מגפיים שלנו או שמא – ובפרט לפי האמור להלן בנוגע ללבישתן מתחת הנעל – מעין גרביים), הואיל ובהן אין חשש שמא תיקרע רצועה. הבית יוסף ביאר שאף שלפעמים גם לבתי שוקיים יש רצועות, אין בזה גנאי אם הרצועות ייפתחו, הואיל והרצועות נמצאות למעלה. השלחן ערוך (קכח, ה) סתם שמוטר לעלות לדוכן בבתי שוקיים (ולא כתב שההיתר הוא רק אם אינם מעור). ואמנם בדרכי משה הביא שהאגודה החמיר בדבר, אך גם הרמ"א כתב: "ויש מחמירין אם הם של עור ונהגו להקל בקצת מקומות". היינו שאם אינם מעור, לא חוששים שמא תיקרע רצועה, ואם הם מעור יש מחמירים שאסור מצד "לא פלוג", ויש שהקילו בדבר. הפרי חדש כתב (סימן קכח ס"ק ה): "דעת הרב ז"ל בב"י דבתי שוקיים של עור אעפ"י שאין בהם רצועות, דליכא למיחש לשמא תיפסק, אסור, דלא פלוג רבנן וסתם גזרו בכל סנדלים ומנעלים. אבל נהגו היתר בדבר, וכן נראה... בתי שוקיים אפילו הם של עור משלם לא נכנסו בתוך הגזירה, לפי שלא דמו כלל למנעלים". משמע מהפרי חדש שגם המקילים לגבי בתי שוקיים מעור יודו בנעליים ממש שאין להקל בהן אם הן מעור, גם אם אין להן שרוכים. וכן פוסק הערוך השלחן (סעיף יב) ומשמע במשנה ברורה (ס"ק יז).

הפרי חדש (שם) הוסיף: "אעפ"י שאמרנו בסמוך שבבתי שוקיים של עור שרי, היינו כשיש לו מנעלים תחתיהם, אבל אם מהלך בשוק בבתי שוקיים גרידי צריך לחלץ משום כבוד ציבור, ואף על גב דלמסקנא אסיק רב אשי טעמא שאין הכהנים רשאים לעלות בסנדליהן שמא תפסק לו רצועה בסנדלו וכו', היינו לומר דאפילו היכא דלא שייך טעמא דכבוד ציבור אסור משום שמא נפסקה, אך טעמא דכבוד ציבור איתא". וכן פסקו בכף החיים (ס"ק לג) ובמשנה ברורה (ס"ק יח) – אם כי עיינו להלן שאולי שינה קצת מהפרי חדש).

ועל כן, למעשה יש לחוש לשני הטעמים שבגמרא.

בתנאי שהכהן לא יעלה לדוכן (היינו למקום מוגבה) אלא יישאר למטה על רצפת בית הכנסת סמוך לדוכן.<sup>2</sup>

<sup>2</sup> מתי לא שייד החשש שמא תיפסק הרצועה והטעם של כבוד הציבור ערוך השולחן כתב (קכח, יב) שבנעליים שאינן מעור ואין בהן רצועות (או שרוכים) לא שייד החשש של הגמרא שמא תיפסק הרצועה.

בספר ברכת הורי (ה, א, עמ"ע) כתב, "ויראה שנעלים וסנדלים המצויים בינינו, אפילו יפסק שרוך או רצועה אין גנאי כל כך, ולכן אם עשויים מעור, אסור; ואם משאר מינים, מותר". הוא הסביר שם (בהערה ז) "דמנעלים וסנדלים שאסרו חז"ל היו עשויים כך שאם היתה נפסקת רצועה היה מתפרק כל מעמד הנעל והסנדל והוי גנאי גדול, משא"כ בתי שוקיים אפי' תפסק רצועה עיקרם נשאר על עומדו ורק מקום הקשירה ניתק". (ויש להעיר שסברא זו דומה לחילוק שחילק הבית יוסף בין רצועות של נעל לאלה של בתי שוקיים.) ולכן הסיק שרק בנעלי עור יש לאסור משום 'לא פלוג', אבל בשאר נעליים אין לאסור.

וכבר קדמו בסברא זו בספר בני ציון (לרב בן ציון הכהן ליכטמן, או"ח קכח, ה ס"ק ז ד"ה והנראה). אך מכל מקום בנעליים שהולך איתן ברחוב שייד לאסור מן הטעם השני, של כבוד הציבור, כמבואר במשנה ברורה שם (ס"ק יח). אבל בנעליים שלא רגילים ללכת בהן ברחוב, כך שאין עליהן טיט, הנימוק של כבוד הציבור לא יהיה שייד.

לפי זה יוצא שלכאורה יש מקום להתיר לכהן לעלות בנעליים שאינן עשויות מעור (גם אם יש להן שרוכים), במקום שאינו הולך איתן ברחוב.

[גם יש לדון אפילו בנעליים שכן הולך עמהן ברחוב, כאשר מקפיד שיישאר נקיות. כמובא למעלה, הפרי חדש כתב (ס"ק ה), "אם מהלך בשוק בבתי שוקיים גרידי צריך לחלצן משום כבוד ציבור". משמע שכל נעל שהולך בה בשוק אסורה מצד כבוד הציבור. אבל כאשר הפרי מגדים הביא את הפרי חדש הוא כתב (אשל אברהם קכח, ה): "אם הולכין בשוק בבתי שוקיים אלו ומטונף אסור בלאו הכי". יש לעיין אם התכוון שהאיסור מצד כבוד הציבור הוא דווקא אם הנעליים מלוכלכות בפועל (וראו בברכת הורי שם הערה ט שמציין דיוק זה ודן אם הוא מוכרח). מעין כך כאשר המשנה ברורה (ס"ק יח) הביא את הפרי חדש הוא כתב, "ומכל מקום בבתי שוקיים שלנו... שרגילין לילך בהם בשוק בטיט אין להקל משום כבוד הציבור", ויש לעיין שמא גם לדעתו האיסור הוא רק כאשר רגילים לדרוך עם הנעליים בטיט, אבל אם מקפידים שהנעליים לא יתלכלכו יהיה מקום להקל. וראו עוד שם בספר בני ציון (בסוף הס"ק) שמציע שכלל אין בעיה של כבוד הציבור בזמננו בעלייה לדוכן בנעליים, הואיל ובזמן הזה הנעליים תמיד מגולות גם מבלי שמגביהים את הידיים. (אכן יש לעיין אם הפגיעה בכבוד הציבור היא בעצם חשיפת הנעל המטונפת בציבור, ולא התייחדה נשיאת כפיים אלא בענין זה, שבעת נשיאת הכפיים אכן מתגלה הנעל בגלל הגבחת הידיים, ולפי זה אכן יש לומר שבזמננו אין נשיאת הכפיים מוסיפה דבר לפגיעה בכבוד הציבור, או שהפגיעה בכבוד הציבור היא בברכתם על ידי הכהן בעת שרגליו מטונפות, וההסבר בדבר הגבחת הנגידים על ידי נשיאת הכפיים אינו אלא הסבר מדוע אכן קיימת בכך פגיעה כזו למרות הנגידים הארוכים שהיו נוהגים בזמנם, אך גם בזמננו כשאין נשיאת הכפיים נצרכת כדי להביא לגילוי הנעליים קיימת הפגיעה בכבוד הציבור בברכתם על ידי כהן זה, אף שגם ללא הברכה נעלו מגולות. ואכן מדברי עולת תמיד ושיירי כנסת הגדולה [הובאו גם בפרי חדש ובמשנה ברורה ס"ק טו], שלמדו מדין זה שגם כשחולצים את הנעליים יש להצניען מפני כבוד הציבור, משמע קצת שהגנאי הוא בעצם גילוי הנעליים, אלא שאפשר שלא אמרו שדין אחד הוא אלא שיש ללמוד את סברת כבוד הציבור מדין הגמרא לדנום בסברא, שהרי גם אם נאמר שהגנאי לציבור שנאמר בגמרא הוא מצד הברכה על ידי כהן הנעול בנעליים מטונפות ולא מצד עצם מציאותן, כשהן גלויות, בבית כנסת, עדיין יש ללמוד מכך שיש גנאי גם בעצם מציאותן כך, ובפרט שסברא פשוטה היא שנעל מטונפת המונחת גלויה בפני עצמה ניכרת ומאוסה ומגונה יותר כשאדם נועל אותה.]]

היסח הדעת של המתברכים

אלא שיש לדון מטעם אחר, שהואיל ודרך הכהנים היא שלא לעלות בנעליים, העולה בנעליים משנה משאר הכהנים, ושינוי זה יגרום לציבור להסתכל עליו. השלחן ערוך כתב (קכח, ל) שאסור למי שיש מומין ברגליו לעלות לדוכן במקום שנהגו שלא עולים לדוכן בבתי שוקיים, "מפני שהעם מסתכלין בו". והסביר שם המשנה ברורה (ס"ק קט), "ובשביל זה יסוחו דעתם מלכוין לשמוע הברכה".

משמעות דברי המחבר היא שאמנם במקום שנוהגים לעלות בבתי שוקיים הדבר מותר, אך במקום שנהגו שלא לעלות בהם, יש איסור בדבר (שאם לא כן, היה לו לכהן בעל המום לעלות עם בתי שוקיים וכך המתברכים לא יראו את מומיו). וכן דקדק בבית הלוי על התורה ('ענינים שונים', בענין 'ברכת כהנים בבתי רגלים'), "דהעם יסתכלו בשינוי זה".

מזה משמע שאין לכהן לעלות בצורה שונה מן הרגיל אם הופעתו המשונה הזו תגרור שימת לב מיוחדת. במקום שדש בו

בשלחן ערוך שם המשך, "ואם היה דש בעירו, דהיינו שהם רגילים בו ומכירים הכל שיש בו אותו מום, ישא כפיו". הרי שבמצב כזה "לא יסתכלו בו כי אינו חידוש בעיניהם" (לשון המשנה ברורה שם ס"ק



קיא). יש לשאול אם במקום שמוכר בו הכהן כנכה שאינו יכול להתכופף לחלוץ נעליו, שמא שם יהיה מותר לו לעלות בנעליים, בדומה לכהן בעל מומים שמתירם לו לעלות לדוכן אם דש בעירו. במנחת יצחק (י, יא) דן במי ש"יש לו לא עלינו שיתוק ברגליו, ומחמת זה אינו יכול לפעמים להוריד מנעליו בנשיאת כפים", ולענין עצם דין העלייה לדוכן במנעלים צידד לחבר את הנעליים למכנסיים וכך ייכללו בהיתר של "בתי שוקיים" לכולי עלמא (עיינו שם, ואמנם יש מקום לדון בדברים כיוון שהפוסקים שדיברו על בתי שוקיים שמחוברים למכנסיים – נראה שדיברו על בגד שעשוי כך מלכתחילה, ולכן אינו מוגדר "נעלי" ולא על חיבור מלאכותי של הנעל למכנסיים, ומכל מקום אין זה נדוננו ואכמ"ל) אך מכל מקום פקפק בדבר מצד שגורם שיסתכלו בו, והשאיר את הדין בצ"ע. הצד לאסור הוא שאף שכהן זה מוכר כנכה, מכל מקום אינו מורגל לעלות לדוכן בנעליים, כלומר שבזה אינו דש בעירו, ועל כן ייתכן שאסור לו לישא את כפיו במצב כזה.

הגר"מ פיינשטיין (אגרות משה או"ח ב, לב) דן לגבי כהן שאין לו רגליים טבעיות אך עובדה זו אינה ניכרת כאשר הוא לבוש במנעלים. הוא כותב שמסתבר שהטעם שאסור לכהן לעלות בבתי שוקיים במקום שלא נהגו בהם אינו משום שעצם השינוי מהמקובל יסיח את דעת המתפללים, שהרי אין איסור לכהן לעלות בגרביים צבעוניים מחשש שמא השינוי בצבע יסיח את דעת הציבור. אלא הטעם שלא לעלות בבתי שוקיים במקום שלא נהגו בהם הוא מפני שכשיעלה בבתי שוקיים יבין הציבור שהסיבה שעולה שלא כנהוג היא מפני שיש מומים ברגליו, וזהו מה שיסיח את דעתם. ולכן מתיר הגר"מ פיינשטיין במקום שהכהנים עולים לדוכן עם גרביים לעלות לדוכן עם בתי שוקיים, שהרי הציבור לא יחשוב שעושה כך בגלל מומים, הואיל וגם הגרביים היו מכסים את המומים. וכן לכהן שיש לו רגליים תותבות דש בעירו התיר הגר"מ פיינשטיין לעלות בנעליים לדוכן, שאין במקרה כזה חשש שיסיח את הדעת, שהרי הציבור כבר מכיר את מצבו.

לכאורה לפי זה, גם בנידון דידן יש להקל אם הכהן דש בעירו, היינו שמתפללי בית הכנסת יבינו שהסיבה שאינו מוריד את נעליו היא מפני שהוא נכה ואינו יכול להתכופף. אמנם בברכת הורי (שם הערה ח) מציין שמדברי המגן אברהם (ס"ק מה; ובמשנה ברורה ס"ק קיד) והנודע ביהודה (או"ח קמא סימן ה) משמע שכל שינוי יוצר היסח הדעת מצד עצמו. כהן שמברך מבלי לעלות לדוכן אלא נשאר למטה

בספר ויקרא יהושע (הלכות נשיאת כפים סימן א; יג, ב) הקל לכהנים לברך ברכת כהנים בנעליים כאשר אינם עולים לדוכן אלא נשארים למטה ונושאים את כפיהם שם. הוא מבאר שבמצב כזה שני הטעמים של הגמרא אינם שייכים. שהרי כאשר הכהן אינו על הדוכן, המתפללים לא רואים את נעליו ואין בזה בעיה של כבוד הציבור אם יהיה בהם בוץ, וכן אין חשש שאם תיפסק רצועתו ירד ולא יברך, שהרי לא כל כך רואים אותו, ועל כן גם אם תיפסק לו רצועה לא תהיה לו בושה להישאר ולברך. וכן פסק הגר"ע יוסף ביחיה דעת (ב, יג) שניתן להקל כמותו, ועיינו שם שרצה לבסס את ההיתר ולהביא לו מקורות נוספים (אלא שלענין מלכתחילה סיים וכתב שאמנם "נראה שהרוצה לסמוך על האחרונים המקילים כדי שלא יתבטל לגמרי ממצות נשיאת כפים לברך את ישראל, שהיא מצווה רבה וחשובה מאוד, בודאי שאין מזניחים אותו. אבל המהדרים במצות גבורי כח עושי דברו, חולצים מנעליהם כתקנת חז"ל, ועולים לדוכן. וכזה ראה וקדש"). הציץ אליעזר (יד, יא) הקל בזה לחולים (ואמנם כתב שם שזהו בצירוף שלא עשו כן בתדירות וגם שהיה מדובר או במנעלים שאינם מעור או בכאלה שהיו מעור אבל בלי שרוכים). בתשובה אחרת (ח"י סימן כו) הביא שכן כתב הרב יצחק נסים בספרו יין הטוב (סימן לז) והעיד שכן היה המנהג בבגד (ובאותה התשובה של הציץ אליעזר לא הזכיר את הצורך בצירופים הנ"ל).

אך בכף החיים (קכח, קכ) חלק על סברא זו וכתב שלא פלוג רבנו, ולכן אף אם לא עולה לדוכן, יש לאסור לו לברך בנעליים.

גם בספר ברכת הורי (שם הערה ב) האריך לחלוק על סברא זו והסיק שאף מי שקשה לו לחלוץ מנעליו, ועל ידי זה יתבטל לגמרי ממצוות נשיאת כפיים, אין להקל לו לברך במנעליו. וכן בספר חמדת צבי לרבי משה דוב וולנר (חלק רביעי סימן יב) האריך לדחות את חידושו הנ"ל של הספר ויקרא יהושע, והסיק שאין להקל בזה אף במקום שיתבטל לגמרי ממצוות נשיאת כפיים.

גם יש לדון לפי מה שהבאנו לעיל בשם המגן אברהם והנודע ביהודה שכל שינוי מן ההרגל גורם היסח הדעת, שאף אם מברך שלא בדוכן בנעליים, זה עלול לגרום להיסח הדעת. אבל מצד שני יש סברא לומר שמא זה לא יגרום להיסח הדעת אם עומד קרוב לדוכן והנעליים אינן בולטות.

ונראה שלכתחילה יש להתחמך בזה, אך מכל מקום בנדון דידן יש להתחשב ברגשותיו של הנכה ולהקל על סמך הדעות המתירות, כאשר אם לא יעלה לדוכן זה עלול לגרום לו עוגמת נפש והמתפללים מכירים במצבו (שהוא "דש בעירו"). ובפרט אם (כמתואר בשאלה) הנעליים הן ללא שרוכים (שלא שייך החשש שתיפסק רצועה, ואמנם טעם זה לבד אינו מועיל להתיר, שכן הפוסקים נקטו שאומרים בזה "לא פלוג", כנ"ל, אבל סניף לקולות אחרות יש בזה, שהרי פשוט לשון רבב"ה והגהות מיימוניות בשמו היא שהכול תלוי אם יש חשש של פסיקת הרצועות או לא. ואף מדברי הבית יוסף שחידש את סברת "לא פלוג" בהקשר זה משמע תחילה שלדברי רבב"ה והגהות מיימוניות ההיתר אכן נאמר אף בבתי שוקיים

ומוטב שישתמש בנעליים שאינן מעורר ושאינו הולך בהן ברחוב (ולפחות יקפיד שהנעליים יהיו נקיות)<sup>3</sup>. גם בתשובה זו בא לידי ביטוי השילוב הנכון של שמירה על כבוד הבריות והרגישות לצורכי הנכה ולחולה עם הצורך להקפיד על פרטי ההלכה.

---

של עור. וגם לשון הרמ"א אינה אלא שיש מחמירים אם הם של עור, ומשמע – וכן משמע מסתימת השלחן ערוך – שלדעה הראשונה אין חילוק בין של עור לאינן של עור. ואמנם הפרי חדש (הנ"ל) ביאר בטעם הדעה הראשונה שבתו שוקיים אינם דומים לנעליים, ונעליים – אם הן של עור – אכן "לא פלוג", אך נראה שלא כתב כן אלא לפי דעת השלחן ערוך עצמו, כדי שלא יקשה ממה שצידד בבית יוסף על סתימתו בשלחן ערוך, אך לדעת ראבי"ה עצמו אין הכרח לתלות את ההיתר בסברא זו). אמנם יש להסביר לו שעדיין יש עדיפות שיבוא בכפפים כאשר הדבר אפשרי.

<sup>3</sup> שהרי כפי שמופיע בהערה הקודמת, יש לומר שבמקרה כזה לא יהיה שייך ה"לא פלוג" (הואיל והנעליים אינן מעורר) וגם לא יהיה שייך הטעם של כבוד הציבור (הואיל והכהן אינו הולך עם נעליים אלה ברחוב, או שלפחות מקפיד שלא יהיו מלוכלכות). אמנם עדיין יש לנהוג בדרך שהציעו ספר ויקרא יהושע וסיעתו, ולהקפיד שהכהן לא יעלה לדוכן אלא יישאר למטה, וכך יהיה עוד טעם להקל.

## New Jersey, USA

ניו ג'רסי, ארה"ב  
אייר תש"פ

## ז. קריאת התורה בתקופת הקורונה

## שאלה:

ישנה קבוצה גדולה של מתפללי בית הכנסת שבו התפללנו באופן קבוע, עד מגפת הקורונה, שאינם חוזרים בשלב הזה להתפלל בתוך בית הכנסת מהטעמים הבאים:

1. בית הכנסת לא הוכן ולא עבר חיטוי כראוי [השטיח לא עבר ניקוי וכן שאר המקומות – כגון בית המדרש וכו'].

2. חלק מהמתפללים בו אינם שומרים על הוראות ההרחקה, הניקיון וחבישת המסכות.

המניין שבו אנחנו מתפללים עכשיו מתקיים ברחבה בתוך "חורשה קטנה". המניין ב"ה מתקיים כל בוקר וערב (מנחה וערבית). יש לנו ספר תורה שבו אנו קוראים בשבת ובשני וחמישי.

כדי לשמור על ריחוק, בעל הקורא הוא היחיד שנוגע בספר וגם זה אך ורק עם כפפות. הוא מברך תחילה "אשר בחר בנו", קורא את כל העליות ביחד ברצף ללא הפסקה ומברך את הברכה האחרונה "אשר נתן לנו".

לאחר מכן, בשבת, הוא מברך "אשר בחר בנביאים טובים..." קורא את ההפטרה מתנ"ך שלם, מברך את ברכות ההפטרה האחרונות ואומר חצי קדיש. חלק מהמתפללים טוענים שלכאורה אנו עושים לא כהוגן שבשבת לא מעלים שבעה אנשים לקריאה ומבטלים על ידי כך תקנת חכמים להעלות בשבת שבעה קוראים.

א. האם עלינו להפסיק את הקריאה באמצע ולאפשר שבעה עולים (ובימי חול שלושה עולים)?

ב. הרמ"א (או"ח קלט, ג, על פי המהרי"ל) חלק על הבית יוסף ופסק שסומא עולה לתורה. לכאורה, אפשר שהעולה לתורה יתרחק מהספר בזמן הקריאה ואף אם אינו מסוגל לזהות את האותיות והמילים אינו גרוע מסומא.

אם תפסקו שאכן כדאי להעלות אנשים נוספים לקריאת התורה, האם קיימת אפשרות שהעולה יתקרב לבימה, יישאר בריחוק של כשני מטרים, יעשה את בעל הקורא שליח שלו ואז בעל הקורא שוב יברך את ברכות התורה כשליח?

## תשובה:

כפי שציינת נכונה, אף שלכתחילה העולה לתורה צריך לקרוא מספר התורה יחד עם הבעל קורא, מנהגנו הוא שאנו מעלים לתורה גם אנשים שאינם יודעים לקרוא או שאינם יכולים לקרוא (רמ"א או"ח קלט, ג, ומשנה ברורה שם ס"ק יג)<sup>1</sup>.

<sup>1</sup> כתב הרא"ש (שו"ת הרא"ש כלל ג סימן יב):

לכן, נציע את סדר עדיפויות לגבי קריאת התורה בזמן מגפת הקורונה, שבה נדרש לשמור על מרחק בין בני אדם כדי למנוע את התפשטות הנגיף.

א. התקנת מחיצה שקופה בין העולה לבעל הקורא שתאפשר לעולה לקרוא יחד עם בעל הקורא מספר התורה.

ב. העולה יעמוד במרחק שני מטרים מבעל הקורא. אם יוכל עדיין לקרוא מספר התורה, מה טוב, אך אם לא, עדיין רשאי לעלות תוך הסתמכות על הדעות שאינו צריך לקרוא בעצמו.<sup>2</sup>

"ובור לקרות בתורה אין דבר הגון, כי מאחר שהוא מברך צריך שיקרא שלא תהא ברכה לבטלה. אמנם אם קורא עם החזן ויודע להבין ולחבר האותיות ולקרותם עם החזן מקרי שפיר קריאה. אבל שיברך הוא על מה שהחזן קורא והוא לא יקרא כלל, לא יתכן כלל".  
ולפי זה, לא ניתן לעלות לתורה אם לא יוכל לקרוא מהספר. הבית יוסף האריך בענין זה (או"ח סימן קמא):

"ומי"ש רבינו ומיהו אם יודע לקרות כשמקרין אותו שפיר דמי. כן כתב הרא"ש בתשובה כלל ג' (סי' יב), אם קורא עם החזן ויודע להבין ולחבר האותיות ולקרותם עם החזן מיקרי שפיר קריאה, אבל שיברך הוא על מה שהחזן קורא והוא לא יקרא כלל לא יתכן עכ"ל. והטעם מפני שצריך שידע לקרות מתוך הכתב מה שמקרין אותו, שאסור לקרות בתורה אפילו אות אחת שלא מן הכתב וכמו שכתב רבינו ירוחם (ני"ב ח"י"ג כ) בשם תשובת הרשב"א (ח"י"ז סי' שסא) וכן כתוב בשבלי הלקט (סי' לו) וכן משמע מדברי הרמב"ם בפ"י מהלכות תפילה (ה"ח), שכתב שאסור לקרות שלא מן הכתב אפילו תיבה אחת וכן נראה (מההיא) מלשון תשובת הרא"ש שכתבתי וכן כתב הריב"ש בתשובה (סי' רד) והביא ראה לדבר וכן כתב מהר"י ו' חביב ז"ל ודלא כדכתב נמוקי יוסף (מגילה כד ע"א ד"ה ר' יהודה) בשם ספר האשכול (ח"י"ב עמ' 69) דהא דתנן בפרק הקורא את המגילה עומד, סומא אינו קורא בתורה, היינו לומר דאינו קורא על פה, אבל אוקומי אינש אחרינא שפותח ורואה והסומא מברך ועומד בצדו שפיר דמי. והכי מצי עביד חתן סומא עכ"ל, וכן מצאתי בשם ספר אגודה דסומא כהן קורא בתורה. ואין לסמוך על דבריהם נגד כל הני רבוותא. וכבר כתבתי בסימן קל"ט (ד"ה והר"ד אבודרהם) בשם רבינו סעדיה שאם הם צריכים לזה האיש שאינו יודע לקרות שיעלה לפי שהוא כהן או לוי ואין שם אחר זולתו, יראה שלח ציבור אם כשיקרא לו מלה במלה יכול לאמרה יכול לקרות ואם לאו לא יעלה, ע"כ".  
ובדרכי משה (הקצר או"ח קמא, א) כתב:

"ובמהר"ל (הל' קריאת התורה סע' ג) כתב דנהגין לקרות סומא לספר תורה ולי נראין דברי ב"י".  
המחבר פוסק (שלחן ערוך או"ח קלט, ג): "סומא אינו קורא, לפי שאסור לקרות אפי' אות אחת שלא מן הכתב". אך הרמ"א שם כתב: "ומהר"ל כתב דעכשיו קורא סומא, כמו שאנו מקרין בתורה לעם הארץ".

וכן פסק המשנה ברורה (סימן קלט ס"ק יג):

"ר"ל שאנו נוהגין להקל אפילו אם אינו יכול לקרות עם השי"ץ מלה במלה מתוך הכתב וע"כ מטעם הני"ל וה"ה בסומא. ולדינא כבר כתבו האחרונים דנהגו להקל כמהר"ל ומכל מקום לפרשת פרה ופרשת זכור נכון שלא לקרותן לכתחלה".

וכן כתב ערוך השולחן (קלט, ג):

"כתב רבינו הב"י בסעיף ב' מי שאינו יודע לקרות, צריך למחות בידו שלא יעלה לס"ת, ואם צריכים לזה שאינו יודע לקרות לפי שהוא כהן או לוי ואין שם אחר זולתו, אם כשיקרא לו שי"ץ מלה במלה יודע לאומרה ולקרותה מן הכתב יכול לעלות, ואם לאו לא יעלה עכ"ל. והנה זהו וודאי דידוע לקרות א"צ רק בזמן השי"ס, שהעולה בעצמו קורא, אבל בזמנינו למה צריך שיהא ביכולתו בעצמו לקרות. מיהו שיהא ביכולתו לאמר אחר השי"ץ מלה במלה וודאי שצריך גם עתה, דאלי"כ הוי ברכתו לבטלה. ולדעת רבינו הב"י צריך שיהא יכול לקרא מתוך הכתב והולך לשיטתו בסעיף (ד') [ג'] דסומא אינו קורא לפי שאסור לקרות שלא מן הכתב, אבל לרבינו הרמ"א שם שהביא משם מהר"ל דעכשיו קורא סומא, ממילא דא"צ שיהא יכול לקרות מתוך הכתב. מיהו אחר השי"ץ וודאי שצריך שיהא יכול לקרות וכמ"ש רבינו הב"י לקמן סי' קמ"א סעיף ב' דהעולה צריך לקרות בלחש עם השי"ץ, דאלי"כ הוי ברכתו לבטלה, דאיך יברך על מה שאחר יקרא. אבל כבר כתבו גדולי עולם אפילו ע"ה גמור שאינו יכול לקרות גם אחר השי"ץ, מכל מקום עולה לתורה, דשומע כעונה ויכול לברך [ט"ז] שם סק"ג וכנה"ג]. וגם רבינו הב"י בעצמו בספרו הגדול שם כתב על פי זוהר ויקהל דבזה שומע כעונה ע"ש וכן הוא המנהג הפשוט ברוב תפוצות ישראל".

ועיינו בסעיף ז שם השגתו על הבית יוסף בענין זה.

<sup>2</sup> דירגנו כאן אפשרות זו כעדיפה על פני עלייתו של בעל הקורא בעצמו לכל העליות, משום שלמנהג המקובל יש משמעות בהכרעת ההלכה, והמנהג המקובל הוא שאף מי שאינו יודע או אינו יכול לקרוא

ג. בעל הקורא יעלה בעצמו בכל העליות<sup>3</sup>.

עם בעל הקורא יכול לעלות לתורה – כך נהגו גם בהרבה מהקהילות הנוהגות בדרך כלל כפסקי השלחן ערוך ("הספרדים"), אף שלא כך דעתו (לענין זה בהקשר לקהילות שונות, ראו פחד יצחק [למפרונטי, ערך סומא]; ספר חיים [להגרי"ח פאלאגיי, סימן ז אות יא, וסימן יא אות ה] ועוד, ואף בהקשר למנהג הספרדים בארץ ישראל ובפרט בירושלים ראו גם נהר מצרים [הלכות קריאת ספר תורה אות יג]; שער המפקד – מנהגי ירושלים [הלכות קריאת ספר תורה, אות ה, ועיינו שם בנהר פקוד]; משה האיש [לבנו של בעל יש"א ברכה, סימן יב ועיינו שם שהביא כך מתקנות ומנהגי ירושלים על פי הראשון לציון בעל זרע אברהם והראשון לציון בעל מזבח אדמה]; וכף החיים [קלט ס"ק טו], אך ראו להלן מדברי הגר"ע יוסף). ואילו עליית אדם אחד לכל העליות – אף שהיא מותרת מן הדין (וראו להלן) – אינה נהוגה ונראית תמוהה לרבים.

טעם נוסף הוא כיוון שיש חשיבות, בשגרה ועוד יותר מכך בעיתות משבר, לאפשר לכלל הציבור את השותפות הפעילה בחיי בית הכנסת, לרבות עלייה לתורה, ושלא להותיר את העלייה לתורה כדבר שאין הציבור משתתף בו. ומה גם שיש מן הציבור העשוי להיפגע מכך, ובייחוד מי שנחשב "חיוב" לעלות לתורה, שהימנעות מקריאתו לעלות עשויה להביא לפגיעה, צער ואף למחלוקת וקטטות במקרים מסוימים.

עם זאת, הדברים אינם מוסכמים – ראו יביע אומר (חלק ט אורח חיים סימן פג אות ז) שהביא את דברי ספר חיים הנ"ל והאריך בביאור השיטות בענין זה ובדברי כמה פוסקים שנראה מהם שהמנהג בירושלים היה שלא כדברי הפוסקים הנ"ל (שכתבו שהמנהג להתיר) ולבסוף הסיק שהמנהג אינו ברור ולכן יש להעמיד על עיקר הדין ולאסור, אלא ש"אם עלה לא ירד, ואין גוערין בו כיון שיש לו על מה לסמוך". (אמנם בסימן פז אות א הביא מכמה פוסקים שהחזיקו במנהג הנ"ל ולא העיר על כך, אך דבריו שם הם הערה קצרה יחסית על שו"ת תעלומות לב, לעומת דבריו הנ"ל שבהם בירר את הדברים באורך, ובסימן פח אות ו חזר שוב בקצרה על מה שכתב בסימן פג וכן בסימן קח אות עד). ועיינו בדברי בנו הראשון לציון הגר"י יוסף בילקוט יוסף (קלט, ד) שבמהדורה הראשונה כתב שהמנהג להעלות סומא לתורה, ושכן נהג אביו עצמו להעלות סומא לתורה, אך מאוחר יותר חזר בו אביו והורה כ"ל (ביביע אומר), ועל כן פסק גם הוא כאומר.

ומכל מקום גם הוא בהערה שם הביא באריכות מדברי פוסקים רבים שהעידו שהמנהג להעלות את הסומא לתורה, וכתב שבמקום שיש בדבר עוגמת נפש יש לסמוך על המתירים. וכיוון שאף לשיטתם של הגר"ע והגר"י יוסף אין הדברים מוחלטים (שהרי כתבו שאין מוחין ויש על מה לסמוך ולהקל במקום עוגמת נפש וכו'), ייתכן שאף הם יודו שעדיף לסמוך על כך מלנהוג שרק הקורא יעלה לכל העליות.

אך אף על פי כן, נוכח דבריהם ואף לולי דבריהם, אפשר שיהיו מי שירצו לחשוש לשיטת השלחן ערוך (וקל וחומר בקהילה שאכן נוהגת בדרך כלל כדעתו או אדם שכפרט נוהג כדעתו) שהיא שיטת ראשונים ואחרונים רבים. לכן מוטב שיברר הגבאי מראש מי מהציבור מעוניין בעליות ומי מעדיף להימנע מהן, כדי להימנע ממצב שבו קוראים לאדם לעלות והוא מסרב (עיינו ברכות נה ע"א, אם כי בעניינו יש לומר שאין הדבר חמור כל כך, ראו שו"ת תורה לשמה סימן צה ועוד) או עולה שלא לרצונו.

ורשאית הקהילה לקבוע גם, אם כך מעדיפים כלל חבריה, להעדיף לנהוג כדעת השלחן ערוך וסיעתו, למרות כל האמור, ולהחליט משום כך שהקורא יעלה לכל העליות. וכל שכן שקהילה שאכן נוהגת בדרך כלל כדעת השלחן ערוך (וכהכרעת הגר"ע יוסף כ"ל שלא לסמוך על המנהג נגד דעת השלחן ערוך) או שכך מורה רבה של הקהילה – שרשאית ואף צריכה לנהוג כך.

נעיר גם כי יש אפשרות נוספת, והיא שבכל עלייה יעלה אדם אחר ויקרא בעצמו, בלי להזדקק לבעל קורא העומד בסמוך לו. דרך זו עדיפה אם יש אפשרות לדעת מראש מי יהיו העולים לתורה וכל אחד מהם יכין את הקריאה ויקרא בעצמו.

אך אם אין העולים מכינים את הקריאה מראש – אף שהכנה זו אינה מעכבת בדיעבד (משנה ברורה קלט ס"ק ב) ואף אם לא ידע לקרוא בטעמים, בדיעבד יוצאים ידי חובה גם בקריאה בלי טעמים – מכל מקום נראה שאין להעדיף אפשרות זו, שכן הכנת הקריאה מראש היא חובה שיסודה במדרשים הקדומים שהסמיכוה על הפסוקים והחמירו הפוסקים להימנע מעלייה אם לא הכין אף אם כבר קראוהו לעלות (ראו שלחן ערוך שם, א ובבית יוסף שם, משנה ברורה שם ס"ק א, תורה לשמה הנ"ל), ואם תהיה הקריאה משום כך גם ללא טעמים, יהיה בה גם שינוי בולט מהנהוג בדרך כלל, וממילא נראה שבמצב כזה מוטב לסמוך על המתירים להעלות את מי שאינו יודע לקרוא או אינו יכול לקרוא ולהסתמך על קריאתו של בעל הקורא, כ"ל, או שבעל הקורא יעלה לכל העליות.

<sup>3</sup> תוספתא מגילה פרק ג, ר"א"ש מגילה פרק ג סימן י (ועיינו שם שהביא מכאן ראייה לאסור עלייה של מי שאינו יודע לקרוא, וכן כתב הריב"ש סימן רד, והמתירים הנ"ל יישבו ודחו את הראיה – עיינו משאת בנימין סימן סב ובמגן גיבורים סימן קלט – שלטי הגבורים ס"ק א ועוד), ועיינו עוד תוספות הר"א"ש

גם לפי אפשרות זו, צריך לחלק את הקריאה לשלוש עליות ביום חול ובשבת לפחות שבע עליות<sup>4</sup>, ויברך לפני כל עלייה ואחריה, ואין לקרוא את כל הפרשה ברצף.

---

מגילה כא ע"ב; תשובות הרשב"א (א, יג; מיוחסות קפו), ברכי יוסף (קמג, ה) ובמה שדן המגן גבורים (הני"ל, קלט, א) בדבריהם.

<sup>4</sup> "לחלק" היינו בברכות, ואף שבתוספתא (שם) אמרו שצריך לשבת ולעמוד, היינו משום שבזמנם לא היה כל עולה מברך, אלא הראשון והאחרון, ועל ידי הישיבה והעמידה ניכר החילוק בין העליות. אבל לאחר שתיקנו שכל עולה מברך – גם במצב כזה יש לברך על כל עלייה וממילא אין צורך בעמידה וישיבה – משאת בנימין ומגן גבורים (הני"ל).

נקטנו לגבי שבת "שבעה" אף שיש גם "מפטיר", כיוון שמעיקר הדין "מפטיר עולה למניין שבעה" אלא שנהגו להעלות מפטיר נוסף לשבעה (שלחן ערוך רפב סעיף ד ועיינו עוד שם בסעיף ו), ובאופן זה שהקורא עצמו עולה שוב ושוב, מסתבר לנהוג כעיקר הדין (ומה גם שבין כך ובין כך מדובר בהנהגה החורגת באופן ניכר מהמנהג הרגיל).

באופן שבו לא הקורא עולה לכל העליות אלא אנשים שונים ומסתמכים כאמור על ההיתר לעלות אף ללא אפשרות לקרוא עם הקורא מספר התורה, נראה שיש יתרון לעליית מפטיר בנפרד מיתר העולים, מצד שמירת המנהג הקבוע, אך גם יש יתרון בהיותו של השביעי בעצמו המפטיר כדי שלא להרבות שלא לצורך בהסתמכות על היתר זה, השנוי במחלוקת. וכיוון שלכל אפשרות יש יתרון – נראה שהדבר מסור לרצונו של הציבור.

יש להדגיש שכשאכן משמש השביעי גם כמפטיר, יש לומר את הקדיש לפני עלייתו, לאחר עליית השישי, כשם שאומרים קדיש תמיד (בשבת) לפני עליית המפטיר, ולא לאחר עליית השביעי, כיוון שאין להפסיק בקדיש בין עליית המפטיר להפטרה, ואם טעו ואמרו קדיש רק לאחר עליית השביעי – יקראו לאחר למפטיר (שלחן ערוך שם, ה, ושם מבואר שאפילו אם יצטרכו לקרוא לשביעי עצמו שוב – יעשו כך ולא יקרא הפטרה על סמך ראיית עליית השביעי עצמה מאחר שהפסיק בקדיש).

New York, USA

ניו יורק, ארה"ב  
תשרי תשע"ט

## ח. בישול בתנור סולארי בשבת

## שאלה:

האם מותר לבשל בתנור סולארי בשבת? ישנם סוגים שונים של תנורים סולאריים, שאלתי היא על תנור שמש שמורכב מצינור זכוכית שנראה כך:



הבנתי כי אם התבשיל מתבשל ישירות מקרני השמש, הדבר מותר, האם במקרה זה יש להחשיב את הבישול כבישול ישיר מקרני השמש, שהרי השמש מקרינה ישירות על הצינור המכיל את האוכל?  
שאלה נוספת: האם יהיה מותר להניח תבשיל שהתבשל בתנור זה על הפלטה בשבת, או שיש לאסור משום שהתבשיל התבשל רק מכוח החמה ולא מכוח האש, והוא לא מוגדר כמבושל מבחינה הלכתית?

## תשובה:

- א. מהתורה האיסור לבשל הוא דווקא על ידי מקור חום של אש<sup>1</sup>, ולא על ידי מקור חום אחר, כגון שמש<sup>2</sup>, ריאקציה כימית<sup>3</sup>, אינדוקציה<sup>4</sup>, וכל כיוצא בזה.
- ב. חכמים אסרו בישול גם במקור חום שהתחמם מן השמש, משום שהוא דומה לבישול ממקור חום שהתחמם מן האש שאיסורו מן התורה<sup>5</sup>, אך חכמים לא אסרו בישול בחום השמש עצמה.
- ג. במקרה של התנור המופיע לפנינו – קרני החמה מקרינים על גליל המתכת ומחממים אותו, ובאותו הזמן מחממים גם את האוכל השרוי בתוכו<sup>6</sup>.

<sup>1</sup> גמרא פסחים מא ע"א: "אמר רב חסדא: המבשל בחמי טבריא בשבת – פטור... מאי שנא בשבת דלא – דתולדות אש בעינן, וליכא".

<sup>2</sup> גמרא שבת לט ע"א: "אמר רב נחמן: בחמה – דכוליה עלמא לא פליגי דשרי".

<sup>3</sup> בענין זה עיינו בהרחבה בשו"ת במראה הבזק, חלק ו תשובה מג.

<sup>4</sup> מו"ר הרב נ"א רבינוביץ, "בישול בשבת ויו"ט על כיריים אינדוקציה", תחומין לג (תשע"ג), עמ' 255–262.

<sup>5</sup> מבואר בגמרא בשבת לט ע"א שבענין זה נחלקו תנא קמא ור' יוסי: לדעת תנא קמא אסור בישול בתולדות חמה, משום שבישול בהן דומה לבישול בתולדות האור, ולדעת ר' יוסי לא גזרו בישול בתולדות חמה. להלכה הכריעו כל הפוסקים כדעת תנא קמא, וכן פסק השלחן ערוך או"ח שיח, ג.

<sup>6</sup> העברת חום מגוף לגוף אפשרית על ידי שלוש דרכים מרכזיות: הולכה, הסעה והקרנה. האפקט הפיזיקלי בתנור הסולארי עושה שימוש בהולכת חום, כפי שנבאר. החומרים בטבע שונים זה מזה במוליכות החום שלהם. ישנם חומרים שאם מחממים קצה אחד שלהם, החום מיד עובר עד הקצה השני, ויש כאלה שבהם לוקח לחום הרבה מאוד זמן לעבור. החומר בגוף המתכתי בתנור השמש המופיע

הפוסקים דנו במקרה דומה ביחס לצינורות דוד השמש שעוברים תחת הקולטים, ונחלקו אם יש להחשיב את החימום במצב כזה כחימום ישיר מקרני השמש או מתולדותיו.

נראה כי אמנם בענין דוד שמש פוסקים רבים הקלו בזה, אך חלק מטעמיהם אינם שייכים בתנור סולארי, וכפי שמתבאר בהערה<sup>7</sup>, ועל כן אין להתיר

בשאלה הוא בעל הולכת חום גבוהה, כמו רוב המתכות המוליכות חשמל (שלהן אלקטרוניים חופשיים, המוליכים את החום). ברם, חימום האוכל אינו נעשה בגלל תכונה זו של הולכת החום, אלא בגלל היכולת של שימור החום. כל החומרים בטבע זהים באיבוד החום שלהם. למעשה, איבוד החום זו לא תכונה של החומר אלא תוצאה של מגע החומר עם הסביבה שלו. בסביבה מבודדת (ואוויר הוא מבודד מעולה) החום נשאר בחומר ולא יוצא ממנו – כלומר אינו מנסה להגיע לשיווי משקל עם הסביבה הקרה שלידו. מטרת הגליל המתכת בתנור הוא לא להעביר את החום לאוכל, אלא לשמור על סביבה חמה למשך כמה שיותר זמן על ידי יכולת הספיגה של החום, אחידות מבנה החומר לכל אורך התנור שמסייעת לפיזור החום, והסביבה המבודדת ששומרת את החום לאורך זמן. כלומר: אין תפקידו של גליל המתכת לאגור חום כדי שהמאכל יתבשל מחומו, אלא לגרום לפיזור ושימור של החום המגיע מקרני השמש. כך שלמעשה התבשיל מתבשל מחום קרני השמש שמפוזרים באופן יעיל מכוח הגליל.

<sup>7</sup> הציץ אליעזר (ז, יט) והרב יוסף קאפח (משנה תורה לרמב"ם, הלכות שבת כב, הערה טז), וכן השמירת שבת כהלכתה – מהדורה קמא, מהד' תשכ"ה, פרק א הערה סז), סברו שיש להחשיב את המים המתבשלים בתוך צינורות המתכת כמים שמתבשלים באופן ישיר מקרני החמה המרוכזים על ידי הקולטים, ואין לומר שצינורות המתכת שבקולטים הם אלו שמחממים אותם. לטענתם, קרני השמש בסיוע הקולטים נחשבים כחמה ולא כתולדות החמה, וכפי שהציע בספר שביתת השבת (מלאכת מבשל, הערה מד), שבישול דרך קרני שמש שעוברים דרך זכוכית מגדלת נחשב בישול בחמה ולא בתולדות חמה, בניגוד לדברי הלק"ט שהביא שם, שהחמיר אף בזה (אמנם השביתת שבת עצמו הסתפק בזה ורק הסיק ש"על כל פנים נראה להקל ע"י גוי במקום מקצת חולי, וכפי שהעיר בצדק בשו"ת אז נדברו [א, לד]).

נוסף לכך, הציץ אליעזר והרב קאפח (שם) טוענים שאין לומר שהמים מתחממים מחום הצינור שהתחמם מחמת השמש, משום שאין חום הצינור עצמו מספיק כדי לחמם את המים, שהרי אינו עבה מספיק לאגור בתוכו את החום כדי לבשל בהעדר קרני השמש, ועל כורחך שהחום מגיע באופן ישיר מן החמה.

בשו"ת אז נדברו (א, לד) פקפק על דבריהם:

בענין טענתם הראשונה כתב שהיו פוסקים שהחמירו, ואף השביתת שבת לא הקל כנגדם אלא על ידי גוי, ואין להקל כנגד אותם פוסקים שאינם 'קטלא קניא'.

בענין טענתם השנייה כתב שאף חול ואבק דרכים לא יוכלו לחמם כאשר חום השמש לא מקרין עליהם, ואף על פי כן מבואר במשנה שאסור לבשל בהם, ויש להחשיבם כתולדות חמה.

במנחת יצחק העצים טענה זו והביא מדברי הרשב"א (שבת לח ע"ב ד"ה ולרבה) שכתב שחול ואבק דרכים, אינם יכולים לחמם מצד עצמם, וכשמרחיקים אותם מן השמש הם מתקררים, ומשמע שחול ואבק דרכים דומים ממש לצינורות אלו, ואף על פי כן הם נחשבים כתולדות חמה.

אמנם יש להעיר שאין בדברי הרשב"א ראייה ממשית, משום שהרשב"א לא אמר שלעולם לא ניתן לבשל בהעדר שמש, אלא שהוא מתקרב בהעדר שמש ואין חומו מצד עצמו (הרשב"א כתב זאת כנימוק לכך שאין לגזור על הטמנה בחול חם משום הטמנה בגחלים המחממים מצד עצמם). נראה שהמנחת יצחק לא התכוון להביא מכאן ראייה ברורה, אלא לומר שהיות שהוא מתקרב מיד בסילוקו מן השמש, יש ספק אם החול יכול לבשל בהעדר קרני השמש, ולא הוזכר בפוסקים שהאיסור הוא רק באופן שהחול בוודאות יכול לבשל לבדו. ומכאן יש להסיק לדעתו, שאם כרגע החול חם ומחמם, הוא נקרא תולדות חמה, וזאת גם אם קרני השמש משפיעים עליו באופן תמידי. אולם במקרה של דוד שמש, אם אכן ברור שהצינורות אינם יכולים להרתיח את המים בהעדר השמש, גם הוא יודה לסברה זו להיתר.

לגבי הטענות המוזכרות בשו"ת אז נדברו, יש להשיב כדלקמן: על הטענה הראשונה, אין להשיב אלא מסברא, שמסתבר מאוד לומר שאם החום נוצר מחמת קרני השמש באופן ישיר, זה נחשב כחמה, אף שהזכוכית מרכזת את חום השמש.

ובענין הטענה השנייה, שהצינורות הם המבשלים ודומים ממש לחול ואבק דרכים, היה עדיין מקום לחלק: כאשר מניחים דבר בחול ואבק דרכים, הוא מתחמם מן החום שלהם ולא מקרני השמש ישירות. ואילו בדוד שמש, קרני השמש מוקרנים גם על האוכל, אלא שהמתכת של הצינורות מפרידה בין הקרניים לאוכל, ולכאורה אף ללא המתכת היו יכולות הקרניים לחמם את האוכל, משום שקרניים אלו מרוכזות כבר על ידי הקולטים לכיוון האוכל. כל מטרת המתכת היא לפזר את החום בצורה אחידה, ולא ליצור חום רק במקומות שבהם מקרינה השמש.



לבשל בתנור סולארי כזה. במקום שיש צורך גדול, יש להתייעץ עם מורה הוראה אם ניתן להקל בשעת הדחק.

ד. יש שסברו שהסיבה שלא נאסר בישול במקור חום שאינו אש היא משום שדרך הבישול הרגילה היא דווקא במקור חום המגיע מן האש, אך אם תהיה דרך חימום רגילה גם ממקורות חום אחרים, האיסור יהיה מן התורה<sup>8</sup>. פוסקים אלו סברו שבישול בכוח חשמלי (כגון מיקרוגל) אסור מן התורה, ולדעתם נראה שהוא הדין לבישול באינדוקציה וכיוצא בזה. אך מכל מקום, אף לפי שיטה זו, יש מקום לטעון כי אין איסור דאורייתא לבישול בתנור סולארי, מטעמים שונים שהתבארו בהערה<sup>9</sup>.

אך עדיין נראה שמחלוקת זו שקולה בסברה, אלא שיש מקום להקל בזה משום 'ספק דרבנן לקולא'. ולפי זה יהיה מותר לכתחילה לבשל בתנור סולארי בשבת, כדין בישול בחמה.

אמנם יש להעיר כי בודד שמש הבישול נעשה בצורה עקיפה, על ידי כניסת מים קרים למערכת הדוד מחמת הוצאת המים החמים לרחיצה, ולא באופן שאדם מכניס מאכל על מנת לבשלו. ובאמת הפוסקים שהקלו בדבר, צירפו את הטעם שעיקר הפעולה של הרתחת המים נעשית שלא באופן מכוון, אלא מחמת פתיחת הברז. ואילו בנדון דידן של הבישול בתנור, מדובר בפעולה שמכוונת לבישול המאכל שדומה ממש לכל פעולת בישול אחרת, ומכשיר זה נקרא תנור סולארי ומדמה ממש את פעולת הבישול הנעשית בתנורי החשמל. ולכן נראה שיש לאסור את הבישול בו, כמו שאר תולדות חמה, מחשש שיראו פעולה זו כפעולת בישול לכל דבר וענין, ויבואו להתיר גם בישול בתנור רגיל. לאור כך, נראה שאין מקום להקל לבשל בתנור זה בשבת ללא צורך מיוחד.

נוסף לכך, יש עוד צד להקל בצינורות הדוד, משום שהצינורות הם הכלי המחזיק את המים, ויותר מסתבר לראותם כמתחממים יחד עם המים מחמת השמש. אך בנדון שלפנינו, גליל המתכת הוא כלי נפרד מכלי האוכל, וכל מטרתו הוא להוליך את החום ולפזרו בשווה על כל האוכל, ומסתבר יותר לראותו כתנור המחמם את האוכל, ולא כסיר המתחמם יחד עם האוכל.

בשמירת שבת כהלכתה (שם) הוסיף טעם נוסף להקל בודד שמש, על פי דברי המהרש"ל בתשובה (סימן סא), שכתב שאין איסור בבישול בגג רותח מהשמש, אף שהמאכל מתבשל מן הגג ולא מהשמש עצמה, וזאת משום שכולם יודעים שהבישול הוא מכוח חום השמש המצוי ולא מחמת האש, ולא יבואו להחליף ולהתיר בתולדות האש. ואם ען הוא הדין שיש להקל בחום הנוצר מדוד שמש, שכולם יודעים שחומו מן השמש, והוא הדין לנדון דידן בענין תנור סולארי.

אך בשמירת שבת כהלכתה סייג היתר זה, וכתב שאין לסמוך עליו למעשה משום שרוב הראשונים אסרו בישול אף בגג רותח (וביארור שרשב"ג שהתיר זאת, סבר כדעת ר' יוסי, שאין איסור בתולדות חמה, ואין הלכה כמותו).

<sup>8</sup> אגרות משה (או"ח חלק ג סימן נב) עמוד הימיני (סימן כז אות ג).

<sup>9</sup> רש"י (שבת לט ע"א ד"ה דשרל) ביאר שהסיבה שלא נאסר בישול בחמה הוא משום שאין דרך בישולו בכך.

מפסט לשון רש"י נראה שהסיבה שאין איסור לבשל בחמה היא מפני שלא כך הדרך לבשל. היה מקום להבין שכוונתו של רש"י היא שהיות שהדבר נעשה בשינוי, אין בזה איסור. על אפשרות זו הקשה האגלי טל (מלאכת האופה, סעיף יט, אות מד ס"ק א), שעל כל פנים היה לנו לאסור מדרבנן לבשל בחמה, ככל שינוי האסור מדרבנן.

עוד הקשה האגלי טל על הבנה זו מהעולה בפסחים (מא ע"א), שקרבן פסח שבושל בחמי טבריא לא מוגדר כמבושל. ואם כל הפטור הוא משום שינוי, לא מובן מדוע זה ישפיע על הגדרת התבשיל, שהרי סוף כל סוף, במבחן התוצאה הוא בושל, אלא שדרך הפעולה הייתה בשינוי, וכך לשונו: "ואי רק משום דאין דרך בשול בכך, התייבש שלא לחייב את האדם העושה המלאכה; אבל הפסח למה לא יחשב מבושל?".

לאור כך, רצה האגלי טל לחדש שיש שינוי מציאותי בין המתבשל באש למתבשל בחמה, משום שבישול באש יוצר 'שבח עצים בפת ותבשיל', ולכן בישול בחמה אינו נחשב בישול כלל.

דברי האגלי טל מתבססים על הגמרא בפסחים (כו ע"ב), שם כתוב שלדעת רבי, פת שנאפתה מכוח אש שהוסקה על ידי קליפי עורלה האסורים בהנאה נאסרת, מפני שיש שבח עצים בפת, משמע שכוח העצים טמון בפת.

אך נראה שיש לדחות את ראייתו, שהמעין בדברי רבינו דוד (בפסחים שם ד"ה לא קשיא) יראה שהסיבה שאנו מחשיבים 'כאילו הם ממש של איסור שנתערב בפת' הוא 'מפני המעשה הגדול שניכר בפת בשביל העצים'. ונראה שכוונתו שהשינוי שיוצר הבישול הוא כה משמעותי, עד שאין להחשיבו כגורם בלבד, אך אין כוונתו שיש טעם מיוחד לעצים שנמצאים בפת.

עוד יש לדחות את דברי האגלי טל, על פי מה שכתב הגרש"ז אויערבאך (שולחן שלמה, סימן שיח סעיף ג, אות יג, ג) שהרי במים עיקר הבישול הוא בחימום, ומכל מקום גם לגביהם נאמר שאין בישול בסילון בחמי טבריה. ועוד שהגמרא (שבת לט ע"א) הסתפקה אם חמי טבריה מוגדרים כ"אש", משום שיתכן שהם עוברים בפתח גיהינם, ואם החילוק הוא באיכות התבשיל, "מה סברא לומר דאי חליף אגיהנם חשיב דרך בישול ואי לאו לא".

הקובץ שיעורים (כתובות א, רב) רצה לקיים את דברי רש"י כפשוטם, ולבאר שבישול בחמה הוא שינוי כזה הפטור גם בכל התורה כולה, ולכן זה גם לא יגדיר את קרבן הפסח כמבושל; אך הוא לא ביאר מדוע שלא נאסור מדרבנן. הרב ברוך גיגי (טללי שבת, מקורות החום השונים, עמ' 319) הציע לבאר בדברי הקובץ שיעורים שמדובר בשינוי גדול אשר מתיר אף מדרבנן.

מכל מקום, ביאור זה קשה משום שאין זה נראה כשינוי גדול כל כך שיתיר לכתחילה, וכן אין זה מבאר מדוע קרבן הפסח אינו מוגדר כמבושל מבחינת התוצאה.

מכוח קושיות אלו הסיק הגרש"ז אויערבאך (מנחת שלמה חלק א, סימן יב סעיף ב, הערת המחבר ד"ה דאף שכתב) שחז"ל הגדירו את הבישול רק בדבר שנעשה על ידי אש, ועל כורחך שכוונתו של רש"י במה שכתב "דאין דרך בישול בכך", שאין זה קרוי בישול, ואין זה תלוי בדרך בני אדם. וכנראה שכך הייתה לחז"ל 'קבלה' בבישול הוא דווקא באש, ולכן נראה שהוא הדין לגבי בישול בשר בחלב ושאר דברים, וכך ניתן גם ללמוד מדברי המאירי שכתב שבבישול בחמה 'אין תורת בישול'.

בדומה לכך יש להביא מדברי הרב אשר וייס (ראו מנחת אשר שבת סימן עה, ומנחת אשר פסחים סימן נא; ונצטט עכשיו מתשובתו בענין 'בישול בסיד ובמגנזיום') שכתב: "דלעולם אין ולא תהיה מלאכת בישול מה"ת אלא באור ותולדותיו, ושאני 'אין דרך בישול' של המבשל בחמה, ממה שאמרו בכל מקום דכלאחי"י וכל דבר שאין דרכו בכך אין בו איסור דאורייתא, דשינוי במעשה האדם תלוי בעצם טבעו לפי המקום והזמן, אבל שינוי במקור החום שעל ידו מבשלים, נקבע ע"י חז"ל בזמנם לנצח נצחים ואינו תלוי לפי רוח המקום והזמן".

בניגוד לכך, סבר הגר"מ פיינשטיין (אגרות משה, חלק ג סימן נב) שיש להבין את דברי רש"י כפשוטם, שכל שהדרך לבשל בו – איסורו מהתורה. אך לדעת הגר"מ פיינשטיין, הפטור בבישול בחמה אינו מכוח שהדבר נעשה בשינוי, אלא מפני שאין להגדירו כתולדה, "כיון שעכ"פ אין מבשלין בחמה אלא כשאין לו עצים, אין למילף אותו מבישול על ידי האור שהיתה במשכן להחשיבו תולדה, מאחר שאינו דומה להבשול שהיה במשכן". אחר כך מציע האגרות משה שם שאין השאלה מה יש להגדיר כתולדה, אלא שגם בישול בתולדות האור מוגדר "כבשול מצד האש עצמו שהרי החמימות... הרי הוא מהאש", כאשר בבישול בתולדות חמה "הרי מתבשל בחמימות דחמה שאין בו חשיבות מלאכה". אבל הואיל ומבין שרש"י פטר בישול בחמה בגלל היותו שינוי, הוא כותב שהמבשל במיקרוגל בשבת כן חייב, "שטוב לבשל בו כמו באש ממש ואלו שיש להם תנור כזה משתמשים בו יותר מבשול דבאש ומה שלא נתפשטו תנורים אלו עדיין הוא משום דלא מצוי עדיין הרבה תנורים וכשיהיו מצויין ודאי ישתמשו בהם כו"ע דהא הוא יותר טוב, ודאי יש למילף מבשול דאור דהיה במשכן בחשיבות תולדה שהוא לכל הדינים כהאב דבשול ע"י האור לאיסור ולחיוב סקילה וחטאת...".

בנדון דידן יש לעיין אם גם בתנור סולארי היה אומר כך, "שטוב לבשל בו כמו באש ממש". הרי הוא פחות נוח ויעיל מאשר תנור רגיל ועל כן לא לגמרי ברור שלדעת האגרות משה נחייב עליו כמו במיקרוגל. אבל יותר נראה שהואיל ובישול בתנור סולארי של זמננו מתקרב בנוחותו לבישול רגיל, האגרות משה היה מחייב בבישול בו בשבת.

אבל יש לציין לשיטת מרן הגר"ש ישראל (עמוד הימיני סימן כז אות ג), שסבר גם כן כדעת הגר"מ פיינשטיין שיש איסור דאורייתא בכל דבר שדרך לבשל בו אף אם אינו אש (כגון חשמל וכיוצא בזה), ומכל מקום כתב שלא יהיה איסור דאורייתא בבישול בחמה אף אם יהיה הדרך לבשל בחמה, וכך כתב: "שגם אם ימצאו המצאה טכנית לנצל כח השמש לבישול מוחלט, כגון האק דדודי שמש כיום, ג"כ לא יצא מכלל הדין שאין בישול בחמה ותולדותיה. נראה דאין זה דומה, כי עיקר כוח החמה אינו מיועד לבישול, ומה שמצלים אותה ע"י המצאה שהיא לגבי בישול, אכתי באופן כללי יש לומר שאין זה מפקיע מהחמה את ההגדרה שאין דרך בישול בכך. ויותר נ"ל שזהו הפירוש האמיתי של דברי רש"י שאין דרך בשול בכך, היינו שאור החמה אינו מיועד מעיקר בריאתו לבישול, משא"כ בכוח החשמל שצורת ריכוזו והפקתו ע"י האדם מיועדת לשימוש לצרכיו ובכלל זה הבישול לצורותיו השונות, אין מקום להשוותו לחמה ותולדותיה כן נ"ל".

טורינו, איטליה  
ניסן תשע"ח

Torino, Italy

### ט. הוצאת אוכל מתנור בשבת

#### שאלה:

האם מותר להשאיר אוכל בתנור בשבת ולהוציא אותו בארוחת שבת ביום שישי בערב, או שיש בעיה של הטמנה? והאם בכלל בתנורים של ימינו יש בעיה של הטמנה? ואם כשפותחים את הדלת של התנור שהוא כבר כבוי יש לזה דין של מוסיף הבל?

#### תשובה:

ניתן להשאיר אוכל בתנור מלפני שבת, ואין בזה איסור הטמנה, כיוון שיש רווח בין דפנות הקדרה לתנורים שלנו<sup>1</sup>. לכן אין מקום לדיון על הגדרת דבר המוסיף הבל בתנורים שלנו.

מעבר לשאלתכם נוסיף שעדיף לכוון את התנור שיכבה ולהוציא את האוכל רק לאחר שהתנור יכבה. הסיבה לכך היא שיש בתנור תרמוסטט, ופתיחת הדלת עשויה לגרום להדלקת גופי חימום. אמנם בעת הצורך מותר לפתוח את הדלת גם בשעה שהתנור דולק<sup>2</sup>.

<sup>1</sup> כתב הרא"ש (שבת פרק ד סימן ב):

"ויש מקומות הרבה שנהגו לעשות חפירה גדולה אצל מקום האש מרוצפת בלבנים סביב, ומחממין אותה וגורפין אותה ומטמינין בה הקדירה ומכסין אותה. ומביאין ראייה להתיר מנהגם, מהא דאמר בפרק קמא (שבת יח ב) דקדרא חייתא ובשיל שפיר דמי ליתן לתוך התנור. ולא דמי כולי האי, דהתם הוא בתורת שהייה והכא הוא בתורת הטמנה. ובדבר המוסיף הבל יש לחלק, דהא דאסרי הטמנה בדבר המוסיף הבל היינו משום גזירה שמא יטמין ברמץ, והיינו דווקא כעין הטמנה ברמץ שהרמץ מגיע לקדירה סביב. אבל בתנור וכן בחפירה זו, שיש אויר הרבה בין הדפנות לקדירה, לא דמיא להטמנה ואין להחמיר בה יותר משהה על גבי כירה".

נמצא שלשיתת הרא"ש הטמנה היא דווקא בעטיפה הדוקה, אך אם יש רווח בין הדפנות לקדירה, אין איסור הטמנה.

וכן פסק השלחן ערוך (או"ח רנו, ח):

"אף על פי שמוותר להשהות קדירה על גבי כירה שיש בה גחלים על פי הדרכים שנתבארו בסי' רנ"ג, אם הוא מכוסה בבגדים אף על פי שהבגדים אינם מוסיפים הבל מחמת עצמן, מכל מקום מחמת אש שתחתיהם מוסיף הבל (ואסור). ומיהו כל שהוא בענין שאין הבגדים נוגעים בקדירה, אף על פי שיש אש תחתיה, כיון שאינו עושה דרך הטמנה, שרי. הלכך היכא שמעמיד קדירה על גבי כירה או כופח שיש בהם גחלים, ואין שולי הקדירה נוגעים בגחלים, שיהיו מקרי ומותר על פי הדרכים שנתבארו בסימן רנ"ג. ואם נתן על הקדירה כלי רחב שאינו נוגע בצדי הקדירה, ונתן בגדים על אותו כלי רחב, מותר דכיון שאין הבגדים נתונים אלא על אותו כלי רחב שאינו נוגע בצדי קדירה, אין כאן הטמנה. וכן מותר להניח הקדירה בתנורים שלנו על ידי שיתן בתוכה חתיכה חיה, והוא שלא תהא הקדירה נוגעת בגחלים, ואף על פי שמכסה פי התנור בבגדים, כיון שאין הבגדים נוגעים בקדירה לאו הטמנה היא, ושרי".

בתנורים בימינו בוודאי יש רווח גדול בין הדפנות למה ששמים בתוכם, ולכן אין איסור הטמנה.

<sup>2</sup> הגרש"ז אויערבאך (שו"ת מנחת שלמה, א, י, אות ד ואילך), התיר לפתוח מקרר בשבת אף בעת שהמנוע כבוי, מכמה טעמים: ראשית, זהו פסיק רישא דלא ניחא ליה, שהרי היה מעדיף שהאוויר החם לא ייכנס למקרר, וכך המקרר יעבוד פחות (הן מצד החיסכון בחשמל והן מצד עבודה מיותרת של המקרר). ברם הוא מסתפק בטעם זה, כיוון שהוצאת דברים מהמקרר בוודאי תגרום להכנסת אוויר חם יותר, וממילא ניחא ליה שהמנוע יחזור לפעולה. טעם שני הוא שמדובר באיסור גרמא, היות שפתיחת המקרר אינה משפיעה באופן ישיר על הפעלת המנוע, אלא רק גורמת לכך בעקיפין על ידי כניסת אוויר חם מחמת הפתיחה. ואף שיש פוסקים המחמירים באיסור גרמא, גם הם מודים להיתר כאשר הגרמא היא במצב של 'פסיק רישא', כך שאין כוונה למעשה האיסור. בהקשר זה הוא דן אם יש לחשוש לאיסור שמא המקרר נמצא בדיוק בנקודה הקריטית שבה הפתיחה אכן תפעיל את המנוע מיד, ואם כן, פתיחת

המקרה גורמת להפעלת המנוע באופן ישיר ולא בגרמא. היות שתרחיש זה אינו ודאי, מצב זה מכונה בהלכה 'ספק פסיק רישא לשעבר' (שהרי הוא אינו יודע מה מצב התרמוסטט לפני הפתיחה), ולמסקנה הוא כותב שאין לחוש לכך מכמה טעמים. כמו כן הוא מבאר שבכל מקרה אין כאן איסור דאורייתא, היות שתוצאת הפעולה החשמלית היא קירור, שאין בה איסור תורה (גם לפי שיטת החזון איש, הסובר שיש איסור דאורייתא בעצם הפעולה החשמלית משום 'בונה', כאן אין לחוש לאיסור דאורייתא, מכמה סיבות). לבסוף מסקנתו היא: "מכל אלה הטעמים שכתבנו, פשוט הוא בלי שום פקפוק, שלאחר שהוציא את המנורה הנדלקת מחמת הפתיחה, אין נכון כלל להימנע מלהתענג בשבת, ומותר שפיר לפתוח בשבת את דלת המקרר בכל עת ובכל שעה שירצה, בין בזמן שהמנוע עובד ובין בזמן שהוא נח".

הגר"ע יוסף פסק (שו"ת יביע אומר, חלק א, אורח חיים, כא) שמעיקר הדין מותר, אבל עדיף להחמיר. אמנם, חלק מטעמי הגר"ש להקל במקרה הוא משום שאף אם המקרר יתחיל לפעול מיד עם פתיחת הדלת, אין מלאכה דאורייתא בקירור האוויר, שזו תוצאת הפעולה החשמלית. לפי זה, בתנור שמתלהטים בו גופי חימום ממתכת, ויש חשש מלאכה דאורייתא, יש מקום יותר להחמיר. אך בספר ארחות שבת (חלק ג, עמ' ע, הערה כד) כתב שלמעשה הגר"ש הקל אף בפתיחת וסגירת דלת תנור, משאר הטעמים.

אמנם ביום טוב ניתן לפתוח ולסגור את דלת התנור ללא הגבלה, משום שאין איסור גרמא במלאכת מבעיר ביום טוב, שאסורה רק מדרבנן. ראו בשמירת שבת כהלכתה (מהדורה חדשה, תשי"ע), פרק יג סעיף לא וההערות שעליו.

## Florida, USA

## פלורידה, ארה"ב

אדר תשע"ה

## י. אכילת אוכל שחומם בשבת במקום של חשש חילול שבת

## שאלה:

בית הכנסת שאני מתפלל בו נמצא במועדון הנמצא במתחם מגורים סגור ויוקרתי. במקום זה משתמשים גם תושבים לא יהודים או יהודים שאינם שומרי תורה ומצוות, ואז מתפללי בית כנסת זה מתפללים במקום אחר. שבת זו לא הייתה מיועדת לשימוש בית הכנסת, אך מכיוון שהאירוע בשבת זו היה עלייה לתורה של חתן יהודי, לא דתי, הסכים הרב שהאירוע יהיה יחד עם תפילת הציבור בקהילתו, ובכך הרוויח שבת נוספת של תפילה במקום מכובד ויפה.

הרב אף הכריז בדרשתו לפני מוסף שהציבור מוזמן לקידוש וסעודת מצווה שערכה המשפחה והוא היה באחריותה ובאדיבותה לטובת כל המתפללים. והנה, עם התחלת הקידוש המתפללים ברובם המוחלט הלכו לביתם בחשאי ולא נשארו לקידוש. המארחים נעלבו מאוד. שאלתי את הרב מה קרה? מדוע שינה דעתו? והוא השיב כי אף שהאוכל היה כשר, כגון סלטים קרים, עוגות, פיצוחים וחמין, הוא ראה את האוכל הנוסף שהיה קר (דגים ועופות) מחומם על גבי נרות מתחת למגשי ההגשה על ידי המלצרים הגויים, ולכן אסור לאכול אוכל כזה. השאלה שלי האם נהג הרב ראוי?

א. רב בית כנסת אסור לו להתיר הכנסת מזון לקידוש אלא אם כן כל הקידוש בפיקוחו המלא. היה צריך לכתחילה לדאוג שגם ההגשה של האוכל תהיה בכשרות. לטענתו, כיוון שגילה חילול שבת בהגשת האוכל והוא לא היה אחראי לקידוש, חובתו הייתה להתריע על כך. שאלתי אותו מה לגבי הלבנת הפנים של המארחים? וגם אם יש לו ספקות, מדוע לא התיר לקהל לפחות אכילת דברים קרים שאין בהם ספקות או את החמין שלא חומם בשבת?

ב. הרי התירו איסור שבות במקום מצווה! החלטתי להישאר שם לאכול קצת ולברך את החתן והכלה ולצמצם במקצת את הנזק הנפשי שנגרם למשפחה. האם נהגתי נכון? כיוון שאחרי שיחה עם הרב נשארו עדיין שאלות פתוחות, סיכמתי עמו שנשלח שאלה לארץ חמדה כדי לברר את הנושא ההלכתי.

## שאלת הבהרה:

כדי שנוכל לענות על השאלה, אנא השב לנו על שאלותינו הבאות:  
לגבי השאלה אם היה מותר לחמם את האוכל וכן האוכל שחומם נאסר, צריך את הפרטים המלאים של מה שקרה:

1. האם האוכל היה מבושל כל צרכו לפני שבת?
2. האם מדובר במאכלים עם רוטב או יבשים?
3. האם המלצרים הגויים פעלו על פי הוראות שקיבלו או שקיבלו הוראות אחרות ופעלו בניגוד להוראות?

**תשובת השואל לשאלת הבהרה:**

1. האוכל היה מבושל כל צרכו מלפני השבת.
2. המדובר הוא הן במאכלים יבשים כמו שניצלים וכדו' והן במאכלים שבאים ברוטב, כמו עופות ברוטב כלשהו, כשהעיקר הוא העוף ולא הרוטב, שאותו לא אוכלים לבדו כלל ובא רק להשביח את טעם העוף בעת הבישול.
3. האש הודלקה בשבת על ידי המלצרים הגויים העובדים בשרות חברת הקייטרינג.  
גם לדעת הרב של בית הכנסת, המלצרים עשו זאת על דעתם בלבד, שכן המוצרים חוממו על פלטת שבת מלפני השבת, והמלצרים רצו שהאוכל ימשיך להיות חם כל זמן האכילה (למשך כשעה).
4. כנ"ל המלצרים פעלו בניגוד להוראות, שכן בגלל השבת לא היה יחד איתם משגיח בעת ביצוע הגשת האוכל. ניתן היה בהחלט להסתפק באוכל שחומם על הפלטה לצורך הגשתו לאורחים. אולי המלצרים ראו שהאוכל התקרר בגלל אריכות התפילה, וחיממוהו על דעת עצמם. הרב אמר לחלק מהציבור שראה חלק מהמאכלים קרים ו"פתאום" הם חמים, והבין שחוממו בשבת.  
יש לציין, שהיו שם בקידוש גם:  
חמין שהיה בסיר מיוחד רותח מלפני השבת (כמקובל בחמין), שאותו הגישו ללא כל חימום נוסף, כמקובל.  
עוגות, פיצוחים, בורקסים, פירות, ירקות.  
לא היה שום תבשיל על בסיס דבר לח, כמו מרקים. רק עופות ובשר עם רוטבי הבישול שלהם.

**תשובה:**

אנו מאוד מעריכים את פועלך למען הקהילה ואת רגישותך בנושא 'בין אדם לחברו', וכך צריך להיות. צריך גם להקפיד מאוד על כבודו של רב בית הכנסת שהוא הימרא דאתרא' במקום. כיוון שהוא הסכים להצטרף לשאלה, אנו שולחים לכם את תשובתנו.  
כדאי לזכור שהאחריות המוטלת על כתפי הרב היא קשה מאוד ורבת משמעות. כאשר הרב צריך לפסוק בשאלה הלכתית כלשהי, עליו להביא בחשבון גם את השאלה ההלכתית ה"טהורה", כלומר מה נפסק להלכה בשלחן ערוך במקרה כזה, ונוסף לכך את ההשלכות החברתיות וההלכתיות לטווח הארוך שיהיו לפסק שלו.  
אלה הכללים ההלכתיים הנוגעים לשאלתכם:

א. אסור ליהנות בשבת ממלאכת גוי שנעשתה לצורך ישראל אף כאשר ישראל לא ציווה אותו על כך<sup>1</sup>. איסור ההנאה בשבת קיים אף אם הגוי עשה את המלאכה כחלק מעבודה בתשלום<sup>2</sup>, ולא שייד כאן טעם ההיתר משום שהגוי 'אדעתא דנפשיה עביד'<sup>3</sup>.

<sup>1</sup> שלחן ערוך או"ח רעו, א; שכה, יב.

<sup>2</sup> רמ"א או"ח רעו, א.

<sup>3</sup> משנה ברורה שם, ס"ק ד.

- ב. מאכלים מבושלים שניתן לאוכלם בדוחק אף בהיותם קרים, אם גוי חימם אותם בשבת עבור ישראל, אין איסור לאוכלם, הואיל ואין זו הנאה משמעותית.<sup>4</sup>
- ג. מאכל שלא היה ראוי לאוכלו בעודו קר, וציווה יהודי לגוי להבעיר אש על מנת לחממו, יש איסור לאוכלו אף לאחר שהתקרר.<sup>5</sup> אמנם אם הגוי עשה כן מעצמו<sup>6</sup> או שהאמירה לא נעשתה במזיד, אין לאסור לאכול את האוכל לאחר שהצטנן.<sup>7</sup> יש לציין שלפי ההבהרה שקיבלנו, בנדון של שאלתנו העובדים הנכרים פעלו על דעת עצמם.
- ד. לגבי המאכלים שבאים ברוטב, כמו עופות ברוטב כלשהו, כשהעיקר הוא העוף ולא הרוטב, יש להסתפק אם דינם כמאכל יבש או כמאכל לח (שחוששים בו לבישול אחר בישול).<sup>8</sup> אבל גם אם אוכל זה ייחשב כדבר לח, יהיה מותר לאכול כשיצטנן.<sup>9</sup> ואם האוכל נשאר חם<sup>10</sup> גם לפני שהחזירו אותו לאש, יהיה מותר לאכול ממנו גם בעודו חם.<sup>11</sup>
- ה. לגבי השאלה אם מותר לכתחילה לומר לגוי להדליק אש הואיל וזהו צורך מצווה, יש לציין שלהלכה נפסק שלא הותרה אמירה לגוי באיסור דאורייתא

<sup>4</sup> השלחן ערוך או"ח רעו, א פסק שמותר ליהנות מנר שהדליק הגוי בשבת לצורך היהודי, אם היה כבר נר אחר בבית. וביאר זאת המשנה ברורה (רעו ס"ק לב; שז ס"ק עו) שכל שיכול לעשות את אותו שימוש על ידי הנר הראשון, מותר ליהנות מן האור של הנר שהדליק הגוי, אף אם השימוש הראשוני היה נעשה רק על ידי הדחק.

לפי זה, יש להתיר אכילת מאכלים שחוממו על ידי גוי בשבת, אם היה ניתן לאוכלם בדוחק כשהם קרים.

אמנם הגר"מ פיינשטיין סייג את ההיתר הנ"ל וכתב (שו"ת אגרות משה יו"ד, ג סימן מז אות ב) שזה דווקא במציאות שאת אותה הנאה שסיפק הגוי ניתן היה להשיג בדוחק גם בלעדיו, כגון שכבר היה נר אחד, והגוי הוסיף עוד אור, כך שהיה ניתן לקרוא בדוחק גם לאור הנר הראשון. אבל אם לא היה ניתן לקבל כלל את ההנאה שהגוי סיפק ממקום אחר (ובמקרה שלנו – מאכלים חמים), אין היתר ליהנות ממלאכת הגוי, אף שהאדם היה יכול להסתדר בלעדיו. לפי דעתו, אסור בהחלט לאכול מאכלים שחוממו בשבת על ידי גוי.

אמנם במשנה ברורה (רג ס"ק צח) מפורש שמותר לאכול בשר שחומם בשבת על ידי גוי, היות שניתן לאוכלו קר, כפי שיובא לקמן בהערה 5. וכמו כן כתב (רנב ס"ק ל) שמותר להשתמש בעלל ובבגד שהחליקם גוי בשבת, היות שניתן היה לנעול וללבוש גם לולא מלאכת הגוי. [אמנם יש לעיין לגבי דבריו במקום אחר (שכו ס"ק טז) שבו הוא כתב לאסור נעילת נעל שצוּחצה על ידי גוי בשבת, אף שניתן לנעול אותה גם ללא הצחצוח. עיינו בשונה הלכות (שכו סעיף ג), שמירת שבת כהלכתה (פרק ל הערה קסז), פסקי תשובות (שכו, ה) ויביע אומר (כרך ד, סימן כח ס"ק יד).]

<sup>5</sup> הרשב"א בתשובה (שו"ת הרשב"א החדשות מכתב יד, סימן יח, הביאו הבית יוסף או"ח סימן רנג) כתב שאם גוי הדליק את האש בציווי של היהודי, וחימם שם אוכל, יש איסור לאכול את אותו האוכל אף לאחר שהתקרר (בביאור דבריו עיינו מנחת שלמה קמא, סימן ה). דין זה הוא קנס על כך שהיהודי ציווה את הגוי לעשות לו מלאכה בשבת. הרמ"א (רנג, ה) פסק את דברי הרשב"א הללו.

המשנה ברורה (ס"ק צח) כתב כי האיסור חל רק על דבר שלא ניתן לאוכלו כשהוא קר, כפי שהבאנו לעיל שאין איסור הנאה בדבר שניתן ליהנות ממנו אף ללא מעשה הגוי.

אמנם לדעת האגרות משה, בכל מקרה יש לאסור, היות שלא היה ניתן לקבל כלל את הנאת חימום המאכל לולא מלאכת הגוי.

<sup>6</sup> משנה ברורה רנג ס"ק צו.

<sup>7</sup> בתשובת הרשב"א משמע שהאיסור הוא דווקא במציאות שבו האדם היזד, היות שהאיסור רק משום קנס.

<sup>8</sup> בספר ארחות שבת (פרק ראשון סעיף כב) כתב שיש אומרים שמשפיק שרוב המאכל יבש כדי לתת לכולו הגדרה של יבש, אבל "למעשה מורים גדולי הוראה" שאם יש כמות של רוטב העומדת בפני עצמה בתוך הכלי, יש להחשיב את הרוטב כמאכל לח.

<sup>9</sup> על פי המשנה ברורה הנ"ל (רנג ס"ק צו).

<sup>10</sup> גם אם היה פחות משיעור יד סולדת בו, כל עוד שעדיין הורגש חימומו הקודם שנעשה בהיתר.

<sup>11</sup> על פי הרמ"א (רנג, ה), שאין בתבשיל לח משום בישול אחר בישול כשעדיין לא הצטנן לגמרי.

אף לצורך מצווה<sup>12</sup>. אמנם דעת העיטור<sup>13</sup> היא שאף אמירה באיסור דאורייתא לצורך מצווה מותרת.  
 יש מהפוסקים שהקלו לסמוך על דעת העיטור במקום מצווה דרבים<sup>14</sup>. אמנם נראה שבמקרה מסוג זה, שבו יש גם אוכל אחר, כגון חמין ועוד מאכלים שרגילים לאוכלם קרים, לא נכון להקל על סמך שיטת בעל העיטור. נציין כי במקום שנהגו לסמוך על העיטור, אין למחות בעדם<sup>15</sup>.

<sup>12</sup> כן סתם השלחן ערוך (שז, ה), וכן הכרעת המשנה ברורה (שז ס"ק כד; רעו ס"ק כג-כד).

<sup>13</sup> שער ג הלכות מילה, דף מט, טור א.

<sup>14</sup> כן עולה מהמשנה ברורה (רעו, כה). אמנם יש להעיר שהמשנה ברורה כתב כן במקום הצלה מעברה, אך יש עוד פוסקים שהתירו במקום מצווה דרבים: עיינו לוית חן, סימן יז, עמוד כה-כו.

<sup>15</sup> רמ"א רעו, ב; שואל ומשיב תנינא, ב, סימן יד, ד"ה והנה הב"י; יביע אומר חלק ג, או"ח, סימן כג, ס"ק יח.



## California, USA

קליפורניה, ארה"ב  
סיון תשע"ה

## יא. שימוש במגירת חימום בשבת

## שאלה:

מהם הכללים לשימוש במגירת חימום בשבת?

## תשובה:

- א. אין לערוך שינויים בטמפרטורה של מגירת החימום בשבת עצמה. מן הראוי לכסות את הכפתורים של מגירת החימום<sup>1</sup>, אולם מעיקר הדין, כיוון ששמים בה אוכל מבושל, אין צורך בכך<sup>2</sup>.
- ב. ישנה מחלוקת בין הפוסקים אם מותר להניח אוכל מבושל יבש וקר בשבת על גבי פלטה חשמלית<sup>3</sup>. לשיטת האוסרים, אסור גם להניחו בתוך מגירת החימום. לשיטת המתירים בפלטה, מותר להניח גם בשבת עצמה אוכל מבושל יבש בתוך מגירת החימום. אולם לכל הדעות, אסור להניח אוכל מבושל נוזלי קר, ויש אוסרים אף כשהוא חם ואינו רותח<sup>4</sup>.
- ג. אם החום במגירת החימום נשלט על ידי מד טמפרטורה (תרמוסטט), מן הראוי לפתוח ולסגור את מגירת החימום רק כאשר היא כבויה (כגון שהיא

<sup>1</sup> עיינו באגרות משה אורח חיים חלק א סימן צג, ובשבט הלוי חלק א סימן צא.  
<sup>2</sup> הסיבה שהצענו לכסות את הכפתורים היא משום גזרה 'שמא יחתה בגחלים'. אמנם מעיקר הדין נראה שאין לחשוש לכך, ראשית משום שבדבר שחומו יציב וקבוע ייתכן שאין כלל גזרה 'שמא יחתה בגחלים', שהיא דווקא בגחלים שהחיתוי בהם נצרך להתמדת האש. נוסף לכך, אף אם נחשוש שגם בתנור שחומו יציב לפעמים יש צורך להגביר או להנמיך את החום, מכל מקום במגירת חימום שנועדה רק לשימור חום ולא לבישול אין לחשוש לדין הדין אף לחשוש לחיתוי בגחלים באוכל המבושל כל צרכו (ראו שלחן ערוך רנג, א, ומשנה ברורה ס"ק ז). ומכל מקום, אם הרגילות היא לפעמים לשנות את החום, מן הראוי לכסות את הכפתורים כדי להזכיר ששבת היום, אך אין זה מעכב.  
<sup>3</sup> מהמשנה (שבת לו ע"ב) עולה שאסור לתת מאכל, אף אם הוא מבושל כל צרכו ויבש, על גבי כירה בשבת, אף אם היא גרופה וקטומה. הראשונים נחלקו בטעם הדבר: יש שפירשו שזו גזרה 'שמא יחתה בגחלים' (רא"ש שבת ג, ז), ויש שפירשו משום 'מיחזי כמבשלי' (רשב"א שבת מ ע"ב). נחלקו פוסקי זמננו בדבר הנחת תבשילים יבשים מבושלים כל צרכם ישירות על גבי פלטה דולקת בשבת. יש המתירים (יחווה דעת ב, מה ועוד) כיוון שהפלטה אינה משמשת לבישול; ויש האוסרים להניח ישירות על הפלטה, ומתירים להניח רק על גבי דבר המפסיק בין התבשיל לפלטה, כגון על גבי סיר נוסף וכדומה (ראו שולחן שלמה רנג, כב; רנג, כח; רנט, ה). לשיטת האוסרים, כיוון שכאן מכניסים את המאכל לתוך מגירת החימום, אין אפשרות פשוטה להניח שם הפסק כדי להתיר את נתינת המאכל לתוך המגירה. לשיטת המתירים בפלטה, מסתבר שמותר להניח גם בתוך מגירת החימום, כי אף היא אינה מיועדת לבישול (ראו אורחות שבת חלק ג עמ' צ הערה עד, שהסתפק אם המתירים בפלטה יתירו אף במגירת חימום, אך כאמור נראה שאין לחלק בכך).

<sup>4</sup> השלחן ערוך כתב (או"ח רנג, ב) שגם אם כירה היא גרופה וקטומה, מותר להחזיר עליה קדרה רק אם מתקיימים בה כמה תנאים. אחד מהם הוא שהקדירה תהיה עדיין רותחת. כפי שמסביר שם המשנה ברורה (ס"ק נד), תנאי זה דרוש מפני שלדעת המחבר שייך בישול בדבר לח גם אם כבר נתבשל כל צרכו, אם נצטנן עד חום של פחות מיד סולדת בו.

אמנם הרמ"א כתב (שיח, טו) שנוהגים להקל שאין בישול אחר בישול "אם לא נצטנן לגמרי". לגבי מאכל יבש עם רוטב, בספר ארוחות שבת (פרק ראשון סעיף כב) כתב שיש אומרים שמשפיק שרוב המאכל יהיה יבש כדי לתת לכולו הגדרה של יבש, אבל "למעשה מורים גדולי הוראה" שאם יש כמות של רוטב העומדת בפני עצמה בתוך הכלי יש להחשיב את הרוטב כמאכל לח.

מחוברת לשעון שבת) או כאשר גוף החימום דולק (כאשר נורית דלוקה)<sup>5</sup>. אולם במקום צורך, ניתן לפתוח ולסגור גם כאשר מגירת החימום דלוקה וגוף החימום אינו דולק<sup>6</sup>.

<sup>5</sup> ההבדל בין המגירה להפלטה הוא זה: הנחת דברים על הפלטה או הסרת דברים מעליה אינן משפיעות על פעולתה. אך התרמוסטט שיש למגירת החימום מוודא שהטמפרטורה שבמגירה תישאר בטווח קבוע, היינו שהטמפרטורה בתנור לא תעלה על החום שהווסת מסמן, אך גם לא תרד ממנו בהרבה, וכן הוא חוסך שימוש חשמל מיותר. כאשר התנור מתחמם למעלה אחת מעל מהחום המבוקש, החימום מפסיק עד שהתרמוסטט מזהה שהתנור ירד בכ-3 מעלות מהחום הרצוי, ואז הוא מדליק את גופי החימום, עד שיביאו את התנור למעלה אחת מעל החום המבוקש, וחוזר חלילה. הואיל ופתיחה וסגירה של מגירת החימום עשויה להשפיע על פעולתו, הרוצה להכניס אוכל למגירת החימום בשבת יעשה זאת לכתחילה בקיום אחד משני תנאים: 1. המגירה לא פועלת כרגע כלל, כגון ששעון השבת כיבה אותה, והיא תחזור להידלק רק מאוחר יותר. 2. גופי החימום פעילים (דהיינו, נורת החיווי דלוקה ואומרת שגופי החימום פעילים), וממילא פתיחת המגירה עשויה רק להאריך את פעולתם (כלומר למנוע את כיוויים), אך לא תגרום להדלקתם.

אם התנור מחובר לחשמל, אלא שכרגע גופי החימום כבויים, ייתכן שפתיחת התנור תכניס הרבה קור לתנור בבת אחת, ובכך תגרום לתנור להידלק מיד. ממילא, אם ידוע שגופי החימום כבויים, יש לדון אם יהיה מותר לפתוח את דלת התנור, שהרי בפתיחה זו יש אפשרות שהיא תגרום לגופי החימום להידלק.

דיון מעין זה כבר נדון בפוסקים לגבי פתיחת מקרר בשבת. גם למקרר יש תרמוסטט שפעולתו דומה, והוא מוודא שהקור שהמקרר נשאר בטווח של כשתי מעלות מהטמפרטורה הרצויה (בדרך כלל 3-6 מעלות), כך שפתיחת דלת המקרר עשויה לגרום להפעלת מערכת הקירור של המקרר.

הגר"מ פיינשטיין בשו"ת אגרות משה (אורח חיים ב, סח) מביא את דעת הגר"א העניין שכתב שמוותר לפתוח את המקרר רק בשעה שהמנוע פועל. בדרך זו לא ייתכן שהפתיחה תגרום למנוע להידלק, שהרי הוא כבר דלוק (וכן כתב בשו"ת הר צבי אורח חיים א, קנא [ברם בסוף דבריו אף הוא העיר שלא ברור לו לאיסור]). הגר"מ עצמו התבטא ש"כן טוב לנהוג". לפי זה, יש לפתוח את מגירת החימום רק בעת שהנורה דלוקה, דבר המצייץ שגופי החימום בפעולה.

אגב, נציין שמכון צומת ייצרו מעגל העוקף את התרמוסטט. במקום הדלקה וכיבוי של מערכת הקירור על סמך התרמוסטט, הכיבוי וההדלקה נעשים בהפרישי זמן קבועים, המבוססים על סטטיסטיקה של הדלקה וכיבוי במקרר רגיל. במקררים שבהם פתרון זה קיים, ניתן לפתוח ולסגור את המקרר ללא חשש אף לדעת האוסרים, כיוון שהפתיחה והסגירה לא משפיעים על פעילות המקרר. אמנם מבחינה פרקטית יש לציין שלא כדאי להשאיר את המקרר במצב זה בקביעות, כיוון שלא ניתן לסמוך על הסטטיסטיקה לאורך זמן, וייתכן שהמקרר יגיע לחום או קור שאינם רצויים. כמו כן, משפחה רגילה פותחת את המקרר בשבת וחג יותר מאשר במשך ימי החול, והסטטיסטיקה מבוססת על שבת וחג. אם המקרר יושאר במצב זה במשך השבוע, סביר להניח שהמקרר לא יפתח מספיק, וממילא המקרר יקפיא את תכולתו.

<sup>6</sup> הגר"ז אויערבאך (שו"ת מנחת שלמה א, י, אות ד ואילך) התיר לפתוח מקרר בשבת אף בעת שהמנוע כבוי מכמה טעמים: ראשית, יש במקרה הזה פסיק רישא דלא ניחא ליה, שהרי האדם היה מעדיף שהאוויר החם לא יכנס למקרר, וכך המקרר יעבוד פחות (הן מצד החיסכון בחשמל והן מצד עבודה מיותרת של המקרר). ברם הוא מסתפק בטעם זה, כיוון שהוצאת דברים מהמקרר בוודאי תגרום להכנסת אוויר חם יותר, וממילא ניחא ליה שהמנוע יחזור לפעולה. טעם שני הוא שמדובר באיסור גרמא, היות שפתיחת המקרר אינה משפיעה באופן ישיר על הפעלת המנוע, אלא רק גורמת לכך בעקיפין על ידי כניסת אוויר חם מחמת הפתיחה. ואף שיש פוסקים המחמירים באיסור גרמא, גם הם מודים להיתר כאשר הגרמא היא במצב של 'פסיק רישא', כך שאין כוונה למעשה האיסור. בהקשר זה הוא דן אם יש לחשוש לאיסור, שמה המקרר נמצא בדיוק בנקודה הקריטית שבה הפתיחה אף תפעיל את המנוע מיד, ואם כן, פתיחת המקרר תגרום להפעלת המנוע באופן ישיר ולא בגרמא. היות שתרחיש זה אינו ודאי, מצב זה מכונה בהלכה 'ספק פסיק רישא לשעבר' (שהרי הוא אינו יודע מה מצב התרמוסטט לפני הפתיחה), ולמסקנה הוא כותב שאין לחוש לכך מכמה טעמים. כמו כן, הוא מבאר שבכל מקרה אין כאן איסור דאורייתא, היות שתוצאת הפעולה החשמלית היא קירור, שאין בה איסור תורה (גם לפי שיטת החזון איש, הסובר שיש איסור דאורייתא בעצם הפעולה החשמלית משום 'בונה', כאן אין לחוש לאיסור דאורייתא, מכמה סיבות). לבסוף מסקנתו היא: "מכל אלה הטעמים שכתבנו, פשוט הוא בלי שום פקפוק, שלאחר שהוציא את המנורה הנדלקת מחמת הפתיחה, אין נכון כלל להימנע מלהתענג בשבת, ומותר שפיר לפתוח בשבת את דלת המקרר בכל עת ובכל שעה שירצה, בין בזמן שהמנוע עובד ובין בזמן שהוא נח".

הגר"ע יוסף פסק בשו"ת יביע אומר (חלק א, או"ח, כא) שמעיקר הדין מותר, אבל עדיף להחמיר.

---

אמנם, חלק מטעמי הגרש"ז להקל במקרה הוא משום שאף אם המקרה יתחיל לפעול מיד עם פתיחת הדלת, אין מלאכה דאורייתא בקירור האוויר, שהיא תוצאת הפעולה החשמלית. לפי זה, בתנור שמתלהטים בו גופי חימום ממתכת, ויש חשש מלאכה דאורייתא, יש מקום יותר להחמיר. אך בספר ארחות שבת (חלק ג, עמ' ע, הערה כד) כתב שלמעשה הגרש"ז הקל אף בפתחת וסגירת דלת תנור, משאר הטעמים.

[אמנם ביום טוב ניתן לפתוח ולסגור את מגירת החימום ללא הגבלה, משום שאין איסור גרמא במלאכת מבעיר ביום טוב, שאסורה רק מדרבנן, ראו בשמירת שבת כהלכתה (מהדורה חדשה תשי"ע), פרק יג סעיף לא וההערות שעליו].

New York, USA

ניו יורק, ארה"ב

שבט תשע"ח

**יב. יצירת עשן תוך שימוש בקרח יבש בשבת****שאלה:**

לאחרונה מסעדות ומלונות שונים מנסים להגיש את האוכל בדרכים מיוחדות. בעקבות כך החלו במקומות מסוימים להשתמש בקרח יבש על מנת ליצור ערפל היוצר אפקט של עשן בעת הגשת אוכל.

קרח יבש הוא מצב הצבירה המוצק של פחמן דו חמצני. במצב רגיל, הקרח אינו מותך למצב נוזלי אלא הופך מיד לגז. הקרח היבש הופך לערפל היוצר אפקט של עשן כאשר הוא בא במפגש עם חלקיקי אדי מים המצויים באוויר. אפקט זה יתחזק יותר במפגש של הקרח עם מים חמים.

בקרח היבש משתמשים בכלי הגשה של בקבוקי אלכוהול וכן בהגשת קינוחים שונים, ובכך מושכים את העין של הלקוחות. באחד המלונות עלתה השאלה אם מותר ליצור ערפל זה אף בשבת.

**תשובה:**

שימוש בקרח יבש ליצירת אפקט עשן הדומה לערפל בעת הגשת אוכל בשבת מותר. להלן העקרונות ההלכתיים שעליהם מבוסס ההיתר:

שני האיסורים שיש לדון בהם הם: איסור בישול בשבת ואיסור מוליד. אך למעשה יש להתיר שכן להלכה אין ביצירת אפקט של עשן מצד איסור בישול בשבת<sup>1</sup>. וגם מצד איסור מוליד יש להקל וכמו שנבאר:

א. ישנה מחלוקת בין הרי"ף, הרמב"ם והרא"ש לראשונים אחרים (רש"י, אור זרוע, עיטור ועוד) אם יש איסור של מוליד בשבת ויום טוב (מלבד בהולדת

<sup>1</sup> התבאר בגוף התשובה כי אחת הדרכים לייצר ערפל היא על ידי מפגש של הקרח עם מים חמים ויש לכאורה מקום לדון שמא קיים איסור בישול במקרה זה. אך בפשטות נראה כי לא שייך כאן איסור בישול משום שהקרח מתאדה קודם שהוא מגיע לחום שהיד סולדת בו, ויוצא שהמים רק הפשירו את הקרח ולא בישלוהו (וראו בשמירת שבת כהלכתה פרק טו הערה לב, ובפרק כג הערה קב).

נוסף לכך, יש לצרף את סברתו של החתם סופר (חלק ב יו"ד, צב) שכתב שלא שייך בישול כאשר הדבר המתבשל "כלה והולך ואחר הבישול לא נשאר בידו מאומה". הוא מוכיח כן מכך שלא מצינו בש"ס שהמדליק נר על ידי שמן מתחייב על בישול השמן חוץ מהחיוב על הבערתו.

אמנם, לכאורה היה מקום להוכיח נגד דברי החתם סופר מדברי המרדכי בשבת (סימן תלד), האוסר להניח בגדים רטובים סמוך לאש משני טעמים: מלבן ומבשל. מזה משמע שיש איסור בבישול מים על אף שהם מתאדים.

דברי המרדכי הללו נפסקו בשלחן ערוך (שא, מו), שם פסק המחבר שאין לנגב בגדים השרויים במים סמוך לאש. המשנה ברורה ביאר (ס"ק קע) שהוא הדין שאסור להניחם על התנור במקום שהיד סולדת בו.

ואם כן, היה נראה שדברי החתם סופר, הסובר שאין איסור בישול בדבר שמתכלה והולך, סותרים לדברי המרדכי.

אך המעיין בדברי ההגהות מרדכי (סימן תנב ד"ה אונין של פשתן) יראה שפירש שהאיסור בבישול המים במקרה זה הוא בריכוך הבגד (שהוא תולדת מבשל) ולא בבישול המים, ולפי זה אין סתירה בין דברי המרדכי לדברי החתם סופר.

המנחת יצחק (חלק ט סימן לא) כתב שבענין זה בדיוק נחלקו ר' עקיבא איגר והגר"א: לדעת הגר"א (או"ח שא, מו) האיסור בבישול הוא בריכוך הבגד, וכפי שמבואר בהגהות מרדכי, ולדעת ר' עקיבא איגר (או"ח שא, מו) האיסור הוא בעצם בישול המים.

בכל מקרה, הואיל ואין הקרח מגיע לחום שהיד סולדת בו, נראה שלכל הדעות אין חשש של איסור בישול.

אש<sup>2</sup>. ואמנם הרמ"א פסק שכן יש איסור של מוליד בשבת, אך פסק השלחן ערוך בענין זה אינו ברור.

<sup>2</sup> השאלה אם יש לאסור יצירת אפקט זה של עשן מטעם איסור מוליד המוזכר בפוסקים תלויה בשאלה מה הם גדרי איסור זה.

רש"י (שבת נא ע"ב ד"ה כדי שיזובו מימיו; ביצה כג ע"א ד"ה דקמוליד) ביאר שהאיסור במוליד הוא שהוא דומה למלאכה שבזמנו דבר חדש.

יש להעיר כי בפשטות אין הכוונה למושג "נולד" שבגדרי מוקצה, על אף שמדברי הר"ן (שם בשבת, כד ע"א באלפס) בשם התרומה, וכן בספר התרומה עצמו (סימנים רלד-רלה), משתמשים בביטוי זה של "נולד". ועיינו בשו"ת פנים מאירות (ח"א סימן פד) שכתב שלא ניתן להבין דבריהם כפשוטם מצד איסור מוקצה, וכן הסיק בספר מנוחת אהבה (חלק ב פרק ו הערה 108) מעיון בספר התרומה, אך כתב שרבים מהפוסקים לא הבינו כן. אכן להלן נבאר שייתכן שבשאלה אם איסור מוליד הוא איסור נולד נחלקו רש"י והרמב"ם (ועוד) מן העבר האחד והראב"ד מן העבר האחר. לאחר הקדמה זו נדון בגדר האיסור ובשייכות שלו לנדון דידן:

בגמרא מוזכר המושג מוליד בשלושה מקומות:

א. במשנה בביצה (לג ע"א) נאמר שאין היתר להדליק אש חדשה ביום טוב, אף שיש היתר להעביר אש ביום טוב, ומבואר בגמרא (לג ע"ב) שזה משום שהוא מוליד ביום טוב.

ב. הגמרא בביצה (כב ע"ב-כג ע"א) דנה אם מותר לעשן פירות בעשן בשמים ביום טוב כדי שיקלטו את ריחם. שם רב יהודה אוסר לעשות כך על גבי גחלת, בגלל איסורי מכבה ומבעיר, אבל מתיר על גבי חרס מפני שבו אין חשש כיבוי והבערה. רבה אסר אף על גבי חרס, משום שהפעולה מולידה ריח בחרס. כמו כן אמרו רבה ורב יוסף יחד שיש לאסור לכפות כוס מבושמת על בגדים כדי להכניס בהן ריח הבושם שבכוס, משום שיש איסור מוליד ריח.

ג. בגמרא במסכת שבת (מח ע"א) מסופר על רבה ור' זירא שנקלעו לבית ראש הגולה, וראו שעבדו הניח כד מים צוננים על גבי קומקום בשבת. רבה נזף בעבד על כך, והקשה עליו ר' זירא, הרי מותר להניח מיחם על גבי מיחם בשבת! השיב לו רבה שההיתר הוא דווקא במיחם שכבר חם, והוא רק משמר את חומו; אבל כשהוא מוליד את החום אסור [לשון הגמרא: "אולודי קא מוליד"].

מקור נוסף לאיסור מוליד מופיע בפירושו של רש"י (המוזכר למעלה):

ד. בגמרא במסכת שבת (נא ע"ב) נאמר שאין לרסק שלג וברד בשבת כדי שיזובו המים. וביאר רש"י שהאיסור הוא משום שמוליד בשבת ודומה למלאכה שבזמנו מים אלו.

לגבי המקור הראשון שהבאנו (המשנה בביצה לג ע"א), האוסר להעביר אש חדשה ביום טוב, כתב הרמב"ם (הלכות יום טוב ד, א): "אין מוציאים את האש לא מן העצים ולא מן האבנים ולא מן המתכות... כל זה וכיוצא בו אסור ביום טוב, שלא הותר ביום טוב אלא להבעיר מאש מצויה, אבל להמציא אש אסור – שהיא אפשר להמציא אותה מבערב".

משמע מדברי הרמב"ם כי אין הבדל מהותי בין העברה מאש לאש להולדה מחדש, וההבדל הוא שההמצאה הראשונית יכלה להיעשות קודם ולכן אין להתירה.

הראב"ד בהשגותיו הקשה על הרמב"ם מדוע לא נימק כדברי הגמרא שהאיסור להמציא אש מחדש הוא משום איסור מוליד. ולכאורה משמע מהדברים שלדעת הרמב"ם אכן איסור מוליד לא נפסק להלכה.

המגיד משנה כתב (שם; וראו בלחם משנה שמרחיב בדבריו) שהרמב"ם סבר שאין איסור של מוליד בדבר שאין המדבר חפץ בעצם הדבר אלא שהוא מועיל לדבר אחר, כגון ביצירת אש, שיצירת האש אינה המטרה אלא היא מועילה לכך שניתן לחמם על ידה אוכל, וכן לבשלו. לכן פירש הרמב"ם שהגמרא לא התכוונה לומר שיש איסור מוליד בשבת ביצירת אש, וכונתה הגמרא הייתה לומר שהיות שהוא היה יכול לעשות כן קודם, אין היתר לעשות זאת דווקא בשבת.

מזה עולה לכאורה שאף הרמב"ם מסכים עקרונית שיש איסור מוליד, אלא שלדעתו איסור זה לא שייך ביצירת אש משום שהאש אינה מטרה בפני עצמה אלא מטרה לדבר אחר. משמע שהרמב"ם יודה שיש איסור של מוליד, כאשר נהנה מהדבר הנולד בעצמו (כגון בהולדת ריח בבגדים כמבואר בביצה כג ע"א).

ויותר מזה נראה שמחלוקת הרמב"ם והראב"ד אינה אם האיסור הוא משום מוליד אלא בשאלה מה מהותו של איסור מוליד. מסקנה זו עולה מכוחה של שאלה על דברי הרמב"ם ומכוחו של דקדוק לשון הראב"ד. השאלה על דברי הרמב"ם היא מה בכך שאפשר היה להכין את האש מערב יום טוב, הלא מלאכת מבעיר אחת היא במוציא את האור מהעצים ומהאבנים כמו במבעיר אש מאש, ואם היא הותרה ביום טוב, מה אכפת לנו כיצד תיעשה, ומה בכך שהמוציא אש מן העצים והאבנים היה יכול לעשות זאת מערב יום טוב? הלא אף אם היה עושה כן היה נזקק להבעיר מאותה אש אש נוספת! והדקדוק מדברי הראב"ד הוא מלשונו: "מפני שהוא מוליד ואין כאן הכנה" – מונח השייך למושגי מוקצה ונולד, והשונה מהגדרתו של רש"י, למשל, לאיסור מוליד.

מדברים אלה נראה שהרמב"ם הבין את דברי הגמרא כרש"י, אלא שהוצרך לבאר מדוע לא יותר איסור מוליד הידומה למלאכה לצורך אוכל נפש, כפי שהותרה ההבערה עצמה, שהיא מלאכה ממש, לצורך

זה. לשם כך הסביר כי בניגוד למלאכה שיש הכרח לעשותה ביום טוב, את ההולדה (שבה נבדלת הוצאת אש מעצים ואבנים מהבערתה מאש קיימת) אפשר לעשות מערב יום טוב, ולכן היא לא הותרה. הראב"ד לעומתו הבין שהאיסור במוליד אינו בפעולת ההולדה אלא בכך שהשימוש לאחריה הוא בדבר הנולד ואסור משום מוקצה (אם יבעיר אדם אש שלא לצורך כלל לכאורה לא יהיה בכך, לדעת הראב"ד, איסור מוליד, שכן איסור מוקצה ודין הכנה אינו שייך אלא כשאכן משתמשים בדבר שלא הוכן, אלא שבאופן זה יהיה הדבר אסור משום מלאכת ההבערה עצמה שכן לא הותרה הבערה שאינה לצורך כלל). ונראה שזו גם כוונת המגיד משנה, שקשר את הדבר לדין ביצה שנולדה והדומים לו, דינים השייכים באופן מובהק לקטגוריה של נולד ומוקצה, ובהקשר להם ביאר את החילוק האמור בין דבר השימוש הסופי הוא בו עצמו (אכילת הביצה) לדבר שמשמש להכנת דבר אחר (האש), ולדעתו סובר הרמב"ם שחובת ההכנה ואיסורי נולד הנובעים ממנה לא נאמרו אלא לגבי הכנת הדבר שממנו נהנה האדם ביום טוב בסופו של דבר (המאכל) ולא לגבי הכנת מה שמשמש להכנתו של המאכל. כך בנוגע לאיסור זה. אולם לענין איסור ששורשו בדמיון למלאכה אין סברה לחלק בכך, ולכן איסור זה אכן נוהג גם בהולדת האש, באיסור זה אכן מודה הרמב"ם ולגביו הוצרך לבאר כנ"ל מדוע לא הותר משום אוכל נפש, וביאר שטעמו של דבר הוא משום שאפשר היה לעשות זאת מערב יום טוב, כלשון המגיד משנה "מפני שלא היה לו להוליד כיון שאפשר לו מבערב".

להרחבת הדברים נציין כי הביאור שהרמב"ם אכן פסק את דין מוליד מפורש כבר בדברי המגדל עוז, שעל שאלת הראב"ד מדוע לא הזכיר הרמב"ם טעם זה ענה באומרו על דברי הרמב"ם שאסור "להמציא אש": "...לשון מוליד – ממציא והודיענו כי הוא המוליד הוא הממציא כלשון 'מי הוליד אגלי טל' (איוב) ופרושי קא מפרשי". בדרכם של המגדל עוז והמגיד משנה, המחבר בין שני המרכיבים: מוליד כהגדרת האיסור וחוסר האפשרות לעשותו מבערב כטעם לאי היתרו מטעם היותו 'אוכל נפש' (או מכשיריו), הלכו רבים: ראשון להם הרשב"א בעבודת הקודש (בית מועד שער ב סימן ו), שהמגיד משנה עצמו הפנה לדבריו, ובעבודת הקודש הארוך (שם, הובא בתחילת ספר מעשה רקח על הרמב"ם) כתב את הדברים בפירושו כביאור בדעת הרמב"ם. מלבדו ומלבד המגיד משנה הדברים מבוארים גם בשו"ת רדב"ז (חלק ה, ללשונו הרמב"ם סימן קנ (אלף תקכ"ג)) "...שהוליד והמציא בייט דבר שהיה יכול להמציאו מערב י"ט...". בלחם משנה (הני"ל) "...אלא ודאי משום דאפשר לעשותו מערב יום טוב וז"ש בגמרא משום דקא מוליד ביום טוב כלומר והיה יכול לעשותו מבערב", בטי"ז (אוי"ח תקב ס"ק א, אלא שהוא אף חידש שאיסור מוליד זה הוא מן התורה), בפני יהושע (ביצה לד, א), בפרי חדש (אוי"ח שם), בערוך השולחן (שם סיני ג), בשו"ת ומצור דבש (סימן ז), בישכיל עבדי (חלק ד סימן כז), ביד פשוטה (על הרמב"ם כאן ועיינו עוד בדבריו בהלכות יום טוב א, ד ובפתיחה לפרק ד) ועוד.

עם זאת, המאירי הקשה על הרמב"ם כעין קושיית הראב"ד, ונראה מכך שסבר שלדעתו אין כלל איסור מוליד, אלא שייטכן שאין זה אלא משום שהבין את מוליד שבגמרא כהבנת הראב"ד, שאין לה ענין עם אפשרות העשייה מערב יום טוב.

יש שנראה מדבריהם שטעמו של הרמב"ם הוא אכן טעם עצמאי (אם כי לא ביארו את הסברה בו ואפשר שלא התכוונו אלא לשלול את ההבנה המבוססת על הגדרתו של רש"י למוליד, וראו להלן) או התלבטו בביאור דבריו. על אלה אפשר למנות בראש ובראשונה את הראש יוסף (לבעל פרי מגדים, ביצה שם) שנראה מדבריו שמדובר בגזרה מיוחדת על הוצאת האש משום שאפשר לעשותה מערב יום טוב, והיא שונה מהאיסור הכללי של מלאכות שאפשר לעשותן מערב יום טוב. ועיינו עוד: ציץ אליעזר (חלק א סימן כ פרק א), כתר חיים (לרב כתיאל חיים אליעזרוב, ביצה שם – הערות על ספר מאורי אש, ובמקור במאמר בקובץ העמק לח), שו"ת באהלה של תורה (לרב יעקב אריאל חלק או"ח א סימן כו), עבודת עבודה (הערות המהדיר – רח"ג צימבליסט על עבודת הקודש הני"ל במהדורת מוסד הרב קוק). אכן נראה שעיקר הוויכוח הוא אם דין מוליד לשיטת הרמב"ם הוא דין עצמאי (שהסברו כדברי רש"י או בדומה להם), ולפי זה אם הרמב"ם לא פסק איסור מוליד בשאר המקרים שבגמרא (ראו להלן) אין זה אלא משום שאין שם הולדה באותה מידה (וראו להלן שבשאר המקרים אין יצירת יש מאין), אך אם יימצאו מקרים הדומים להולדת אש (כגון דיוני הפוסקים בשאלת הולדת זרם חשמלי) יהיה מקום לאוסרם מאותו טעם עצמו; או שדין מוליד שבגמרא מגדיר הבל במלאכת מבעיר בין יצירת אש חדשה להבערה מאש קיימת, וממילא ברור שלא יהיה מוליד במקומות שאין להם זיקה למלאכה כלשהי (ושמא אף אם נוכל למצוא זיקה למלאכה יהיה מקום לחלק בין מלאכת הבערה למלאכות אחרות). ההסבר למוליד, או "ממציא" כלשון הרמב"ם, כמגדיר דבר בנוגע למלאכת מבעיר ייתכן שאינו נעוץ במהות המלאכה אלא בהיות הוצאת אש חדשה נראית וניכרת יותר כמלאכה (מעין דברי רש"י אך לא כהגדרת איסור עצמי אלא כהסבר למה שנתפס בעיני בני אדם), ועל כן, ועל תורת זו ביום טוב למרות האפשרות לעשותה מערב יום טוב (אף שמצד המלאכה האמיתית שיש בה, הבערה, נחשבת היא כמלאכה שאי אפשר לעשותה מערב יום טוב ומוותרת היא בו), ייתפס הדבר כהיתר גם למלאכות שאפשר לעשותן מערב יום טוב, או ייצור זילות של יום טוב המצדיקה איסור (דרבנן) מיוחד (כשיטת הראש יוסף למשל, ועיינו עוד בערוך השולחן סימן תקב סעיף ד ובהתלבטותו בהגדרת האיסור אף שהכלילו במונח מוליד, ואף שלשיטתו מוליד ונולד חד הם).

נוסיף לחדד את הדברים ונאמר כי אם מוליד הוא איסור עצמאי ללא קשר למלאכת הבערה, יבנו הדברים כשני מרכיבים נפרדים: עצם האיסור – משום מוליד, והסיבה לאי היתרו מטעם אוכל נפש – משום "אפשר מערב יום טוב". לעומת זאת, אם מדובר בהבחנה בין הבערה של אש חדשה שנתפסת כמלאכה יותר מהבערה מאש קיימת, מסתבר יותר שאין זו לבדה סיבה עצמאית לאיסור, שהרי לא חילקו בהיתר מלאכת אוכל נפש בין מלאכות שהכול תופסים אותן ככאלה לאחרות (ואדרבה, לכאורה יש יותר מקום להחמיר באלה שאינן נתפסות כמלאכה ואולי עלולים לסבור שאינן מלאכה ומותרות הן גם בשבת), אלא שהאפשרות לעשייה מערב יום טוב מצטרפת להבחנה זו, ויחד הן מהוות סיבה לאיסור, כיוון שבעיני בני אדם נראית הבערה זו כמלאכה שונה שאותה אפשר לעשות מערב יום טוב, ואם תותר – תתבטל ההבחנה בין "אפשר לעשות מערב יום טוב" ל"אי אפשר" גם לגבי שאר מלאכות ואף לגבי משקרי אוכל נפש.

חלק מהמקורות שהזכרנו נוטים יותר לאפשרות המזהה את עיקרו של האיסור, אף לשיטת הרמב"ם, עם הדמיון בין הולדת האש למלאכה, כשיטת רש"י; חלק אחר נוטים יותר לאפשרות שעיקרו של האיסור הוא איסור דרבנן הקשור לאופי של הבערה שיש בה "מוליד" השונה (או נתפס כשונה) מהבערה של אש מאש קיימת ובחלקם ייתכנו שתי האפשרויות.

וראו עוד בדברי הצפנת פענח (הלכות תרומות ב, ב ד"ה אך נ"מ, עמ' 60) שנחלקו רש"י והרמב"ם במהות מלאכת מבעיר, אם יצירת אש כשלעצמה הבערה היא או דווקא הבערה של דבר אחר הבוחר באש היא ההבערה. לדבריו, רש"י סובר כאופן השני ולכן לשיטתו במהות מלאכת מבעיר אין כל תוספת ביצירת אש חדשה, והחייב שיש ביצירת אש הוא רק משום שממילא אכן בוער בה משוה. לעומת זאת, לדעת הרמב"ם מהות המלאכה היא יצירת האש (או שגם זו וגם בעירת דבר אחר הם מבעיר או שרק יצירת האש, אלא שכל הבערה של דבר אחר היא יצירה של עוד אש) ובמובן זה אכן יש שוני בין העברת אש מאש ליצירת אש חדשה (שנראית כמלאכה שונה או שניכרת בה יותר מהות המלאכה) ולכן (בכפוף לזה שאי אפשר לעשותה מערב יום טוב) יש מקום לאוסרה אף שהבערת אש מאש קיימת מותרת.

כל האמור הוא בנוגע למוליד שנזכר בגמרא לענין יצירת אש חדשה, לעומת זאת לגבי המקור השני שהבאנו, הגמרא בביצה (כב ע"ב–כג ע"א) שממנה עולה שיש איסור להוליד ריח, הרמב"ם (הלכות יום טוב ד, ו) אסר לעשן רק כאשר יש בזה איסור כיבוי, ולא הזכיר את הבעיה בעצם הולדת הריח, ומכך נראה לכאורה שסבר שדין הולדת ריח לא נפסק להלכה.

כך אכן ביאר במרכבת המשנה (בהלכות יום טוב שם), שהרמב"ם סבר כי למסקנת הסוגיה אין איסור בהולדת ריח, משום שבסוף הסוגיה שם קבע רב אשי שמותר לעשן על אף שהדבר מוליד ריח, כשם שמוותר לעשן על גבי גחלים. רש"י שם מבאר שאף בזה יש הולדת ריח בגחלים, ובכל זאת הדבר מותר, אך בדעת הרמב"ם ביאר המרכבת המשנה שהרמב"ם הבין כי למסקנת הסוגיה אין כלל איסור של מוליד ריח.

ולפי האמור לעיל עולה שלדעת הרמב"ם אכן יש דברים שנאסרו משום מוליד (הולדת האש) אך לא כל דבר חדש נכלל באיסור זה. אפשר להציע שלדעתו אכן מוליד נאסר רק ביצירת דבר חדש לגמרי, כמו אש חדשה, אך הולדת ריח בבגדים אינה נחשבת הולדת דבר חדש, שהרי הריח היה קיים קודם לכן בבשמים, וקליטתו עתה בבגד אינה יצירה חדשה. ולחלופין (בהתאם לביאורים השונים בדבריו לעיל) אפשר שלדעתו מוליד אינו איסור עצמאי אלא מאפיין של מלאכת הבערה הכרוכה ביצירת אש חדשה, שיש בו סיבה לאיסור מלאכה זו הכוללת אותו (ומאחר שהיא אפשרית מערב יום טוב) למרות היתר מלאכה זו ביום טוב, אך אינו יכול להיות סיבה לאיסור פעולות שאינן מלאכה כלל.

ואמנם המגיד משנה כתב (בהלכות יום טוב שם) שאף הרמב"ם מודה שיש איסור להוליד ריח בבגדים, אלא שכלל זאת במה שאסר לגמרי את הכלים. ומזה נראה שאכן לשיטתו איסור מוליד עומד אף בפני עצמו ולא רק בזיקה למלאכת מבעיר, כשנוסף לכך אנו צריכים לומר שאינו מקבל את החילוק בין יצירת יש מאין לגמרי כבהולדת אש לבין הולדת ריח אף שהריח היה קיים קודם לכן בבושם. נציין שחלק מהפוסקים והמפרשים שהוזכרו לעיל בסוגיית הולדת האש דנו גם בדברי המגיד משנה, ובשיטת הרמב"ם בכלל, בענין הולדת ריח, ואין כאן המקום להאריך בכך.

אך יש לציין שאף הר"י"ף (ביצה יב ע"א) והרא"ש (ביצה ב, כב) התעלמו ממהלך הסוגיה והביאו רק את המסקנה שאין איסור בעישון פירות אף על גבי גחלת. ולאור זה כתב בעל האור החיים בספרו ראשון לציון (חידושי למסכת ביצה כב ע"א) כי לדעת הר"י"ף, הרמב"ם והרא"ש אין איסור להוליד ריח בשבת. אמנם בניגוד לשיטות אלו כתבו האור זרוע (הלכות יום טוב סימן שנ סעיף א), ספר העיטור (עשרת הדיברות, הלכות יום טוב קנ, ב) והרוקח (הלכות סוכות סימן רכ) כי אף להלכה יש איסור לכסות כוס מבושם בבגד משום שהוא מוליד ריח. נראה שראשונים אלו הבינו שרב אשי הוליד ריח בשבת כוס ריח כאשר יש בזה צורך אוכל נפש, ולכן מותר להוליד ריח בפירות משום שהיו דבר השווה לכל נפש, אך לא הותרה הולדת ריח בבגדים. וכן עולה בפשטות מדברי הרשב"א (חידושי לביצה כג ע"א) שכתב כי להלכה מותר לעשן פירות, אף שהוא מוליד ריח, משום שהוא שווה לכל נפש, ומשמע שכאשר אינו שווה לכל נפש, וכן בשבת תמיד, אסור. וכן מפורש בספרו עבודת הקודש (בית מועד שער ג סימן ה אות ל), שם כתב בפשטות שאסור להוליד ריח בבגדים.

לדעת הראשון לציון (לבעל אור החיים), אין איסור מוליד מעיקר הדין, אלא זה אסור רק מדין "דברים המותרים ואחרים נהגו בהם איסור". וכן נראית דעת הגר"ע יוסף (לפי דעת השלחן ערוך). גם לשיטת הרמ"א, שהחמיר – מדבריו בנדונים הדומים לכאורה לענייננו נראה שלא פסק כן מעיקר הדין אלא לחומרא, ולכן אין להרחיב את החומרא לנדונים שאינם דומים לגמרי למקרים שבהם דן או למקרים שיש בהם ספקות נוספים.<sup>3</sup>

לגבי המקור השלישי, הולדת חוס במים, נראה בדעת הרמב"ם שזהו איסור הקשור לגזרות הטמנה בשבת, וזו לשונו (הלכות שבת ד, ו):

"מניחין מיחם על גבי מיחם בשבת וקדרה על גבי קדרה וקדרה ע"ג מיחם ומיחם על גבי קדרה וטח פיהם בבצק, לא בשביל שיוחמו אלא בשביל שיעמדו על חומם, שלא אסרו אלא להטמין בשבת, אבל להניח כלי חם על גב כלי חם כדי שיהיו עומדין בחמימותן מותר. אבל אין מניחין כלי שיש בו דבר צונן על גבי כלי חם בשבת, שהרי מוליד בו חוס בשבת ואם הניחו מבערב מותר ואינו כטומן בדבר המוסיף". יש להעיר שבענין זה (מוליד חוס) למעשה נראה שאף אחד מהראשונים לא ראה איסור זה כאיסור הקשור לאיסור מוליד. יש שפירשו (תוספות שבת מח ע"א ד"ה מאי שנא ממיחם) שמדובר בדבר שלא בושל, ויש חשש שישאירונו שם עד שיתבשל, ויש שפירשו (רשב"א בשבת שם בשם רבנו יונה) שמדובר באופן שמשמין דבר שכבר הוטמן מערב שבת, אלא שכעת מוסיף לו חוס.

נראה שגם השלחן ערוך (סימן רנח) לא קיבל שיש איסור מצד עצמו לחמם, ולכן התיר להניח מבעוד יום כלי שיש בו דבר קר על גבי קדרה חמה.

לגבי המקור הרביעי של איסור ריסוק שלג סתם הרמב"ם (הלכות שבת כא, יג) שאין לרסק את השלג, כדברי הגמרא, אך כלל זאת בהלכה אחת יחד עם איסור הוצאת מים משלקות, ומשמע שזה כלול באיסור סחיטת פירות. וכן פירשו המגיד משנה (שם) והבית יוסף (סימן שכ) בשם הר"ן (שבת כג ע"ב בדפי הרי"ף ד"ה ואין) בדעת הרמב"ם, על פי דברי הרשב"א (שם בשבת נא ע"ב) שביאר שכל האיסור הוא משום סחיטת פירות ולא משום מוליד.

גם בנוגע למקורות ודינים אלה יש להסביר שהולדת חוס אינה יצירה של דבר חדש אלא שהדבר הקיים (המים) מקבל תכונה מסוימת (והרוצה יוכל גם לומר שהחוס שהיה קודם לכן "נבלע" במים בדומה לבליעת הריח בבגדים), וכן ריסוק שלג אינו יצירה של דבר חדש אלא שינוי התכונות (מצב הצבירה) של דבר קיים. ולחלופין, כנ"ל, שמוליד אסור רק בזיקה למלאכה (בכלל או להבערה בפרט) וכשהוא יוצר הבחנה בין מלאכה זו הכרוכה בו (ולכן ניכרת יותר כמלאכה, וכנ"ל באורך) לאותה מלאכה שאינה כרוכה בו.

מכל האמור נראה כי לדעת הרמב"ם איסור מוליד הוא רק ביצירת דבר חדש לגמרי (אש חדשה) או לכל היותר (להבנת המגיד משנה) בקליטת תכונה חדשה (כגון ריח), מה שאין כן בשינוי מצב צבירה, דוגמת ריסוק או הפשרת קרח.

על כן לשיטתו לכאורה אין מקום לאיסור לייצר אדים אלה אשר נראים כעשן, שהרי גם כאן אין מדובר אלא בשינוי מצב הצבירה של קרח יבש, ואין סברה לחלק בין שינוי ממוצק לנוזל לשינוי ממוצק לגז. ואמנם ביצירת עשן זה מלבד הפיכת המוצק לגז קיים גם העירוב של הגז באדי המים המצויים באוויר, אך אף מטעם זה נראה שאין לאיסור - לא רק לשיטות שאף מוליד ריח מותר, לפי הרמב"ם, שהרי עירוב גז זה באדי המים וקליטתו בתוכם דומה לעירוב הריח בבגד, אלא שאף לשיטת המגיד משנה, הסובר שהולדת ריח אסורה לדעת הרמב"ם, מכל מקום הסברה נותנת שאין לדמות עירוב המתקיים לזמן משמעותי לעירוב הגז באדים, שאינו מתקיים ותוך זמן קצר הם נפרדים זה מזה, שבו אין הדעת נותנת לראות את האדים כקולטים את הגז. (וראו עוד להלן מסברא זו, שיש משמעות למשך הזמן שבו מתקיים הדבר הנוזל אף לדעת הפוסקים המחמירים יותר במוליד).

כפי שהתבאר לעיל, רש"י כתב לענין ריסוק קרח כי קיים איסור של מוליד. וכן עלה מדברי האור זרוע, העיטור, הרוקח והרשב"א, שאסרו להוליד ריח בבגדים.

לשיטת אלו נצטרך לדון אם יצירת ערפל מקרח יבש מוגדרת כהולדת דבר חדש בשבת.

<sup>3</sup> כמי הכריעו הפוסקים בענין איסור מוליד בשינוי מצב צבירה בהולדת ריח וכדומה?

אצל הרמ"א רואים בבירור שנקט כי יש איסור של מוליד בכל אלה: כן פסק בסימן שיח סעיף טז, שאין להניח אינפאנדא [פסטידה של בצק ממולא בחתיכות בשר ושומן] כנגד האש במקום שהיד סולדת בו משום שהשומן הקרוש חוזר ונימוח, ונמצא שמוליד נוזל בשבת. כן פסק גם בסימן שכו סעיף י, שיש איסור לשתוף את היד בבזריה, משום "שנימוח על ידיו והוי נולד". וכן פסק בסימן תקיא סעיף ד, שיש איסור להוליד ריח בבגדים.

לעומתו, השלחן ערוך לא הזכיר איסור זה באף אחד מהמקומות, והיה מקום לומר שלא קיבל כלל כי קיים איסור של מוליד בשבת.

אלא שבסימן תקיא הזכיר הבית יוסף את האיסור של הולדת ריח בבגדים, ולא ציין שיש שחולקים על איסור זה. ומכך הבין הראשון לציון (לבעל אור החיים, בביצה כב ע"א) שהשלחן ערוך סבר שקיים



ב. נחלקו הפוסקים אם לדעות האוסרות הולדת ריח יש להתיר להוליד ריח בגוף האדם משום שהוא לא מחזיק זמן רב, ומקובל להכריע להיתר. לסברה זו יש להתיר גם בנדוננו (וודאי שיש לסמוך עליה לאור העיקרון האמור שאין להחמיר במוליד כשיש ספקות או צדדי היתר נוספים) והדעת נותנת שגם המחמירים לגבי הולדת ריח בגוף יתירו במקרה שלנו, הואיל והעשן מתפוגג מיד ואינו מתקיים אפילו כמו הריח<sup>4</sup>.

איסור זה (אך קצת צריך עיון בזה שציין שפסק כן בשלחן ערוך, שכן לפנינו מובא דין זה רק בהגהות הרמ"א שם).

להלכה, כתב הראשון לציון שם כי מן הדין אין איסור להוליד ריח, כסתמת הרמב"ם, וכן הביא הרב עובדיה יוסף (יביע אומר חלק ט או"ח סימן קח הערה קעה) בשם ספר נוה שלום, שהשלחן ערוך סבר שאין איסור בהולדת ריח בבגדים. אלא שהראשון לציון הוסיף מכל מקום שהיות שמהבית יוסף נראה לא כך, ונראה שהלך בעקבות פירושו של המגיד משנה שכתב שאף הרמב"ם מודה שיש איסור להוליד ריח, לכן אין להקל לכתחילה, משום שאלו דברים המותרים שאחרים נהגו בהם איסור, אבל ניתן לסמוך על הסברה שאין בכך איסור ולהקל במקרה שמצטרפים לכך ספקות או צדדי היתר אחרים. וכך נקט ביביע אומר שם, ולכן פסק שאין לאסור הולדת ריח בגוף.

כך שב וכתב הרב עובדיה יוסף גם ביחודה דעת (א, לא), שאפשר להקל לגבי הולדת ריח, על כל פנים בגוף האדם (שהקילו בה הרבה פוסקים, ושלא כדעת הטי"ז בסימן תקיא ס"ק ח), כדעת הראשון לציון שכתב שמעיקר הדין אין איסור בזה, עיי"ש.

עוד כתב הרב עובדיה יוסף (יביע אומר חלק ד או"ח סימן כח), בהתייחסותו ליצירת קצף ובעוונת של סבון ומשחת שיניים, האריך להוכיח שלדעת השלחן ערוך אין כלל איסור של מוליד ודחה את ראיות האחרונים מפסקים שונים של השלחן ערוך וכתב שכולם נאסרו משום גזרת סחיטת פירות.

אמנם המנוחת אהבה (חלק ב פרק ו הערה 103) נטה לומר שהשלחן ערוך סובר שיש איסור מוליד בהוצאת נוזל מן המוצק, בדומה להמסת קרח, ולכן פסק (שכג, י) שאין לחוף כלים במלח משום שהמלח נמחה, ונטה שלא לקבל את הטענה שאף זה אסור משום סחיטה, עיי"ש.

לסיכום: יש מחלוקת בגדרי איסור מוליד בשבת, ולמעשה רוב הפוסקים החמירו בהולדת ריח בבגדים על כל פנים, ויש שאסרו אף הולדת ריח בגוף.

וכמו כן, יש מחלוקת בענין ריסוק שלג וכדומה בשבת, שאמנם מוסכם שהדבר אסור, כמבואר בגמרא, אך לא פשוט אם האיסור הוא משום מוליד או מהגזרה של סחיטת פירות.

<sup>4</sup> האם איסור מוליד נאמר בדבר שאינו מתקיים?

תחילה נקדים שהדרך הטובה ביותר ליצירת הערפל היא על ידי ערבוב מים חמים עם הקרח. במציאות כזו פשוט שיש להגדיר את יצירת הערפל כעשייה בידיים, ולכן אם ננקוט שיש בכך איסור מוליד, ייתכן שאף השלחן ערוך יאסור לעשות כן, ואין זה דומה להיתר להניח את האינפאנדא כנגד האש (שיח, טז), אף שהשומן שבאינפאנדא נימוח, משום ששם אין הוא עושה כן בידיים וכפי שכתב המשנה ברורה (סימן שיח ס"ק קב).

אכן אם לא מערבים מים אלא רק מוציאים את הקרח מהקירור, והערפל נוצר מכוח ירידת הטמפרטורות בלבד, היה נראה כי השאלה תהיה תלויה במחלוקת השלחן ערוך והרמ"א (שם) אם מותר להוליד כאשר הדבר נוצר מאליו.

אך ייתכן שאם ברגע שמוציאים את הקרח ממקום הקירור מיד נוצר ערפל, אף השלחן ערוך יאסור, משום שיש להגדיר זאת כעשייה בידיים, וייתכן שהשלחן ערוך הקל רק באופן שהולדה לא נעשית מיד, אלא לאחר זמן, כגון שמוציא קרח להפשרה כנגד החמה, או שממיס את האינפאנדא כנגד האש.

לדעות שאין איסור מוליד בריסוק שלג או בחימום שומן שניתך ונעשה לנוזל, לכאורה מסתבר שהוא הדין בעניננו, שהרי גם הולדה זו אינה אלא שינוי מצב צבירה (ולגביה כמובן לא שייך איסור סחיטה, שאינה דומה לה כלל), והיא דומה לנדונים אלה יותר משדומה להולדת ריח (ובפרט לדברי הפוסקים הנ"ל שבכל ספק בשאלת הולדת ריח יש להקל).

אלא שעלינו לדון מה הדין לדעת הרמ"א המחמיר בנידונים אלה, אם הוא הדין ביצירת העשן שבנדוננו או לא.

אכן כאמור נראה שהנדון דומה להתכת שומן או המסת קרח יותר מלהולדת ריח, ולענין זה יש להעיר שאף שהחמיר הרמ"א בהתכת השומן – המעיין בלשונו ובדבריו בדרכי משה (סימן שיח אות א) יראה שלא הכריע כך מן הדין אלא חשש לכתחילה לדעת האוסרים, ולפי זה יש לומר (בדומה לאמור לענין הולדת ריח לדעת השלחן ערוך) שדי לנו לאסור את שמפורש לאסור או את הדומה לו לגמרי, ואין עלינו להחמיר בדבר שיש בו צדדים נוספים להתיר או שיש ספק אם לדמותו למה שנאסר.

לאור הקדמה זו, נראה שאין לאסור יצירת ערפל זה, משום שהערפל אינו מתקיים לזמן רב ואינו בר קיימא, ובכך אינו דומה למקרים שנאסרו משום מוליד.

על פי סברא זו דן הציץ אליעזר (חלק ו סימן לד אות יד) להתיר הקפאת גלידה בשבת וביאר שאין זה נחשב כמוליד הואיל ואינו בר קיימא ועתיד לימס ולחזור לקדמותו כנוזל. הציץ אליעזר סמך על דברי הגנת ורדים (או"ח כלל ג סימן טו) שהתיר הולדת ריח בגוף משום שאינו מתקיים. ובתשובה שם האריך לדון בגדרי מוליד וצירף את הספקות אם אכן יש איסור מוליד בהפשרת קרח ובהתכת השומן כאמור (אלא שבעשיית גושי קרח דן מצד בונה ומכה בפטיש – נדונים שאינם נוגעים לענינו).

בנדון דידן: אמנם הגז לא יחזור לקדמותו כמוצק, אך מכל מקום העשן עצמו יתפוגג. נמצא שביצירת העשן הוא מוליד דבר שאינו בר קיימא. על כן נראה לומר שלא שייך להחשיבו כבורא, שהרי זה דבר שייגלם תוך רגע, ולא גרע מאיסור בונה ממש, שאינו נחשב כבונה בדבר שאין לו שום יכולת להחזיק מעמד. ונראה שאף המחייבים בבניין לשעה, דורשים שיהיה למה שנבנה יכולת עמידה. וראו בדברי הציץ אליעזר (חלק ו סימן לד ס"ק כו): "עשיית קרח בשבת יש לאסור משום בונה, בהיות גושי הקרח מתקיימים בנינם ליום או יותר. ואפי' אם נתעקש לומר דאין בזה משום בונה...". ולא זו בלבד אלא שיש לומר שעדיפה הפיכתו של הקרח היבש לגז מהקפאתו, או מהקפאת נוזלים שבה דן הציץ אליעזר, שכן הקרח הנוזל מההקפאה יכול להחזיק זמן רב בקירור, ובדרך כלל הוא אכן נותר למשך זמן בתוך המקפא, אלא שאם יוציאוהו ממנו – לא יתקיים, ואילו העשן – אף ללא כל פעולה נוספת לא יישאר כך אלא לזמן קצר ביותר.

אמנם הרב פעלים (חלק ב או"ח סימן נא) השיג על הגנת ורדים ואסר הולדת ריח בגוף (וכדעת הט"ז הנ"ל לכתב שכן גם דעת המגן אברהם, אך המעיין במגן אברהם שם ס"ק יא ובסימן קכח ס"ק ח יראה שהוא לא אסר אלא הולדת ריח במים וכדומה ולא בגוף). לדעתו יש לאסור הולדת ריח אף אם הריח נקלט לזמן קצר בלבד.

הרב פעלים הוכיח את שיטתו מהגמרא בשבת (עד ע"ב) המחייבת על הרתחת זפת אף על פי שהיא חוזרת ומתקשה, ומכאן מוכח שיש לחייב גם על ריכוך שנעשה לזמן קצר.

אך הרב עובדיה יוסף (ביע אומר חלק ו או"ח סימן לו) כתב לדחות את ראייתו. הוא טען שאין להשוות בין איסור דאורייתא כאשר התקיימה פעולה באופן זה במשכן לאיסור דרבנן שפשוט שאין לאסור אותו כשאינו מתקיים.

ואכן האגלי טל (אופה ס"ק ט אות ז) כתב שהסיבה שמחייבים בהרתחת זפת על אף שאין הדבר מתקיים, היא משום שכן היה במשכן ואין זה דומה לשאר מלאכות.

אמנם שביית השבת (מבשל ס"ק לג) דחה את דברי האגלי טל וכתב שכל הכלל שצריך שיהיה דבר מתקיים שייך רק במלאכה שתכליתה להתקיים, כגון כתיבה וצביעה, אבל כשמתין זפת, נתקיימה מלאכתו משום שהשיג את התועלת שרצה בה, ולכן אין בזה צורך שיתקיים. והמשיך: "הגע בעצמך אם הדליק קיסם קטן, או פיסת נייר קטנה, האם לא יתחייב משום מבעיר?".

אם כן, לפי דברי שביית השבת היה מקום לומר שלענין הולדת ריח וכן יצירת העשן כאשר המטרה היא רק לזמן מסוים, התקיימה מחשבתו ויש להחשיב זאת כמוליד ולאסור.

אך עדין ניתן לדחות ולטעון שסברא זו של שביית השבת שייכת רק בשאר מלאכות, שמגיעות לתכלית שלהן אף ללא שמתקיימות לזמן רב. אבל כאשר דנים על איסור מוליד, שהוא מעין בורא, עיקר הדגש הוא ביצירת דבר שיהיה בר ממשות ולא רק בכך שהוא מפיך תועלת. שהרי כל חידושו של שביית השבת שהרתחת הזפת חשובה הוא משום שהמטרה לא הייתה עצם התכתו, אלא שהתכתו השיגה תכלית נוספת. אך כשהאיסור הוא עצם ההולדה של דבר מסוים, שבה הוא נחשב כבורא, מסתבר שהוא צריך להיות בר ממשות.

ואמנם לענין ההבדל בין הולדת ריח בבגד להולדת ריח באדם, היה מקום לדון, משום שבסופו של דבר בשני המקרים הריח ייעלם בזמן מסוים, והשאלה היא כמה זמן צריך שהריח יחזיק כדי שייחשב משמעותי. אבל ביצירת עשן שיתפוגג בן רגע, נראה פשוט יותר לומר שאין זה נחשב כמוליד ויוצר דבר בר קיימא.

והנה להלכה רוב הפוסקים נהגו להקל בנתינת ריח בגוף (עיינו משנה ברורה קכח, כג; שמירת שבת כהלכתה פרק יד סעיף לו ועוד), ואם כן נראה שהוא הדין שיש להקל ביצירת ערפל על ידי קרח יבש.

וכל שכן לפי מה כפי שכתבנו, שייכתן שנדון דידן קל יותר, משום שהעשן מתפוגג תוך רגע, וגם נראה כאמור שנדוננו אינו דומה כל כך להולדת ריח אלא יותר להמסת קרח וכדומה, שבה לא מצאנו מי שיאסור בפירוש אף כשאינה מתקיימת (וגם אם נאמר שהמסת שומן מתקיימת בטמפרטורת החדר, הרי כפי שכבר הערנו איסורה אינו מן הדין אפילו לדעת הרמ"א ומסתבר שלא להוסיף עליו את מה שאינו דומה לו לגמרי) ולכן ניתן לומר שבמקרה זה אף הפוסקים האוסרים הולדת ריח בגוף יודו בנדון דידן.

לסיכום: כלל לא ברור הוא שיצירת עשן זה דומה למוליד ריח, הואיל והוא מתפוגג בן רגע, ולדעת הראשון לציון (שעל סברתו סמך גם הרב עובדיה יוסף) מעיקר הדין אין כלל איסור, לפי השלחן ערוך, אף במוליד ריח ואין לאסור זאת אלא משום דברים המותרים שאחרים נהגו בהם איסור, ולכן דיינו שנאסור את שנאסר בפירוש מצד מנהג זה, אך אין לאסור במקרים שספק אם נכללו בכך או כשמצטרפים עוד צדדי היתר. לסברה זו יש מקום אף לדעת הסוברים שהולדת ריח אסורה, שכן למעשה

ג. יש להוסיף את דברי הגרש"ז אויערבך, שקשה מאוד לחדש איסור מוליד שלא נזכר בש"ס<sup>5</sup>.

ד. כל הבערה וכיבוי יוצרת עשן (ממש, לא מראית עין של עשן כבנדוננו), ולא הוזכר בשום מקום שיהיה בכך משום מוליד<sup>6</sup>. הולדת עשן בכלל, וכל שכן העשן שבנדוננו, גם אינה שונה, לא בהיבט המהותי ולא מבחינת המראה, מכל יצירה של אדים המצויה בכל בישול או חימום נוזלים<sup>7</sup>, ואף שיש מקום לחלק ולטעון שיצירת האדים היא בגדר דבר שאינו מתכוון ולא כך יצירת העשן שבנדוננו – לו היה בכך משום נולד, היו הפוסקים צריכים לבאר שהיתרו הוא מטעם זה, ואף לבאר מדוע לא ייאסר משום פסיק רישא, ובפרט שבמקרים רבים ייתכן שהוא פסיק רישא דניחא ליה, שכן אדי התבשיל נושאים עימם את ריחו והאדם נהנה מכך. וממה שלא הזכירו כלל חשש מוליד בהקשר זה ולא הוזקקו לנמק מדוע אין לחשוש לו, אנו שומעים שאין זה בכלל מוליד.

---

התירוה רוב הפוסקים כשאינה מתקיימת, וכל שכן בנדון דידן, שמתקיים פחות וגם אינו דומה כל כך להולדת ריח.

כעין זה יש לומר גם בנוגע לדימוי נדון דידן להולדת הנוזלים שבהמסת קרח והתכת שומן, שיש להקל בנדון דידן מאחר שעיקר האיסור בהמסה זו אינו מן הדין אלא מתוך חשש לחומרא, ואין להוסיף עליו אפוא ולאסור כשהדבר הנוולד אינו מתקיים ואף אינו לגמרי דומה להולדת הנוזלים האמורה.

<sup>5</sup> מנחת שלמה חלק א סימן ט:

"ובעיקר הדבר חושבני שקשה מאוד לחדש איסור מוליד כזה שלא נזכר כלל בש"ס, דהא הולדת חום נמי קרי ליה בגמ' שבת מ"ח א' בלישנא 'דאולודי קא מוליד' ואפי"ה בכה"ג דלא אסור משום מבשל שפיר מותר לחמם אף על גב דמצד הסברא אינני יודע אם היינו מחלקים בין הולדת ריח להולדת חום, וחזינן נמי דאע"ג שאין מרסקין שלג וברד מפני שנראה כבורא דבר חדש ואפי"ה פירות שעומדין לאכילה מותר לסוחטן ולא אסור משום מוליד משקה מאוכל, וגם אמרינן דאין צביעה באוכלין ומותר אף על גב שלעינינו ה"ו נראה כדבר חדש טפי מסחופי כסא אשיראי, ומוכח ודאי מזה שאין לנו לאסור משום מוליד כי אם במה שנוצר מפורש בש"ס והבו דלא לוסוף עלה".

על פי דברי הגרש"ז אויערבך אלה יש להוסיף ולומר שיתכן שהבן איש חי החמיר בהולדת ריח בגוף משום שאיסור מוליד ריח נאמר במפורש בתלמוד; אך ייתכן שביצירת עשן יודה הרב פעלים שאין לאסור. ובפרט שעשן מתפוגג בן רגע, מה שאין כן בהולדת ריח בגוף, שהריח מחזיק יותר זמן וכפי שכתבנו לעיל.

<sup>6</sup> ואמנם אין זו ראייה גמורה, שהרי בשבת אסורות מלאכות אלה בכל מקרה וביום טוב כשהותרה הבערה (וכן במקרים שכיבוי נחשב צורך אוכל נפש ומותר) – מאותו טעם שהותרה היא תותר גם הולדה זו (שלגביה לא שייך טעם האיסור שבהולדת האש, שאפשר היה לעשותה מערב יום טוב), אבל מכל מקום לא ראינו שדנו הפוסקים בכך והוצרכו לבאר את טעם היתר הולדת העשן.

<sup>7</sup> ואף אם ביום טוב נוכל לומר שהיא מותרת משום שהבישול עצמו צורך אוכל נפש הוא, מכל מקום מה נאמר באשר לחימום אוכל בשבת שיש שמותר הוא אף במאכל נוזלי (היינו כשלא הצטנן עד כדי שאין היד סולדת בו, לדעת השלחן ערוך, ולדעת הרמ"א – כל שלא הצטנן לגמרי), אף שבשבת לא הותר אוכל נפש, אף שעל ידי החימום נוצרים אדים.



---

ולפי זה, לא כל קיבוץ חלקיקים לגום אחד ייחשב בונה, אלא כשיש שינוי צורה. ולכן בגבינה, כאשר משתנה צורת הדבר על ידי הגיבון, חייב משום בונה, אך חיבור חלקי אוכל כאשר אין שינוי צורה אלא ייפוי בעלמא, אין בו איסור של מלאכת בונה.

ובדומה לכך כתב בחזון עובדיה (חלק ד עמודים רעז-רעט) על פי דברי הרשב"א, המאירי והר"ן. ראשונים אלו מקשים איך המגבן חייב משום בונה, והרי אין בניין וסתירה בכלים, וכל שכן באוכלים! ותירצו שכאן עושה דבר מתחילתו. כלומר כל דין "אין בניין בכלים" היינו לתקן כלי, אך ליצור דבר חדש אסור אף בכלי וכן באוכלים.

לפי זה, מיישב הרב עובדיה את הרמב"ם: במגבן יוצר גבינה, שהיא יצירה חדשה, ואינה רק קיבוץ הפתיתים. אך קיבוץ דבלה אינה יצירה של דבר חדש.

לפי זה, גם בענין הסושי – כיוון שאינו יוצר דבר חדש, אלא יש כאן תערובת ודיבוק של אוכלים, הרי שאין בונה.

ועוד יש לומר שכיוון שהדיבוק שבסושי אינו חזק ובנקל מתפרק, אף המגן אברהם יודה שאינו בכלל בונה.

ולכן להלכה מותר להרכיב רול סושי בשבת, בתנאי שכל הרכיבים הצריכים בישול כבר בושלו לפני שבת.

Torino, Italy

טורינו, איטליה  
מרחשוון תשע"ט

## יד. שתיית קפה שהכין גוי בשבת

## שאלה:

נכרי, עובד במלון, טחן פולי קפה, הרתיח מים והכין קנקן קפה בשבת עבור אורחי המלון. האם מותר ליהודי לשתות ממנו?

## תשובה:

א. למי שמתארח במלון (ורוב אורחי המלון נכרים), ההלכה<sup>1</sup> היא כך:

<sup>1</sup> כדי לבחון אם מותר לשתות מן הקפה, יש לדון בכמה שאלות:  
א. האם פולי הקפה הם מוקצה.

ב. האם מותר ליהנות ממלאכה שנכרי עשה עבור עצמו בענייני אכילה ושתייה.

ג. חז"ל אסרו ליהנות ממלאכה שנכרי עשה בשבת עבור יהודי; האם טחינת הקפה ובישול המים (=הרתחתם) מוגדרים כפעולות שנעשו עבור יהודי.

ד. האם העובדה שהאורחים היהודים שילמו על הזכות להתארח במלון תגדיר את המלאכות כנעשות גם עבורם.

ה. יש מצבים שחז"ל אסרו ליהנות ממלאכה שנכרי עשה עבור עצמו שמא ירבה במלאכה עבור היהודי; האם גזירה זו חלה במקרה שלפנינו.

א. האם פולי קפה הם מוקצה

פולי הקפה הקלויים אינם מוקצה, היות שהם נאכלים גם קודם טחינתם (וכבר העיר על כך בשו"ת יביע אומר חלק ח או"ח סימן לה אות ו).

ב. האם מותר ליהנות ממלאכה שנכרי עשה עבור עצמו בענייני אכילה ושתייה  
נחלקו הראשונים לגבי פת שנכרי אפה לעצמו בשבת, לגבי היתר אכילתו וטלטולו (הדעות ונימוקיהן מובאים בבית יוסף או"ח סימן שכה). השלחן ערוך (שם, ד) הכריע להתיר בשעת הדחק או לצורך מצווה. ולכן ברור הוא שגם לגבי שאלתנו יש להתיר לשתות את הקפה אם מדובר בשעת הדחק.

נדון כעת אם יש להתיר גם שלא בשעת הדחק. לצורך כך יש לבחון מה טעם האוסרים. טעם אחד הוא בשל דיני מוקצה, בבין השמשות הקמח (או החיטה, עיינו בבית יוסף שם שהבין בתחילה שחיטה היא מוקצה כקמח ויותר ממנו, אך הקשה על זה והסיק להפך שחיטה ראויה לכסיסה יותר מקמח) היה מוקצה. לפי טעם זה אין סיבה לאסור בקפה, הואיל ופולי קפה קלויים אינם מוקצה, כנזכר למעלה.

טעם נוסף הוא מצד איסור נולד, "מפני שבין השמשות לא היה ראוי לאכול באותו ענין שנעשה לבסוף לאחר שנעשה בו איסור דאורייתא שנעשה פת" (לשון הבית יוסף כהסבר אפשרי בטור בהביאו את דעת רבנו תם). נימוק זה שייך לגבי עשיית קפה בשבת, שהרי בבין השמשות עדיין לא היו פולי הקפה ראוים לשתיה בתור קפה.

עוד טעם לאסור הוא שחוששים שמא אם נתיר אכילת הפת, יבוא היהודי לבקש מראש מהנכרי להכין אוכל עבורו בשבת (וכשיטת תוספות שבת קכב ע"א ד"ה משתמש). גם טעם זה שייך אף לגבי הקפה בנדון דידן (ראו בית יוסף סימן שכה ומשנה ברורה שם ס"ק טז שדנים בטעמים אלה).

והנה האחרונים הצביעו על סתירה בדברי השלחן ערוך: בסימן שכה סעיף ד הני"ל התיר רק בשעת הדחק או לצורך מצווה ואילו בסימן תקיז סעיף א, לגבי יום טוב, הקל המחבר באופן גורף "ליקח ממנו... קמח שנטחן היום..." או "פת שאפה בו ביום" (אף שנאפה מקמח כזה [משנה ברורה שם ס"ק ה] או שנאפה בעצי מוקצה [מאמר מרדכי שם ס"ק ה]). המגן אברהם (שם סימן תקיז ס"ק ב) הסביר שלדעת השלחן ערוך טעם האיסור הוא מפני שחוששים (באוכלים, כדברי הבית יוסף הני"ל, וכך מבואר בבית מאיר בסי' תקיז בביאור דברי המגן אברהם) שמא יבא מראש לומר לנכרי להכינו עבורו בשבת. ומה ששם תקיז, א הקל השלחן ערוך לקחת מנכרי קמח שנטחן ונאפה ביום טוב, מדובר דווקא בחנווני, שבו לא גוזרים. המחצית השקל הסביר שהסיבה להקל בחנווני היא מפני שאינו מכין את האוכל בעצמו אלא קונה מאחרים את מה שאחר כך מוכר. לפי זה, בנדון דידן אין לבקש כוס קפה מנכרי שהכין אותו בעצמו, אם אין שעת הדחק או צורך מצווה.

והנה, המשנה ברורה (בשער הציון סימן תקיז ס"ק ד) הביא אחרונים נוספים שהחמירו בזה לגבי שבת (בית מאיר וחמד משה) וגם המשנה ברורה עצמו (שם ס"ק ו) נראה שהחמיר בכך, שהרי לבסוף הביא את דברי החיי אדם (ק, סד), "דאין להקל כי אם בעת הצורך".

אמנם ר' עקיבא איגר (על המגן אברהם הני"ל) מסביר שהשלחן ערוך הקל בהלכות יום טוב מפני שעיקר הטעם לאסור הוא מוקצה. ולכן בשבת חשש השלחן ערוך שבכניסת שבת היה לפנינו קמח והוא מוקצה, אך ביום טוב (שאין איסור לישה ואפייה, וממילא קמח אינו מוקצה) לא אסר. עוד יש לציין כי אכן ממשטות דברי הבית יוסף בסימן שכה משמע שאסר מצד מוקצה (וכבר העיר על כך הרב חמד משה בסימן תקיז ס"ק ב).

ולפי זה, בקפה שאין בו חשש מוקצה כני"ל – אין לאסור. ואפשר לצרף לזה את דברי הזרע אמת (או"ח סימן מא) והגדולות אלישע (או"ח שכה ס"ק יד) והרב עובדיה יוסף (הליכות עולם שנה שנייה סוף פרשת תרומה – אות ח), שגם הם הקלו בזה. גם הערוך השלחן (סימן שכה סעיפים ט-י) מציע שהטעם לאסור הוא מצד מוקצה ולא מחשש שמא יבא מראש לבקש מהנכרי (וראו עוד בדבריו שם בסעיף ח).

לסיכום: נחלקו אחרונים אם יש היתר גורף ליהנות מהמלאכה שהנכרי עשה בעבור עצמו (כשבבין השמשות לא היה המאכל מוקצה), או שצריכים להחמיר בדבר אכילה, ולהתיר רק בשעת הדחק או לצורך מצווה.

ג. חז"ל אסרו ליהנות ממלאכה שנכרי עשה בשבת בעבור יהודי. האם טחינת הקפה ובישול המים (=הרתחתם) מוגדרים כפעולות שנעשו בעבור יהודי?

ברור שאם הנכרי מכין מנה לכל אורח ואורח ומניח אותה בפתח חדרו של האורח, אסור ליהנות בשבת מהכוסות שהכין עבור יהודים (שלחן ערוך רעו, א).

אך לגבי יהודי שאינו מאורחי המלון – ברור שהנכרי לא הכין בעבורו את הקפה. ועל כן, אם הכוס שרוצה לשתותה לא נאסרה בגלל יהודים אחרים שהכינו אותה בעבורם (כדלהלן), הדין יהיה כבדין הקודם (שיש שמתירים לו לגמרי לשתותו, ויש שמתירים לפחות ב"עת הצורך").

אבל יש לדון לגבי יהודי שהוא מאורחי המלון, כאשר המציאות היא, למשל, שיש מאתיים אורחים במלון והנכרי מכין חמישים כוסות קפה. האם זה נחשב כאילו הכין בעבור היהודי או לא?

השלחן ערוך (תקטו, ו) כתב לגבי עיר שרובה נכרים, ש"ימן הסתם, כל המביא, לצורך הרוב מביא". הרמ"א מוסיף: "הגה מחצה על מחצה או שידוע שליקט לצורך שניהם אסור" (בית יוסף וסמ"ג).

וכתב המשנה ברורה (שם ס"ק נו והלאה) שאם ידוע שהביא בעבור ישראל ודאי אסור, אך כאן מדובר שהנכרי הביא סחורה בעבור מי שירצה בה, ובמקרה כזה ההלכה היא שאם רוב דיירי העיר הם נכרים, זה נחשב שהביא בעבור הנכרים ומוותר ליהודי ליהנות ממנה.

עוד כתב המשנה ברורה (שם ס"ק נט): "וכתבו הפוסקים דאם אנו רואין שעי"ז שאנו מתירין לקנות מהם הם מרביין להביא, אסרינן להו לקנות מהם, אבל מן הסתם אין חוששין שמא ירבה להביא גם בשביל ישראל ומוותר ליקח ממנו בעיר שרובה עכו"ם. ומכל מקום עכו"ם המביא דגים למכור בעיר שרובה עכו"ם, אף בסתם יש לחוש שירבה להביא בשביל ישראל אם נתיר ליקח ממנו, כיון שדרך ישראל לקנות דגים לכבוד יו"ט. וזה תלוי לפי הענין, לפי ראות עיני המורה, דאם העיר כולה עכו"ם רק אנשים יחידים ישראלים נמצאים שם, אין לחוש לזה".

ולפי זה, הדעת נותנת שבמלון לא די, לענינו, ברוב גרידא של אורחים שאינם יהודים, אלא כל עוד יש קבוצה גדולה של יהודים יש לאסור את השתייה; ורק אם היהודים מהווים מיעוט קטן – יש לראות את ההכנה כנעשית שלא לצורכם.

יש לציין שבאופן שהעשייה היא בעבור יהודים, אסורה ההנאה ממנה בשבת לא רק לאותו יהודי שבעבורו נעשתה אלא גם ליהודים אחרים (שלחן ערוך או"ח תקטו, א). לסיכום סעיף זה:

1. אם הנכרי הכין כוס בעבור כל אורח ואורח של המלון – הרי שהכין כוס זו עבור היהודי בפרט ואסור לשתותה (הן הוא והן יהודים אחרים) עד מוצאי שבת "בכדי שיעשה".

2. הוא הדין אם הנכרי הכין כמות של קפה בעבור כלל אורחי המלון אך רוב (או אפילו מחצית) האורחים הם יהודים – ההכנה נחשבת להכנה בעבור היהודים ואסור לשתות את הקפה בשבת (ובמוצאי שבת עד שיעבור זמן "בכדי שיעשו", אם כי בהקשר של הכנת קפה מדובר בזמן מועט). והוא הדין אף אם היהודים אינם הרוב, אבל מדובר בקבוצה גדולה ומשמעותית שלא ספק מובאת בחשבון בהכנת הקפה.

3. אך אם הרוב הגדול של אורחי המלון הם נכרים, והנכרי הכין כמות של קפה לכלל אורחי המלון, אין זה נחשב שהכין בעבור היהודים במיוחד (ודינו כאמור להלן לגבי מי שאינו מאורחי המלון).

4. אם רואים שעל ידי שהיהודים נהנים מן המלאכה, הנכרים מרבים לעשותה, אז אסור לקחת מהם. אך במלוונות שמתארחים בהם מעט יהודים בלבד, אין צורך לחשוש לכך כל עוד לא הוברר שכך הדבר.

5. אם היהודי אינו מאורחי המלון רוב מוחלט של האורחים אינם יהודים, לפי המתירים לגבי פת שאפאה נכרי בשבת לעצמו, אין בעיה ליהנות ממלאכות שעשו נכרים שכלל אינם מכירים אותו (וכך הדין במי שמגיע לביתו של נכרי שאינו מכירו, וכן הדין בקפה שמכניס אותו רק למי שנרשם לארוחת בוקר והיהודי לא נרשם). ולדעות שמתירות בפת שאפאה נכרי לעצמו, רק בשעת הדחק, הוא הדין בנידון שלנו.

ד. האם העובדה שהאורחים היהודים שילמו על הזכות להתארח במלון תגדיר את המלאכות כנעשות גם בעבורם?

יש לשאול אם הואיל וכל אורחי המלון, ובכללם היהודים, שילמו לנכרי כדי שיעשה את המלאכה, אולי ייחשב הדבר תמיד כאילו המלאכה נעשתה גם בעבור הנכרים וגם בעבור היהודים. כפי שהוזכר למעלה, הרמ"א פסק (או"ח תקטו, ו) שכאשר נכרי עשה מלאכה בעבור ישראל ונכרי יחד, אסור ליהנות ממנה. אם במקרה שלנו, כאשר היהודי משלם למלון ורשום כאורח שלו ייחשב שהנכרי עשה מלאכה גם בעבורו, יהיה אסור ליהנות ממלאכה זו.

אך הרמ"א עצמו (או"ח רמת, ג) התיר להפליג בספינה בשבת, אם קנה בה שביטה מערב שבת. וראו בדברי הבית יוסף שם: "דגוי במלאכתו הוא עוסק ואינו נראה כשלוחו של ישראל, דקבלנות הוא עושה; ולפיכך בזמן הזה כשמפליגין בספינה גדולה שרובה גוים ובלא ישראל היתה הולכת, מותר להפליג בערב שבת ואפילו בשבת בים הגדול שהוא למעלה מעשרה". היינו, שהרמ"א התיר להפליג בספינה חרף העובדה שההפלגה כרוכה בעשיית מלאכות דאורייתא על ידי המלחים הנכרים, הואיל ומדובר שרוב נוסעיה נכרים. מן הסתם היהודי שילם בעבור הפלגה זו; ומכן רואים שלמרות התשלום על מקום בספינה, אין זה נקרא שהמלחים הנכרים מפעילים את הספינה בעבורו (לפחות כל עוד אין הם אומרים זאת במפורש), כיוון שהמלאכה ממילא תיעשה, עם היהודי או בלעדיו.

מזה יש להוכיח שההיתר ליהנות ממלאכה שנכרי עושה עבור קבוצה שרובה נכרים, שייך גם אם שותפות היהודי בקבוצה כרוכה בתשלום, ובלבד שהנכרי היה עושה מלאכה באותו ההיקף גם אילו הישראל לא היה שם.

פשוט שדברים אלו מוסכמים על כל מי שהתיר להפליג בשבת בספינה כשיש בה רוב נכרים: הריטב"א (שבת יט ע"א) והר"ן (ז ע"ב בדפי הרי"ף) בשם הרמב"ן, המאירי (שבת יט ע"א לפי מסקנתו), הרמ"א שם, המשנה ברורה (ביאור הלכה שם סימן רמח ד"ה וכן נהגו, ש"במקום שנהגו החר בזה אין למחותי") וערוך השלחן (שם סעיף ה), שהרי כולם התירו להפליג בשבת בספינה שרובה נכרים אף שההפלגה כרוכה בעשיית מלאכות דאורייתא בידי המלחים ולמרות שנסיעה בספינה כרוכה בתשלום.

גם בהקשרים אחרים כתבו פוסקים רבים שאין לאסור כאשר הנכרי ממילא היה עושה את המלאכה בעבור הנכרים. ראו ערוך השלחן שכתב (או"ח סימן רעו סעיף ח), "ודע דבזה שכתבנו דכשהדליק הנר בשבילו ובשביל הישראל דמותר... לקמן סי' תקט"ו בהובא מחוץ לתחום או ליקט פירות בשבילו ובשביל הישראל אסור... דהתם ששעושה בשביל שניהם מרבה יותר מאלו עשה בשביל עצמו בלבד. אבל הכא נר לאחד נר למאה ולמה יאסור כיון שעשה גם בשבילו ולא שייך ריבוי בזה". וכן באגרות משה (או"ח חלק ד סימן סד ענף ג) התיר ליהנות מחשמל שנכרים עשו עבורו מלאכה בשבת, "מכיון שבחשמל ממש אף בנכרים מועטים הרי צריכין לתקן כל מכות החשמל שבעיר", ובשמירת שבת כהלכתה (פרק ל סעיף נב [=סעיף סב במהד' תשי"ג] והלאה) – והתיר שם גם בשרת של בניין שמקבל תשלום על מלאכתו, ובחלקת יעקב (או"ח סימן קלח).

לסיכום: האיסור ליהנות ממלאכה של נכרי המכוונת גם לשם נכרי וגם לשם ישראל הוא רק כשזה גורם להגדלת כמות המלאכה. אבל אין לאסור כאשר הנכרי היה עושה מלאכה באותו ההיקף גם אילו הישראל לא היה שם.

ועל כן, במקרה של השאלה שלפנינו, כאשר נכרי הכין בשבת קנקני קפה עבור אורחי המלון שרובם נכרים ולא אמר מפורשות שהוא מכין גם עבור הישראל, והמלאכה הייתה נעשית באותו ההיקף גם אם היהודים לא היו מגיעים לארוחה, אין לאסור מצד שנחשיב את פעולתו כנעשית עבור היהודים.

ה. יש מצבים שחז"ל אסרו ליהנות ממלאכה שנכרי עשה עבור עצמו שמה ירבה במלאכה עבור היהודי; האם גזירה זו חלה במקרה שלפנינו?

מבואר בברייתא בשבת (קכב ע"א) שכאשר נכרי עשה מלאכה עבור עצמו, חששו חכמים שמה ירבה במלאכה עבור היהודי ואסרו ליהנות ממלאכת הנכרי, אם הנכרי מכיר את היהודי. אולם אם אין הנכרי מכירו, מותר. לפי זה, במקרה שלפנינו אם היהודי כלל אינו מאורחי המלון אלא במקרה מגיע אל נכרי עובד המלון שכלל אינו מכירו, ומבקש לשתות מן הקפה שהכינו – יש להקל לפי הדעות המקילות למעלה בסעיף 2.



אך יש לדון מה הדין כשהנכרי מכיר את היהודי אבל עשה את המלאכה שלא בפניו. במשנה בשבת שם אמרו: "מעשה ברבן גמליאל וזקנים שהיו באין בספינה, ועשה נכרי כבש לירד בו, וירדו בו רבן גמליאל וזקנים". בגמרא שם נחלקו מדוע רבן גמליאל השתמש בכבש שעשה הנכרי, הרי הנכרי הכירו (שהרי היה עמו בספינה, כמבואר ברש"י). אביי תירץ שהנכרי עשה את הכבש שלא בפניו. ורבה תירץ שינר לאחד נר למאה' (ועל כן לא היה שום חשש שמא ירבה בשבילו).

הכלל הוא שהלכה כרבה (חוץ מאשר במחלוקות בודדות; ראו קידושין נב ע"א). אולם נחלקו הדעות אם בגמרא שם רבה חולק על תירוצו של אביי, או רק מוסיף נימוק להקל. ונפקא מינה אם הנכרי מכירו אך עושה את המלאכה שלא בפניו. הרשב"א והר"ן (בשבת שם) והמגיד משנה (הלכות שבת ו, ג) ועוד ראשונים הקלו בזה, אך הבית יוסף (סימן שכה) החמיר (מאחר שלדעתו זו דעת הר"ף הרמב"ם והרא"ש). יש גם תשובה מהגאונים (קורנל סימן צג) שמחמירה בכך.

המשנה ברורה (סימן שכה ס"ק סו) החמיר בזה; אך ערוך השלחן (סימן שכה סעיפים יח-כא; סימן שכה סעיף כו) פסק להקל, בטענה שראיותיו של הבית יוסף אינן מוכרחות. יש גם אחרונים נוספים שהקלו בזה, שציינו למעלה (הזרע אמת, הגדולות אלישע והגר"ע יוסף בהליכות עולם הנ"ל).

כאשר אין חשש שמא ירבה, ייתכן שנחשב כאינו מכירו כאשר אין חשש מעשי שהנכרי ירבה במלאכה עבור היהודי, יש יותר מקום להקל בנקודה זו. הרמב"ם כתב (הלכות שבת ו, ג), "כיצד נכרי שהדליק את הנר, משתמש לאורו ישראל ואם בשביל ישראל אסור. עשה נכרי כבש לירד בו מן הספינה, ירד אחריו ישראל ואם בשביל ישראל אסור. מילא מים להשקות בהמתו, משקה אחריו ישראל ואם בשביל ישראל אסור. ליקט עשבים להאכיל לבהמתו, מניח ישראל בהמתו לאכול מן. והוא שלא יאז אתו הנכרי מכיר לאותו ישראל, שמא ירבה במלאכתו בשבילו ונמצא עושה בשביל ישראל; וכן כל דבר שאפשר להרבות בו, לא יהנה בו בשבת אלא אם כן אינו מכירו".

אפשר להבין מלשון הרמב"ם שגדר האיסור כשמכירו הוא שמחמת ההיכרות יש חשש שמא ירבה בשבילו. וכן רואים בתשובת הגאונים (מוסאפיה [ליק] סימן סב):

"ששאלתם נכרי שמלא מים בשבת והביא מרה"ר לצרכו מהו לשתות ממנו ישראל. הכי אתרמי לנא מלתא דכל מאן דעביד נכרי לצרכיה דנפשיה, שרי ליה לישראל לאסתפוקי מיניה, בין הוא ובין בהמתו, דקתני (שבת קכב ע"א): נכרי שהדליק את הנר וכו' עד וירדו בו ר"ג וזקנים. וקא תני בברייתא נכרי שלקט עשבים להאכיל בהמתו, מאכיל אחריו ישראל וכו' מילא מים וכו' בד"א שאין מכירו אבל מכירו אסור דחיישינן דכיון שידע ליה ואיתיה בהדיה דילמא מייתי בשביל ישראל. כללא דמלתא דאי ידע ישראל דנכריה הוא דאתיה, שרי ליה למשתי מינהון ואף על גב דאיתניהו מרה"ר. ואמר'י עלה אמר מר בד"א שאין מכירו וכו' הא ר"ג דמכירו הוה אמר אביי שלא בפניו הוה. רבה אמר אפי' תימא שלא בפניו נר לאחד נר למאה. ולמאי דקא מתריץ רבא, דוקא דידע ליה ואית ליה אהבה בהדיה, א"נ דצריך ליה במדעם, א"נ כיוצא בהן, דכי הלן מילי הוא דאית למימר דמייתי בשביל ישראל. אבל שתמא, אף על גב דמכירו לא אית למיחש ליה ושפיר דמי".

היינו שנראה שלא גזרו בכל מקרה שמכירו שאסור על פי העיקרון של 'לא פלוג', אלא הכול תלוי בנסיבות. האיסור במכירו הוא מחמת החשש שמא ירבה בשבילו. לכן בדבר שלא שייך בו ריבוי, אין איסור אף אם מכירו.

וכבר הזכרנו את אשר כתב המגן אברהם (סימן תקיז ס"ק ב) ביחס לחשש שמא בדבר אכילה היהודי יאמר לנכרי לעשות עבורו, וכתב שם המגן אברהם שאין לאסור בחנווני הואיל ולמעשה אין חשש שירבה עבור היהודי. הדעת נותנת כי גם בנוגע לחשש הכללי שמא ירבה במלאכה עבור יהודי, אין לאסור כאשר במציאות אין חשש שהנכרי ירבה במלאכה עבור היהודי.

ומכאן יש להסיק לגבי המקרה של עובד מלון, שבו הנכרי אמנם אינו עושה לעצמו אלא מכין עבור אורחי המלון בהתאם להנחיות מנהלי המלון. אף אם הוא מכיר יהודים ששוהים שם, אין חשש שמחמת ההיכרות הוא ירבה בשבילם ולכן יש יותר מקום להקל.

כעין זה כתבו הפוסקים גם בחנויות של נכרים שמכילים קפה, שעושים זאת עבור רוב תושבי העיר, שאף שבוודאי הם מכירים גם לקוחות יהודיים תושבי העיר, מכל מקום לא שייך לחוש שירבו עבורם, כי כאמור דעתם היא על רוב תושבי העיר.

האם החשש הוא שמא יכין בשבת הבאה רבנו ירוחם (דבריו הובאו בבית יוסף סימן שכה) כתב שחכמים חששו שמא הנכרי ירבה (בעתיד) במלאכה. וכן מביא הבית יוסף תוספתא (שבת יד, יא) שמסתיימת: "אבל מכירו – הרי זה אסור, מפני שמרגילו ועושה עמו לשבת אחרת". כיוון שהחשש הוא שמא הנכרי יעשה מלאכה עבור היהודי בשבת הבאה, ממילא גם שלא בפניו שייך חשש זה.

1. אם העובד הנכרי מכין כוס קפה מיוחדת עבור כל אורח ואורח בנפרד – הקפה אסור ליהודי בשתייה.
2. אם הנכרי מרבה במלאכה מפני שהיהודים שם שנהנים ממלאכתו, גם אז אסור לשתות מהקפה. לכן, אם יש קבוצה גדולה של יהודים שמתארחים במלון אסור לשתות מהקפה. אמנם, במלונות שמתארחים בהם רק מעט יהודים, אין צורך לחשוש לכך, וההלכה היא כדלהלן סעיף ג.
3. אם הנכרי מכין כמות מסוימת של קנקנים לכלל האורחים, יש מי שמתיר באופן גורף לשתות מהקפה אף אם הוא ממלא מחדש קנקנים שמתרוקנים במהלך הארוחה (אם מספר היהודים במלון אינו כזה שמשפיע על כמות הקפה שמכינים, כנ"ל), אבל יש

אבל יש ראשונים אחרים (ראו בבית יוסף סימן שכה) שמהם נראה שהחשש הוא רק שמא הנכרי כבר הרבה במלאכה בפעולה זו שהישראל רוצה עכשיו ליהנות ממנה. אך כאשר אנו יודעים שלא הרבה בשבילו עכשיו, לא אוסרים מחמת חשש שמא ירבה לשתת הבאה.

המשנה ברורה בביאור הלכה (סימן שכה סעיף יא ד"ה אם מכירו) מסיק "על כן אין להקל בזה", אבל במשנה ברורה שם (ס"ק סו) סתם ש"לעת הצורך יש להקל בזה". ערוך השלחן (שם סעיף כ) טען, "ולענין נראה דכיון דהשי"ס הביא תוספתא זו וסוף דבריה לא הביאה ולא הזכירה בכל הסוגיא חששא דלשבת הבאה, ש"מ אדרבא דהשי"ס לא חש לזה".

גם לדעת החוששים שמא ירבה לשתת הבאה, הזרע אמת (או"ח סימן מא, נא ע"ב ד"ה והן) כותב עיקרון חשוב והוא שהחשש שמא ירבה הוא רק אם הנכרי עושה עבור עצמו ולא אם עשה עבור כל בני העיר. ראייתו היא מכך שהרא"ש התיר לחם שנכרי אפה בשבת על דעת למכור אותו לאחרים, ולא התנה זאת בכך שאינו מכיר את היהודי ואין חשש שירבה עבורו, ומכאן שאין חוששים אם הנכרי מכין לכל בני העיר ולא עבור עצמו בלבד, "משום דכיון דעושה למכור לכל, מסתמא דעתו על רוב בני העיר שהם גוים ולא חיישינן שמא ירבה בשביל המיעוט". אמנם אין זה עוזר בישראל שמגיע לארוחת בוקר ויושב שם, שהרי במקרה כזה יש חשש שמא ירבה עבורו בהמשך הסעודה הנוכחית. אבל יש יותר מקום להקל אם מדובר בקיוסק וכדומה, שלוקחים כוס והולכים (וכן אם היהודי מגיע לארוחת בוקר ורק לוקח כוס קפה).

#### לסיכום:

אם העובדים הנכרים מכינים את כמויות השתייה החמה בהתאם לכמות האורחים, אסור ליהודי לשתות מן הכוס שהכינו בעבורו, שהרי יש ריבוי ברור עבור היהודי ולא רק חשש שירבה מחמת היכרות. אולם מבירורים שונים שערכנו התרשמנו כי בדרך כלל המלונות לא מכינים לפי מספרם המדויק של האורחים אלא מכינים כמות קבועה מראש (אלא שוודאי שכשהמלון בתפוסה נמוכה לא מכינים כפי שמכינים כשהוא בתפוסה מלאה, ולכן אם היהודים מהווים אחוז משמעותי מכלל אורחי המלון, גם אם אינם רוב, אסור לשתות).

באופן זה: אם עובדי המלון מכינים כמות קבועה של כוסות, ולכן אין חשש שמא הרבו כוסות עבור היהודים ולא שמא ירבו כאלה בעתיד, יש סניף גדול להתיר לשתות מן הקפה (לסוברים שאין איסור כללי ליהנות ממלאכת נכרי בדבר אכילה).

כאשר ההנחיה לעובדי המלון היא להכין תמיד קפה בכמות מסוימת ולדאוג שלפני כל סעודה ובמהלכה יהיו כך וכך קנקני קפה, יש חשש שמא הנכרי ירבה עבורו באותה ארוחה. מי שזו שעת הדחק עבורו יכול להקל בזה גם לפי המשנה ברורה (שכה ס"ק סו), שכתב שבשעת הצורך אפשר לסמוך על השיטה שאומרת שחכמים חששו רק שמא הרבה עבורו בפעולה זו ולא שמא ירבה עבורו.

ויש כאן שיקול נוסף להקל, שהרי יש המתירים ליהנות ממלאכה שהנכרי עשה שלא בפני היהודי (בזה המשנה ברורה החמיר והערוך השלחן היקל).

המורם מכל האמור: אף שישנם פוסקים שהתנגדו לשתיית קפה שהכינו נכרים בשבת (פנים מאירות ב סב; מקור ברוך ב; שיירי כנסת הגדולה על הטור סימן שכה ס"ק א; שבות יעקב ח"א סימן יב; שערי תשובה סימן שכה, והבן איש חי שנה שנייה פרשת תרומה אות ח, שהתיר רק על מנת למנוע כאב ראש; משנה ברורה) מכל מקום ישנם גם גדולים (זרע אמת; גדולות אלישע; הגר"ע יוסף; ערוך השלחן סימן שכה) שהתירו באופנים שהתבארו לעיל, והרוצה לסמוך עליהם – רשאי.

שמתירים רק למי שזו שעת הדחק עברו, כגון שכואב לו הראש בלי שתיית קפה.

4. אם הנכרי הכין כמות קבועה (ומספר היהודים במלון אינו כזה המשפיע עליה) של קנקנים בזמן מסוים (כגון לפני סעודה מסוימת), והוא אינו ממלא מחדש קנקנים שמתרוקנים, יש סניף נוסף להקל.

ב. אם היהודי אינו מאורחי המלון, ואין איסור (כבסעיפים הקודמים) מצד אורחים יהודים במלון, יש המתירים לו לשתותו באופן גורף, כאשר אחרים מקילים רק בשעת הדחק או לצורך מצווה. וכך הדין גם במי שמגיע לביתו של נכרי שאינו מכירו. כמן כן, כך הדין כאשר הקפה מיועד רק למי שנרשם לארוחת בוקר והיהודי – גם אם הוא כן מאורחי המלון – לא נרשם. כמובן שמדובר באופן שהוא קיבל רשות לשתות מהקפה אף שאינו מאורחי המלון או שלא נרשם לארוחת הבוקר.

New York, USA

ניו יורק, ארה"ב  
סיון תש"פ**טו. השלמת פרשות השבוע שלא נקראו****שאלה:**

האם צריך להשלים את קריאת התורה של כל הפרשות שלא קראנו בתקופה שבוטלו התפילות בבית הכנסת מחמת נגיף הקורונה?

**תשובה:**

מעיקר הדין, קהילה שלא קראו בה בתורה במשך שבת אחת או כמה שבתות, עליה להשלים את כל הפרשות שלא קראו בשבת הבאה שיתאפשר להם לקרוא בתורה, בין אם הפרשות מחומש אחד ובין אם הם מכמה חומשים, ואף אם יצטרכו לשם כך לקרוא מספר רב של פרשות בשבת אחת<sup>1</sup>. ואין חילוק אם

<sup>1</sup> מקור דין זה באור זרוע (חלק ב הלכות שבת סימן מה):

"מעשה היה בקלוניא באחד שקבל בשבת הראוי לקרות פרשת אמור אל הכהנים ועיכב תפלה וקריאת תורה כל היום וכשהגיע [שבת] הבאה צוה ה"ר אליעזר ב"ר שמעון זצ"ל להתחיל בפרשת אמור אל הכהנים ולקרותה וגם בהר סיני הראויה להקראות באותה שבת ושלא לדלג פרשה אחת מן התורה, לפי כי מימות משה רבינו נתקן לקרות התורה בפרשיותיה ולהשלימה בכל שנה ושנה כדי להשמיעה לעם מצות וחוקים, ואין לך לומר כיון שעבר זמן קריאתה הלכה לה אותה פרשה, לפי כי אין קבע בפרשיות לקרות פרשה זו בשבת זו וזו בשבת זו, אלא כי כן נסדרו הפרשיות, וראיה לדבר שאם יארע יום [טוב] בשבת ודוחין הפרשה של אותה שבת מפני פרשה של יום טוב, הלא מיד בשבת הסמוכה ליו"ט חוזר למקום שפסק, ולא אמרין הואיל ונדחית תדחה. ותו דאפי' תימא יש קבע בשבתות בקריאת הפרשיות אפילו הכי אין לנו לבטל ולדחות אותה הפרשה שלא נקראת בשבתה אלא לשבת הבאה חוזרין וקורין אותה, דתניא בפי החליל בראשון מהו אומר הבו לה' בני אלים וגוי' בשני מהו אומר ולרשע אמר וגוי' בשלישי מהו אומר כו' אם חלה שבת להיות באחד מהם ימוטו ידחו, פ"י אם חלה שבת להיות באחד מהם ידחו שיר המועד מפני שיר של שבת ימוטו ידחה [שהוא] שיר האחרון, מפני כי באחד בשבת יאמרו שיר שהיה ראוי לומר אתמול בשבת. ולא יאמרו שיר של אחר השבת [עד יום ב'], נמצא האחרון דחוי, אלמא דאין מדלגין סדר השיר, וכל שכן סדר הפרשיות שהיא תורת יוצרנו חקים ומשפטים שאין לדלג. וא"ת אי מהתם דון מינה ומינה דמה התם שיר האחרון נדחה אף כאן הפרשה אחרונה תדחה. לא היא דגבי שיר היינו טעמא דכיון דקי"ל דאין מדלגין סדר השיר הא ודאי [א"י] בע"א אבל הכא בסדר הפרשיות התורה כי להשלים התורה אנו באים בכל שנה, ואם יותר לנו הפרשה בין מחמת שנה פשוטה בין מחמת יום טוב שחל להיות בשבת ודחה אותה סדר פרשיות בין מחמת כל דבר שלא נקרא אותה פרשה הראוי לקרותה יקראנה בשבת אחר ולא ידלגנה, אלא יקראו שתי פרשיות כאחת ויתקנו בזה את אשר חסרו שאם ידלגו הרי חסרו קריאתה על מגן. ואין לומר שאין לקרות משום טורח צבור דהא אמרי' במס' סופרים שאפי' בעבור פסוק אחד חוזר וקורא כל הפרשה כדפרישית לעיל, ולא חיישינן משום טורח צבור, וכ"ש לכל הפרשה שאין לחוש לטורח צבור כאשר אנו עושים ברוב פרשיות שאנו קורין שנים ביחד כשהם מרובים על שבתות השנים וכך הוא מצווה מן המובחר, וכתב ה"ר משה מיימון זצ"ל המנהג הפשוט לכל ישראל שמשלימין את התורה בשנה אחת מתחילין בשבת שאחר חג הסוכות וקורין בסדר בראשית בשניה תולדות נח בשלישית ויאמר ה' אל אברם וקורין והולכין על הסדר הזה עד שגומרין את התורה בחג הסוכות ויש מי שמשלים את התורה בשלש שנים ואינו מנהג פשוט עכ"ל".

מבואר באור זרוע שאם חסרו פרשה בשבת אחת, שיש להשלימה בשבת הבאה. וטעם הדבר שיש תקנה להשלים את התורה בכל שנה, אלא שאנו נוהגים לחלק את הפרשיות לשבתות השונות של השנה, אך אין בכך לבטל את עיקר התקנה להשלים את התורה בכל שנה. ולכן אם מאיזה טעם לא קראו שבת אחת, יש להשלים את הפרשה בשבת אחרת, שאם לא נשלים, לא נקיים את התקנה להשלים את התורה במהלך השנה.

ויש לעיין בדבריו, מניין לאור זרוע שאכן יש תקנה מימות משה רבנו להשלים את התורה כל שנה? ועוד יש להקשות שהרי בסוף דבריו מביא האור זרוע את דברי הרמב"ם בדבר שני המנהגים בקריאת התורה, אחד שמשלימים את התורה בשנה אחת, והשני שמשלימים פעם בשלוש שנים. ואם כן מוכח שאין תקנה דווקא לסיים את כל התורה בשנה אחת, ואף על פי שזה המנהג הרווח, מכל מקום קיים גם מנהג

אחר לסיים את התורה פעם בשלוש שנים (ומנהג זה היה קיים עוד בזמן הרמב"ם, כפי שמוכח מלשונו, וכידוע גם מעדויות נוספות – עיינו במאמרו של רחמים שר שלום, פרשת השבוע ממנהגים שונים לנוסח אחיד, שנה בשנה, תשנ"ד, עמ' 300–301). ומנהג זה אף מוזכר בגמרא (מגילה כט ע"ב): "בני מערבא דמסקי לדאורייתא בתלת שנין".

לביאור הדברים נקדים שאכן תקנת הקריאה בתורה היא מימי משה רבנו. בירושלמי (מגילה ד, א) נאמר:

"משה התקין את ישראל שיהו קורין בתורה בשבתות ובימים טובים ובראשי חדשים ובחולו של מועד שנאמר (ויקרא כג מד) וידבר משה את מועדי ה' אל בני ישראל עזרא התקין לישראל שיהו קורין בתורה בשני ובחמישי ובשבת במנחה".

ובבלי (בבא קמא פב ע"א) מבוארת השתלשלות התקנה:

"שיהו קוראין במנחה בשבת – משום יושבי קרנות. ושיהו קוראין בשני ובחמישי – עזרא תיקן? והא מעיקרא הוה מיתקנא! דתניא: וילכו שלשת ימים במדבר ולא מצאו מים – דורשי רשומות אמרו: אין מים אלא תורה, שנאמר: הוי כל צמא לכו למים, כיון שהלכו שלשת ימים בלא תורה נלאו, עמדו נביאים שביניהם ותיקנו להם שיהו קורין בשבת ומפסיקין באחד בשבת, וקורין בשני ומפסיקין שלישי ורביעי, וקורין בחמישי ומפסיקין ערב שבת, כדי שלא ילינו ג' ימים בלא תורה! מעיקרא תקנו חד גברא תלתא פסוקי, אי נמי תלתא גברי תלתא פסוקי, כנגד כהנים לויים וישראלים, אתא הוא תיקן תלתא גברי ועשרה פסוקי, כנגד עשרה בטלנין".

ותוכן הקריאה מבואר במשנה (מגילה ג, ד–ו):

"ראש חדש אדר שחל להיות בשבת קורין בפרשת שקלים חל להיות בתוך השבת מקדימין לשעבר ומפסיקין לשבת אחרת בשניה זכור בשלישית פרה אדומה ברביעית החדש הזה לכם בחמישית חוזרין לכסדרן לכל מפסיקין בראשי חדשים בחנוכה ובפורים בתעניות ובמעמדות וביום הכפורים.

בפסח קורין בפרשת מועדות של תורת כהנים בעצרת שבעה שבועות בראש השנה בחדש השביעי באחד לחדש ביום הכפורים אחרי מות ביום טוב הראשון של חג קורין בפרשת מועדות שבתורת כהנים ובשאר כל ימות החג בקרבנות החג.

בחנוכה בנשיאים בפורים ויבא עמלק בראשי חדשים ובראשי חדשים במעמדות במעשה בראשית בתעניות ברכות וקלות אין מפסיקין בקלות אלא אחד קורא את כולן בשני ובחמישי ובשבת במנחה קורין כסדרן ואין עולין להם מן החשבון שנאמר (ויקרא כג) וידבר משה את מועדי ה' אל בני ישראל מצותן שיהו קורין כל אחד ואחד בזמנו".

מבואר במשניות אלו שבחגים קורים בעניי החגים, ואילו בשאר השנה קורים "כסדרן" – משמע שקוראים כסדר התורה. וכן מבואר בגמרא (מגילה ל ע"ב) שיש סדר פרשיות ועמו סדר הפטרות. בענין הקריאה בשני, בחמישי ובשבת מנחה מבואר שקוראים לפי סדר זה, אך אין זה עולה לחשבון הקריאה כסדר. בגמרא (מגילה לא ע"ב) מובאת מחלוקת תנאים על כך:

"תנו רבנן: מקום שמפסיקין בשבת שחרית שם קורין במנחה, במנחה – שם קורין בשני, בשני – שם קורין בחמישי, בחמישי – שם קורין לשבת הבאה, דברי רבי מאיר. רבי יהודה אומר: מקום שמפסיקין בשבת שחרית – שם קורין במנחה, ובשני ובחמישי ולשבת הבאה. אמר רבי זירא: הלכה, מקום שמפסיקין בשבת שחרית – שם קורין במנחה ובשני ובחמישי ולשבת הבאה".

מבואר שלכל הדעות יש לקרוא את התורה כסדר, ונחלקו רק אם הקריאות בשני, בחמישי ובשבת מנחה עולות לחשבון הסדר.

המאירי (קריית ספר חלק א מאמר ה חלק א) מביא הוכחות נוספות בדבר החובה להשלים את קריאת כל התורה:

"שינונו בא' של ברכות לעולם ישלים אדם פרשיותיו עם הצבור שנים מקרא וא' תרגום וכו', כלו' שיקרא בביתו בכל שבת ושבת סדר הפרשה הנקראת בצבור ויוסיף בביתו שיקרא ב' מקרא וא' תרגום, וענין השלמה זו פירושה שיסדרם בדרך קריאת הצבור עד שישלים כל התורה משנה לשנה משבת שאחר החג שמתחילין בס' בראשית עד סוף החג שמסיימין בוואת הברכה, הא למדת משנה קדום היה אצלם להשלים כל התורה משנה לשנה, ולא סוף דבר בימי רבותינו ז"ל אלא אף בזמן הנביאים ע"ה שהרי שנינו במגלה פ' בני העיר עזרא תקן להם לישראל שיהו קורין קלות שבת"כ ר"ל שבפי' אם בחקתי קודם עצרת, ושבמשנה תורה ר"ל בפי' כי תבא קודם ר"ה כדי שתכלה שנה וקלותיה, שאף עצרת ר"ה הוא, כדתן ובעצרת על פירות האילן הא למדת שאף בזמן הנביאים היו משלמין כל התורה בכל שנה ושנה".

הוכחה ראשונה של המאירי היא מהגמרא בברכות (ח ע"א–ע"ב):

"אמר רב הונא בר יהודה אמר רבי אמי: לעולם ישלים אדם פרשיותיו עם הצבור שנים מקרא ואחד תרגום ואפילו: עטרות ודיבן, שכל המשלים פרשיותיו עם הצבור מאריכין לו ימיו ושנותיו. רב ביבי בר אבבי סבר לאשלומינהו לפרשייתא דכולא שתא במעלי יומא דכפורי. תנא ליה חייה בר רב מדפתי: כתיב ועניתם את נפשתיכם בתשעה לחדש בערב, וכי בתשעה מתענין? והלא בעשרה מתענין! אלא לומר לך: כל האוכל ושותה בתשיעי – מעלה עליו הכתוב כאילו מתענה תשיעי ועשירי. סבר לאקדומינהו, אמר

ליה ההוא סבא, תנינא: ובלבד שלא יקדים ושלא יאחר. כדאמר להו רבי יהושע בן לוי לבניה: אשלימו פרשיותייכו עם הצבור שנים מקרא ואחד תרגום."

מוכח מהגמרא שיש מושג של פרשיות של כל השנה, אלא שצריך להשלים את קריאתם יחד עם קריאת הציבור. ועוד מביא המאירי ראייה מתקנת עזרא לקרוא את פרשיות הקללות של ספר ויקרא לפני שבועות ושל ספר דברים לפני ראש השנה, שזה תואם את קריאת כל התורה לאורך השנה.

ממקורות אלו עולה שקריאת התורה באופן עקרוני צריכה להיות על פי סדר התורה, והמנהג המקובל, לכל הפחות מימי אמוראי בבל, היה להשלים את התורה פעם בשנה. אמנם, היה גם מנהג להשלים פעם בשלוש שנים (עיינו במאמרו של רחמים שר שלום, פרשת השבוע ממנהגים שונים לנוסח אחיד, שנה בשנה, תשנ"ד, על המנהגים השונים), אך גם למנהג זה קרו בכל שבת לפי סדר התורה עד השלמתה. לכן נראה כי עיקר כוונת האור זרוע היא שתקנת קריאת התורה הייתה לקרוא את כל התורה, וקוראים אותה כסדר (מלבד הקריאות המיוחדות לחגים) לאורך כל השנה. וממילא, אם החסירו את הקריאה בשבת, צריך להשלים את הקריאה, כי הרי התקנה הייתה לקרוא כסדר וצריכים להמשיך ממקום שפסקו.

וכן נראה לדייק מדברי הרמב"ם (הלכות תפילה ונשיאת כפים יג, ג):

"מקום שמפסיקין בשבת בשחרית שם קוראין במנחה ובשני ובחמישי ולשבת הבאה, כיצד שבת ראשונה קורין בשחרית בסדר בראשית במנחה קורין אלה תולדות נח עשרה פסוקים או יותר, וכן בשני ובחמישי, וכן לשבת הבאה בשחרית מתחילין מאלה תולדות נח וקורא עד סוף הסדר, ועל דרך זו קורין כל השנה, ומפטירין בכל שבת ובניא מעין שקרא בתורה."

כיוון שהדין הוא שצריך לקרוא בשבת הבאה ממקום שפסקו בשבת הקודמת, מסתבר שאם לא קראו בשבת אחת, או אפילו כמה שבתות, צריך לקרוא מהמקום שבו פסקו בפעם האחרונה שקראו, וכדברי האור זרוע.

דברי האור זרוע הובאו בקיצור באגודה (מגילה פרק ג סימן ל):

"בספר אור זרוע אם ביטלו בשבת התמיד ולא קראו הפרשה, יקראו הפרשה בשבת הבאה שתי פרשיות".

המהר"ם מינץ (סי' פה) דייק מדבריו שרק פרשה אחת יש להשלים, ולא שתי פרשות. ובטעם הדבר ביאר שכיוון שמצאנו שלעיתים קוראים שתי פרשות בשבת אחת, ניתן לקרוא שתי פרשות כהשלמה לפרשה שלא קראו. אך אם הקריאה שהתבטלה היא של שתי פרשות, אין להשלים בשבת הבאה, כי לא מצאנו שיקראו שלוש פרשות בשבת. ועוד חידש שניתן להשלים את הפרשה בשבת הבאה רק אם היא מאותו חומש, אך אם בשבת הבאה מתחילים חומש חדש, אין להשלים את הפרשה מהחומש הקודם כי לא מצאנו שיקראו משני חומשים באותו שבת.

ונראה שדיוקו של המהר"ם מינץ הוא מהלשון שהובאה באגודה, אך מדברי האור זרוע לא משמע כן, אלא להפך. שהרי עיקר הטעם המבואר באור זרוע שיש להשלים הוא משום שצריך להשלים את כל התורה בשנה אחת, ואין קבע לפרשות לשבתות מסוימות. ובפרט לפי מה שביארנו שבדברי האור זרוע מבוססים על דברי חז"ל שיש לקרוא את התורה כסדר, ולכן אין לדלג על שום פרשה. וכן מוכח מלשונו: "ושלא לדלג פרשה אחת מן התורה לפי כי מימות משה רבינו נתקן לקרות התורה בפרשיותיה ולהשלימה בכל שנה ושנה כדי להשמיעה לעם מצות וחוקים ואין לך לומר כיון שעבר זמן קריאתה הלכה לה אותה פרשה לפי כי אין קבע בפרשיות לקרות פרשה זו בשבת זו וזו בשבת זו אלא כי כן נסדרו הפרשיות...".

ויש להעיר עוד שסברת המהר"ם מינץ היא שיש קבע לפרשה לקרוא בשבת זו, ולכן היה פשוט לו שיש לקרוא את הפרשה המתוכננת לשבת הנוכחית, ודינו הוא אם יש להשלים את הפרשה הקודמת. אך מלשון האור זרוע מוכח שאין הדבר כן, אלא "שאין קבע בפרשיות לקרות פרשה זו בשבת זו". ועיקר הענין הוא לקרוא את כל התורה כפי הסדר במהלך השנה, אלא שמחלקים את הקריאה בין שבתות השנה. ובאמת בעבר היו מנהגים שונים בדבר חלוקת הפרשות בין שבתות השנה, ואלו פרשות יש לחבר ואילו להפריד וכיצד. ועיינו במאמרו של רחמים שר שלום, פרשת השבוע ממנהגים שונים לנוסח אחיד (שנה בשנה, תשנ"ד) על המנהגים השונים שהיו קיימים בחלוקת הקריאה לכל השנה בימי הגאונים ואף בימי הראשונים, עד שהתקבלה החלוקה המקובלת כיום. ולכן פסק האור זרוע שבמקרה שהתבטלה הקריאה בשבת אחת, אין זה שונה מכך שנדחתה הקריאה של שבת אחת מחמת שחל ביום טוב וקראו מענין חג, ולכן יש להמשיך לקרוא את התורה כסדר בשבת הבאה, מתוך התאמה שיגמרו לקרוא את התורה עד סוף השנה כנהוג.

מכל זה ברור שלא ניתן לומר את דברי המהר"ם מינץ בדעת האור זרוע, ורק משום שראה רק את קיצור דברי באגודה פירש כן בדעתו. והמעין בתשובת המהר"ם מינץ יראה שבמקרה שדן בו הפסיקו את הקריאה באמצע מחמת מחלוקת שפרצה, ורוב הקהל השלים את הקריאה מוחץ לבית הכנסת, וזה היה עיקר טעמו שלא להשלים בשבת הבאה. ומה שכתב בדעת האור זרוע, היה זה כצירוף לעיקר הפסק שלו. גם בהגהות על ספר המנהגים של ר' אייזיק טירנא (מנהג של שבת אות מא) הובאו דברי המהר"ם מינץ וכתב עליהם: "אבל לא נראין דבריו בעיני".

הרמ"א (או"ח קלה, ב) פסק את דברי האור זרוע להלכה:

"מקום שמפסיקין בשבת בשחרית, שם קורין במנחה, ובשני ובחמישי, ובשבת הבאה. הגה: אם בטלו שבת אחת קריאת הפרשה בצבור, לשבת הבאה קורין אותה פרשה עם פרשה השייכה לאותה שבת (אור זרוע) (ועיינו לקמן סי' רפב)".

ויש לדקדק בדברי הרמ"א שהביא את דינו של האור זרוע על דברי המחבר שבמקום שמפסיקים בשבת, שם קוראים בשבת הבאה. ונראה לומר שזה כפי שביארנו לעיל, שמהלכה זו מוכח גם דינו של האור זרוע שאם לא קראו שבת אחת, יש לקרוא בשבת הבאה את הפרשה שחיסרו, שהרי זה המקום בו פסקו בפעם האחרונה שקראו.

ומפרשי השלחן ערוך דנו אם יש לפסוק את דברי המהר"ם מינץ, שכאמור הגביל את השלמת הפרשיות לפרשה אחת בלבד מאותו חומש. המגן אברהם (סימן קלה ס"ק ד) פסק כדברי המהר"ם מינץ, אך ציין גם להשגה בהגהות על המנהגים. וכן פסק בעטרת זקנים (קלה, ב), וכן מפרשים נוספים הביאו את דברי המהר"ם מינץ ללא חולק.

האליה רבה (סימן קלה ס"ק ב) חלק על המהר"ם מינץ:

"כתב בהגהת מנהגים שבת [שחרית, אות מא] וזה לשונו, מהר"ם מינץ [סי' פה] חילק דוקא ב' פרשיות, אבל ג' פרשיות כגון אם בשבת שעבר היו כפולין לא עיי"ש, אבל לא נראין דבריו בעיני ע"כ. ובכנסת הגדולה [הגהות טור] ועולת תמיד [סק"ד] לקמן בסי' רפ"ב הביאו דברי הר"ם להלכה ולא הזכירו דברי הגהות הני"ל, וכמדומה דאשתימי להו. וכן מסתבר טעמו דאין לדלג שום פרשה. ועוד לפי שמצאתי טעם בגליון מרדכי קטן ריש המשנה זה לשונו, מימות משה רבינו ע"ה ניתקנה לקרוא בפרשיות להשמיע לרבים ע"כ, ומשמע דאין חילוק כלל. ומכל שכן כששתים דבוקות בשבת זו שקורין נמי סדרא של שבת העבר. ולפי"ז נ"ל הוא הדין כשבטלו שנים או שלשה שבתות יקראו כל הפרשיות שביטלו בפעם אחת, דלא כמשמעות מתשובות הר"ם שם בסוף [סימן] פ"ה. והוא הדין אם התחילו ולא סיימו מחמת קטטי".

ועיינו בשו"ת בית דוד (שלונקי, סי' קו) שהאריך לחלוק על המהר"ם מינץ ודחה את דבריו הן מצד הדיוק והן מסבא. ובשו"ת דבר משה (אמארייליו, חלק א סימן ט) כתב שדבריו של הבית דוד נכונים ושכן עשו מעשה. וגם בשו"ת מהר"ם שיק (אורח חיים סימן שלה) כתב בשם רבו החתם סופר: "ושמעתי ממרן זצ"ל שהגאון החסיד מרא דעובדא מו"ה נתן אדלער זצ"ל עשה הלכה למעשה וקרא להשלים הרבה סדרות". ועיינו בספר זכור לאברהם (אלקלעי, אות סי' עמ' סד ע"ב במהד' מונקאטש תרנ"ה) שכתב: "ועיינו גם כן להרב אליה רבה ז"ל סימן קל"ה דגם הוא חלק על מהר"ם מינץ ז"ל ומסיק דאפילו ג' וד' פרשיות קורין כאחד יע"ש וכן עשינו מעשה בשנת התקנ"ג שנכנסו הארורים הקריג' אל"ס יש"ו בעירנו זאת בפי קרח שלא הלכנו לק"ק באתו שבת ואחר שהצילנו הא"ל ית' ברוב רחמינו וחסדיו שהלכו מן העיר לשבת הבאה קרינו פ' קרח עם חקת ובלק שהיו מחוברות". וכן הסיק בספר ארחות חיים (אב"ד ספינקא, סי' קלה אות ד).

המשנה ברורה (קלה, ס"ק ו) הביא את שתי הדעות, והוסיף שבביאור הגר"א משמע כדעת המהר"ם מינץ שיש להשלים רק פרשה אחת. והנה הגר"א בביאורו כתב:

"אם בטלו כו'. כמ"ש בתפלה טעה ולא התפלל כו".

ומזה דיין המשנה ברורה שכמו שמי שלא התפלל משלים רק את התפילה הסמוכה שלא התפלל, כך גם בהשלמת פרשיות יש להשלים רק פרשה אחת. ועיינו בביאור הלכה (ד"ה אם בטלו) שדן אם יש להשלים את הפרשה גם כאשר לא קראו במזיד, ורצה לדייק מהגר"א שדימה זאת לתפילה ששם משלימים את התפילה רק אם לא התפלל בשוגג, אך אם לא התפלל במזיד אינו משלים, שגם בקריאת התורה לא ישלימו אם לא קראו במזיד.

אמנם בברכת אליהו על הגר"א (הערה 1) השיג על המשנה ברורה, שעל כורחך אין השלמת הפרשיות שווה ממש להשלמת תפילה, שבתפילה קודם מתפללים את התפילה הנוכחית ואחר כך את תפילת ההשלמה, ואילו בפרשיות קודם קוראים את הפרשה הקודמת שצריך להשלים ואחר כך את הפרשה הנוכחית. וצריך לומר שאין כוונת הגר"א לדמותם בכל פרטיהם, אלא רק הביא כדמות ראייה לענין ההשלמה שכשם שבתפילה משלימים את התפילה שנחסרה, הוא הדין בקריאת התורה. וכיוון שחלוקים הם בפרטיהם, ממילא יש לומר שאף לדעת הגר"א אם חסרו כמה פרשות יש להשלים את כולם, וכן יש להשלים אפילו אם לא קראו במזיד. ובפירוש תורת חיים על שלחן ערוך או"ח (קלה, ס"ק ג) דן בהשוואה בין השלמת קריאת התורה להשלמת תפילה.

ובערוך השולחן (קלה, ו) פסק שלא כמהר"ם מינץ אלא שיש להשלים את כל הפרשיות שלא קראו:

"כתב רבינו הרמ"א בסעיף ב' דאם בטלו שבת אחת קריאת הפרשה בצבור לשבת הבא קורין אותה פרשה עם הפרשה השייכה לאותו שבת עכ"ל וה"ה אם הניחו באמצע קורין לשבת הבא ממקום שהניחו עם הסדרה השייך לאותו שבת ויש מי שאומר דאם באותו שבת שביטלו היו שני סדרות מחוברים דאין קורין אותם לשבת הבא משום דלא מצינו שיקראו ג' סדרות בת אחת [מג"א סק"ד] ולפי"ז ה"ה דאם בשבת הבא יהיו שני סדרות דג"כ אין קורין ודברים תמוהים הם דהא כיון דחובה היא להשלים מה שלא קראו מה לי תרי מה לי תלת ואפילו אם לא קראו כמה שבתות נראה שחובה להשלים כולם וכן ראיתי מי שפסק כן להלכה [א"ר סק"ב] והביא כן גם מהגהת מנהגים] וכן יש מי שאומר דאם בטלו הסדרה שבסוף ספר לא יקראוה בשבת הבא עם הסדרה של הספר השני מפני שהרביעי צריך לקרות

## התאספו למניין ולא קראו בתורה מחמת איזו סיבה או שכלל לא התאספו למניין<sup>2</sup>.

משני הסדרות וא"א לחבר משני ספרים קריאה אחת [מג"א שם] ותמוה הוא דאטו לעיכובא הוא שיהא אחד מחבר השני סדרות ועוד איזה איסור יש בזה אם יחברום והעיקר נראה דבכל אופן החיוב להשלים בשבת הבא ונראה דרק בשבת הבא יכולים להשלים אבל אם ירצו להשלימה באמצע השבוע א"א דלא נתקן שבעה קרואים רק בשבת ושיקראוה בשני או בחמישי בג' קרואים ביחד עם הפרשה לא תהיה כתקנת חכמים מיהו זה וודאי אם ביכולתם לקרותה בשבת במנחה יקראו אז שבעה קרואים ויצרפו בזה גם הפרשה הבאה [נ"ל].

ובשו"ת בצל החכמה (חלק א סימן ז) האריך בענין זה והכריע כדעת הפוסקים שאפילו כמה פרשות יש להשלים. ונראה להכריע כן למעשה, שכן מוכח מדברי האור זרוע, ומסתבר שאף המהר"ם מינץ לא כתב כן אלא מפני שראה רק את דבריו בקיצור המובאים באגודה, ואילו היה רואה מקור הדברים באור זרוע היה חוזר בו. וכבר כתב הרמ"א (ח"מ כה, ב): "אם נמצא לפעמים תשובת גאון ולא עלה זכרונו על ספר, ונמצאו אחרים חולקים עליו, אין צריכים לפסוק כדברי האחרונים, שאפשר שלא ידעו דברי הגאון, ואי הווי שמיע להו הוי הדרי בהו".

<sup>2</sup> והנה המקרה שבו דן האור זרוע הוא שהציבור התאסף לתפילה ולקריאת התורה, אלא שהקריאה נמנעה מחמת מי שע"כ. ויש לעיין מה הדין אם הציבור כלל לא להתאסף למניין, וכגון בזמן המגיפה הנוכחית שהציבור כלל אינו מתאסף למניין.

בספר שערי אפרים (שער ז סעיף לט) כתב:

"כבר ביארנו בסעיף ט' שאם בטלו הציבור הקריאה באונס ישלימו לשבת הבאה ואם לא בטלו באונס רק שלא היה שם עשרה בשבת זה אין צריכים להשלים בשבת הבאה ואם היו עשרה צריך דווקא להשלים בשבת הבאה".

ובפתחי שערים (ס"ק ל) ביאר טעמו:

"כנלעני"ד דדוקא היכא דבני חיובא הם לקרות אלא שאירע להם אונס אבל היכא דלא הוו עשרה מעיקרא לאו בני חיובא נינהו ואין צריכים להשלים דמעיקרא הכי אתקון חיוב הקריאה על מקום שיש שם עשרה דוקא".

וכן כתבו גם בספר החיים (לר' שלמה קלוגר, סי' קלה) ובתורת חיים (קלה, ס"ק ג).

אמנם בשבות יעקב (ג, ו) דן בכפר קטן שלפעמים יש להם מניין ולפעמים אין, וכתב שאין צריכים להשלים את הפרשות של השבתות שלא היה להם מניין מטעם שבמקום שרגילים שמתבטל המניין לא נכון להשלים, שנמצא שמבטלים בקביעות את סדר הקריאה שתיקנו חז"ל. אך לא כתב מטעמו של השערי אפרים שכיוון שלא היה מניין פטורים מלהשלים כי לא התחייבו בקריאת התורה. וגם בשו"ת חיים שאל (א, עא, אות ה) נשאל על כפר קטן שיש בו מניין בצמצום ושבת אחת אחד היה חולה ולא בא לבית הכנסת ומחמת כן לא קראו במניין, ופסק שיקראו שתי פרשות בשבת הבאה. ומזה גם נראה שלא כשערי אפרים. ועיינו לעיל שהבאנו מספר זכור לאברהם (אלקלעי, אות סי' עמ"ד ע"ב במהד' מונקאטש תרנ"ה) שהביא מעשה שעשו שלא הלכו לבית כנסת שבת אחת מחמת הסכנה ובשבת הבאה השלימו את הפרשה. הרי שאף שלא התאספו למניין השלימו את הקריאה. גם בספר לשון חכמים (ברנדס, חלק א סי' א דף ג ע"ב במהד' פראג) כתב שכן פסק הנודע ביהודה: "ושמעתי שכן הורה גבר בגוברין אמ"ו הרב הגאון אמיתי אב"ד ור"מ מהר"י לנדא זצ"ל שבטלו קריאת שבת א' על ידי אונס תגבורת המים שהיה פה שנת תקמ"ד לפ"ק ופסק לקרות אותה שביטלו מקודם". וכן בספר פדה את אברהם (מערכת הקוף אות יט) פסק שבכפר קטן שלא היה מניין ישלימו בשבת הבאה את הקריאה.

ובשו"ת תשורת שי (סי' תנט) האריך לדחות את השערי אפרים:

"ולעני"ד כן עיקר דאטו תקנה זו לקרות בספר תורה בצבור בכל שבת היה רק אם כבר נתאספו צבור לומר אם לא נתאספו לא חל עליהם חובת קריאה כלל! אלא התקנה לקרות בצבור היינו להתאסף ולקרות וכמו דמשמע מן הר"ן ריש מגילה בהא דכפרים מקדימין ליום הכניסה לענין תקנת עזרא לקרות בשני וחמישי בתורה ואם כן כל שלא נתאספו עדיין לא יצאו ידי חובתם.

ועוד הא מקור דין זה דאם בטלו הקריאה בשבת אחת יקראו אותה פרשה שאחריה בשבת שניה הוא מן האור זרוע, ושם בהלכות שבת סימן מ"ה אמרו רבנן בטעמא כי מימות משה רבינו ע"ה נתקן לקרות התורה בפרשיותיה ולהשלימה בכל שנה ושנה כדי להשמיע לעם מצות וחקים, ואין לך לומר כיון שעבר זמן קריאתה הלכה לה אותה פרשה לפי כי אין קבע בפרשיות לקרות פרשה זו בשבת זו וזו בשבת זו עיי"ש, וכיון דאין קבע לקרות פרשה זו בשבת זו דוקא אלא התקנה להשלים כל התורה בכל שנה, אם כן מה בכך שלא היה להם מנין בשבת אחת לומר דלא חל עליהם חובת קריאה, דהוא עיקר התקנה להשלים בכל שנה כל התורה וחייב זה עדיין לא אזדא".

ועל פי התשורת שי נראה שדברי השערי אפרים ייתכנו רק לשיטת המהר"ם מינץ, שכל שבת עם הפרשה המיועדת לה הוא חיוב בפני עצמו, ולכן אולי יש לומר שאם לא התאסף המניין שלא חל החיוב ולכן אין חובה להשלים בשבת הבאה, אך לפי מה שביררנו מהאור זרוע ומקורו בגמרא, שהחיוב הוא לקרוא את כל התורה כסדר ואין קבע לשבת מסוימת, אף אם לא קראו בשבת אחת, חייבים בשבת הבאה לקרוא





Paris, France

פריז, צרפת

שבט תשע"ח

## טז. קריאת ההפטרה וברכותיה על ידי אדם אחד בשני מניינים

### שאלה:

אדם אחד עלה למפטיר וקרא את ההפטרה, אחר כך הוא הלך לבית כנסת אחר וקרא שם את ההפטרה פעם שנייה עם ברכותיה. האם היה רשאי לעשות כן?

### תשובה:

מותר לעלות למפטיר ולקרוא את ההפטרה בשני מניינים שונים<sup>1</sup>.

<sup>1</sup> כתב בשו"ת ציץ אליעזר (חלק טז סעיף יד):

"שאלתו היא אם אפשר לאדם שכבר התפלל תפלת י"ח בלחש וגם בקו"ר, לחזור ולהיות מכל מקום ש"ץ לציבור אחר שצריכים עוד לצאת יד"ח בזה, וכן כמה פעמים לכמה מניינים.

(א) והנה אחרי ההתבוננות נ"ל דלא כפי שעלתה במחשבה בהשקפה ראשונה, ודלא כדעתו של אותו רב שאמר לי שפסק בהחלטיות שלא יוכל להיות יותר ש"ץ לאותה תפלה שכבר יצא יד"ח בלחש ובקו"ר, אלא דיכול להיות להם לש"ץ שאזי מוטב שלא ירד זה ככתוב בשלחן ערוך וכנ"ל, אבל באין אחר, או ומחזרים אחר ש"ץ שיוציאם ידי חובה בחזרת הש"ץ בקו"ר כפי תקנת חכמים.

וחילי דידי מהנפסק בשלחן ערוך או"ח סי' ס"ט סעיף א' בדינא דפריסה על שמעו...

(ג) מכל האמור נלענ"ד להלכה, שאם ציבור מבקשים מאחד שכבר יצא יד"ח בתפלת לחש וקו"ר שירד לפני התיבה לפנייהם להוציאם יד"ח בחזרת הש"ץ ששפיר יכול לעשות זאת מכח דין ערבות, ואין לחוש בזה כלל משום ברכות לבטלה, והגם שהדבר נראה תמוה בעיני הרואים, ובודאי אם יש שעוד לא יצא יד"ח שיוכל להיות להם לש"ץ שאזי מוטב שלא ירד זה ככתוב בשלחן ערוך וכנ"ל, אבל באין אחר, או שאין פנאי לחפש אחר כזה, אזי יוכל שפיר מדינא לרדת לפנייהם גם כזה שכבר יצא יד"ח, דכל ישראל ערבים זה לזה. ולא שאני כאן מכל המצוות דקי"ל אעפ"י שיצא מוציא."

נמצא שהציץ אליעזר התיר לאדם להיות שליח ציבור בכמה מניינים, ונראה שהוא הדין לגבי קריאת התורה וקריאת ההפטרה.

וראיה נוספת היא ממה שנפסק בפוסקים לגבי מי שעלה לתורה בשני מניינים שונים. בשלחן ערוך נפסק (או"ח רפב, ה) שמוותר לעלות למפטיר מי שכבר עלה לתורה לאחת העלויות הקודמות, אם אין מישהו אחר שיוודע לקרוא את המפטיר, והעולה צריך לברך עוד הפעם על התורה, למרות שהוא כבר בירך כשהוא עלה לראשונה. הרמ"א שם מוסיף שאין להעלות למפטיר את מי שכבר עלה כל עוד שיש מישהו אחר שיוודע לקרות. הלבוש שם מסביר שאין להעלות אותו אחד פעמיים לכתחילה, "דלמה יברך ברכת התורה פעמיים שלא להכרח?". אבל המלבושי יום טוב (על הלבוש שם ס"ק ב) ואלה זוטא (שם ס"ק י) דייקו מדברי האור זרוע (חלק ב הלכות שבת סימן מג), שהוא המקור לדין זה, שאין בעיה מעיקר הדין שאותו עולה יעלה פעמיים, אלא שעדיף לכלול כמה שיותר אנשים בקריאה בגלל ברוב עם הדרת מלך. שלחן ערוך הרב (סימן רפב סעיף יז-יח) פוסק שכל זה נכון רק לגבי לעלות פעמיים באותו מניין, אבל מותר לכתחילה למי שכבר עלה במניין אחד לעלות במניין אחר. ונראה מדבריו שהוא הדין שמי שעלה למפטיר במניין אחד יכול לעלות למפטיר במניין שני, וכן נראה מדברי המשנה ברורה (סימן רפב ס"ק לב) וערוך השולחן (סימן רפב סעיף יז), וכן פסק הפסקי תשובות (סימן רפב סעיף ט).

נוסף למקורות הנ"ל, יש להוסיף שמסברה נראה שאין סיבה שמי שקרא את המפטיר לא יוכל לקרוא אותו שוב לציבור אחר. ראשית כול, מצד הברכות אין בעיה, "דהברכות הם מפני כבוד התורה ובכל פעם שעולה הוי כבוד התורה" (ערוך השולחן אורח חיים סימן רפב סעיף יז, וכן עיינו במה שכתבנו לעיל שמותר לכתחילה לעשות כן מאחר שהוא בשני מניינים שונים). ומצד עצם הקריאה, אין חיסרון בזה שהוא כבר קרא ויצא ידי חובתו, או בגלל שאומרים במקרה כזה יצא מוציא (בין אם זה חיוב על היחיד, ובין אם זה חיוב על הציבור, עיינו בציץ אליעזר לעיל), או משום שאפשר להסביר, וכמו שנראה בהמשך, שאין התפקיד של הבעל קורא, ולפחות הבעל קורא של המפטיר וההפטרה, להוציא את הציבור ידי חובתו, אלא רק להשמיע להם את הקריאה. אם כן, גם מי שכבר קרא את ההפטרה במניין אחד יכול לקרוא אותה עבור מניין אחר (ואף שיש מקום לטעון שמאחר שהוא כבר קרא או אפילו רק שמע את הקריאה במניין אחד, הוא לא יכול להיחשב כחלק ממניין שני, וממילא הוא לא יכול לקרוא עבורם, אבל אין נראה לנו לחלק כך, אלא תמיד הוא נחשב חלק מציבור שהוא נמצא איתם).

---

ובספר נפש הרב (עמ' קלו-קלז) מביא בשם הגר"מ סולובייצ'ק שלבגי קריאת התורה, אין צורך שהבעל קורא יוציא את הציבור ידי חובתם, אלא "יסוד הענין דקריאת התורה היינו שכל הציבור מקשיבים לקריאת הבעל קורא ונמצא שבזה כולם משתתפים במצוות תלמוד תורה ברבים". ומשמע שם שלפי ההבנה הזאת, אפילו אם הבעל קורא יכוון בפירוש שלא להוציא את הציבור ידי חובתו, זה לא יועיל. עוד משמע שם שעל פי זה מובן למה מעיקר הדין יכול קטן לעלות למניין שבעה (מגילה כג ע"א), אף שהוא אינו חייב במצוות. ובפירוש בן ידיד על הרמב"ם על הלכות תפילה יב, יז, נראה שהוא מפרש את דברי הרמב"ם שם באופן דומה.

להלכה, הרמ"א (או"ח רפב, ג) והמשנה ברורה (שם ס"ק יד) נוקטים כשיטת הר"ן (מגילה יג ע"א בדפי הריף ד"ה הכל), שקטן רק יכול להיות חלק מהעולים, אבל לא שיהיו כולם (או אפילו רובם) קטנים, מהטעם שאין קטן יכול להוציא גדול ידי חובתו (ובמשנה ברורה שם ס"ק יב כתב שנוהגים שאין קטן עולה כלל לשאר העליות חוץ ממפטיר, וכדלקמן). עם כל זה, השלחן ערוך (רפב, ד) פוסק שקטן יכול לעלות למפטיר (וכן נוקט המשנה ברורה להלכה, סימן רפב ס"ק יב), ויש להסביר שלפחות לגבי ההפטרה, אנו נוקטים שאין צורך שהבעל קורא יוציא את הציבור ידי חובתם אלא רק שהוא יקרא ויאפשר להם לשמוע את ההפטרה. על פי זה נראה שכמו שקטן יכול לקרוא את ההפטרה, הוא הדין שמי שכבר שמע או קרא את ההפטרה יכול לקרוא אותה שוב לציבור אחר, כי אינו גרוע מקטן.

New Jersey, USA

ניו ג'רסי, ארה"ב

אייר תש"פ

## יז. ברכת מעין שבע בליל שבת במניין רחוב

### שאלה:

בגלל מגפת הקורונה אנו מתפללים במניין רחוב. המניין מתקיים בכל בוקר וערב (מנחה וערבית). יש לנו ספר תורה שאנחנו מביאים למניין לקריאת התורה בשבת, שני וחמישי. חלק מהמתפללים טוענים שאנחנו נוהגים שלא כדין כשאנחנו אומרים בתפילת ערבית בשבת את ברכת מעין שבע מאחר שאנחנו לא מניין קבוע בבית כנסת. אני מסתמך על מה שנפסק באו"ח סימן רסח סעיף י ובמשנה ברורה שם ס"ק כד, וכמו כן על פסיקת האליה רבה שם (ס"ק יט) שכתבו שאם יש קביעות לכמה ימים ויש שם ספר תורה שיש לאומרה. נוסף לכך, לדעת הגר"מ פיינשטיין זצ"ל (אגרות משה או"ח חלק ד סימן סט), אפשר לאומרה גם ללא ספר תורה כל עוד שיש "קביעות מסוימת".

האם אנו נוהגים כדיון?

### תשובה:

במצב הנוכחי יש להגיד ברכת מעין שבע, וזה בצירוף כמה טעמים:  
א. ייתכן שזה שיש לכם ספר תורה לזמנים של קריאת התורה, אפילו אם אינו נמצא בערבית של שבת, זה מספיק לפוסקים הדורשים הימצאות ספר תורה על מנת לומר מעין שבע.<sup>1</sup>  
ב. הפרי מגדים מעלה אפשרות<sup>2</sup> שהצורך בספר תורה הוא רק במניינים שמתפללים יחד "באקראי" כמה ימים ספורים, אבל לא במצב של "מניין קבוע". לצערנו כבר עברתם את הסף של "מניין קבוע".

<sup>1</sup> כתב השלחן ערוך (או"ח רסח, י):

"אין אומרים ברכה מעין שבע בבית חתנים ואבלים, דליכא טעמא דמאחרין לבא שיהיו ניזוקין".  
כתב הטי"ז שם (ס"ק ח):

"בבית חתנים כו'. פי' שמתפללי בביתם במנין. ונראה כל שכן אותן שמתפללין לפרקים במנין בבית ואינם הולכים לבהכ"נ, דהא בחתנים יש מנהג קבוע טפי להתפלל במנין ואפי"ה אין הדין כמו בבה"כ קבוע לענין זה, כ"ש בזה. והכלל בזה דלגבי דידן אי"צ כלל לומר אותה אפי' בבהכ"נ קבוע, דאין סכנה, כמ"ש בטור. אלא משום דכבר תקנוה במקום סכנה, עדיין עושין כן. וכל שאין קביעות, אין מקום לזה. ומכל מקום נראה דאותן שקובעים מקום להתפלל על איזה ימים, כמו שרגילים לעשות בירידים, זה הוה דומה לבי"ה קבוע ואומרים שם ברכה זו".  
וכתב על כך האליה רבה (סימן רסח ס"ק יט):

"אין צריך לומר וכו'. פירוש כשמתפללין בביתם במנין, וכל שכן אותן שמתפללין לפרקים במנין בבית, אבל כשיש קביעות על איזה ימים כמו בירידים דומה לבית כנסת קבוע ואומרים (טי"ז סק"ח). בבית המדרש מקום שמתקבצין התלמידים, מיקרי קבוע (רדב"ז ח"ד סי' יח אלף צב). ובית שיש [בן] ספר תורה [באקראי] ומתפללין במנין, אין ולא רפיא בידי (שיירי כנסת הגדולה הגהות ב"י אות ט). ומט"ז מבואר כשיש קביעות על איזה ימים אומרים, וצ"ל דמיירי כשיש ספר תורה, דבלא ספר תורה לא מיקרי קבוע, וצ"ע".

מזה משמע שהצורך בספר תורה הוא רק כדי שייחשב קבוע. וממילא מסתבר שלא צריכים שהספר יהיה שם ממש בשעת אמירת מעין שבע; אלא אם יש ספר זמין לצורך קריאת התורה ומשתמשים בו שם בקביעות כאשר צריכים לקרוא בתורה, המניין נחשב קבוע ויכולים לומר מעין שבע אף אם הספר עצמו אינו שם בשעת אמירת מעין שבע.

ג. כפי שציינתם, לדברי תשובת האגרות משה כלל אין צורך בספר תורה לאמירת ברכה זו<sup>3</sup>.

<sup>2</sup> נועם מגדים, חלק המנהגים אות ט. ונראה שכאשר כותב שם "מנין קבוע כל השנה", אין כוונתו שמתחילים לומר את הברכה רק לאחר שעברה שנה שלמה, אלא בא למעט מקרה שבו מקיימים את המניין רק בימים מסוימים, היינו בדרך "אקראיי".  
<sup>3</sup> ענין זה ביאר בשו"ת אגרות משה (או"ח חלק ד סימן טט):

"אם י"ל ברכה מעין שבע בליל שבת במקום שאין ס"ת. וביהכ"נ קבוע לתפלת מעריב בשבת ואף מקום קבוע בבית אחד צריך לומר ברכת מעין שבע, ואף שבמחה"ש רס"ט ס"ק י"ג ובפמ"ג משי"ז ס"ק ח' מסתפק באין שם ס"ת, שא"כ אין לומר לדידיה על קביעות דמעריב לבדו, אין נוהגין כן אלא אומרים, והתליה בס"ת לא מובן וצ"ע טעמו, ובפרט שאינו דין ברור דהמג"א בס"ק י"ד הביא מרדב"ז ורלב"ח דיש מקומות שנוהגין לאומרה גם בבית חתנים ואבלים ואין למחות בידם והפמ"ג הקשה דהוא ספק ברכה לבטלה, אבל פשוט שהם סברי שאפשר שבשביל החשש שהיה בבתי כנסיות קבועים בשביל בני"א [=בני אדם] מאחרין עשו זה דבר קבוע לכל צבור בכל מקום שמתפללין, וגם התוס' פסחים דף ק"ו ע"ב ד"ה מקדש הביאו מירושלמי ברכות דתיקנו זה במקום שאין יין מצוי לקידוש ש"צ יורד לפני התיבה ואומר ברכה אחת מעין שבע ומה נעשה המנהג בכל מקום משום שלא היה כל כך יין מצוי לכולי אינשי וא"כ אפשר נוהגין שם בשביל זה".  
ובשו"ת מנחת יצחק (חלק י סימן כא) כתב:

"והנה מלשון המ"ב הנ"ל משמע דכל זה הוא דוקא אם יש שם ס"ת, אמנם היכא דאין שם ס"ת, בזה הדבר צ"ע. אכן מדברי הפוסקים יש ללמוד ליישב מנהג המקומות שאומרים גם בכה"ג, דהנה בשו"ת הרדב"ז (סי' י"ח) כתב על תשוי הריב"ש (סי' מ') דס"ל שאין לאומרה אלא בביהכ"נ קבוע, וכעין התקנה, דהה"ד שאם יש ביהמ"ד ומתקבצים שם התלמידים להתפלל שאומרים אותה, שאין לך קבע גדול מזה, ותפילתו של אדם נשמעת שם ביותר, דאע"ג דאיכא למימר ביהכ"נ עדיף טפי, הנ"מ כשמתפלל בביהמ"ד ביחוד אבל בעשרה ובביהמ"ד עדיפא, ואף על גב דאמרינן ברוב עם הדרת מלך, הנ"מ בזמן שכל העם שומעים ומתכוונים לבם אל התפילה, אבל עתה שאני רואה ברוב עם רוב בלבול ואין אדם שומע לא תפילה ולא קריאת התורה, בביהמ"ד עדיף לי עם התלמידים אף על פי שאין שם רוב עם עכ"ל. נראה מדברי הרדב"ז דמודה לדברי הריב"ש שאין לאומרה בבית החתן ובבית האבל, רק ס"ל דביהמ"ד שמתקבצים בו התלמידים מיקרי מקום קבוע, ולא מבואר להדיא אם הי' מתפללים שם גם תפילת השחר, אולם מדהזכיר בלבול העם בשעת קריאת התורה משמע שהיו קורים בתורה שם, אבל אינו ראוי דהס"ת הוא מתנאי אמירת מעין ז', וגם הרב ז"ל בשלחן ערוך (סי' רס"ח סעי' ט"ו) לא הזכיר תנאי זה, וגם בשו"ת דבר משה (או"ח סי' כ"ג) כ' דמדברי הפוסקים משמע דאין הדבר תלוי בס"ת".  
ואמנם בהמשך שם הביא פוסקים נוספים שהצריכו ספר תורה, אך מסקנתו ברורה שספר תורה אינו מעכב.

## Washington, USA

## ושינגטון, ארה"ב

תמוז תשע"ז

## יח. שימוש בשבת במעלון המבוסס על גרמא

## שאלה:

כרב קהילה אני עוסק בסוגיית שימוש במתקני גרמא בשבת לצורך אנשים מוגבלים, ובאופן ספציפי – מעלון לבית כנסת. מתוך הסתמכות על פסקי הרב שלמה זלמן אויערבך אני מקבל את עיקרון הגרמא של מכון צומ"ת ואת המכשירים שהם בונים, אולם השאלה שאני מתחבט בה היא עד כמה להרחיב את ההיתר.

כיוון אחד הוא לומר שמדובר בהיתר מוגבל לצורכי מצווה בלבד. משמעות הדבר היא שיש מקום להסתפק בהיתר לנשים להשתמש במעלון בשבת בעלייה לעזרת הנשים בבית הכנסת ובשימוש במעלון לצורך ירידה לאולם בית הכנסת לקידוש וכיוצא בו (אמנם גם לפי כיוון זה ניתן לכאורה לומר שלמרות שנשים לא חייבות במניין וקריאת התורה וכדומה, הן בכל זאת מקיימות מצווה בקיום הדברים הללו ולכן בכל זאת יהיה להן מותר).

כיוון שני הוא לומר שמדובר בהיתר גורף שעניינו לאפשר לאנשים עם מוגבלות להתנהל בשבת באופן דומה לזה שמתנהלים אנשים בריאים. הבסיס לכיוון זה הוא הרעיון של 'כבוד הבריות', הדוחה איסורי דרבנן, כגון טלטול אבנים לקינוח וכיוצא בו. הציץ אליעזר (חלק ו סימן ו) סמך על הרעיון הזה כדי להתיר טלטול 'מכונות חרשים' בשבת אף שהיא מוקצה.

אישית אני נוטה לכיוון השני, מה עוד שניתן גם להגדיר את הסובל ממוגבלות כמצטער, שחל עליו הכלל של 'לא גזרו במקום צער', ואם בדיני דרבנן התירו, קל וחומר בגרמא, שלצורך הפסד התירו.

## תשובה:

באופן עקרוני יש לעשות כל מאמץ לעזור לאנשים עם מוגבלות ליהנות מקדושת השבת, כמו שציינת בשאלה, תוך הקפדה על כללי ההלכה.

יש להבחין בין מכשירי גרמא שנועדו לאפשר שימוש במכשירים שבהם להרבה שיטות בכל מקרה לא נעשית מלאכה דאורייתא, כגון המעלון, שאיסורו הוא רק מחמת החשמל, לבין מכשירי גרמא במקום שנעשית מלאכה דאורייתא.<sup>1</sup>

<sup>1</sup>שאלת השימוש בגרמא במרחב הציבורי וגבולותיה היא שאלה הנתונה במחלוקת השקפתית והלכתית בין גדולי פוסקי זמננו.

מצד אחד, כבודה של השבת והחשש מפגיעה בצביון השבת הוא צורך חיוני ומשמעותי שדורש בחינה מתמדת שאכן שומרים על אופייה וכבודה של השבת.

מצד שני, הרצון לאפשר למבוגרים ולנכים להיות שותפים לחיי קהילה תורניים שמרכזם בבית כנסת על כל המשתמע מכך אף הוא צורך חשוב ביותר שאין להקל בו ראש.

שני עקרונות אלו יוצרים אתגר בניסיון לשלבם יחד. עם זאת, ניתן לשלבם אך נדרשת לכך זהירות ובהירות.

נפתח בהזכרת לשון השלחן ערוך ודברי הרמ"א (או"ח שלד, כב) :

שלחן ערוך : "תיבה שאחז בה האור, יכול לפרוס עור של גדי מצדה האחר שלא תשרף. ועושים מחיצה בכל הכלים להפסיק בין הדליקה, אפילו כלי חרס חדשים מלאים מים שודאי יתבקעו כשתגיע להם הדליקה, דגרים כיבוי מותר.

רמ"א : במקום פסידא (מרדכי) ."

השלחן ערוך פוסק שניתן לכבות שריפה בגרמא, והרמ"א אומר שניתן לעשות זאת דווקא במקום הפסד.

במכשירים כמו המעלון ודוגמתם, שבהם בכל מקרה לא נעשית מלאכה דאורייתא, יש להתיר למבוגרים ולנכים שמתקשים להתנייד בלעדיהם להשתמש בהם כדי להגיע לכל מקום שהם צריכים, ובכלל זה ירידה לקידוש לאולם בית הכנסת.

בגלל החשש של מראית עין, יש להקפיד ליידע את הציבור, כגון על ידי שלט על המעלון, שהדרך שבה פועל המעלון הוא באופן המותר על פי ההלכה למי שזקוק לכך.<sup>2</sup>

לגבי מכשירים שבהם מתבצעת מלאכה דאורייתא, ההיתר הנרחב האמור לעיל אינו תקף, ויש לבחון היטב מתי להתיר את השימוש בהם על בסיס פתרון של גרמא, וכן יש לבחון אפשרויות נוספות לפתרון הקושי שעמו מתמודדים.<sup>3</sup>

מקור הדברים הוא בגמרא (שבת קכ ע"ב) הלומדת מהפסוק "לא תעשה כל מלאכה": "עשייה הוא דאסור, גרמא שרי". על בסיס דברים אלו פוסק השלחן ערוך את דינו. והרמ"א על פי המרדכי מצמצם זאת למקום הפסד.

לפי השלחן ערוך נראה שההיתר בגרמא הוא גורף גם במקום שאין הפסד, בניגוד לדעת הרמ"א, המגביל זאת למקום הפסד בלבד.

הביאור הלכה (שלד, כב, ד"ה דגרם כיבוי מותר) מבאר שהגבלת הרמ"א להיתר גרמא הוא לאו דווקא בכיבוי, שהוא מלאכה שאינה צריכה לגופה, אלא הוא הדין לשאר מלאכות. למעשה, המנורה הטהורה (או"ח שלד, ס"ק כה) פוסק שהמקל גם שלא במקום הפסד, כדעת השלחן ערוך, נהג כשורה. אך בשלחן ערוך הרב (שם, סעיף כא) פסק שאין להקל בגרם כיבוי אלא במקום הפסד או לצורך מצווה או לצורך גדול. דבריו מרחיבים את הגבלת הרמ"א גם לצורך מצווה וצורך גדול.

יש מאחורני זמננו האוסרים להשתמש במכשירים חשמליים בעלי 'מנגנון גרמא' מובנה, משום שלא ניכר כי פעולתם של מכשירים אלו היא בדרך גרמא באופן עקיף (ראו שבות יצחק, גרמא פרק טו).

רבים סוברים שאין בהפעלת חשמל כשלעצמה איסור דאורייתא בשבת. ראו שו"ת מנחת שלמה ח"א סימן יא (וכן שם סימנים ט, י, יב) וראו שו"ת במראה הבזק כרך ו תשובה לט.

ועל כן, במכשירים כמו המעלון, שבהם יש לסמוך על הדעות שבכל מקרה לא נעשית מלאכה דאורייתא, יש להתיר לזקוקים לכך להתנייד לכל מקום שיצטרכו, אף לדברים שאינם צורך מצווה מובהק או מקום הפסד. המקור לכך הוא בדבריו של בעל תפארת ישראל (מסכת שבת, כלכלת שבת, כללי ל"ט מלאכות), שאי היכולת להלוך בין הבריות זה מקום צער: "כיון דאהל עראי הוא, דברבן שומעין להקל, ובפרט במצטער מגשמים, במקום צערא לא גזרו רבנן (שלחן ערוך או"ח שא, יג), גם במקום פסידא לא גזרו רבנן (כתובות ס ע"א), והכא יפסדו מלבושיו בגשמים. גם גדול כבוד הבריות לילך בבגדים מלוכלכים... ואם תרצה לומר לא ילך בין הבריות, אין לך צער יותר מזה (תוספות שבת, נ ע"ב ד"ה בשביל) ועיינו שבת פכ"ב מ"ד".

ראו גם מאמרו של יאיר מאיר (תחומין כרך ח עמוד 41), שדן בהיתר שימוש בעגלת נכים בשבת, שם הוא מביא את פסיקתו של הגר"שז אויערבאך כי אם יימצא פתרון טכנולוגי להפעלת עגלת נכים בשבת ללא חשש איסור דאורייתא, ואף לא יהיה בהפעלה סרך מלאכה, יהיה היתר להשתמש בעגלה זו בשבת. כמקור לחילוק זה בין איסור דאורייתא לאיסור דרבנן הוא הביא את פסיקת השלחן ערוך (או"ח שכת, יז) – שחולה שאין בו סכנה ואין בו סכנת איבר, עושים עבורו בשינוי איסורי דרבנן.

נוסף לכך, כפי שציננת בשאלתך, הציץ אליעזר חילק בין איסור דאורייתא לאיסור דרבנן לגבי מכשיר שמיעה לחירש. הוא מבסס את היתר הטלטול על הדין המבואר בשלחן ערוך (או"ח ש"ב, א), ש"משום כבוד הבריות התיירו לטלטל אבנים לקנה, ואפילו להעלותם לגג עמו דהוי טירחא יתירא". טלטול הוא דרבנן, ובמקום כבוד הבריות נדחה האיסור. יש המבארים שהאיסור לא נדחה אלא שכלל לא גזרו במקום כזה (משנה ברורה שכת, ס"ק ט), וכשם שאמרנו בשם הכלכלת שבת, ובכלל, הצורך של נכה או זקן המוגדר כחולה שאין בו סכנה להיות חלק מהקהילה הוא צורך של כבוד הבריות שדוחה איסור דרבנן. על כל פנים, בנדון שלנו, במעלון, יש להתיר בצירוף הקולא של גרמא עם השיטות שאיסור חשמל בשבת אינו דאורייתא, כפי ההיתר שעליו מתבסס יאיר מאיר במאמרו שם.

<sup>2</sup> היינו שיהיה שלט בולט על המעלון שעליו כתוב שזה מעלון שבת הפועל על פי גרמא ומיועד לנצרכים לכך. ראו בשו"ת במראה הבזק כרך ד תשובה לט, שם נפסק שיש צורך בשלט, הן לפי מרן הגר"ש ישראל זצ"ל והן לפי הרב רבינוביץ, שאמר שהשלט הוא עיקרו של ההיתר.

<sup>3</sup> יסוד ההיתרים שעליהם מתבסס מכון צומת, כמבואר בהרחבה במאמרו של הרב ישראל רוזן (תחומין כו, עמ' 83), הוא על בסיס היסוד שבהוספת זרם חשמלי בלבד אין משום איסור בניין לכל השיטות, ועל כן, יחד עם הפעלה דרך גרמא, יש להתיר קלנועית שמופעלת כבר (ובתנאי שעובדה זו ניכרת) כדי לאפשר לזקנים וחולים להסתובב בשבת. אם מדובר במכשיר שבו נעשית מלאכה דאורייתא, יש לבחון היטב





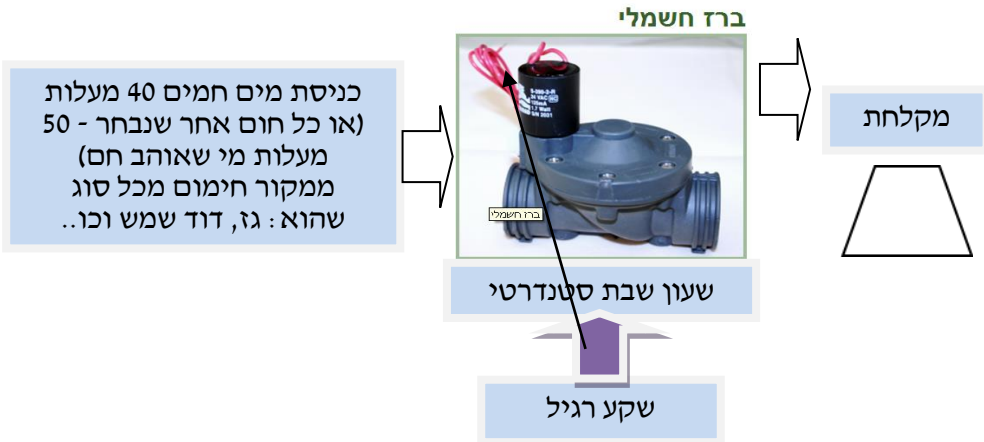
Israel

ישראל  
אייר תשע"ד

יט. שימוש בברז חשמלי בשבת

שאלה:

האם מותר להשתמש במכשיר<sup>1</sup> ברז חשמלי<sup>2</sup> בשבת?



המכשיר פועל כך: אם מעוניינים להתקלח בשבת במים חמים בשעה מסוימת, מכוונים את שעון השבת להדלקה לשעה הרצויה, למשך הזמן הרצוי. בשעה הרצויה ברז המקלחת ייפתח בצורה אוטומטית ויוציא מים חמים בטמפרטורה הרצויה ויהיה ניתן להתקלח.

אין שום קשר בין כניסת האדם למקלחת לחימום המים וזרימתם. המים מתחממים וזורמים בצורה אוטומטית ללא התערבות האדם. המכשיר מותאם רק למי שקיבל היתר להתקלח במים חמים בשבת: חולה, תינוק, רחיצת ידיים וכד'.

תשובה:

כיוון שמכוונים את המכשיר מערב שבת שיפעל בשבת, ובשבת עצמה המים מתחממים מאליהם והברז נפתח מעצמו והאדם אינו גורם בשבת לחימום המים, אין איסור בהפעלת המכשיר באופן זה<sup>3</sup>.

<sup>1</sup> המכשיר פותח בידי תלמידים משיבת תורה ומדע שעל יד מכון לב בירושלים.  
<sup>2</sup> במכשיר ישנו 'משגיח' היודע לקבל מים חמים וקרים ולהוציא אותם בטמפרטורה קבועה. המכשיר יוצר מעקף לברז, מוציא ומפסיק את זרימת המים בצורה אוטומטית ופועל באמצעות שעון שבת. מכוונים את השעון לשעה מסוימת, ובאותה שעה הברז נפתח מאליו ומוציא את המים בטמפרטורה שנקבעה ואדם יכול להיכנס תחת הזרם ולהתקלח. האדם אינו פותח את הברז בשבת ואינו משפיע בשבת בשום צורה על חימום המים ופתיחת הברז.  
<sup>3</sup> לגבי עצם הפעלת המכשיר מערב שבת כך שיפעל בשבת יש לדון בשני נושאים:

א. עשיית פעולה בערב שבת שתגרום למלאכה להיעשות מאליה בשבת: במשנה (שבת א, ה-ו) נאמר: "בית שמאי אומרים: אין שורין דיו וסמנים וכו' כדי שישורו מבעוד יום, ובית הלל מתירין. בית שמאי אומרים: אין נותנין אונין של פשתן לתוך התנור אלא כדי שיהבילו מבעוד יום... ובית הלל מתירין". הגמרא (שם יח ע"א) מבארת ששורש המחלוקת בין בית

שמאי לבית הלל הוא אם ישנו איסור שביתת כלים. בתוספתא שבת (וילנא א, ט; ליברמן א, כא) מבואר שנחלקו בדרשת הפסוקים. בית שמאי למדו מהכתוב "ששת ימים תעבוד ועשית כל מלאכתך" (שמות כ, ט) שתהא כל מלאכתך עשויה. שיטת בית הלל נדרשת בשני אופנים: א) "עושה אתה (ולגרסה אחרת: עשה אותה) כל ששה", כלומר: עושה אתה כל שישה אף באופן שעל ידי עשייה זו הנעשית סמוך לשבת תימשך ותיעשה המלאכה מאליה בשבת; ב) דרשת בית הלל מתבססת על דרשת הפסוק "ששת ימים תַעֲשֶׂה וביום השביעי יהיה לכם קדש" (שם לה, ב, וכעין זה בויקרא כג, ג) ודרשו את הכתוב "וביום השביעי" כאילו מוסב על האמור לעיל, היינו שהמלאכה של ששת הימים נעשית גם במלאכה יום השביעי (מנחת ביכורים על התוספתא, ועיינו עוד במפרשי התוספתא שדנו בביאור הדרשה: עיטור ביכורים, תכלת מרדכי, וחזון יחזקאל).

להלכה הכריעו הרמב"ם (הלכות שבת ג, א-ג), הטור והשלחן ערוך (או"ח רב, א-ה) כדעת בית הלל. וראו יביע אומר (חלק ג או"ח סימן יז) ושמירת שבת כהלכתה (מהדורה שלישית יג, כו) שכך הסכמת רוב הפוסקים, אף שייחכנו מצבים מסוימים שאסרו שבת גורל גורל דרבנן שונות כדלקמן.

אמנם האגרות משה (או"ח חלק ד סימן ט) אסר שימוש בשעון שבת משום זילות השבת והתיר רק בהדלקת האור, אך למעשה כבר פשט המנהג שלא כדבריו וכיום נהוג לכוון מכשירים רבים שיפעלו בשבת באמצעות שעון שבת.

ב. כיוון שעון שבת כך שיתבשל תבשיל בשבת:

נחלקו הפוסקים אם מותר לכוון שעון שבת שיגרום לתבשיל להתבשל בשבת.

החזון איש (שבת לח, ב) אסר משום גזרת שהייה, שגזרו לא להשהות תבשיל שלא נתבשל על גבי כירה מחשש שמא יחתה בגחלים. וביאר שאף שהדלקת התנור על ידי שעון שבת היא גרמא, התבשיל נאסר משום איסור שהייה, "דכל שנמצאת הקדרה בשבת באופן שאסרו חכמים משום 'שמא יחתה' אסור. ואין האיסור תלוי במעשה העמדה של הקדרה, אלא במציאות הקדרה על הכירה בשבת...". ובהמשך הוסיף שביקרא חיתאי, בשר חי בקדרה, הקלו בשהייה מערב בגלל שמסוח דעתו ממנה עד למחר, אבל אם "כשהכירה צוננת ומתחממת בשבת היא לעולם בגזרת חיתאי".

אמנם דברי החזון איש לא בהכרח נוגעים לדין המכשיר שלפנינו, כיוון שחימום המים ופתיחת הברז מתרחשים בצורה אוטומטית ללא אפשרות למעורבות אדם בתהליך (בניגוד לקדרה העומדת על גבי כירה או בתנור, שגם אם הללו דולקים מערב שבת או שהודלקו בשבת על ידי שעון, קיימת בהם האפשרות לחיתוי או להגברת החום בדרך אחרת), אין חשש לחיתוי בגחלים.

אכן אם חימום המים אינו נעשה בדוד חשמלי (בוילר) אלא במכשיר שיש בו גישה אל מקור החום, ובוודאי אם יש בפועל אפשרות להגביר את עוצמת החימום, לכאורה, לשיטת החזון איש, יש לאסור. אכן למעשה וכפי שיבואר להלן, אין שיטתו בענין זה מוסכמת.

הציץ אליעזר (חלק ב סימן ו) אסר להניח קדרה מערב שבת על כירת חשמל העתידה להידלק בשבת על ידי שעון שבת משני טעמים:

1. יש לחוש שמא יגיס.

2. שמא יבוא להניחה בשבת – כמו שאסרו נתינת מים אפילו מלפני שבת בכלי שתחת הנר בשבת, שהמים גורמים לכיבוי הניצוצות (שבת מז ע"ב).

ובמנחת יצחק (חלק ד סימן כו-כז) צידד לאסור מחמת כמה חששות, הן מחמת איסורי שהייה (כעין שיטתו של החזון איש, אם כי אין שיטתו זהה לגמרי, עיינו בדבריו באריכות), הן מחמת החשש שיבוא להניח בשבת עצמה, כעין חששו של הציץ אליעזר (ובזה יש לשיטתו איסור תורה, שלא כדברי החזון איש שנקט שזה גרמא, ראו שם) וזילות של השבת וכו'.

לעומתם, ההר צבי (טל הרים, מבשל ג) דחה את שני החששות האמורים: לענין חשש ההגסה כתב שכדי למנוע זאת ניתן לתקן שכיסוי הקדרה יהיה מהודק היטב באופן שיהיה קשה לפתוח אותו, וכמו שמבואר בגמרא (שבת יח ע"ב) שבירה טוחה אין לאסור משום שמא יגיס, וכפי שפירש רש"י שם: "דמדהו טורח לפתוח מידכר". ולענין החשש שיבוא להניח בשבת (אף שאם אכן יעשה כך, צידד גם הוא, בתשובתו שבהר צבי או"ח א סימן קלו, שיש בדבר איסור תורה, ושלא כדברי החזון איש בענין זה) כתב שאין לנו לחדש גזרות מדעתנו.

לדבריו הסכים גם היביע אומר (חלק י או"ח סימן כו) והוכיח שאין לחשוש לחששות אלה (ולשיטתו גם בשבת עצמה אין זה אלא גרמא, כדעת החזון איש בנקודה זו).

שניהם נקטו להלכה להיתר בעיקר הדין של הנחת קדרה על הכירה מערב שבת וכיוון שעון שבת כדי שתידלק בשבת. ונראה שלדעתם כל שכן שיש להתיר בנדון דידן – ואפשר שאף הציץ אליעזר יודה בו – שכן שני החששות אינם שייכים בנדון דידן, שבו לא שייך כלל חשש שמא יגיס, וכן אין חשש שיבוא להפעיל בשבת.

כמו כן נוקטים שניהם שכירה חשמלית (ובוודאי אם אין אפשרות מעשית להגביר בה את החום) אין בהשהיה עליה באופן זה משום איסורי שהייה וגזרת חיתוי וכו' (ושלא כדברי החזון איש) – כך ברור מדברי ההר צבי, שלא העלה חשש זה כלל, וכך מפורש בדבריו במקום אחר (הר צבי או"ח א סימן קלו הנ"ל) וכך מפורש גם ביביע אומר (שם והביא גם מדברי ההר צבי הללו), ובנקודה זו – גם דעת הציץ אליעזר (חלק ז סימן טז אות ג) כך (ואף דבריו הובאו ביביע אומר שם).

דין המים החמים היוצאים מן הברז כדין מים שהוחמו בשבת ויום טוב בהיתר – ראו דינם לענין רחיצה בתשובתנו בשו"ת במראה הבזק חלק ה תשובה לג.

כדבריהם נקט גם הגרש"ז אויערבאך בהערה על סברת הציץ אליעזר שהובאה בהר צבי (טל הרים שם) וביתר אריכות בשולחן שלמה (חלק א עמ' סב) וביביע אומר (שם) בשמו. ועיינו ביביע אומר שם שהביא מדברי פוסקים נוספים.

כל פוסקים אלה לא סברו גם, כמובן מדבריהם, שיש בחימום הקדרה באמצעות שעון שבת באופן זה משום זילות השבת (כדעת המנחת יצחק [או כדעת האגרות משה, שחשש לזילות השבת בכל שימוש בשעון שבת מלבד לתאורה, אלא שדעתו זו לא התקבלה כידוע וכאמור לעיל]) וייתכן שבנדונו היה אף המנחת יצחק מודה, אך אף אם לא היה מודה, ודאי שלהלכה אין לחשוש לפוסק יחיד שחידש חשש כזה נגד רוב הפוסקים שלא סברו כך.

כמו כן, ברור שאף לענין שאר החששות האמורים יש לנקוט כדעת המקילים, שהרי מדובר במחלוקת הנוגעת רק לאיסורי דרבנן (לכל היותר) שרוב הפוסקים מקילים בה והללו אף הביאו ראיות לדבריהם. ראוי להביא כאן גם מדברי ספר מתא דירושלים (על ירושלמי שבת א, ה) וילקוט הגרשוני (או"ח א סימן רנה, א) בשם החתם סופר, ששמע מעשה שעשו 'מופלגי תורה' שבפרנקפורט לבשל קפה בשבת באמצעות סוג של 'שעון שבת' – הם הניחו את הכלי עם הקפה על עצים דקים שתחתיהם הונח קצה חבל. אש הדליקה מערב שבת את קצהו האחר של החבל, ונוצרה מעין פתיל השהיה, והיא הדליקה בשבת את העצים ובישלה את הקפה, והוראת החתם סופר, שמשתמע שהסכים להיתר זה, ודאי יש בה כדי להכריע את חששותיהם המיוחדים של האחרונים הני"ל. ועיינו מעין זה בשו"ת הלכות קטנות (חלק א סימן קפט). ולדעתו אף בשבת עצמה זה רק איסור דרבנן, ושלא כדעת מתא דירושלים הני"ל, ומחלוקתם בעיקרה היא כמחלוקת החזון איש והיביע אומר ודעימיה עם ההר צבי והציץ אליעזר ומנחת יצחק הני"ל בענין הנחה על כירה בשבת כשחשמל אמור להידלק אחר כך. ואמנם לענין החשש שיבוא להניח בשבת עצמה כתב הציץ אליעזר שיש לחלק בין נדונו לנדון של ההלכות קטנות, ואחד מחילוקיו נוגע גם למעשה של אנשי פרנקפורט, שכשהאש בעין אין חשש שיטעו להתיר, אך מכל מקום לענין החששות האחרים ודאי יש ראייה, וחשש זה כל עצמו הוא 'גזרה' מחדשת, וכל שכן שקשה לחדש גזרה כזו כשצריך אף להוסיף חילוקים כאלה בעבורה.

ובשו"ת משנה הלכות (חלק ד סימן לד) צידד אף הוא להיתר גם בנדון של השהיית קדרה חיה על כירה המופעלת בשעון שבת והביא בתוך הדברים גם את הראיה ממעשה זה ומדברי ההלכות קטנות.

## Israel

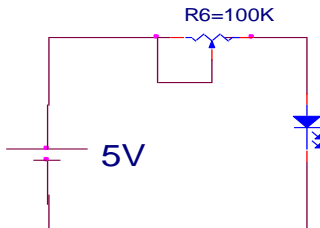
ישראל,  
אייר תשע"ד

## כ. פנס שבת

## שאלה:

האם מותר להשתמש במכשיר 'פנס שבת' בשבת?

סכמה חשמלית



הפנס דולק באופן תמידי ומאיר אור קטן הניתן לשימוש. הפנס לא ניתן לכיבוי. אפשר להגביר את עוצמת האור ללא סגירת מתגים – בדרך של שינוי הנגד (טרימר). הנורה היא מסוג LED.

## תשובה:

מותר להשתמש בפנס זה כשיש צורך<sup>2</sup> גדול ואין פתרון אחר, ובתנאי שיהיה ניכר השוני בינו לפנסים אחרים, כגון שכתוב עליו 'פנס שבת'<sup>3</sup>.

<sup>1</sup>המכשיר פותח בידי תלמידים מישיבת תורה ומדע שעל יד מכון לב בירושלים.

<sup>2</sup>הסכמת הפוסקים היא שיש איסור בהפעלת מכשירים חשמליים בשבת, ברם, נחלקו הפוסקים במהות האיסור וממילא בשאלה אם בכל מכשיר חשמלי בכלל, ובכל תאורה חשמלית בפרט, יש איסור תורה או שבחלק מהמכשירים אין אלא איסור דרבנן (ובאופנים מסוימים אולי אף אין איסור כלל). האיסורים מדאורייתא שדנו בהם הפוסקים בהקשר זה הם: מבעיר ומכבה; מבשל; בונה וסותר ומכה בפטיש.

מלבד דנו באיסורי דרבנן כגון מוליד, עובדין דחול ומונחים קרובים אליו כמו זילות השבת. יש להביא בחשבון כי חלק מהאיסורים שדנו בהם הפוסקים נוגע רק למכשירים שיש בהם חוט להט או גוף חימום שמתלהט ומתאדם.

איסור מבעיר (ומכבה), או מבשל:

רוב הפוסקים נקטו שאיסורים אלה קיימים בהפעלת מכשירים חשמליים – לפחות באלה מהם שיש בהם חוט להט או גוף חימום (אלא שיש יחידים, ובראשם המהרש"ם בחלק ב סוף סימן רמז [הראשון], שהסתפקו בזה). לענין איסור מבעיר יש שנקטוהו משום שראו את החוט המתלהט כאש לכל דבר וענין, ויש שנקטו שאין זו אש אבל מדובר בחלפת של מתכת שיצירתה עשויה להיחשב תולדת מבעיר או מבשל (על פי דברי הרמב"ם והראב"ד – הלכות שבת ט, ו; יב, א):

הבית יצחק (יו"ד חלק א סימן קכ) נקט שישלהבת עלקטריתי' דינה כאש לכל דבר וענין, בישול בה דינו כבישול באש (הן לענין שבת הן לענין בשר בחלב וכו') ואפילו כיבויה הוא ככיבויה אש ואינה כגחלת של מתכת שכיבויה אסור רק מדרבנן. אכן לא הוזכר בדבריו בפירוש איסור מבעיר בהדלקת החשמל, אך הדבר עולה מדבריו האמורים בבירור ונראה שלא הזכירו משום שהיה פשוט לו (ולא הוצרך אלא לחידושו ש'אש' זו אש גמורה היא וחמורה משלהבת של מתכת כני"ל). על דבריו חזר בקצרה גם בתשובה נוספת (חלק ב סימן לא, וראו להלן). כסברתו נקט גם האחיעזר (חלק ג סימן ס).

החזון איש (אורח חיים סימן נ אות ט) נקט שאם חוט המתכת (חוט להט, גוף חימום) נעשה גחלת, "אפשר" שחייבים עליו משום מבעיר לדעת הרמב"ם (ואף אם לא הגיע לכך, אם מכל מקום הגיע לחום של יד סולדת בו, נקט שיש בו משום מבשל לדעת הראב"ד, ואולי גם לדעת הרמב"ם, אלא שהתלבט שמה לענין זה הוא נחשב רק כפסיק רישא ודן אם נחשב פסיק רישא דניחא ליה או דלא ניחא ליה), אך לענין ניצוצות נקט שאין בהם משום מבעיר (אלא משום שבות של מוליד).

ולענין זה של מבשל עיינו גם במשפטי עוזיאל (הני"ל חלק א או"ח סימן יט פרק ג, בדבריו שבסעיף ג, שמהם משמע שבשבת אכן יש לאסור אף מטעם זה אלא שביום טוב מותר). ובדבריו בתחילת פרק ב נראה שנקט שעצם חימום החוט ועשייתו גחלת אינו אלא מבשל ולא מבעיר. נעיר כי מדבריו במקומות האחרים, שבהם נקט שיש בכך מלאכת הבערה, נראה כי הם בנויים על ההנחה השגויה שיש בחוטי

החשמל אש שהיא המאירה ואף המחממת את החוט, ולא שההפך הוא הנכון, שחימומו של החוט הוא שיוצר גם את האור הבוקע ממנו.

הגרש"ז אויערבאך נקט אף הוא שהדלקת חוט להט אסורה מטעמים אלה. ספרו מאורי אש בנוי בעיקרו על הנחה זו, שהוא דן בפרטיה, וכלל דבריו שם נוטים לראות בכך אש ממש, אך מכל מקום העלה גם את הסברות שאין זו אלא 'גחלת של מתכת' שעשייתה היא תולדת מבעיר (ולא אב המלאכה שבו) או מבשל (ראו בדיונו שם בסוף פרק ב על העדר שלהבת בנורה חשמלית, ונראה שרצונו לומר שלמרות זאת זו אש ממש, בדבריו בפרק ד שבהם דן אם יש מקום לומר שאין זו אש כיוון שאינה מכלה [וצידד שאין לומר כן], ובדיונו בפרק ה ענף א אם יש מקום לברך על אור זה בורא מאורי האש, שבתוכו העלה גם את הטענה שמא אין זו אש, אך בענף ב בדיון אם יש מקום לצאת בו ידי חובת הדלקת נר חנוכה – היוצא מנקודת ההנחה שמדובר באש ממש). את משנתו זו שנה גם במנחת שלמה (בעיקר בחלק א סימן יב).

מכל מקום לגבי מכשיר חשמלי שאין בו חוט להט או גוף חימום המתאדם ומתלהט ביאר הגרש"ז שאין כל מקום לחשש מבעיר (ומאותו טעם אף לא מבשל. ראו מנחת שלמה חלק א סימן ט, שביאר שמי שחששו בזה למבעיר לא ידעו מהו הזרם החשמלי וטעו לחשוב שהוא כשלעצמו אש), ואף לניצוצות הנוצרים בעת החיבור החשמלי אין לחוש (ראו שם בסימן י אות ז, וראו עוד באריכות במאמרו שנדפס במאורי אש השלם, חלק ב שער ג סימן ו).

מין הגרש"ז ישראלי (עמוד הימיני סימן כז) הסיק אף הוא שלשיטת רש"י והרמב"ם יש בשימוש בחשמל (בחוט להט או גוף חימום) תולדת מבעיר, ולשיטת הראב"ד יש לומר שחייב משום מבשל, אך יותר נראה שאף הראב"ד מודה שבעניינו יש גם משום מבעיר.

הציץ אליעזר (חלק א סימן כ פרק ו אותיות א–ט) אף הוא האריך לבאר שיש בהדלקה זו חיוב משום מבעיר, ולדעתו (שם פרק א אות טו) צידד שאף ביצירת ניצוץ חשמלי קיים איסור זה (אלא שבחלק ז סימן י אות ג הביא ש"כמה פוסקים" סוברים שאין בזה משום מבעיר, ולא כתב בהחלטיות שלא כדעתם).

ועיינו עוד במנחת יצחק (חלק ב סימן יז וסימן יח, חלק ג סימן לח אותיות ה–ט. דבריו שם הם אף במכשיר שאין בו חוט להט או גוף חימום), וכן ביביע אומר (חלק א אורח חיים סימן יט, חלק ה אורח חיים סימן כז אות ד, חלק ט אורח חיים סימן קח אות קפו).

בונה וסותר או מכה בפטיש :

החזון איש (שם) אסר כל יצירת מעגל חשמלי (גם כשאין בו חוט להט או גוף חימום ואין בו משום מבעיר או מבשל) משום בונה (ואת פתיחת המעגל החשמלי משום סותר) או תיקון מנא שהוא תולדת מכה בפטיש, ובהתכתבות עם הגרש"ז אויערבאך (הובאו דבריו במנחת שלמה חלק א סימן יא וכן חלק ב סימן כה) ביאר שבסגירת המעגל החשמלי הנעשית על ידי חיבור חוט החשמל לברזל ישנם שני טעמים לאיסור: א) 'הרכב הפרקים זה עם זה' – חיבור שני חלקי המפסק יחדיו על ידי זרם החשמל, בזמן שאחד מהם מחובר למקור כוח; ב) 'תיקון החוט עצמו ממות לחיים' – שהעברת החשמל מתקנת את הדבר שבו היא עוברת וגורמת לו לפעול. גם הרב עוזיאל (משפטי עוזיאל חלק א אורח חיים סימן יג וחלק ג או"ח סימן לו אות ב) צידד בסברה שיש בהפעלת מכשיר חשמלי משום תיקון מנא – מכה בפטיש (ועיינו שם מה שכתב להשיב על דברי הגרש"ז). הציץ אליעזר (חלק ו סימן ו) אסר גם הוא משום תיקון מנא (מכה בפטיש), שהרי ללא זרם החשמל "הרי היה חסר עד כה בנוף של המכונה הדבר החי הנושא אותה, היינו הזרם החשמלי, ולכן אין לך גמר ותיקון כלי גדול מזה...". וכן הביא את דברי החזון איש לגבי בונה. אף המנחת יצחק (חלק ג סימן לח אות טו) צידד שיש ביצירת מעגל חשמלי משום מתקן מנא וקרוב הדבר שאף משום בונה, וכדעת החזון איש. וכך צידד גם הגר"צ אבא שאול (שו"ת אור לציון חלק ב פרק מא – דינים שונים בעניני חשמל, אות א, והחמיר שם שאף פעולה המאפשרת יצירת מעגל חשמלי, כגון הרמת המתג בשעה שהזרם החשמלי מופסק על ידי שעון שבת, בכלל בונה היא).

לעומת זאת, הגרש"ז אויערבאך (מנחת שלמה שם) הקשה על דברי החזון איש שהרי מצד סגירת המעגל אינו יוצר כלי, שהרי הכלי כבר נבנה ונשלם מזמן, והוא עכשיו רק מאפשר לאלקטרונים לעבור בחוטי החשמל, כמו צינור מים וגז המאפשרים למים ולגז לעבור בתוכם. עוד הוסיף וביאר שכיוון שזו דרך השימוש של מכשיר חשמלי, שלעיתים מפעילים אותו ולעיתים מפסיקים את פעולתו ואת הזרם החשמלי, הרי שאין כאן בנייה אלא רק שימוש בכלי, כשם שפתיחה או סגירה של דלת או מכסה אינן בנייה וסתירה של הבית או הכלי אלא שימוש בו. וכעין זה העיר (כבר במאורי אש פרק ב, ובהערות בסוף הספר, על דברי החזון איש) שטעם זה גם אין לראות בכך תיקון מנא.

ראוי לציין שהחזון איש השיב, כמובא שם, שאין לדמות פתיחה וסגירה של דלת ליצירת ופירוק מעגל חשמלי, שכן בדלת או מכסה – זהו שימושו של הבית או הכלי: בית שלעולם סגור אינו ראוי לשימוש, וזה שלעולם פתוח שימושו לקוי, עצם האפשרות לפתיחה וסגירה היא שלמותו של הבית, והפתיחה והסגירה עצמן – שימוש בו. מה שאין כן מכשיר חשמלי, שבעת שהוא כבוי אין הוא משמש למאומה. ויש להעיר שהחזון איש עצמו, כשדן בשימוש במטרייה בשבת (שם סימן נב אות ו), כתב שאין בפתיחתה איסור תורה כיוון שזה שימוש כתשמיש דלת, ולא בנייה או עשיית אוהל, האסורה מן התורה. ולכאורה

קשה להבין מה החילוק בין שני הנדונים, שהרי מטרייה סגורה אינה משמשת למאומה, ממש כמו מכשיר חשמלי כבוי.

גם ביביע אומר (חלק ט או"ח סימן קח אותיות קפה-קפו) פסק שאין בחשמל משום בונה. זו לכאורה גם הנחתם של כל הפוסקים שהזכירו איסורים אחרים (מהם רק איסורים דרבנן) ולא דנו משום בונה, אף שאם אכן יש ביצירת מעגל חשמלי משום בונה, הרי שאין מקום לחלק בין מכשירים שיש בהם התלהטות של החוט לאחרים.

מוליד:

הבית יצחק (יורה דעה ב, מפתחות לסימן לא) אסר יצירת מעגל חשמלי גם משום מוליד – על פי הגמרא (בליצה כג ע"א) שאסרה לתת כלי מבושם על בגד, כיוון שמוליד ריח בבגד. כך גם המוליד כוח חשמלי נחשב מוליד, ומטעם זה אסר אף עשיית מי סודה, כיוון שמוליד תרכובת כימית. בצל"ח החדש (קונטרס אחרון לסימן א) הקשה על כך שהרי לא מצינו איסור מוליד אלא בדבר הניכר באחד מחמשת החושים. הגרש"ז אויערבאך (מנחת שלמה חלק א סימן ט) הקשה על דברי הבית יצחק (מעין טענתו גם לענין בונה) שדבר שכך הוא דרך שימוש, לחברו ולנתקו תדיר, לא שייך בו איסור מוליד, ועוד שקשה לחדש איסור מוליד שלא נזכר בש"ס. אך בסיום דבריו כתב: "אך מה אעשה שכבר הורה זקן". יש להעיר שהחזון איש (או"ח סימן נ אות ט הנ"ל), הסובר שבניצוצות אין משום מבעיר, נקט שיש בהם שבות של "מוציא את האור מן העצים" (האסור גם ביום טוב שהבערה מותרת בו מצד עצמה), שהוא מוליד.

כך נראה גם מהחלקת יעקב, שבכמה תשובות (סימנים עג, עח, פב, קיט) דן באיסור מוליד שבאור החשמל או אף בניצוצות, ובאף אחת מהן לא דן את עצם יצירת הזרם החשמלי כמוליד.

ובמשנה שכיר (או"ח סימן קיז) כתב שיש בהולדת הזרם איסור מוליד, אלא שמדבריו שם נראה שהבין (כמו שהבינו עוד פוסקים מחוסר הכרת המציאות) שהזרם החשמלי הוא אש, ואפשר שאין להביא ראיה מדבריו לאיסור יצירת זרם חשמלי (ללא חוט להט), שאינו אש, משום מוליד.

נעיר עוד שבפשטות איסור מוליד – איסור דרבנן הוא, אבל דעת הט"ז (או"ח סימן תקב ס"ק א) שבהולדת אש חדשה ביום טוב (שמלאכת הבערה הותרה בו ובפשטות איסורה של יצירת אש חדשה הוא משום מוליד) יש איסור מן התורה.

והכתב סופר (או"ח סימן סז) הוכיח שכך גם דעת הרשב"א.

הט"ז לא ביאר אם כוונתו שבאופן זה לא הותרה הבערה ולכן האיסור הוא מן התורה – ולפי זה לוקים עליו, וחידוש גדול הוא שאותה מלאכה עצמה הנעשית ביום טוב לצורך אוכל נפש תהיה אסורה מן התורה באופן אחד ומותרת באופן אחר, או שמצד מלאכת הבערה אכן אין איסור, אלא שהולדת דבר חדש עצמה היא איסור תורה (ולכאורה אינה לאו, שהרי אין זו מלאכה מלי"ט אבות מלאכות, אלא איסור הכלול בעשה של שבייתה בשבת וביום טוב, כעין יסודם של הרמב"ן בויקרא כג, כד והריטב"א בראש השנה לב, ב, שחיוב שבייתה עשוי לכלול דברים שאינם מלאכה). ובשבט הלוי (חלק ג סימן צז) צידד שאיסור זה הוא משום מלאכת מכה בפטיש.

ואף שבמוליד ריח וכדומה לא מצאנו סברה זו – שונה היא הולדת אש שהיא יצירת דבר חדש לגמרי מהולדת ריח, שענינה הטבעת ריח קיים בבגד וכדומה (וכן שונה היא מריסוק קרח למים, שאיסורו להרבה דעות מטעם מוליד, וכך כתב גם הט"ז עצמו באו"ח סימן שכ ס"ק ז, ומשמע שאסור מדרבנן בלבד, שהרי המים קיימים הם, שכן הקרח עצמו – מים הוא, אלא ששינוי מצב הצבירה שלהם 'נראה' כיצירה של דבר חדש).

ועיינו בענין זה עוד בדברי הכתב סופר הנ"ל ובדברי הגרש"ז במאורי אש (פרק א), שבהם צידד שהאיסור לפי הט"ז הוא משום הבערה, והשיג באירכות על דברי הכתב סופר (ובמהדורת מאורי אש השלם פרק א ענף א הובא בתוספת אורה אות ה משא ומתן בין הגרש"ז לדודו הג"ר אהרן פרוש, שרצה אף הוא לומר שהאיסור דאורייתא שבמוליד הוא משום מכה בפטיש).

ובשו"ת צפנת פענח (בעריכת הרב כשר, סימן קו) כתב שהדלקת חשמל אסורה ביום טוב מן התורה משום שהמצאת דבר חדש היא בכלל "לא תעשה כל מלאכה", וצ"ע מלבד סוגיות העוסקות במוליד (שבהם האיסור דרבנן) לסוגיה בפסחים (מז, ב), שממנה עולה ששימוש בדבר שאינו מוכן מוגדר מוקצה מן התורה.

לסברה שהאיסור דאורייתא (לפי שיטות אלה) ביצירת אש חדשה ביום טוב הוא משום מבעיר אין כמובן יסוד לומר שיצירת זרם או אור שאינו אש יהיה איסור דאורייתא זה (אלא שעדיין ייתכן שיהיה אסור משום מוליד מדרבנן, כנ"ל), אך לסברה שהוא איסור בפני עצמו או איסור משום מכה בפטיש יש מקום לומר שאף יצירת אור שאינו בגדר אש תיכלל באיסור מוליד שמדאורייתא.

עובדין דחול:

כמה מהפוסקים דנו במכשירים חשמליים מסוימים בשאלה של עובדין דחול (בבית יצחק במפתחות; צ"ץ אליעזר חלק יח סוף סימן יב; באר משה חלק ו קונטרס עלקטריק חלק א סימן פב).

מלבד יש שנקטו ככלל שכל הפעלה של מכשיר חשמלי באשר הוא נכללת באיסור זה, אף אם לא תהיה כרוכה בשום מלאכה – כך נראה מדברי הגר"ח"ל אויערבאך בהערותיו על מאורי אש (נדפסו בסוף הספר). וראו בענין זה בתשובתו של הרב עוזיאל (הובאה במאמר הרבנות הראשית על משמרת השבת, סיני, קכט–קל, תשס"ב, עמ' רצא. ראו גם משפטי עוזיאל חלק א סימן כז וחלק ג סימן לב; פסקי עוזיאל בשאלות הזמן סימן יז; שבות יצחק חלק ו עמ' קלט בשם הגר"ש אלישיב).

ראויים לציון בהקשר זה דברי הגר"א"ה הרצוג (היכל יצחק סימן לג, במהדורת פסקים וכתבים, א, סימן נח) שסתם ולא פירש: "הנחנו ליסוד שהדלקת חשמל אסור בשבת מן התורה", ובמקום אחר (פסקים וכתבים ב סימן סז) גילה את דעתו על היחס לשימוש בחשמל גם כשלכאורה אין בו איסור ברור מן התורה (ואולי אף לא איסור מדרבנן מלבד האמור להלן שהוא הוא עובדין דחול) ואולי גם רמז מדוע נמנע מלפרט ולא דן בטעמו של דבר, וזו לשונו: "נניח שכן הוא ושלפי המצאתו לא יחא בסידור זה אלא גרמא הרי אי אפשר להורות לרבים שיעשו סידור זה ולהתיר להם איסור דרבנן כדי שלא יעברו על איסור דאורייתא. ועל כן חלילה לפרסם שום דבר בזה. ובכלל חשמל זהו ענין מסוכן שהרי התעשייה כולה היום על ידי חשמל ואם יודע רבים שאין זה אלא איסור דרבנן מי יודע מה יצא מזה בפרט בשעה שיש צורך גדול בתפוקה כבר הורה לנו הנסיון מה יוצא מפרסום שדבר פלוני או פלוני רק איסור מדרבנן, הרב... קלקל כבר הרבה ע"י מאמרו".

מן הכלל אל הפרט: בענינו מדובר במכשיר חשמלי הפועל כבר אלא שמשנים בו את עוצמת האור על ידי שינוי בעוצמת הזרם החשמלי. כמו כן, האור אינו אור של נורת להט אלא של נורת LED, שאין בה משום מבעיר או מבשל, מפני שאין בה חוט שמתלהט או מתלבן. וראו אנציקלופדיה תלמודית, כרך יח, עמ' קעד–קעה, וכן במאמרו של הרב ישראל רוזן, תחומין כו, עמ' 83–99. וראו במאמרו של הרב ד"ר דרור פיקסלר, הדלקת נורות לד בשבת, המעין נא, ג, תשע"א, עמ' 24–34.

בשימוש בפנס זה אין אפילו ניצוצות, כיוון שהיווצרותם הוא רק בעת החיבור לזרם החשמל או הניתוק ממנו.

אשר לסוגיית בונה וסותר, מכה בפטיש ומוליד: פוסקי זמננו הקלו במצבים שונים לגבי שינוי זרם חשמלי, כמו לגבי שימוש בשבת במכשיר שמיעה – ראו מנחת שלמה (חלק א סימן ט אות ב וסוף סימן יב), ציץ אליעזר (חלק ו סימן ו) ויביע אומר (חלק א או"ח סימן יט), וכן שמירת שבת כהלכתה (לד, כח). ואמנם חלק מהפוסקים שדנו בכך לא דנו אלא בשינוי הזרם הנוצר על ידי הקול הנקלט במכשיר זה (וכמו כן בטלפון ומיקרופון), שאינו תוצר של מעשה בידים וגם אינו מתקיים אלא מוגבר ונחלש לסירוגין. אך הגר"ש"ו אויערבאך (מנחת שלמה שם ושמירת שבת כהלכתה שם בשמו לענין ויסות עוצמת הקול במכשיר שמיעה) ביאר שגם הגברת עוצמת הזרם בידים אין בה משום מוליד. וטעם הדבר כיוון שהגרמא (ביצה שם) מחלקת בין מוליד ריח שאסור לבין הוספת ריח המותרת, ולכן התירו למלול עשבים, כיוון שהריח כבר קיים בעשב, והמלילה רק מוסיפה על הריח הקיים. וממילא הוא הדין לענין החשש לאיסור מוליד בשימוש בחשמל, אם הזרם כבר קיים אין איסור בשינוי הזרם. וראו פירוט במאמרו של הרב ישראל רוזן (שינוי זרם חשמלי בשבת – עיקרון הלכטני ויישומי, תחומין כו, עמ' 86–87), שמדגיש בהקשר זה את הערת הגר"ש"ו: "כדי שמשאו ייחשב 'שינוי זרם', צריך שבמצב ההתחלתי יהיה זרם המורגש בחושי בני אדם, ולא מספיק זרם הניכר רק במיכשור מעבדתי". הפנס המדובר עומד בדרישה זו, שכן גם במצב המינימום של הזרם – הנורה הדולקת ניכרת בחוש האדם.

לענין איסור בונה ביאר מרן הגר"ש"ו (הובאו דבריו בתחומין ח, עמ' 47–48) שהחזון איש, שאסר שימוש בחשמל בשבת משום בונה, אסר רק יצירת המעגל החשמלי, ולכן במקרה שהזרם קיים כל הזמן, והמעגל החשמלי קבוע ועומד, אין בהגברת המתח משום יצירת מעגל חשמלי, ולכן אף לשיטת החזון איש אין במקרה זה משום בונה. יש להוסיף שגם לטעמו השני של החזון איש, 'תיקון החוט עצמו ממות לחיים', אינה שייכת במקרה זה, כיוון שכבר יש זרם שזורם, והפנס אינו דומם לגמרי, ושינוי הזרם אינו יוצר 'ממות לחיים'. גם הגר"ש"ו אויערבאך (מנחת שלמה שם) צידד ש"יתכן שאף אם ננקוט כדעת החזו"א דסגירת מעגל חשיב בונה ופתיחתו כסותר, מכל מקום בנ"ד שהוא רק מוסיף זרם או ממעט זרם אפשר דאינו חשיב לא בונה ולא סותר".

בנדון דידן ישנם מרכיבים נוספים שמצטרפים להתיר: 1. אין אפשרות לכבות את המכשיר בשבת – ראו ישכיל עבדי חלק ה או"ח סימן לח שאסר שימוש במכשיר שמיעה בשבת אף אם הוא דולק מלפני שבת, בעיקר מכיוון שיש בו כפתור שמדליק ומכבה את המכשיר, ובענינו מסתבר אפוא שיודה שאין איסור בדבר; 2. שינוי הזרם נעשה באמצעות נגד משתנה (פוטנציומר), ולא באמצעות תוספת התנגדות, ולכן בעיית בונה פחות חריגה מאשר כן אף אם יהיה מי שיפקפק בהנחה שתוספת זרם לעולם אינה בונה (והרי הגר"ש"ו כתב לגבי סברתו בענינה רק "ייתכן"). אחת הבעיות בבונה היא 'הרכב הפרקים זה עם זה' (ראו לעיל הערה 1 בדברי החזון איש), ואילו נגד משתנה הוא רכיב חשמלי שתפקידו להתנגד למעבר זרם חשמלי דרכו, וערך ההתנגדות שלו נמדד ב'אוהם' כמו בנגד קבוע, אך ייחודו בכך שהתנגדותו לא קבועה אלא נעה בתחום מסוים. כך שבעת השימוש בו לשינוי זרם החשמל לא מתווסף רכיב חדש למערכת.

נדגיש שההיתר האמור הוא אך ורק כשאכן יש בדבר צורך ממשי. במקום שבו אפשר להמיר את השימוש בפנס זה בשימוש בפנס הדולק כל העת ללא שינוי אלא שיש בו מכסה המאפשר את גילוי הנורה, כיסויה או גילויה באופן חלקי (שבת-לעמפי), יש להעדיף זאת.<sup>4</sup>

רק אם חלופה זו אינה אפשרית, למשל כשנצרך שימוש בתאורה ניידת המחוברת דווקא לסוללה ולא לרשת החשמל, ושימוש בתאורה הדולקת כל העת עלול לכלות את הסוללה באמצע השבת, ובתנאי שאכן מדובר בצורך ממשי (למשל לצורך חולה, גם אם אין בו סכנה, או צורך ביטחוני גם אם אינו בגדר פיקוח נפש) יש להתיר את השימוש בפנס המוצע.

כמו כן, בענייני המכשיר פועל באמצעות סוללה – מרן הגר"ש ישראלי (הובאו דבריו בשו"ת מראה הבזק חלק א עמ' 67) חילק בין החלשת והגברת זרם הנובע ממקור חשמלי חיצוני, שאז ייתכן שינוי בתחנת החשמל המפיקה אותו, היינו שנגרמת הגברה או החלשה של זרימת הדלק והגדלת אש או הקטנתה, אף שמצוין שזה חשש רחוק (ולענין זה עיינו גם בשמירת שבת כהלכתה פרק כג הערה קלז בשם הגרש"ז), "אך מכל מקום הוא חשש". אבל כשהמכשיר מופעל על ידי סוללה חשמלית במכשיר עצמו לא קיימים החששות הנ"ל. ואמנם יש שהעלו שדווקא שימוש בחשמל המיוצר על ידי סוללה הוא יותר בעייתי, ויש לחשוש משום מבעיר שהחומר מתכלה, והיא מתחממת בעת הפעלתה (ראו ציץ אליעזר חלק ו סימן ו). אבל מפשטות דברי הרמב"ם (הלכות שבת יב, א) איסור הבערה אינו קשור לכילוי החומר, כפי שכתב: "המחמם את הברזל כדי לצרפו במים – הרי זה תולדת מבעיר וחייב", רואים שיש איסור דאורייתא של הבערה במתכת אף שאין כילוי חומר, וכך כתב הגרש"ז (מנחת שלמה ב, יט. יש לציין שהגרש"ז מדבר במקרה שיש במכשיר חוט להט, אך כשאין, התבאר לעיל שחשש רק לאיסור דרבנן של מוליד). חשוב להדגיש שיש לדון בכל מכשיר לגופו ולבדוק את מרכיביו, ואין להסתפק בכך שהוא פועל על יסוד העיקרון של שינוי זרם, כיוון שיתכנו היבטים נוספים כגון אוושה מלתא, גרמא וגזרות דרבנן אחרות.

<sup>3</sup> כפי שהצרכי לגבי רמקול שבת – ראו במאמרו של הרב ישראל רוזן, תחומין טו, עמ' 371, שלא יבואו הרואים לטעות בדבר.

<sup>4</sup> האמור לעיל בדבר עובדין דחול ובנוגע לחששות הכלליים למכשול שיכול לצאת מהפעלה של מכשיר חשמלי בשבת, העלולה להביא לידי זלזול באיסור השימוש במכשירי חשמל אחרים או באיסורי שבת בכלל, שייך גם במכשיר הנדון.

יתר על כן, כפי שהוזכר בסוף הערה 3 – אף מכשירים הפועלים על בסיס של שינוי זרם יש שיש בהם איסור מן הדין מטעמים שונים (ומה גם שהגברת אור עשויה להיעשות שלא על בסיס זה, וכן גם כשהיא על בסיס שינוי זרם עלולה להיות כרוכה לחלק מן הדעות באיסורי מבעיר או מבשל – כשמדובר בהגברת אור בנורת להט), וודאי שיש מקום לחשוש לטעות בין המכשיר שבנדוננו לבניה.

העצה של כיתוב "פנס שבת" אף היא אינה אלא עצה לשעת הדחק ולא פתרון מרווח, שכן יש שיבינו שקיים אופן שבו אפשר להשתמש בפנס בשבת ולא יבינו את תנאי ההיתר. ויפים לענין זה דברי הגרש"ז (מנחת שלמה חלק א סימן ט), שלאחר שביאר מדוע אין בהגברת הזרם משום מכה בפטיש או מוליד הוסיף וסייג:

"אך חושבני שהמון העם אינו יודע כלל להבחין בכך ויכול לטעות ע"י זה לומר שמותר גם להדליק ולכבות את החשמל בשבת, ולכן אף לדין אין להתיר דבר זה כי אם במקום צורך גדול".

וכתב שם בענין הותרת רדיו מופעל מערב שבת, כשדן בה משום אוושה מילתא: "ואף אם יפרסם לרבים שהם פתוחים מאתמול... מכל מקום כמו שאסור להשאיר את הרחיים טוחנות ולא מועיל כלל מה שיפרסם... משום דבדרך כלל אין רגילין כלל ליתן חיטים מאתמול, ה"נ כאן כיון דסתמא דמלתא רגילין לפתוח ולסגור את הרדיו בשעת השימוש ולא מאתמול וכן ברם-קול...".

לפיכך יש להתיר את השימוש בפנס שבנדון דידן רק כשאכן יש בכך צורך גדול ואין פתרון אחר המניח את הדעת.



## Lima, Peru

לימה, פרו  
אלול תשע"ד

## כא. בניית בית אבות בשבת

## שאלה:

הקהילה שלנו רכשה מגרש הסמוך לבית כנסת כדי לבנות בו בית אבות חדש. כיום קיים בית אבות, אך הוא מרוחק ממגורי רוב היהודים ועל כן הוחלט למכור אותו ולבנות חדש.

בעת הצעת המכרז, חברת הבנייה הציעה סך מסוים, אך ברגע ששמעו שאין לעבוד בשבתות ימים טובים המחיר האמיר ב-200,000 דולר, שזו תוספת עצומה. נוסף לכך זה מאריך את הבנייה בשלושה עד חמישה חודשים ומעכב את המכירה של בית האבות הנוכחי, כי אי אפשר להשאיר את הדיירים ללא פתרון. האם יש פתרון הלכתי במקרה כזה שיענה גם על סוגיית הנראות הציבורית? והרי אם יבואו בשבת לבית הכנסת ויראו וישמעו את קולות בנייה מהמבנה הסמוך זה יקלקל את אוירת השבת. או שנאמר שיש אפשרות לקבלנות וגוי עושה על דעת עצמו?

## תשובה:

בהעסקת קבלן גוי בבנייה באופן שישנה אפשרות שהוא יעבוד בשבת עלולים לעבור על שני סוגי איסורים: אמירה לנוכרי ומראית עין. אמנם לשתי הבעיות יש פתרונות, אבל עדיין צריכים לשקול בכובד ראש איך לנהוג למעשה. מצד אחד, על פי המתואר בשאלה ייגרם נזק גדול לקהילה אם ימנעו מהקבלן מלעבוד בשבת. מצד שני, אווירת השבת תיפגם מצד הרעש וההמולה שיתרחשו בסמוך לבית הכנסת בשבת. מו"ר הגרנ"א רבינוביץ חשש מאוד שייגרם חילול השם גדול ממצאיאות כזו של בנייה בשבת, אף שהיא נעשית בידי קבלן גוי. על כתפיד כרב הקהילה תישאר בסופו של דבר האחריות על ההחלטה מה הנזק היותר גדול. בכל מקרה אם תבחר לסמוך על ההיתרים ההלכתיים, עליך לעשות מאמץ הסברתי חזק בקרב בני הקהילה כדי לחזק את הנושא של שמירת השבת. מעיקר הדין ניתן להעסיק את הקבלן תוך הקפדה על העקרונות הבאים:

אמירה לנוכרי – אסור לומר לגוי לעשות מלאכה עבור יהודי בשבת. אמנם, אם הגוי עושה את המלאכה בשבת לתועלת עצמו, "אדעתא דנפשיה", הדבר מותר. לכן, מותר להעסיק גוי בקבלנות (כאשר משלמים על המלאכה ולא על זמן העבודה) ולהניח לו לעבוד בשבת, כל שאינו קובע לו לעבוד בשבת ויש לגוי אפשרות לעשות את המלאכה ביום חול אלא שהוא עצמו בוחר לעשותה בשבת<sup>1</sup>. אך אסור לומר לו לעבוד בשבת, ואף אסור לקבוע עמו לוח זמנים שיכריח אותו לעבוד בשבת<sup>2</sup>.

<sup>1</sup>מפורש במשנה (שבת א, ז-ט) לפי שיטת בית הלל, וכן עולה מסוגיית הגמרא (שם יט ע"א) לגבי שליחת אגרת, וכן פסקו הרמב"ם (הלכות שבת ו, יב) והשלחן ערוך (או"ח רמד, א).

<sup>2</sup>מבואר בשלחן ערוך (או"ח רמו, א; שם שז, ד) שאפילו אם הגוי עושה מלאכה בקבלנות, אסור לומר לו לעשותה דווקא בשבת. אם אינו אומר לו במפורש לעשות בשבת, אך המלאכה מוכרחת להיעשות בשבת, בדין זה נחלקו המפרשים. בהגהות מיימוניות (הלכות שבת פרק ו אות ב) כתב: "אסור ליתן לנוכרי מעות בערב שבת שיקנה לו למחר ביום השוק כי יש שליחות לנוכרי לחומרא ולא דמי לכלל הני דשרי בית הלל עם השמש ולא דמי למסירת כתבים ביד נכרי דכולהו אדעתא דנפשייהו קעבדי ואם ירצה לא יעשה

מראית עין – אף כאשר מעסיק גוי בקבלנות בדרך המותרת, אם מפורסם הדבר שהגוי עושה את המלאכה עבור ישראל (וכמו במקרה המתואר בשאלה, שבונה בניין עבור הקהילה בסמוך לבית הכנסת) ויבואו לחשוך ששכר את הגוי לעשות מלאכה בשבת, הדבר אסור משום מראית עין<sup>3</sup>. לגבי בנייה, כיום בעולם הבנייה מקובל להעסיק בקבלנות ולא שכירי יום, ולכן מעיקר הדין אין איסור של

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. אבל בבית יוסף (או"ח סי' שז) כתב: "ונראה לי דיום השוק לאו דוקא אלא אורחא דמילתא נקט והוא הדין דאפילו אינו יום השוק, כיון שהוא אומר לקנות לו שבת אסור. וזהו עיקר החילוק דבהנך אינו אומר לו שיעשה בשבת". במנחת כהן (משמרת השבת שער א פרק ד) הבין שכוונת הבית יוסף היא להקל כל עוד שלא אמר לו במפורש לקנות בשבת, אף אם יום השוק הוא בשבת ואינו יכול לקנות אלא בשבת. יש להעיר כי דעת המנחת כהן בתחילה הייתה להסביר שלא כדברי הבית יוסף, אך בסוף הכריע להלכה כדבריו, וכתב ביחווה דעת (חלק ג סי' יז) שבשעת הצורך אפשר לסמוך על שיטה זו.

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

<sup>3</sup> לגבי איסור מראית עין בקבלנות ישנם שני מקורות בחז"ל:

1. "מקבלי קיבולת; בתוך התחום אסור, חוץ לתחום מותר" (מועד קטן יב ע"א).  
2. הירושלמי (שבת א, ח) מבחין בין מלאכה שנעשית בבית ישראל, שהיא אסורה, לבין מלאכה שנעשית בבית הגוי, שהיא מותרת; וכן בין קבלנות במלאכה בדבר המחובר לקרקע, האסורה בתוך העיר ומותרת רק בעיר אחרת, לבין מלאכה בדבר שאינו מחובר לקרקע, המותרת גם בתוך העיר. נחלקו הראשונים בפסיקה לגבי איסור מראית עין בקבלנות, ולהלן שיטותיהם, מן השיטה המקילה ביותר אל המחמירה ביותר:

1. רבנו תם (ספר הישר חלק התשובות סימן ו) – אין כלל איסור מראית עין בהעסקת גוי בקבלנות. אולם התוספות (עבודה זרה כא ע"ב ד"ה אריסא) מציינים שאף שרבנו תם הורה כך לאחרים, הוא החמיר לעצמו כשבנה את ביתו.

2. ר"י בתוספות (עבודה זרה כא ע"ב ד"ה אריסא) – אסור להעסיק גוי בקבלנות במלאכה המתבצעת בדרך כלל על ידי שכירי יום משום מראית עין. לכן בבניית בית, כיוון שרגילים לבנותו על ידי שכירי יום (כך היה המנהג בזמנם) – אסור לבנותו באמצעות קבלן. בניגוד לכך, שדה, שהדרך להעסיק בה אריסים (שהיא דרך נוספת המותרת) – אין מניעה להעסיק בה קבלן.

3. רמב"ם (שבת ו, יב-טו), ר"ן (עבודה זרה ו ע"ב בדפי הרי"ף) – כיוון שקבלן נוטל שכר ואינו נוטל חלק ברווחים (בניגוד לאריס שנוטל חלק ברווחים), אנשים עלולים לטעות ולחשוב שהוא שכיר יום, ולכן יש איסור מראית עין בהעסקת גוי בקבלנות. בלשון הרי"ן: "דלא דמי לאריס, דכיון דאריס חולק בפירות לא אמרי אינשי דשכיר יום הוא. אבל כי האי גוונא שהבעלים נוטלים כל הפירות, מיחזי להו לאינשי כשכיר יום". ישנם שתי דרכים להבין את דברי הרי"ן "מיחזי להו לאינשי כשכיר יום":

א. ולכן יחשדו שהוא העסיק את הגוי כשכיר יום ולא קבלן (וכן משמע מלשון הרמב"ם).  
ב. אנשים אינם מבינים את ההבדל בין קבלנות לשכירות, ולכן אף אם יודעים שהעסיקו קבלן עדיין אסור משום מראית עין משום שזה נראה לאנשים כדבר האסור.

הנפקא מינה בין שתי הבנות היא במקום שהדרך לעשות בקבלנות. לפי הרמב"ם וההבנה הראשונה בר"ן יהיה מותר, ואילו לפי ההבנה השנייה בר"ן עדיין יהיה אסור.

4. הרי"ם בתוספות (עבודה זרה כא ע"ב ד"ה אריסא) – רק באריס שנוטל חלק בפירות עצמם אין איסור מראית עין, מפני שנראה כשותף בקרקע, אך אם נוטל מעות בשכרו אינו נראה כשותף ועל כן יש לאסור. להלכה, פסק המחבר (אורח חיים רמד, א) כשיטת הרמב"ם, שאסר מן הטעם שיחשבו שהעסיק שכיר יום. הביאור הלכה (שם ד"ה או) דן לגבי מקום שבו מקובל לעשות את הדבר בקבלנות, ובמסקנתו נשאר בצ"ע אם אפשר להקל בבניין, בגלל שיטת הרי"ן והרי"ם. הגר"מ פיינשטיין (אגרות משה אורח חיים חלק ג סימן לה) צידד להקל מעיקר הדין אם נהוג שהמלאכה נעשית בקבלנות בלבד (כמו בנייה בארה"ב), שכן כך פסקו גדולי הראשונים והשלחן ערוך, וכל שכן שמדובר באיסור דרבנן בלבד, אלא אם כן מדובר במקום שבו פרוצים בחילול שבת. במקרה המתואר בשאלה שמדובר על מבנה ציבורי יש לצרף את דעת המגן אברהם (רמד ס"ק ח), שבמבנה ציבורי אין איסור מראית עין משום שבשל רבים אין חשד (אמנם למעשה בזמנו המגן אברהם אסר להניח לקבלן גוי לבנות בית כנסת בשבת משום שהאומות אז לא הניחו לאדם לעשות מלאכה ביום חגם, ואם היהודים היו מניחים לקבלן הגוי לבנות בשבת היה בכך חילול השם).

מראית עין אף אם בונה במקום שבו אנשים יראו את הבנייה<sup>4</sup>. אמנם, כיוון שמדובר במבנה קהילתי, מן הראוי להקפיד יותר ולהעמיד שלט באתר הבנייה שכל הבנייה מתבצעת בניהולו של הקבלן הגוי, ולפרסם בקהילה שאם הוא בונה בשבת הוא עושה זאת על דעת עצמו ולא בהוראת הקהילה<sup>5</sup>.

---

<sup>4</sup> כהכרעת האגרות משה שהובא בהערה הקודמת.  
<sup>5</sup> וכעין זה כתב המשנה ברורה (סימן רמד ס"ק יג) שבמקום שיש חשש שיתבטל בניין בית כנסת, יש להניח לקבלן הגוי לבנותו בשבת ובלבד שיהיה מפורסם לכל שהוא מועסק בקבלנות.

London, England

לונדון, אנגליה  
אלול תשע"ט**כב. סלולרי לשליחים בשבת****שאלה:**

אני קצין ביטחון הסוכנות היהודית באירופה. במסגרת תפקידי עליי להיות בקשר רצוף עם השליחים במיוחד בקשר להתראות ביטחוניות או כאשר ח"ו מתרחש פיגוע במקום מסוים, עליי לוודא עם כל השליחים מיידית מה מצבם ולהעלות את הכוונות בכל שאר המקומות. אם איני יוצר עמם קשר טלפוני, עליי להפעיל מערך שליחים שיוצאים פיזית לברר מה המצב. לכן עליי להורות לשליחים להיות צמודים לטלפון הסלולרי גם בשבתות וחגים. מה הן ההוראות ההלכתיות לנשיאת הטלפון ומענה בשעת אירוע?

**תשובה:**

ראשית נדגיש שכיוון שמדובר בנושא ציבורי וקהילתי, פסק זה כפוף להוראותיו של המרא דאתרא במקום. אם להערכת גורמי הביטחון אין סכנה מיוחדת הנשקפת לשליחים לעומת יתר היהודים הדרים או מתיירים באירופה, והרצון להיות איתם בקשר נובע מדאגה לשלום כשליחי מדינת ישראל בתפוצות, אין היתר מיוחד לשאת את הסלולרי בשבת, כפי שיתר היהודים במקומות אלו אינם נושאים סלולרי בשבת<sup>1</sup>. אם להערכת גורמי הביטחון ישנה סכנה מיוחדת הנשקפת דווקא לשליחים, ולכן הם זקוקים להיות זמינים בסלולרי על מנת להבטיח את שלומם, יש לפעול על פי ההנחיות הבאות:

א. במקום שישנו עירוב, ניתן לטלטל את הפלאפון על מנת להיות זמינים במצב חירום, אבל יש להגדיר את הפלאפון באופן שלא יצלצל אלא במצב חירום (כגון שיצלצל רק בקבלת שיחה ממספרים מסוימים). עדיף להכין מכשיר פשוט מיוחד שישמש עבור מצב חירום בשבת, וכך לא יהיה חשש שבטעות ישתמשו במכשיר שלא לצורך, וכן לא תהיה בעיה של מראית עין.

ב. במקום שאין עירוב, יש לפעול על פי סדר העדיפות הבא:

1. שעון חכם – ישנם שעונים חכמים אשר נראים כמו שעונים רגילים, ושניתן לקבל ולהוציא שיחות והודעות אף ללא חיבור לפלאפון. שעונים אלו, כיוון שלובשים אותם ככל שעון, אין בהם איסור של הוצאה מרשות לרשות. גם את המכשירים האלה יש להגדיר שיצלצלו רק במצב חירום.

2. מכשיר סלולרי רגיל – אם הפתרון של שעון חכם אינו אפשרי, ולהערכת גורמי הביטחון יש צורך ביטחוני ייחודי שהשליחים יהיו זמינים בסלולרי, הם יכולים לקחת איתם מכשיר סלולרי רגיל, אך יטלטלו אותו כלאחר יד, כגון שיקשרו אותו לרגלם, או יטלטלו אותו באופן

<sup>1</sup> אמנם לדעת הרב יעקב אריאל (נמסר בעל פה), דין היהודים בחוץ לארץ כחולה שאין בו סכנה לענין זה, ואף אם המקומיים אינם נושאים סלולרי, זהו רק משום שאין להם מערכת מאורגנת כמו שיש לשליחים, ולכן יש להתיר לשליחים לטלטל את הסלולרי בשינוי וכפי שמבואר להלן.

אחר שאינו הדרך הרגילה לטלטל מכשיר סלולרי. במקרה כזה הם רשאים לטלטל את הסלולרי רק אם הם הולכים לדבר מצווה, כגון לבית הכנסת או פעילות תורנית או לצורך פעילותם כשליחים או לצורך בריאות<sup>2</sup>. לכתחילה ייזהרו שלא ללכת עם הסלולרי במקום שבו יש רשות הרבים דאורייתא לכל הדעות, וכגון מקום שבו עוברים שישים ריבוא בכל יום<sup>3</sup>.

כאמור לעיל, יש להגדיר שהמכשיר יצלצל רק במצב חירום, וכן עדיף להכין מכשיר פשוט מיוחד שימש עבור מצב חירום בשבת, וכך לא יהיה חשש שבטעות ישתמשו במכשיר לדברי חול, וכן לא תהיה בעיה של מראית עין.

ג. במצב חירום, יש להשתמש במכשיר הסלולרי בדרך הרגילה והנוחה ביותר, על מנת שלא לעכב את התקשורת.

<sup>2</sup> בשו"ת מהר"ש אנגל (ג, מג) דן במקום שהממשלה מחייבת ללכת עם תעודת זהות, והתיר לטלטל בכרמלית את תעודת הזהות כלאחר יד, כגון מתחת לכובע, אם הולך לדבר מצווה כגון לבית כנסת או למקווה, אך אסור לצאת מהבית לשם טיול. בשו"ת משנה הלכות (ז, נו) דן בחולה לב שצריך לקחת עמו לכל מקום כדורים, והתיר לטלטל את הכדורים כלאחר יד אם הולך לדבר מצווה (ומציין, "דאין לן בזמן הזה רשות הרבים דאורייתא"), ושם הוסיף שאם הוא זקוק לטייל לצורך בריאותו גם זה נחשב דבר מצווה. וכן בשמירת שבת כהלכתה (פרק מ סעיף ז) התיר לחולה שאינו יכול לצאת מביתו ללא תרופות לטלטל את התרופות הנצרכות כלאחר יד, למקום שאינו רשות הרבים דאורייתא, אם יוצא לצורך מצווה. אך שלא לצורך דבר מצווה אינו רשאי לצאת מביתו מכיוון שטלטול כלאחר יד אסור מדרבנן, והתירו רק לצורך מצווה. ובהערה כב מציין שבמכתב ששלח אליו בעל המשנה הלכות הוא מתיר אפילו ברשות הרבים גמורה.

ובשו"ת קול מבשר (א, עט) התיר לטלטל בשינוי את תעודת המשטרה (תעודת זהות) במקום שהמלכות מחייבת ללכת עם תעודה זו. והוסיף שם שנחשב מלאכה שאינה צריכה לגופה, כיוון שעושה זאת רק להינצל מעונש המשטרה. וצ"ע אם נידון דידן נחשב כמלאכה שאינה צריכה גופה, שאף שמטלטל רק מחשש פיגוע, מכל מקום כוונתו להיעזר בסלולרי אם יהיה צורך בכך.

<sup>3</sup> עיינו שלחן ערוך או"ח שמה, ז.

Esslingen am Neckar, Germany

אסלינגן אם נקר, גרמניה

סיון תש"פ

**כג. מכירת חמץ בפחות משווי של החמץ****שאלה:**

אנחנו רגילים לערוך מכירת חמץ בסכום מסוים על פי הערכת השווי של החמץ. כל אחד מהמוכרים בשטר ההרשאה למכירת החמץ מפרט את סוגי החמץ שברשותו וכן נותן הערכה של שווי החמץ. לאחר מכן אנו מחשבים את הסכום הכולל של החמץ משטרי ההרשאות, וסכום זה אנו רושמים כסכום העסקה במכירת החמץ לגוי.

השנה עקב הלחץ ממגפת הקורונה טעיתי בחישוב, והתברר שסכום העסקה הכולל שרשמתי במכירה לגוי נמוך בהרבה מהסכום הכולל העולה משטרי ההרשאה. האם דבר זה פוגם במכירה?

**תשובה:**

גם אם החמץ נמכר בפחות משווי המכירה תקפה, והחמץ מותר לאחר שנקנה בחזרה מהגוי לאחר הפסח<sup>1</sup>. מן הראוי בעתיד לא לכתוב סכום קצוב למכירה

<sup>1</sup> כתב בתרומת הדשן (סימן קכ):

"שאלה: מי שיש בידו עניני חמץ סמוך לפסח, וקשה עליו לבערם ורוצה לתתם לנכרי חוץ לבית במתנה גמורה, ואותו נכרי, הישראל מכירו ויודע בו שלא יגע בהן כלל, אלא ישמרו לו עד לאחר הפסח ויחזור ויתנה לו; שרי כה"ג או לאו?  
תשובה: יראה דשרי, רק שיתנם לו במתנה גמורה בלי שום תנאי, או שימכרם לו מכירה גמורה בדבר מועט".

מוכח מזה שיכול למכור את החמץ בדבר מועט, היינו בפחות משווי.

וכן העתיק בשלחן ערוך (או"ח תמח, ג):

"חמץ של ישראל שעבר עליו הפסח, אסור בהנאה אפילו הניחו שוגג או אנוס. ואם מכרו או נתנו לאינו יהודי שמוחוץ לבית קודם הפסח, אף על פי שהישראל מכרו לאינו יהודי ויודע בו שלא יגע בו כלל אלא ישמרנו לו עד לאחר הפסח ויחזור ויתנו לו, מותר ובלבד שיתנו לו מתנה גמורה בלי שום תנאי, או שימכרנו לו מכירה גמורה בדבר מועט; אבל מתנה על מנת להחזיר לא מהני".

וביאר בחק יעקב (שם ס"ק טז):

"בדבר מועט. ואין לחוש לביטול מקח, כי אגן סהדי שהישראל גמר ואקני לו כדי שלא לעבור אבל יראה ובל ימצא. וכהאי גוונא כתבו תוספות פרק ה' דעכו"ם [עבודה זרה] דף ע"א [ע"א] ד"ה רב אשי לענין בכור, ע"ש. ובבבא מציעא דף ל' ע"ב ד"ה [אפקיה] [אפקיה]".

כפי שציין החק יעקב, הדברים מפורשים בתוספות (עבודה זרה ע"א ד"ה רב אשי) לענין מכירת בהמה לגוי על מנת לפוטרה מבכורה:

"ונראה להחמיר ולהקנות לעובד כוכבים דבר שעושה אותה טרפה, כגון הריאה והראש מן הבהמה או מן העובר כשהיא מעוברת, אמנם א"צ שיתן העובד כוכבים מעות שוה הראש והריאה אלא סגי שיקנם בפרוטה. ואף על פי ששוה יותר כפלים, אפ"ה אין לחוש משום ביטול מקח, שאגן סהדי שהישראל גמר ואקני לעובד כוכבים כדי להפטר מן הבהמה".

וכן כתב המשנה ברורה (סימן תמח ס"ק יט):

"בדבר מועט. ואין לחוש לביטול מקח, שהרי יודע בעצמו ששוה יותר ומתרצה להקנות לו כדי שלא ישאר ברשותו ויהא אסור בהנאה".

אמנם לכאורה יש להקשות, הרי בשלחן ערוך (ח"מ רכז, ד) מובאת מחלוקת ראשונים במקרה שהמחיר היה בהפרש של יותר משתות מהשווי, אם רק המתאנה יכול לחזור בו, או שגם המתאנה יכול (כל עוד המתאנה לא גלה דעתו שמתרצה במקח). ואם כן, לדעות שרק המתאנה יכול לבטל המקח, ואם כן בוודאי היהודי לא יבטל המקח, כיוון שאז החמץ ייאסר בהנאה ויעבור על בל יראה ובל ימצא, וממילא הכול מיושב; אך לדעות שגם המתאנה יכול לבטל המקח, אם כן מדוע לא נחוש לביטול מקח מצד הגוי?

ונראה שליישב זאת כיוון הפרי מגדים (משבצות זהב סימן תמח ס"ק ד):

"ויזה במכירה מועטת דהוה ביטול מקח, רק בגילוי דעת סגי, כר"ן (ח"פ) [ריש פסחים] [ד"ה בודקין]".

אלא לכתוב שהמחיר הסופי של העסקה ייקבע על פי שלושה שמאים שישומו את שווי של החמץ.<sup>2</sup>

וכונתו לדברי הר"ן (פסחים א ע"א בדפי הרי"ף), שביאר מדוע ביטול מועיל לגבי חמץ אף על פי שלא יועיל כהפקר במקרה רגיל:

"חמץ שאני לפי שאינו ברשותו של אדם, אלא שעשאו הכתוב כאילו הוא ברשותו, ומש"ה בגלויי דעתא בעלמא דלא ניחא ליה דליהוה זכותא בגויה כלל סגי ומהני אפילו לחמץ ידוע".  
ומצאנו כעין סברא זו בשו"ת משאת בנימין (סימן נט), וראו גם בחק יעקב (סימן תמח ס"ק יד) ובמשנה ברורה (סימן תמח ס"ק יז).

ובשו"ת חתם סופר (חלק א אורח חיים סימן קח) תירץ:

"אף על גב דלכתחלה היה נכון לדקדק בדמים שלא יהיה בו אונאה המבטלת המקח, דגוי המאנה חוזר המקח כמבואר, מכל מקום בדיעבד סגי בהכי דאנן סהדי דישראל מוחל לו האונאה וכאילו התנה הגוי ע"מ שאין לך עלי אונאה, דעל מנת כן כתב ישראל דגם כל דבר שיש בו חשש חמוץ מכר והוא לא ידע מה הוא, אף על גב דאפשר שאם ידוע לו מה הוא יעלה לסך מרובה, מכל מקום מכר לו באותן הדמים וה"ל כהתנה כן, ובר מן דין אין אונאה במכירת חמץ, דה"ל כמוכר מפני דוחקא דאין בו אונאה כמבואר בש"ע ח"מ סי' רכ"ז ס"ט, וגם לפי פשוטות לשון רמ"א סי' רכ"ז ס"ט, א"כ בכה"ג אין מוציאין מיד המאנה בלא"ה, אלא שהסמייע שם דחה דברי רמ"א יע"ש, וכל זה אי שווי החבית הוא יתר משתות, דבלא"ה לא בטל מקח והוא מבואר".

מכל זה מבואר שניתן למכור חמץ בפחות משווי. וראו בביאור הלכה (תמח, ג ד"ה בדבר מועט) מה יהיה הדין אם ימכור ביותר משווי.

אמנם עדיין יש לעיין במכירה זו שמכר את כל החמץ במחיר קצוב, אם יש חשש ממה שפסק הרמב"ם (הלכות מכירה כא, א-ג):

"המקנה לחבירו דבר שאינו מסויים, אם היה מינו ידוע, אף על פי שאין מדתו ומשקלו ומניינו ידוע, הרי זה קנה, ואם אין מינו ידוע לא קנה.

כיצד, ערימה זו של חטים אני מוכר לך בכך וכך, מרתף זה של יין אני מוכר לך בכך וכך, שק של תאנים אני מוכר לך בכך וכך, אף על פי שאין מדת הערימה ידועה ולא משקל התאנים ולא מניין הקנקנים ידוע, הרי זה ממכרו קיים, אף על פי שנמצא חסר או יתר על האומדן שהיה בדעתם, ויש להם הונייה לפי השער שבשוק כמו שביארנו.

אבל האומר לחבירו כל מה שיש בבית זה אני מוכר לך בכך וכך, וכל מה שיש בתיבה זו אני מוכר לך בכך וכך, או בשק הזה אני מוכר לך בכך וכך, ורצה הלוקח ומשך, אין כאן קניין, שלא סמכה דעתו של לוקח, שהרי אינו יודע מה שיש בו אם תבן או זהב, ואין זה אלא כמשחק בקוביא, וכן כל כיוצא בזה".  
כדברי הרמב"ם נפסק בשלחן ערוך (ח"מ רט, א-ב).

ואם כן יש לעיין, אם יש במקרה שמכר את כל סוגי החמץ במחיר מסוים חשש שלא סמך דעתו, כפי שכתב הרמב"ם במוכר דבר שאין מינו ידוע. ואכן במקור חיים (סימן תמח, ביאורים ס"ק ט ד"ה וכשמוכר החמץ) כתב שמטעם זה צריך לפרט את כל סוגי החמץ, שאם רק אומר "כל חמצני", זה נחשב אין מינו ידוע.

אמנם במקרה זה נראה שיתכן שנחשב שפירט סוגי החמץ, שכן בחוזה עם הגוי היה כתוב שמוכר החמץ כפי שמפורט בשטרי הרשאה, ובשטרי ההרשאה המוכרים פירטו את כל סוגי החמץ.

ומלבד זאת כמה פוסקים חלקו על המקור חיים. בשו"ת רבי עקיבא (תניינא סימן ז) כתב שבאומר "כל חמצני", המכירה מועילה. וכן בביאור הלכה (תמח, ג ד"ה בדבר מועט) כתב בשם השדי חמד שבדיעבד המכירה מועילה אף אם לא פירט כל מין.

ובשו"ת אגרות משה (אורח חיים חלק א סימן קג) חידש שגם אם "כל חמצני" הוא כאין מינו ידוע, זה רק אם מוכר חמץ של אדם אחד או כמה אנשים בודדים, שאז לא ברור איזה סוג חמץ יש להם, אך אם מוכר חמץ של אנשים רבים, ברור שיש להם מכל מיני החמץ, ולכן זה נחשב שידוע לנכרי שקונה את כל המינים ורק את המידה והמשקל אין ידוע, ובוזה המכירה מועילה.  
<sup>2</sup> כתב שלחן ערוך (ח"מ ר, ז):

"אין הרשות קונה, ולא הכלי, ולא משיכה, ולא הגבהה, אא"כ פסק תחלה המדה בכך וכך; אבל כל זמן שלא פסק, אין לו שום צד שיקנה בו, דכל זמן שלא פסק לא סמכה דעת שניהם, שמא לא יסכימו על הסכום. ואם המקח דבר שדמיו קצובים, אף על פי שלא פסק, קנה. וכן אם א"ל: הריני מוכר לך כפי מה שישמוהו ג', קנה, אפילו אין דמיו קצובים".

והנה, עצה זו, למכור חמץ בדרך זו, מוזכרת אצל פוסקים רבים, וכן הזכיר זאת בביאור הלכה (תמח, ג ד"ה בדבר מועט).

ובאופן זה גם אין צריך לפרוט את כל מיני החמץ, שהרי לא כתבו הרמב"ם והשלחן ערוך (שהובאו לעיל) שלא סמכה דעתו לקנות דבר שאינו מסוים, אלא כשמוכר בכך וכך, היינו בסכום קצוב, אך כשמוכר לפי שומת שלושה שמאים אין חשש, שהרי יודע שבכל מקרה לא ישלם אלא שווי. וכן כתב הפתחי תשובה (חושן משפט סימן רט ס"ק א):

---

"כל מה שיש בבית זה אני מוכר לך בכך וכך. עיינו בתשובת באר יצחק חלק או"ח סי' ו' שכתב דנראה ברור, דדוקא בכה"ג שאומר שמוכר בסך כך וכך, בזה אמרינן דלא סמכא דעתיה דהקונה דדילמא אינו שוה כפי הסך שקצב, משא"כ כשאומר שמוכר לו כפי שישומוהו שלשה [עיינו לעיל סימן ר' סעיף ז'] וכמו שנהוג במכירת חמץ, בזה לא שייך לא סמכא דעתיה, דודאי לא ישומוהו לחייבו יותר משויו, ע"ש שהביא ראיות לזה".

וכן כתבו גם בשו"ת צמח צדק (לובאוויטש אורח חיים סוף סימן מה) ובשו"ת נשמת חיים (לרב חיים ברלין, סוף סימן לו). ובאגרות משה (אורח חיים חלק א סימן קג) פקפק קצת בסברא זו, אך הרי מכל מקום גם לדעתו אין חשש במכירת חמץ של אנשים רבים, כמבואר לעיל בסוף הערה 1.



טורינו, איטליה  
ניסן תש"פ

Torino, Italy

**כד. שימוש במחשב או בטלפון סלולרי בליל הסדר למי שנמצא במצוקה נפשית**

**שאלה:**

יש אנשים ונשים מבני קהילתנו היושבים בדד כעת מחמת הסגר של מגפת הקורונה ואין בידם לערוך את הסדר בינם לבין עצמם. האם ניתן להתיר להם ולבני משפחתם להפעיל מחשב על ידי גוי ביום טוב כדי שיראו אלו את אלו ויוכלו כולם להשתתף בשמחת חג הפסח ובמצוותיו, על סמך הכלל ההלכתי הידוע: שבות דשבות במקום מצווה התיירו בשעת הדחק?

**תשובה:**

הכלל ההלכתי הידוע של היתר שבות דשבות במקום מצווה מוגבל לאופנים מסוימים ונסיבות מסוימות, והשימוש בו צריך להיות במשורה, ולפי השואל, הזמן והמקום. חובה גדולה מוטלת על כתפי הפוסקים להבטיח שאווירת השבת והיום טוב תישמר<sup>1</sup>, ובעידן שבו המכשור האלקטרוני נפוץ כל כך ויכול לשמש למטרות רבות, קל מאוד לנסות ולהשתמש בכלל זה גם שלא בדרך ההלכתית הראויה. המושגים מקום מצווה, צורך גדול, שעת הדחק ודומיהם מקבלים לעיתים משמעות רחבה מדי ולעיתים אינם מוגדרים כראוי. הדוגמא האחרונה של הניסיון להתרת שימוש גורף בטכנולוגיית המפגשים המקוונים בשבת ויום טוב חייבת לשמש עבורנו כתמרור אזהרה.

לכן נדגיש כי השימוש באמצעי תקשורת כגון מחשב או טלפון סלולרי ביום טוב ובשבת, גם אם הוא מופעל מערב יום טוב, כרוך במספר חששות, ועל כן אין היתר כללי לאנשים הבריאים בנפשם ובגופם לתקשר באמצעותם ביום טוב, על אף הרצון לחגוג את ליל הסדר עם בני המשפחה<sup>2</sup>.

<sup>1</sup> על הכתוב (שמות יב, יז): "ושמרתם את המצות כי בעצם היום הזה הוצאתי את צבאותיכם מארץ מצרים ושמרתם את היום הזה לדרתיכם חקת עולם", נאמר במכילתא דרבי ישמעאל (פרשת בא, מסכתא דפסחא פרשה ט):

"ושמרתם את היום הזה לדורותיכם, למה נאמר? והלא כבר נאמר כל מלאכה לא יעשה בהם? אין לי אלא דברים שהם משום מלאכה, דברים שהם משום שבות מנין, ת"ל ושמרתם את היום הזה, להביא דברים שהן משום שבות".  
פירש הרמב"ן (ויקרא כג, כד):

"ונראה לי שהמדרש הזה לומר שנצטוונו מן התורה להיות לנו מנוחה ביום טוב אפילו מדברים שאינן מלאכה, לא שיטרח כל היום למדוד התבואות ולשקול הפירות והמתנות ולמלא החביות יין, ולפנות הכלים וגם האבנים מבית לבית וממקום למקום, ואם היתה עיר מוקפת חומה ודלתות נעולות בלילה יהיו עומסים על החמורים ואף יין וענבים ותאנים וכל משא יביאו ביום טוב ויהיה השוק מלא לכל מקח וממכר, ותהיה החנות פתוחה והחנוני מקיץ והשלחנים על שלחנם והזהובים לפניהם, ויהיו הפועלים משכימין למלאכתן ומשכירין עצמם כחול לדברים אלו וכיוצא בהן, והותרו הימים הטובים האלו ואפילו השבת עצמה, שבכל זה אין בהם משום מלאכה, לכך אמרה תורה 'שבתוך', שיהיה יום שבייתה ומנוחה לא יום טורח".

ועל אחת כמה וכמה נכונים הדברים לגבי השימוש במחשב ובטלפון סלולרי, שעל ידם מתבצע כיום המסחר, מערכת הבנקאות ומקצועות רבים, ואם יפרצו להתיר את השימוש בהם, השבת ויום טוב יהפכו לימי חול לכל דבר.

<sup>2</sup> אין שום היתר למפגשים מקוונים בין אנשים בריאים החפצים בקשר המשפחתי, גם אם המפגש מופעל מלפני החג. אין כאן היתר של שבות דשבות במקום מצווה, המבואר בשלחן ערוך (או"ח שז, ה),

ניתן לערוך מפגש משפחתי באמצעות המכשירים הללו לפני כניסת החג, שבו ניתן לספר ביציאת מצרים ולשיר משירי החג, על מנת ליצור את החיבור המשפחתי. עם זאת, יש להקפיד שכל המשתתפים ידעו שלא ניתן לקיים את מצוות ליל הסדר לפני צאת הכוכבים, ולכן יש להקפיד שכל אחד יערוך במקומו סדר מלא, החל מהקידוש ועד סופה של ההגדה, לאחר צאת הכוכבים<sup>3</sup>. במקום שיש חשש שפרסום המלצה כזו יגרום לאי שמירת הלכות ליל הסדר כהלכתו, אסור לעודד זאת, והחכם עיניו בראשו והוא היודע מתי והיכן התועלת תצא בנזק ח"ו.

רק במקרים חריגים, ובפסק שהרב המקומי יקבל אחרי שיקול הדעת, יש היתר לתקשר באמצעות המכשירים הללו גם במהלך החג, אם מדובר באנשים שיש חשש לבריאותם הנפשית והגופנית, וזאת בהתאם לעקרונות וסדרי העדיפות אשר יפורטו להלן.

ישנם כמה מצבים שבהם פגיעה חמורה בבריאות הנפשית נחשבת פיקוח נפש: א. מניעת מחלת נפש וריפויה, וכן מניעת התדרדרות חמורה במצב נפשי, נחשבים פיקוח נפש ומחללים על כך שבת<sup>4</sup>.

שכן היתר זה הוא דווקא באמירה לנכרי לעשות איסור דרבנן, מה שאין כן בנדון דידן, שאף אם המכשיר מופעל על ידי גוי או מופעל מלפני החג, ישנם חששות של איסור רושם ביצירת התמונה על המסך.

נוסף על כך, יש בכך משום פריצת גדר של שימוש במכשירים הללו בשבת שלא לצורך חולה, ואם התירו בשעת המגפה, שכולם מצויים בבידוד, יבואו גם להתיר עבור בני משפחה שגרים רחוק, או נמצאים בחופשה במקום רחוק, ואחריתה מי ישורנה. ובשו"ת חלקת יעקב (או"ח סי' סג) התייר במקום צורך להשאיר רדיו דלוק אל תוך שבת, אך לאחר מכן (או"ח סי' קכד) כתב שהוא מתחרט מאוד על תשובתו הראשונה וחוזר ממנה, שלא יצא מזה מכשול להשתמש במכשירים חשמליים בשבת.

ואין לומר שביום טוב יש יותר מקום להקל, וזאת על סמך הפוסקים שהתירו הדלקת האור או מכשירי חימום ביום טוב, כגון במשפטי עוזיאל (או"ח א, יט), משני טעמים. ראשית, לדעת הפוסקים הללו, הדלקת האור וגופי חימום במכשירים חשמליים אינה בגדר הולדת אש האסורה ביום טוב, אלא מעין העברה מאש לאש המותרת ביום טוב. אבל על כך חלקו פוסקים רבים, הן בסברות הלכתיות והן בטענות מציאיות על אופן פעולת החשמל (אחיעזר חלק ג סימן ס; הגרש"ז אויערבאך בספרו מאורי אש פרק א; ציץ אליעזר חלק א סימן כ פרק ו; יביע אומר חלק ב או"ח סימן כו, ועוד רבים). נוסף לכך, אף לדעת הפוסקים המתירים, אין היתר גורף להדליק כל מכשיר חשמלי ביום טוב, אלא דווקא מכשירים שהמלאכה בהם היא מלאכת מבעיר בלבד. אבל פשוט שיהיה אסור למשל להפעיל מכונת כביסה ביום טוב אף לדעתם, מצד איסור כיבוס. ולכן אין דבריהם נוגעים לשימוש בחשמל ביום טוב שלא למטרת הבערה אלא למטרת מלאכה אחרת. ולכן אם יש במכשירים אלו חשש מלאכות אחרות, כגון איסור רושם ביצירת התמונה על המסך, היתר הפוסקים הללו במכשירים שנועדו להדלקת אור או חימום לא ימשש היתר למכשירים כגון מחשב או מכשיר סלולרי וכדומה.

<sup>3</sup> כפי שנפסק בשלחן ערוך (או"ח תעב, א). ועיינו שו"ת במראה הבזק (חלק ב תשובה לט) מה ניתן לעשות בשעת הדחק כשיש צורך להתחיל את מקצת הסדר לפני צאת הכוכבים.

<sup>4</sup> ניתן להביא לכך כמה ראיות שמחלה נפשית או מצב נפשי קשה נחשבים לפיקוח נפש: מבואר במשנה (שבת ב, ה):

"המכבה את הנר מפני שהוא מתירא מפני עובדי כוכבים מפני לסטים מפני רוח רעה ואם בשביל החולה שישן פטור. כח על הנר כח על השמן כח על הפתילה חייב. ורבי יוסי פוטר בכלן, חוץ מן הפתילה מפני שהוא עושה פחם".

ומבואר בגמרא (שבת ל ע"א) שברישא של המשנה מדובר בחולה שיש בו סכנה. ואף על פי שכתוב במשנה "פטור", הכוונה היא שהדבר מותר.

אחת הדוגמאות ברישא של המשנה היא רוח רעה. ומשמע מפירוש רש"י שכל הדוגמאות של הרישא של המשנה נחשבות סכנה, ובכללם רוח רעה. וכן כתבו רבנו חננאל (שבת ל ע"א ד"ה אוקימנא), הרמב"ן (שבת ל ע"א ד"ה הא), הרשב"א (שבת ל ע"א ד"ה הא), הריטב"א (שבת ל ע"א ד"ה לעולם) ועוד ראשונים רבים.

אמנם הרמב"ם כתב בפירוש המשנה:

"רוח רעה, קורין לכל מיני אלמאלנכ'וליאתי', ויש מהן מין שהחולה בורח ויוצא מגדרו כשרואה אור או כשהוא נמצא בין בני אדם, וימצא נחת רוח ותשקוט נפשו בחושך ובבדידות ובמקומות השוממין, וזה מצוי הרבה בבעלי המרה. ותקון משנה זו כך, מפני גוים מפני לסטים מפני רוח רעה פטור ואם בשביל החולה שיישן מותר. ואמר פטור במקום מותר, מפני שהדין בסוף המשנה חייב ואי אפשר שיעבור מדין מותר לדין חייב. וזה החולה הוא חולה שיש בו סכנה, ובתנאי שאי אפשר להעבירו למקום אחר ולא להסתיר את האור ממנו".

משמע מלשון הרמב"ם שרק החולה שבסוף הרישא של המשנה הוא חולה שיש בו סכנה ופטור ומותר, אך המקרים של הרישא, ובכללם רוח רעה, אינם נחשבים סכנה ופטור אבל אסור. ועיינו ביד דוד (שבת, מהדורה תניינא, ל ע"א ד"ה אי בחולה) שדן בדברי הרמב"ם הללו.

הטור כתב (או"ח סימן רעח):

"המכבה הנר מפני שהוא מתירא מפני עכו"ם או לסטים או רוח רעה או לצורך חולה שאין בו סכנה פטור אבל אסור; ואם יש בו סכנה מותר לכתחלה".

משמע מלשונו שבסתם אין סכנה ברוח רעה, או שעל כל פנים לעיתים ברוח רעה אין סכנה. על כל פנים מבואר שלרוב הראשונים כוונת המשנה היא שברוח רעה יש סכנה, ולכן מותר לכבות את הנר מפני רוח רעה. ויש לעיין בדעתם אם סתם רוח רעה מוחזקת היא כסכנה, או שמדובר במשנה דוקא כאשר ידוע שיש סכנה. הרמב"ן (שבת ל ע"א ד"ה הא) כתב: "שידוע היה שבגוים ולסטים ורוח רעה יש בהם סכנה, שכן דרכן לעולם וספיקן נמי מתירין". ומשמע שברך כלל יש סכנה ברוח רעה, וגם אם יש ספק – דוחה שבת. והרשב"א (שבת ל ע"א ד"ה הא, וכן בשו"ת הרשב"א המיוחסות לרמב"ן סי' רפא) דייק מהירושלמי (וכן נקט בדעת רש"י) שמדובר באופן שידוע שיש סכנה, אך העלה שבכל אופן שיש ספק – דוחה שבת, וכדברי הרמב"ן. ועיינו בשבט הלוי (חלק ד סימן לד) שדן בדברי הרשב"א הללו.

ויש להביא ראיות נוספות שרוח רעה ומחלת נפש נחשבות סכנה.

מבואר בגמרא (תענית כב ע"ב):

"תנו רבנן: עיר שהקיפוה נכרים או נהר, ואחד ספינה המיטרפת בים, ואחד יחיד שנרדף מפני נכרים או מפני לסטין, ומפני רוח רעה, על כולן יחיד רשאי לסגף את עצמו בתענית". הברייתא כאן כוללת את רוח רעה, שהיא סוג של מחלת נפש, בכלל מצבים של פיקוח נפש. וכן משמע מפירוש רש"י: "מפני רוח רעה. שנכנס בו רוח שידה, ורץ והולך, ושמא יטבע בנהר או יפול וימות".

וכן כתב הר"ן (תענית ח ע"ב בדפי הרי"ף):

"ויחיד הנרדף מפני עכו"ם או מפני רוח רעה. שנכנסה בו רוח שד ורץ והולך, שמא יטבע בנהר או יפול וימות או שהוא חולי ממני החללים. ולפי"ז יש ללמוד מכאן לכל חולי שיש בו סכנת היום, דמתריעין עליו בשבת, שלא אמרו מפני רוח רעה אלא מפני שהוא חולי של סכנה ביומו. ואיפשר שעל זה סמכו בהרבה מקומות שאומרין מצלאין על החולים בשבת. ומכל מקום דוקא כשיש בו סכנת היום, שלא שנינו רוח רעה אלא דומיא דספינה המטורפת בים ויחיד הנרדף מפני עכו"ם".

ודברי הר"ן הובאו להלכה בשלחן ערוך (רפח, ט-ז).

וכן כתב הרשב"א (מיוחסות סי' רפא, והובאו דבריו בבית יוסף י"ד סי' רכח וברמ"א שם רכח, טו) שמי

שנשטתה או שיש לו רוח רעה נחשב סכנת נפשות שמחללים עליו שבת ודוחים איסורי תורה.

ובשו"ת חתם סופר (יו"ד סי' עו, הובאו דבריו בפתחי תשובה יו"ד פד סי' יג) הביא דברי הרשב"א הללו והוכיח שהרא"ש חולק על הרשב"א, אך מכל מקום סיים שבפיקוח נפש מקילים ולכן במקום שיש רפואה בדוקה למחלת הנפש נדחים איסורי תורה. וכן כתב בכף החיים (או"ח שכח סי' כג) על פי החתם סופר, שיש להקל ולחלל שבת לרפואת מי שנשטתה.

וכתב המהרי"ל (הלכות תשעה באב אות יא):

"על שהיה חסר דעת ונתרפא מיום אל יום, שאלו ממהר"י סג"ל איך ינהוג בשבוע של ט' באב ובט' באב.

והיה מורה לאכול בשר ולשתות יין כל השבוע, וגם לא להתענות בט' באב".

דבריו מובאים במגן אברהם (סימן תקנד סי' ח). וביאר בלבושי שרד (שם סי' ז) שמדובר שהוא הולך

ומתרפא, אך עוד לא נרפא לגמרי, ולכן יש חשש סכנה אם יתענה. וכתב בפרי מגדים שם (אשל אברהם

סי' ח): "וכל שיש סכנה, אף ביום הכפורים אין מתענה". ונראה מדבריהם שהבינו שריפוי מחוסר דעת

לדעת נחשב פיקוח נפש.

ובשו"ת חבלים בנעימים (חלק ד או"ח סי' יג) נשאל על מי שהיה שוטה ונשתפה והרופאים אומרים

שם יתענה ביום כיפור יחזור לשטותו. וכתב שם שני טעמים להתיר לו לאכול ביום כיפור. טעם

הראשון הוא שאם יחזור לשטותו יסתכן בכך שעלול לפגוע בעצמו, וכן עלול לפגוע באחרים. טעם שני

כתב מכיוון שמבואר בגמרא (יומא פה ע"ב): "חלל עליו שבת אחת כדי שישמור שבתות הרבה", וכיוון

שם יחזור לשטותו יהיה פטור מכל המצוות, ואף אם ישמור שבת לא יחשב שמירת שבת כיוון שלא

יהיה מחויב בדבר, לכן יש לחלל עליו שבת על מנת שלא ייפטר מן המצוות. ואם מותר לחלל עליו שבת,

קל וחומר שמותר לו לאכול ביום כיפור.

בדומה לזה כתב בהגהות מיימוניות (מאכלות אסורות יד, טו, הובא גם בדרכי משה יו"ד סי' קנה סוף

אות ג, ובט"ז יו"ד פד סי' כד) בשם רבו המהר"ם:

ב. חולה או אדם שמצב בריאותו הגופני אינו כשורה, אף אם הוא בריא מבחינה נפשית, כיוון שהרעת מצבו הנפשי עלולה להשפיע לרעה על מצבו הגופני, מניעת טירוף דעתו נחשבת פיקוח נפש ומחללים על כך את השבת<sup>5</sup>.

"שאלו לרבי על נכפה אחד והיה רוצה עכו"ם אחד לרפאותו ולהאכילו מאכל אחד לרפואה שנראין הדברים שיש בו שרץ העוף לפי הענין, והשיב כי נכפה חולי גדול וכמכה של חלל דמי ופעמים שמסתכן ונופל באור או במים ומותר אם הרפואה ידועה..."

וכתב בשו"ת פרי הארץ (לרב ישראל מאיר מזרחי, חלק ג יו"ד סימן ב) שמדברי המהר"ם (המובאים בספר איסור והיתר הארוך, כלל נט אות לה) ניתן ללמוד שכל ריפוי של שוטה נחשב פיקוח נפש, כי החשב שיסתכן קיים בכל שוטה. וכן כתב בשו"ת אדמת קודש (לרב נסים חיים משה מזרחי, אחיו של בעל שו"ת פרי הארץ ובתשובה על אותה שאלה, חלק א יו"ד סימן ו) שבשוטה יש חשב שימית עצמו ולכן נחשב סכנת נפשות. והביא דבריהם החיד"א (שיו"ד ברכה יו"ד סימן קנה אות ב).

וכן כתב בשו"ת אגרות משה (אבעה"ז חלק א סימן סה):

"ובדבר אם הרופאים אומרים שאם תתענה תחזור לשטותה אם רשאה לאכול ביו"כ, פשוט שמותרת משום דשטות הוא סכנה, ואף שהמחלה עצמה לא תמיתנה אבל כיון שמצד המחלה אפשר שתמית עצמה ואת אחרים, הוא ג"כ פקוח נפש".

וכן בשו"ת ציץ אלעזר (חלק ד סימן יג) העלה שחולה רוח המסוכן לעצמו ולציבור, נחשב במצב של סכנת נפשות ורפואתו היא פיקוח נפש.

אמנם בספר שבלי הלקט (ענין שבת סוף סימן קכג) כתב:

"כתב ר' בנימין אחי נר"ו שזה שנהגת פעמים רבות שמקלחות מן החלב בפי התינוק כדי שיהא אוזו את הדד ויינק, אין בו איסור. אבל מה שנהגת להתיז מן החלב על נשיפת רוח רעה אסור, שהרי אין בו סכנה. וצערא יתירא נמי ליכא, הלכך אסור".

וכדבריו פסק הרמ"א (או"ח שכח, לה). ומזה משמע שרוח רעה אינה סכנה. אך בשבט הלוי (חלק ד סימן לד) ביאר ששם הכוונה היא רק "כעין נגיעת רוח רעה, לא שנכנס בו רוח שטות מחמת רוח רע". וכן מוכח מלשונו של השבלי הלקט, שהרי כתב שאין בזה צערא יתירא, כאשר ברוח רעה ודאי יש צער רב. אמנם בשבט יהודה (שער א, הערות נוספות לפרקים ח-י) חילק בין נכפה שיש בו סכנה שייפגע לבין שוטה שאין בו סכנה זו. אך מדברי כל הפוסקים הללו נראה שלא כדבריו.

ובשו"ת נצר מטעי (פרידמן, חלק א סימן ח) כתב שריפוי חולי נפש בגדר פיקוח נפש משום שכל עוד שהוא שוטה הוא פטור מן המצוות, ובכלל "וחי בהם" הוא שיוכל לקיים את המצוות, וכן מטעם חלל עליו שבת אחת כדי שישמור שבתות הרבה. והביא ראיה לכך משו"ת חתם סופר (או"ח סימן פג), שדן אם מותר למסור נער שוטה לבית חינוך של גויים שיביאו אותו לכלל דעת, אך יאכילו אותו מאכלות אסורות. וכתב שם החתם סופר שלכאורה מוטב שיחלל התורה זמן מה כדי שאחר כך ישמור מצוות הרבה, אך כתב שמכל מקום אין ראיה גמורה לכך. וכן בשו"ת בית יצחק (אבעה"ז חלק א סימן לט אות ו) נטה לומר כן, אך לא החליט הדבר.

ובשבט הלוי (ד, לד) כתב: "הנה פשוט לדידי דלהציל אדם שלא יתהפך מפקח שולט על עצמו לשוטה גמור שאינו שולט על עצמו, הוא פקוח נפש גמור". והביא שני טעמים לדבר, משום שעלול לבוא לכלל סכנה, ומשום שעצם הדבר שייפטר מן המצוות אם ישתתה הוא פיקוח נפש על פי דברי חז"ל, חלל עליו שבת אחת כדי שישמור שבתות הרבה.

אמנם יש הסוברים שרק מטעם שיסתכן נחשב פיקוח נפש, ולא מטעם שנפטר מן המצוות. ראו הערות הגרי"ש אלישיב (שבת כט ע"ב), שלאחר שמביא תשובת החתם סופר (יורה דעה סימן שלט), "דבסכנת שגעון חשיב פקו"ן ודוחה כל איסורי התורה", כתב:

"והביאור בזה, דכיון שע"י שגעונו יכול לבוא לעשות דברים מסוכנים לחייו וכו' כיון שאינו בר דעת, ע"כ חשיב פקו"ן מהשתא. אמנם מצד מה דאמרי' ביומא טעמא דהיתר פקו"ן דהוא משום מוטב שיחללו עליו שבת אחת וכו', אין סברא להיתר, דודאי דלא שרינן מצד סברא זו גופא אלא במקום פקו"ן לפנינו. ועדיין צ"ב".

והרב יצחק זילברשטיין (במאמרו, מעמד השוטה והגדרתו לענין פיקוח נפש, עמק הלכה אסיא א עמ' 210-214) תלה את הדבר במחלוקת הפוסקים אם נפסק להלכה הטעם של חלל עליו שבת אחת כדי שישמור שבתות הרבה.

ועיינו עוד בהרחבה באנציקלופדיה הלכתית רפואית חלק ז ערך שוטה.

על כל פנים, נמצא שלרוב רובם של הראשונים והאחרונים, מחלת נפש או מצב נפשי קשה נחשבים פיקוח נפש ויש לחלל שבת לרפואתה או מניעתה – או מטעם שמי שחולה במחלת נפש עלול לפגוע בעצמו או באחרים, או מטעם שעצם זה שייפטר מהמצוות מחמת היותו שוטה נחשב לפיקוח נפש.

<sup>5</sup> מצאנו בכמה מקומות בגמרא שעבור יישוב דעתו של חולה נדחים איסורי שבת:

לגבי יולדת, מבואר בגמרא (שבת קכח ע"ב) שאם היא צריכה לנר, מדליקים לה נר. ואפילו אם היא עיוורת, אם היא מבקשת נר מדליקים עבורה. בטעם הדבר מבארת הגמרא:

"מהו דתימא, כיון דלא חזיא אסור, קא משמע לך, איתובי מיתבא דעתה; סברא אי איכא מידי, חזיא חבירתה ועבדה ליי".

וביאר התוספות (ד"ה קמ"ל):

"שייתר יכולה היולדת להסתכן על ידי פחד שתתפחד שמא אין עושין יפה מה שהיא צריכה".

וכן פסק הרמב"ם (הלכות שבת ב, יא):

"היולדת כשכורעת לילד הרי היא בסכנת נפשות ומחללין עליה את השבת. קוראין לה חכמה ממקום למקום וחותכים את הטבור וקושרין אותו, ואם היתה צריכה לנר בשעה שהיא צועקת בחבליה מדליקין לה את הנר, ואפילו היתה סומה, מפני שדעתה מתיישבת עליה בנר ואף על פי שאינה רואה, ואם היתה צריכה לשמן וכיוצא בו מביאין לה, וכל שאפשר לשנות משנין בשעת הבאה כגון שתיבא לה חברתה כלי תלוי בשערה ואם אי אפשר מביאה כדרכה".

וכן נפסק בשלחן ערוך (או"ח של, א).

הרמב"ן (תורת האדם שער המיחוש, ענין הסכנה ד"ה בפרק מפנין) למד מגמרא זו, "דמשום יתובי דעתא דחולה בעלמא, מחללינן שבתא במלתא דמסתכנא בה". ומבואר מדבריו שדין זה אינו רק ביולדת, אלא בכל חולה שיש בו סכנה. וכן עולה מדברי התשב"ץ (חלק א סימן נד):

"מכאן נראה שאפי' מפני ישוב דעתו של חולה, ואפי' אינו צריך לרפואתו אלא ישוב דעתו, מדליקין את הנר, אעפ"י שהוא סומא ואינו נהנה מן האור, וה"ה לשאר מלאכות שהחולה מתיישב דעתו בהן שעושין אותן בשבת".

וכן מצאנו בשו"ת הרשב"א (חלק ד סימן רמה):

"...כך שמעתי מפי ה"ר אהרן ז"ל. ועוד אמר שכותבין כל קמיע אפי' בשבת, לחולה שיש בו סכנה או ליולדת, היכא דאינהו תבעי ליתובי דעתייהו, אף על פי שאין אנו יודעים אם הוא מומחה אם לאו".

נמצא שהתיר לכתוב קמיע בשבת לבקשת החולה אפילו אם איננו יודעים אם הוא יועיל, וזאת על מנת ליישב את דעתו של החולה.

ומצאנו גם בגמרא (בבא בתרא קנו ע"ב) שהתירו לקנות קניין משכיב מרע בשבת, שמא תיטרף עליו דעתו. אמנם מזה לא ניתן ללמוד להתיר אף איסורי תורה, שכן קניין אינו אסור בשבת אלא מדרבנן. ואף לגבי קניין זה שהתירו אצל שכיב מרע נחלקו הראשונים אם מדובר בקניין המועיל או בקניין שאין בו צורך כיוון שמתנת שכיב מרע נקנית באמירה. עיינו ברשב"ם שם (ד"ה קונין), תוספות (שם ד"ה קונין), רמב"ם (הלכות זכיה ומתנה ח, ג), רא"ש (בבא בתרא ט, לו), טור ובית יוסף שלחן ערוך ומפרשים (חו"מ סימן רנד), ועוד.

ומבואר בגמרא (גיטין עז ע"ב) שהתירו לשכיב מרע לגרש בשבת, ואף התירו לאשה לקנות את מקום הגט עבור כך בשבת. אמנם אף כאן מדובר באיסור דרבנן בלבד, וכן נחלקו הראשונים אם ההיתר הוא משום שלא תיטרף דעתו עליו או משום שלא תיפול לפני יבם (ראו תוספות שם ד"ה ותיזיל, רמב"ן ד"ה והא דשרו, ועוד).

על בסיס סוגיות אלו מובא באור זרוע (חלק ג פסקי בבא בתרא סימן רה):

"וכבר נשאל רבינו שמריה זצ"ל על שכיב מרע אחד שהי' מבקש ביום השבת שיהיו שולחים אחר קרובו אחד. והתיר רבנו להשכיר רץ בשבת ולשלוח אחריו כדי שלא תטרף דעתו עליו, כדאמר' הכא דקונין משכיב מרע כדי שלא תטרף דעתו עליו".

פסק זה של רבנו שמריה הובא גם בשו"ת מהר"ם מרוטנבורג (דפוס פראג סימן תרלו, וכן הובא גם במרדכי שבת שיד, הגהות מיימוניות הלכות שבת ב, ה, הגהות אשר"י בבא בתרא ט, לו):

"אבל חולה דתקיף ליה עלמא ואמר שישלחו אחר קרוביו, הא ודאי שרי, וזה התיר רבינו שמריה זצ"ל אפי' בשבת שמא תטרף דעתו".

וכן נפסק בשלחן ערוך (או"ח שו, ט):

"אסור לומר לאינו יהודי שילך חוץ לתחום בשבת אחר קרובי המת שיבואו להספידו, אבל חולה דתקיף ליה עלמא ואמר שישלחו בעד קרוביו, ודאי שרי".

דעת חלק מהפוסקים היא שהצורך למלא את בקשת החולה על מנת שלא תיטרף דעתו נחשב פיקוח נפש, [ולכן נראה שיתירו לקרוא לקרובו אפילו אם הדבר כרוך באיסור דאורייתא] (לבוש או"ח שו, ג; ואליה רבה שם אות י; פרי מגדים שם אשל אברהם ס"ק יח; לבושי שרד על המגן אברהם שם ס"ק יח; שו"ת מהרשד"ם ד, נד, שו"ת דבר יהושע חלק ב סימן קלג). וראו בשו"ת שואל ומשיב (תליתאה ב, קפ) שנראה שנטיותו היא לומר שהוא מוגדר כסכנה ואפילו איסורי דאורייתא יש להתיר, אך על כל פנים כתב שוודאי כל איסורי דרבנן יש להתיר.

ובשו"ת רדב"ז (חלק ד סימן סו) דן בשאלה של חולה האומר שצריך תרופה פלונית והרופא אומר שאינו צריך, האם שומעים לחולה באשר אין הרופא אומר שהתרופה תזיק לו. אחד הטעמים שכתב שם לשמוע לחולה הוא חשש שתטרף דעתו. דבריו אלה הובאו להלכה במשנה ברורה (סימן שכח ס"ק כה, ובביאור הלכה שם ד"ה ורופא). ומשמע מדבריהם שיש להתיר אפילו איסורי תורה עבור כך (וכן דייק מדבריהם בציץ אליעזר חלק ח סימן טו פרק ט).

לעומת זאת, חלק מהפוסקים סבורים שרק איסורי דרבנן התירו. בשו"ת הרי בשמים (חלק ב סימן קפט) השיג על השואל ומשיב הנ"ל וכתב שאין כאן סכנה אם לא ימלאו בקשתו, ורק איסור דרבנן

ג. חרדה קשה נחשבת לסכנה אצל חולים וקטנים, ולעיתים אף אצל אנשים בריאים<sup>6</sup>.

התירו. וכן פוסקים נוספים הגבילו את ההיתר לאיסורי דרבנן (שו"ת מחזה אברהם [לרב אברהם שטיינברג] או"ח סימן מו; אגרות משה או"ח חלק ה סימן יח (לסימן שו סעיף ט), אולם ראו בדבריו באו"ח חלק א סימן קלב; מנחת יצחק חלק ג סימן ע). בערוך השולחן (או"ח סימן שו סעיף כ) חילק:

"אמנם החולה כשאומר שישלחו אחרי קרוביו והוא חולה מסוכן, מחוייבים לשלוח אינו יהודי אחריהם; אפילו לשכור אינו יהודי בשבת שילך, דחיישינן להחולה שלא תטרף דעתו עליו אם לא יקיימו דבריו, וכמה דברים תקנו בקניינים מפני תקנת החולה כמבואר בח"מ סי' ר"ן. ומכל מקום שהישראל בעצמו יעשה איסור שבות לא הותרה, שהרי אין זה רפואה אלא חששא בעלמא ולכן בענין דממצא חפצך ודבר דבר חיישינן לזה ולא בדבר איסור גמור. ונ"ל אם הרופא אומר שיש סכנה אם לא יקיימו דבריו, הרי הוא ככל חולה שיש בו סכנה".

ובדומה לערוך השולחן כתבו המנחת יצחק (חלק ד סימן ח) ושבת הלוי (חלק ח סימן סה), שהכל תלוי בנסיבות, ואם נראה שיכולה לצמוח מזה סכנה, יש להתיר אפילו איסורי תורה.

ובציץ אליעזר (חלק ח סימן טו פרק ט) כתב לחלק:

"וצריך לומר דשאני הדבר בהיכא דחששת טירוף דעתו הוא מפני שלא ממלאים רצונו בדבר שחושב שאם ימלאו רצונו ויתנו זה, יביא לו הדבר את רפואתו, בכפי שהמדובר ברדב"ז, כי בשם חששת הטירוף יכולה להביאנה לידי סכנה ממשית. ורק בהיכא שחששת הטירוף הוא מפני שאין ממלאים רצונו בדבר שאינו נוגע לעצמותו, כבהיכא שמונעים ממנו נחת רוח לגרש את אשתו או להקנות דבר פלוני לפלוני, וכן בלהביא לו קרוביו שיראם, בכל כגון דא שיערו חז"ל שאי מילוי רצונו אינו יכול להביאו לידי סכנה של ממש, ויכול רק לגרום להרעה במצב רוחו וצלילות דעתו במצבו, ומשום כך לא התירו בשם כי אם לעבור על איסורי שבות. ובהיכא שרואים שאי מילוי רצונו גם בשם תביאו לידי פיקו"נ כותב באמת גם בשם הערוך השולחן באו"ח שם, דאם הרופא אומר שיש סכנה אם לא יקיימו דבריו הרי הוא ככל חולה שיש בו סכנה ע"ש, ולזה אולי המכוון גם בפרמ"ג שם בא"י סק"י"ח במ"ש על האי דינא בשם בלשון: כל פיקוח נפש שרי אף בד"ת כ"ש במידי דרבנן עיינו שם".

ולפי זה, בכל מה שנוגע לרפואתו, מניעת טירוף דעתו של החולה נחשבת פיקוח נפש. ולגבי בקשות החולה בדברים שאינם נוגעים לרפואתו, מותר לעשות איסורי דרבנן בלבד, אלא אם נראה שיש סכנה אם לא יקיימו דבריו, שאז מותרים אפילו איסורי תורה. ובדומה לזה כתב גם בשו"ת להורות נתן (חלק ה סימן כז), אם כי בחלק ח סימן כג נראה שנטה לומר שבכל אופן זה נחשב פיקוח נפש).

ועיינו עוד בפסקי תשובות (סימן שו אות כט), משנה אחרונה (סימן שו ס"ק מא), ובמאמרו של הרב עקיבא משה שינברגר (הצטרפות לנסיעה בשבת עם חולה, צהר יד עמי' שסא-שסז).

ולמעשה, כיוון שספק נפשות להקל, נראה שבכל אופן שיש חשש לטירוף דעתו של חולה נחשב הדבר לפיקוח נפש שמחללים עליו את השבת אפילו באיסורי תורה, וקל וחומר באיסורי דרבנן. אמנם, בכל מקום שניתן למעט באיסורים ללא חשש שיהיו, יש להעדיף לעשות באופן שאינו אסור אלא מדרבנן.<sup>6</sup> מבואר בגמרא (יומא פד ע"ב):

"ראה שנעלה דלת בפני תינוק, שובר ומוציאו, והזריז הרי זה משובח ואין צריך ליטול רשות מבית דין, ואף על גב דקא מיכוין למיתבר בשיפ"י".

ופירש רש"י:

"ננעלה דלת. והתינוק נבעת".

ומשמע שעצם הפחד של התינוק נחשב סכנה.

וכן כתב המאירי שם:

"ננעלה דלת בפני תינוק ויש לחוש שמא יבעת וימות, שובר את הדלת ומוציאו ואף על פי שהוא מבקע עצים לנסרים שהוא צריך להם".

וכן פסק הרמב"ם (הלכות שבת ב, יז):

"ננעלה דלת בפני תינוק, שובר הדלת ומוציאו ואף על פי שהוא מפצל אותה כמין עצים שראויין למלאכה, שמא יבעת התינוק וימות".

ומכאן עולה שאצל ילד קטן, חרדה קשה נחשבת סכנת נפשות. ובשו"ת אגרות משה (או"ח חלק א סימן קלב) נשאל על יולדת שאומרת שמפחדת לנסוע לבד לבית החולים, וכתב:

"אבל מכל מקום לדינא כיון דמציינו ביולדת שעלולה להסתכן מחמת פחד, מי הוא שיכול לסמוך על חילוקים בחשש פקוח נפש, ולכן אם אומרת שהיא מתפחדת אף אחרי שמשטבירין לה שאין מה לפחד ליסע בעצמה, יש בזה חשש פקוח נפש וצריך הבעל או האם ליסע עמה".

ולא אצל יולדת בלבד, אלא אף אצל שאר חולים ואפילו אצל אנשים בריאים כתב בשו"ת להורות נתן (חלק ח סימן כג):

"הנה ודאי דשייך פחד על העתיד העלול להביאו לידי סכנת נפשות, ומכל שכן בחולה שיש בו סכנה, וכהא דגיטין (ע א) שלשה דברים מכחישים כחו של אדם ואלו הן פחד וכו', ופירש"י דאגה שדואג על

לכן, בזמן מגפה ח"ו כמו בתקופת הקורונה, אם מדובר באנשים שהבדידות בליל הסדר עלולה לפגוע בצורה משמעותית במצבם הנפשי, ובפרט זקנים שנמצאים בקבוצת סיכון או חולים, יש להתיר להם לקיים את הסדר יחד עם בני משפחותיהם או חבריהם באמצעות תקשורת על ידי מחשב או טלפון.<sup>7</sup> באופן כללי, ישנה עדיפות לתקשורת של אודיו בלבד.<sup>8</sup> אולם אם יש צורך על מנת להפיג את הבדידות, ניתן לקיים תקשורת של אודיו וגם וידאו.<sup>9</sup> כאמור, האחריות על כל מקרה לגופו היא על הרב המקומי המכיר את השואל ואת הפרטים.

על מנת למעט באיסורים, יש לבצע זאת על פי סדר העדיפות הבא:

1. ליצור את החיבור באמצעות המחשב או הפלאפון מלפני החג, כך שבחג עצמו לא יהיה צורך להפעיל את המכשיר.<sup>10</sup> ניתן לפתוח את המפגש המקוון מלפני החג כך שישאר פתוח אל תוך החג. לחלופין, ישנן תוכנות המאפשרות פתיחה וסיום של מפגשים מקוונים בצורה אוטומטית לפי זמנים הנקבעים מראש. יש להתנסות בשימוש בתוכנות לפני החג כדי למנוע

---

דבר העתיד כגון טירוד מזונות או פחד אויב. וכן בשי"ס בבא בתרא (י א) גוף קשה פחד שוברו עיינו שם, הרי דאפילו גוף שהוא קשה, דהיינו גבור, מכל מקום הפחד שוברו. וא"כ ודאי שמשכחת פחד דאף שאינו נוגע לרפואתו ומכל מקום שוברו ויכול להביאו לידי סכנה, ומכל שכן בחולה שיש בו סכנה".

ועיינו בחשוקי חמד (יומא פד ע"ב), לגבי זקן שבניו רגילים לבוא אליו ובאותה השבת נמנע מהם ברגע האחרון לבוא, והזקן היה עלול להיבהל שעה שימצא את עצמו לבד, ובאותו זמן אף נכח פושע בבנין, והתיר להם להתקשר לזקן על ידי גוי או שינוי. אמנם לא רצה להקל להתיר איסורי תורה, כיוון שלא היה ברור שיבוא לידי חרדה. ונראה שהכל לפי הענין.

<sup>7</sup> כפי שיבואר לקמן בהערה 9, באופנים המוצעים לקיים את המפגשים יש לכל היותר איסור דרבנן, שהוא בוודאי מותר עבור אנשים שיש חשש לבריאותם הנפשית, שעבורם מותר לעבור גם על איסורי דאורייתא, כפי שנתבאר בהערות לעיל.

<sup>8</sup> כפי שמבואר במקורות שיובאו בהערה 9, בחיבור אודיו בלבד, לאחר שנוצר החיבור, הדיבור אל המכשיר יוצר שינוי זרם בלבד, שדינו קל יותר, ולדעת חלק מהפוסקים אין בו כלל איסור מעיקר הדין. לעומת זאת, בחיבור וידאו, יש שחששו לאיסור דרבנן של רושם בתנועות משמלית לפני המצלמה.

<sup>9</sup> עיינו בתחומין יד, טלוויזיה במעגל סגור בשבת, חילופי מכתבים בין הרב רוזן לגר"מ פיינשטיין ורב יהושע נויבירט (עמ' 432 ואילך); תחומין כה, מצלמות טלוויזיה במעגל סגור בשבת, מו"ר הגר"זין גולדברג והרב ישראל רוזן (עמ' 441 ואילך); תחומין כה, טלוויזיה במעגל סגור בשבת, הרב שמואל רבינוביץ (עמ' 450 ואילך); תחומין כו, שינוי זרם חשמלי בשבת, הרב ישראל רוזן (עמ' 83 ואילך); שו"ת במראה הבזק חלק ג תשובה לד.

במקורות אלו נתבארו החששות הכרוכים בשימוש במכשירים הללו בשבת. נסכם את הדברים בצורה כללית:

1. בהפעלת המכשירים עשויה להיות סגירת מעגל חשמלי, שלדעת החזון איש יש בכך חשש מלאכה דאורייתא, ולרוב הפוסקים היא אסורה מדרבנן.
  2. לאחר שהמכשירים כבר פועלים, הדיבור אל המכשיר הוא שינוי זרם בלבד, שלרוב הדעות אין בו איסור. לכן, מותר לדבר אל אדם הלוש מכשיר שמיעה שהופעל מלפני שבת.
  3. כאשר ישנה מצלמה הפועלת, יש שחששו שאף על פי שמבחינה חשמלית עמידה לפני המצלמה אינה גורמת אלא לשינוי זרם, מכל מקום ישנו איסור של רושם ביצירת התמונה שעל המסך. אולם איסור זה הוא לכל היותר מדרבנן, כיוון שאינו מתקיים, וכן מטעמים נוספים, וכגון שאינו בגדר רושם כלל, וכן שהוא גרמא בעלמא. במקום שבו האדם כלל אינו מתכוון להצטלם על ידי המצלמה, כגון במצלמות לצורכי ביטחון, ישנם צדדים נוספים להקל, משום דבר שאינו מתכוון ופסיק רישא דלא ניחא ליה; ברם, צדדים אלו אינם שייכים בנידון דידן, שבו האדם כן מכוון להצטלם.
  4. אם מה שצולם או הוקלט שייכים במזכרון המכשיר, יש שחששו משום מתקן מנא. ועיינו בשו"ת במראה הבזק חלק ט תשובה יב הערה 4, שיש שחששו בכך למלאכת כותב. כפי שנתבאר שם, מסתבר שהחשש הוא לכל היותר לאיסור דרבנן.
- <sup>10</sup> כמבואר בהערה 9, באופן זה מבחינה חשמלית יש כאן שינוי זרם בלבד, ואף מבחינה המצלמה יש כאן לכל היותר איסור דרבנן של רושם, ואף בזה יש צדדים להקל.

- תקלות. חלק מהתוכנות מגבילות את זמן השימוש, ולכן יש לוודא שמשתמשים בתוכנה שתפעל לכל הזמן הנדרש. יש לכוון את המצלמה למקום הנכון וכן לכוון את האודיו לרמה הנכונה מלפני החג.
2. אם לא ניתן ליצור את החיבור מלפני החג, או שהחיבור הופסק ויש צורך לחבר מחדש, או שיש צורך לכוון את המצלמה או את האודיו, מותר לומר לגוי להפעיל את המכשיר וליצור את החיבור ולכוון את המצלמה והאודיו<sup>11</sup>. במקום שבו ההוראות הן להמעיט במגע בין בני אדם בשל הסכנה של הפצת הנגיף, אין להזמין גוי אל הבית לשם כך, ורק אם יש גוי בין בני הבית, כגון מטפל או מטפלת, יש לבקש מהם לעשות פעולות אלו.
3. במקום שאין גוי, גם יהודי יכול להפעיל את המכשיר וליצור את החיבור, וכן לכוון את המצלמה והאודיו, ועדיף שיעשה זאת בשינוי עד כמה שאפשר<sup>12</sup>.
4. בכל אופן שמתבצע המפגש המקוון, אין להקליט את המפגש<sup>13</sup>.

כיוון שלדעת רוב הפוסקים אין יוצאים ידי חובה בברכות ששומעים דרך מכשיר חשמלי<sup>14</sup>, יש להקפיד שכל אחד יברך בעצמו את הברכות השונות שיש בהגדה של פסח, וכן יאמר בעצמו את ההלל. לגבי יתר ההגדה, מסתבר שיכול לצאת במה ששומע דרך המכשיר<sup>15</sup>, וטוב שלכל הפחות יאמר בעצמו את עיקרי ההגדה, שהם הפסקאות "עבדים היינו", "מתחילה עובדי עבודה זרה היו אבותינו" ו"רבן גמליאל אומר". מי שאינו יכול לברך בעצמו כלל, ישמע את הברכות דרך המכשיר<sup>16</sup>. ניתן לענות אמן על הברכות ששומעים בשידור חי דרך המכשיר<sup>17</sup>.

<sup>11</sup> בשלחן ערוך (או"ח שח, יז) פסק שאמירה לנכרי מותרת אפילו עבור חולה שאין בו סכנה, וקל וחומר בנדון דידן, שכפי שנתבאר מסתבר שנחשב כמו חולה שיש בו סכנה. ולגבי חולה שיש בו סכנה מבואר ברמ"א (או"ח שם, יב) שאם ניתן לעשות על ידי גוי ללא דיחוי כלל, עדיף לעשות על ידי גוי. וגם בנדון זה, אם הדבר מתאפשר ונצרך, עדיף להיערך מראש עם גוי שיפעיל את המכשירים.

<sup>12</sup> בשלחן ערוך (או"ח שח, יז) הכריע שמותר לעשות מלאכה דרבנן בשינוי עבור חולה שאין בו סכנה. ומביא המשנה ברורה (שם ס"ק קב) שלדעת החיי אדם, אם אי אפשר לעשות בשינוי, מותר אף בלא שינוי. ואף לגבי חולה שיש בו סכנה, מבואר ברמ"א (או"ח שם, יב) שאם ניתן לעשות בשינוי ללא דיחוי כלל, עדיף לעשות על ידי בשינוי. ולכן, אף שכאמור לרוב נידון זה נחשב שיש בו סכנה, מכל מקום אין כאן בהילות ועל כן יש לעשות בשינוי ככל שניתן.

<sup>13</sup> כפי שנתבאר לעיל הערה 9, יש שחששו לאיסור בשמירה בזיכרון המכשיר.

<sup>14</sup> שו"ת מנחת שלמה חלק א סימן ט; שו"ת יחיה דעת חלק ג סימן נד; שו"ת מנחת יצחק חלק ג סימן לח אות טז, ועוד. וכן נפסק בשו"ת במראה הבזק חלק א תשובה כו שאין להקל בזה שלא בשעת הדחק. ועיינו עוד בשו"ת במראה הבזק חלק ה תשובה סב לענין מקומות שנהגו להשמיע קריאת מגילה באמצעות רמקול.

<sup>15</sup> בספר רץ כצבי (פסח סימן יד) דן אם יש דין שומע כעונה בסיפור יציאת מצרים, והביא שם צדדים רבים שאין שם גדר של שומע כעונה שצריך לצאת ידי חובה, אלא כך גדר המצווה, שמספרים יחד ועונים. ולכן נראה שמי ששומע את הענין של יציאת מצרים, מקיים בכך סיפור יציאת מצרים, ואין צורך לשמוע ממש את קולו כמו בברכות או בקריאת המגילה.

<sup>16</sup> על פי שו"ת מנחת אלעזר חלק ב סימן עב; אגרות משה או"ח חלק ב סימן קח; שם או"ח חלק ד סימן צא אות ד; ציץ אליעזר חלק ח סימן יא; ושו"ת מנחת שלמה ה"ל בהערה כתב שהחזון איש גם הסתפק בזה.

<sup>17</sup> כתבו התוספות (פסחים פה ע"ב ד"ה וכן לתפלה; ראש השנה כז ע"ב ד"ה ושמע) שאף אם יש מחיצה מפסקת בינו לבין המניין, יכול לענות אחר כל דבר שבקדושה ששומע מהמניין. ועל פי זה נפסק בשלחן ערוך (או"ח נה, כ):

"היו עשרה במקום א' ואומרים קדיש וקדושה, אפילו מי שאינו עמהם יכול לענות. וי"א שצריך שלא יהא מפסיק טינוף או עבודת כוכבים".

ועל פי זה כתבו כמה פוסקים (אורח משפט חלק או"ח סימן מח; אגרות משה או"ח חלק ד סימן צא אות ד; יחיה דעת חלק ב סימן סח; פסקי תשובות סימן רטו אות ג ועוד) שהוא הדין אם שומע בשידור



היתר זה, של תקשורת עם זקנים וחולים וכל אדם שיש סכנה לבריאותו הנפשית, נכון לא רק לליל הסדר, אלא גם לשבת וחג, ובפרט בחו"ל שיש יום טוב שני, ולעיתים אף רצף של שלושה ימים של יום טוב ושבת. במצב כזה עדיף לבצע את התקשורת ביום טוב שני מאשר ביום טוב ראשון, אך במידת הצורך ניתן גם ביום טוב ראשון ושבת, וזאת על פי סדר העדיפות המובא לעיל.

אדם בריא בגופו ונפשו שאינו יודע כלל לערוך את הסדר בעצמו וזקוק להדרכה, ובלי הדרכה יימנע מלקיים את מצוות ליל הסדר כהלכתן, יש ללמד אותו לפני החג כיצד לערוך את הסדר, וכן לדאוג להגדה של פסח בשפה שהוא מבין על מנת שיוכל לערוך את הסדר בעצמו. אם לא מתאפשר ללמד אותו לפני החג, הוא יכול לכוון מבעוד יום הקלטה או סרטון שיופעלו בחג וידריכו אותו כיצד לערוך את הסדר, אך יצטרך לומר בעצמו את כל הברכות ונוסח ההגדה של פסח. במקום צורך גדול מאוד, שבלי הדרכה צמודה במהלך ליל הסדר לא יוכל לקיים את המצוות העיקריות של ליל הסדר, יש להתיר ליצור חיבור של אודיו בלבד מלפני החג, ולתקשר באמצעות המכשיר באודיו בלבד ללא תמונה<sup>18</sup>.

חי ברדיו או מכשיר את המניין, רשאי לענות אחר דברים שבקדושה. ואף שמבואר בשלחן ערוך שלדעת היש אומרים אם יש דבר טינוף או עבודת כוכבים מפסיק אינו רשאי לענות, כתבו הפוסקים שזה אינו שייך כאשר הקול מועבר באמצעות גלי הרדיו וכדומה, שאין זה נחשב שהקול עובר דרך מקום טינוף (וראו ביחוד דעת שם טעמים נוספים לכך).

<sup>18</sup> כן הורה גם הרב צבי הרשל שכתר. וכפי שנתבאר לעיל בהערות 8–10, באופן זה מסתבר שאין איסור כלל מעיקר הדין. אבל עדיין אין להתיר זאת לכתחילה, מהטעמים שנתבארו בהערות 1–2.

Padova, Italy

פדובה, איטליה

אייר תש"פ

## כה. מוזיקה בספירת העומר בימי המגפה

## שאלה:

האם מותר לשמוע דיסק של מוזיקה בספירת העומר? יש אדם מבוגר שנמצא בבדידות בימי הקורונה והמוזיקה יכולה להועיל לו מאוד לשמור על מצב רוח חיובי ולהפיג את הבדידות.

## תשובה:

נחלקו הפוסקים אם יש להימנע משמיעת כלי שיר כל השנה משום אבלות על חורבן בית המקדש, ולמעשה נוהגים להקל בכך<sup>1</sup>. יש מהפוסקים שכתבו שאף

<sup>1</sup> מובא בגמרא (גיטין ז ע"א), "שלחו ליה למר עוקבא: זמרא מנא לן דאסיר? שרטט וכתב להו: (הושע ט, א) 'אל תשמח ישראל אל גיל כעמים'. ולישלח להו מהכא: (ישעיהו כד ט) 'בשיר לא ישתו יין ימר שכר לשותיו', אי מההוא הוה אמינא הני מילי זמרא דמנא, אבל דפומא שרי, קמ"ל".

הטור (או"ח סימן תקס) מביא בשם הראשונים כמה פירושים לגמרא זו ולאסור שמיעת זמר בזמן הזה: "ואסרו כל מיני שיר בין בכלי בין בפה. ופירש"י כגון לשורר בבית המשתה; והתוס' מפרשים דאפי' בלא משתה נמי ודוקא למי שרגיל בכך כההיא דאיתא בירושלמי, 'ריש גלותא הוה קאים ודמיק בזמרא', פירוש בשכבו ובקומו היו מזמרין לפניו. ומלשון הרמב"ם ז"ל משמע דבכלי אסור לשמוע בכל ענין ובפה דוקא על היין; אבל הוא ביאר בתשובת שאלה דאפילו בפה אסור אף בלא משתה. ואין חילוק בין לשון עברי ולשון ערבי, כל שכן אם הן דברי ניבול שאסור לשומעו אף בלא מליצה וניגון. והני מילי שירת אהבים כגון לשבח יפה ביופיו וכיוצא בו, אבל מותר לומר שירות ותשבחות על היין בבית המשתה".

רש"י (בגיטין שם ד"ה זמרא) ותוספות (שם ד"ה זמרא) פירשו את שאלת הגמרא בבית המשתה על היין וממילא האיסור בכלי שיר הוא דווקא על היין [והתוספות הוסיפו ש"ראוי להחמיר" אף למי שרגיל תמיד בכך, "שמתענג ביותר"]. ואילו הרמב"ם (הלכות תעניות ה, יד) הבין שבכלי שיר ישנו איסור תמיד ובכל מקום, ובשירת הפה אסור רק על היין (ויש לעיין בדעתו כיצד הבין את דברי הגמרא, שהרי הגמרא לכאורה השוותה בין כלי שיר לבין שירת הפה; ועיינו שו"ת אגרות משה חלק א ס' קסו בביאור דעת הרמב"ם) ואילו הרמב"ם בתשובה למד שהגמרא אינה עוסקת דווקא בשירה על היין אלא גם ללא יין, ולכן אסור הן שמיעת כלי נגינה והן שירת הפה בכל מקרה, חוץ משירות ותשבחות לה'. נחלקו הפוסקים כמי לפסוק ויש בכך שלוש שיטות:

א. מרן בשלחן ערוך (או"ח תקס, ג) פסק: "וכן גזרו שלא לנגן בכלי שיר וכל מיני זמר וכל משמיעי קול של שיר לשמח בהם; הגה: ויש אומרים דוקא מי שרגיל בהם, כגון המלכים שעומדים ושוכבים בכלי שיר או בבית המשתה (טור); [וממשיך המחבר: ] ואסור לשומעם מפני החורבן; ואפילו שיר בפה על היין אסורה, שנאמר: בשיר לא ישתו יין". לפי זה מרן המחבר פסק כרמב"ם בפסקיו, שנגינה בכלי שיר אסורה תמיד ושירת הפה אסורה על היין.

ב. הרמ"א פסק כרש"י ותוספות שאף איסור הנגינה בכלי שיר הוא דווקא על היין ובבית המשתה; ומוסיף שהוא הדין למי שרגיל בהם (שאצלו הדבר מהווה שמחה יתרה, כמבואר בתוספות ובבית יוסף שם).

ג. הב"ח (על הטור שם, אות ז) פסק כרמב"ם בתשובה, שאין חילוק כלל בין בית המשתה לבין כל שירה, והן שירת הפה והן כלי נגינה נאסרו בכל מקום ובכל זמן חוץ משירת שירות ותשבחות לה'. והפסוק שהביאה הגמרא המזכיר יין הוא לאו דווקא לגבי בית המשתה, אלא העיקר הוא בגלל השיר עצמו. הב"ח הוכיח את שיטתו מהגמרא (סוטה מח ע"א): "אמר רב הונא: זמרא דנגדי ודבקרי שרי, דגרדאי אסיר" ופירש הב"ח: "שזימרת בני אדם בשעה שמושכין המשאוי או בשעה שמנהגין השור לחרושה מותר שאינו אלא לתקן מלאכתו, אבל הנגינות שמנגנים האורגים והוא הדין שאר האומנין באומנותן אסורין שאינן אלא לשמח לבבם ואסור כדכתב, 'אל תשמח ישראל אל גיל כעמים', וכל שכן שאסור לשמוע כלי זמר... וכן הנשים המזמרות בפה בעת מלאכתן יש למחות בהן".

נחלקו הפוסקים האחרונים כיצד להכריע. המגן אברהם (שם ס"ק ט) תמה על מרן המחבר מדוע סתם כרמב"ם בהלכותיו ולא כתב כדבריו בתשובה. נראה שהמגן אברהם מכריע כב"ח שפסק כרמב"ם בתשובה, שהרי הביא את ראיית הב"ח מסוטה ואת דבריו שגער בנשים המשוררות (ואמנם כשהביא את

שנוהגים להקל כל השנה, בתקופת האבלות שבימי הספירה יש להחמיר<sup>2</sup>. ויש שכתבו שאין חילוק בין ימי הספירה לשאר השנה, ומותר לשמוע מוזיקה אף בימי הספירה<sup>3</sup>.

הראיה מסוטה פירש את הגרדאי ששירתם היא "לשחוק בעלמא" כפירוש רש"י שם, ולא כב"ח שפירש "לשמח לבבם", ולקמן נפרש שאין זה אותו הפירוש וצ"ע).

המשנה ברורה (שם סימן תקס ס"ק יג) אף הוא הביא את דברי הב"ח ולעומת זאת בשער הציון (שם ס"ק כה) התיר לאשה לומר כדי להרדים את תינוקה, כיוון שלשיטת מרן המחבר והרמ"א רק שירה על היין נאסרה ולכן בכל מקום שיש צורך בשירה לא נאסר כב"ח ונתיר שלא על היין. אך משמע שבסתם שירה ללא צורך, המשנה ברורה אוסר כב"ח ואפילו שלא על היין.

בשו"ת אגרות משה (או"ח חלק א סימן קסו) מביא את השיטות השונות ומכריע כשיטת הרמב"ם בהלכותיו, שכל כלי שיר אסורים ואילו שירה בפה נאסרה רק על היין. (וכתב שם שניתן לומר שאף רש"י ותוספות מסכימים להלכה עם הרמב"ם שבכלי שיר אסור בכל מקום, לא רק בבית המשתה.) ואמנם האגרות משה דחה את ראית הב"ח מהסוגיא בסוטה, כיוון שהגרדים הרי שרים בכל יום, ואם כן הם נחשבים כמו המלכים שרגילים בשירה ולכן אסורה שירתם ואין בכך להוכיח שכל שירה בפה אסורה. אבל מכל מקום הוא הוסיף ואמר שבעל נפש יחמיר כב"ח ויאסור שירה בכל מקום, חוץ מדבר מצווה.

לכאורה דחייתו את הוכחתו של הב"ח דחוקה על פי דברי התוספות הסוברים שהטעם שרגילות אסרת אף שלא בבית המשתה הוא כיוון שמדובר במי "שמתענג ביותר", היינו מלכים שכל הזמן שומעים מוזיקה ומתענגים עליה ואצלם יש בדבר שמחה יתירה, ומביא דבריהם מרן בבית יוסף, ואם כן לא שייך לומר זאת על הגרדים ששרים תוך כדי מלאכתן. אמנם בשו"ת יחווה דעת (חלק א סימן מה) הביא שיטת המהרש"ל (גיטין פרק א סימן יז) שפירש את הגמרא בסוטה כאגרות משה (ואפשר להסביר בגמרא גם בדרך נוספת וכדלקמן).

שיטה נוספת הביא הרב עובדיה יוסף בשו"ת יחווה דעת שם, להתיר לשמוע מוזיקה מרדיו וטייפ ואפילו של כלי שיר, אם לא על היין ובבית המשתה, וכרש"י והרמ"א, והביא כדרכו אחרונים רבים לבסס דבריו. ואף שבדרך כלל פוסק הוא כמרן המחבר, שהחמיר כרמב"ם, הרי שכאן לדעתו יש להתיר כיוון שיש ספק ספקא. ראשית ייתכן שאין ההלכה כרמב"ם, ואף אם ההלכה היא כמותו, ייתכן שכאשר כתב שאפילו בשירה בפה אסור על היין, המילים "על היין" מוסבות אף על הרישא, שמדברת בכלי נגינה, ואם כן אף הרמב"ם יודה לרש"י כפירוש כנסת הגדולה. ואף אם לא נפרש כך, ברדיו ניתן לומר שאין זה מכשיר שהיה בזמן חז"ל, ואם כן כלל לא גזרו עליו וכשיטת החלקת יעקב. וסיים: "אין למחות במקילים, כיון דהוי מילתא דרבנן והמחמיר תבא עליו ברכה".

ובהערה שם דחה את ראית הב"ח מהסוגיא בסוטה, כיוון שאפשר לפרש את הגמרא כפירוש רב האי גאון, שהחילוק בין שירת הגרדים לשירת הנגדי ודבקרי הוא שבשירת הגרדים היו דברים מכוערים ודברי פריצות ולכן נאסרה, בניגוד לשירת הדבקרי (וראו עוד בדברי המאירי בגיטין ז ע"א). לפי זה אין ראיה כלל לאסור שירה רגילה בפה. על פי דבריו אולי ניתן לפרש כך אף ברש"י, שפירש ששירת הגרדים הייתה לשחוק בעלמא; לא כביאור הב"ח שהיה לשמח לבבם, אלא שהיה למטרת שחוק והיתול ודברים מכוערים ולכן נאסרה, ולא כמגן אברהם לעיל. אלא שמפירושו של רש"י לא משמע כן, שפירש את שירת הנגדי ודבקרי כצורך העבודה ומשמע שהחילוק הוא בין שירה לנצורך עבודה לשירה שאינה לצורך ולא בין שירה נאה לשירה מכוערת ופרוצה.

נמצאנו למדים שהלכה זו תלויה במחלוקת ראשונים ואחרונים, אם מותרת כל השנה נגינת כלי שיר או שירה בפה. ולמעשה, מנהג העולם להקל.

<sup>2</sup> בשו"ת אגרות משה (או"ח חלק א סימן קסו וכן חלק ג סימן פז) אסר לשמוע מוזיקה מכלי שיר בספירת העומר, גם לשיטות שפוסקים נגד הרמב"ם ומקילים במשך השנה כרמ"א (כמובא באריכות לעיל). והוא מתבטא: "דגם זה הוא הנאה ואסור בימי ספירה בעניני שמחה לפי המנהג".

גם בשו"ת יחווה דעת (חלק ו סימן לד) פסק שאין הבדל בין שמיעת נגינת כלי שיר ישירה לבין שמיעת שירים מרדיו. ובימי הספירה יש להחמיר ולאסור, וקל וחומר שלאבל, שאסור בשמחה, יש לאסור.

גם בשו"ת מנחת יצחק (חלק א סימן קיא) אסר שמיעת מוזיקה בספירת העומר. תחילה כתב שהמנהג להימנע מזה, "וגדול כח המנהג". עוד כתב (שם אות ב) שיש לאסור השמעת מוזיקה קל וחומר מריקודים ומחולות שאסר המגן אברהם. אמנם תשובתו התייחסה להשמעה ישירה מכלי נגינה ולא לשמיעה מרדיו (ולכן מובן הקל וחומר שעשה מריקודים ומחולות) ועל כן יש לומר שאין דבריו שייכים לנדון דידן.

אמנם בשו"ת ציץ אליעזר (חלק טו סימן לג אות ב) כתב שמיעת מוזיקה מרדיו היא כשמיעת מוזיקה חיה, ובימי שלושת השבועות ובימי הספירה כיוון שריקודים ומחולות נאסרו, נאסרה גם שמיעת כל סוגי המוזיקה.

<sup>3</sup> בשו"ת מלומדי מלחמה לגרנ"א רבינוביץ (סימן פז, עמוד 215), בהתייחסו לשאלה אם מותר לשמוע מוזיקה מרדיו בשלושת השבועות, כתב שמוזיקה של שמחה, כגון מוזיקה בבית המשתה, נאסרה כל

מוזיקה שאינה משמחת מותרת בשמיעה לכל הדעות, אף בימי הספירה<sup>4</sup>. לגבי אדם מבוגר השרוי בבידוד ויש חשש שהמצב ישפיע על בריאותו הנפשית, ואפילו רק על מצב רוחו (שהרי למצב הרוח השפעה ישירה על הבריאות), יש מצווה לעזור לו לשמוע מוזיקה שתעודד את רוחו ותיתן מרגוע לנפשו<sup>5</sup>. לגבי ריקוד ממש, הדבר תלוי בכל מקרה לגופו ויש להתייעץ עם רב המכיר את השואל ואת מצבו מקרוב<sup>6</sup>.

אף שאר בני אדם שברוב השנים נוהגים שלא לשמוע מוזיקה בתקופת האבלות שבימי הספירה, אם הם חשים בבדידות מחמת מגפת הקורונה, הם רשאים לנהוג השנה כדעת הפוסקים המקילים ולשמוע מוזיקה מחמת הצורך הנפשי. ישנה עדיפות לשמיעת מוזיקה של שירות ותשבחות לקב"ה<sup>7</sup>.

השנה. אבל כיוון שאין אנו אוסרים שמיעת מוזיקה מרדיו כל ימות השנה, שאין אנו מגדירים אותה כשמחה, הרי שאין שמיעת מוזיקה מרדיו אסורה אף בשלושת השבועות, מפני שלא הייתה גזירה מיוחדת על מוזיקה בימי האבל.

בשו"ת יחווה דעת (חלק א סימן מה) הביא את דעת שו"ת חלקת יעקב (סב, ב) שאפילו אם כל מיני כלי שיר נאסרו, על רדיו לא נגזרה הגזירה ומותר.

<sup>4</sup> ישנם סוגי מוזיקה שאינם משמחים, כמבואר במסכת שבת (קנא ע"א) שהיו מחללין בהלוויית המת. ואמנם שם מדובר על מוזיקה שהיא חלק ממעשה האבלות, אך ניתן ללמוד משם שיש סוגי מוזיקה שונים. כמו כן ניתן ללמוד זאת משיטת המהרש"ל בגיטין (שם) שחילק בין שירת הגרדים לדבוקים, שאצל הגרדים שירה זו משמחת ולכן אסורה, ואילו שירת הדבוקי ענינה לא היה השמחה אלא צורך אחר ולכן יש מקום לחלק בין סוגי המוזיקה: בין מוזיקה המשמחת לבין מוזיקה שאינה משמחת. וכן כתבו בשם הגרש"יז אויערבאך בספר הליכות שלמה (מועדי השנה ניסן-אב, יא, יד), שבספירת העומר נאסרה רק "כל שירה המעוררת לשירה ומחול, אבל שירה המרוממת את האדם אך אינה מביאתו לריקוד ומחול מותרת".

<sup>5</sup> עיינו בהרחבה לעיל תשובה כד.

<sup>6</sup> מבואר במגן אברהם (סימן תצג ס"ק א) שנהגו להימנע בתקופת האבלות של ימי הספירה מריקודים ומחולות. ולכן אין להקל אלא במקום צורך מובהק.

<sup>7</sup> כמבואר בשלחן ערוך (או"ח תקס, ג).

## Israel

ישראל  
אייר תש"פ

### כו. תספורת בספירת העומר לקראת יום העצמאות בימי המגפה

#### שאלה:

האם מותר להסתפר השנה לקראת יום העצמאות? המספרות היו סגורות עד עכשיו בשל מגפת הקורונה וגם ביום העצמאות יהיו סגורות עקב הסגר המתוכנן.

#### תשובה:

כיוון שהמספרות היו סגורות עד עתה, מותר להסתפר השנה (תש"פ) בלבד לכבוד יום העצמאות (שחל השנה ביום רביעי) החל מכמה ימים לפניו<sup>1</sup> (עד תחילת הסגר של יום העצמאות), וכן החל מיום חמישי לקראת שבת<sup>2</sup>. בהיתר זה הובא בחשבון גם הצורך בהרחקה החברתית הנצרכת על פי ההוראות של הממשלה, הגורמת להאטה בעבודת הספרים, ועל כן נדרשים יותר ימים על מנת שכולם יוכלו להסתפר. גם יש להתחשב במצבם הכלכלי הדחוק של בעלי המספרות. טעמים אלו מצטרפים לנימוקים ההלכתיים המבוארים בהערות.

<sup>1</sup> לדעת מו"ר הגר"י אריאל, ההיתר הוא מיום שני בבוקר.

<sup>2</sup> מבואר בשלחן ערוך (או"ח תקלא, ד) שמי שהיה אנוס באונס גלוי ומפורסם, ולכן לא היה יכול להסתפר לפני החג, מותר לו להסתפר בחול המועד. ואם היתר זה קיים בימי חול המועד, שבהם התספורת אסורה מעיקר הדין, קל וחומר לימי הספירה, שבהם אין איסור להסתפר אלא מנהג בלבד. וכן פסקו הפרי מגדים (או"ח משבצות זהב סימן תצג ס"ק א) וביאור הלכה (תצג, ב ד"ה נוהגין). ואמנם מסברא יש מקום לחלק בין איסור התספורת בחול המועד, שאינו אלא כדי שיתפר לפני הרגל ולא ייכנס לרגל כשהוא מנוול, ואם כן יש להתיר במקום אנוס שלא היה יכול להסתפר לפני החג, מה שאין כן בימי הספירה, שטעם איסור התספורת הוא משום אבלות. וכן הקשה על דבריהם בשו"ת אגרות משה (או"ח חלק ב סימן צו). אבל גם הוא מודה להתיר באופן שזמן רב קודם הספירה כבר לא היה יכול להסתפר והוא מנוול ביותר (ולמד כן מדין תכפוהו אבליו).

נוסף לכך, נראה שיש כמה טעמים נוספים להתיר בנדון דידן:

1. לכבוד יום העצמאות נהגו רבים להסתפר אף בימי הספירה, והשנה, שלא יהיה ניתן להסתפר ביום העצמאות עצמו או סמוך לו, ניתן להקדים את התספורת לקראת יום העצמאות.
2. מקובל בשם הגר"י סלובייצ'יק שאבלות של ספירת העומר אינה חמורה יותר מאבלות י"ב חודש, ולכן מותר להסתפר לאחר שיעור גערה. ולכן מי שהגיע לכדי שיעור גערה מותר לו להסתפר.
3. מצאנו פוסקים (ראו שלחן ערוך או"ח תקנא, ג, ובמגן אברהם שם ס"ק יד ובהגהות רבי עקיבא איגר עליו וביאור הלכה ד"ה וכן לכבוד שבת) שהקלו בתספורת לכבוד שבת אפילו באבלות של תשעת הימים. ועל פי זה התיר הגר"י ליכטנשטיין גילוח בימי הספירה לכבוד שבת. ואף שבתספורת נהוג להחמיר אף לכבוד שבת, יש לומר שזהו רק משום שדרך כלל אין צורך להסתפר כל שבוע ודי בתספורת שלפני תחילת ימי הספירה. אך השנה, שלא הייתה אפשרות להסתפר קודם לכן, יש להקל גם לאלה שדרך כלל מחמירים בדבר.

## Florida, USA

## פלורידה, ארה"ב

אייר תשע"ז

## כז. סיום מסכת על ידי אישה

## שאלה:

האם סעודה לכבוד סיום לימוד מסכת על ידי אישה נחשבת סעודת מצווה, והאם היא מתירה גם אכילת בשר בתשעת הימים?

## תשובה:

ניתן לערוך סעודת מצווה לכבוד סיום לימוד מסכת על ידי אישה; ובאופנים שבהם מתירים אכילת בשר בסעודת סיום, בימים שנהגו בהם לא לאכול בשר זכר לחורבן, יש להתיר זאת גם בסעודה כזו<sup>1</sup>.

<sup>1</sup> לענין קטן המסיים מסכת, הורה הרב ווזנר (שבט הלווי יא סימן יג אות ג; וכן מובא בשמו בקובץ מבית לוי חלק א עמ' מ וחלק ז עמ' כז) שהוא פוטר את הנוכחים מתענית בכורות (להרחבה בזה ראו גם שו"ת צפנת פענח חלק ב סימן י).

וראו עוד בדברי הרב מרדכי גרוס בקובץ תל תלפיות (סח, עמ' כד, אות קכב) ובקובץ פסקים ותשובות – חודש ניסן (סימן ע אות ז) ובנאות מרדכי (פסח, עמ' שכז אות י) שגם הגר"ש אלישיב הורה כך (אם כי משמעות הלשון היא שאין זה ממש כמו סיום של גדול, אלא שכיוון שהתענית אינה חובה גמורה יש לסמוך על זה. ומכל מקום יש ללמוד מהאמור שם גם לענינו, שהרי גם איסור אכילת בשר בתשעת הימים עיקרו ממנהג ואינו איסור מעיקר הדין), אם כי הרב זילברשטיין (חשוקי חמד בכורות כז ע"א; קב ונקי סימן קט) הביא בשמו הוראה הפוכה הן לענין פטור מתענית בכורות והן לענין אכילת בשר בתשעת הימים (וכן הובא משמו בספר וישמע משה חלק א עמ' קפז), וצ"ע. ומכל מקום הרב זילברשטיין עצמו צידד שם שאכן מועיל סיום זה לשני הענינים, עיינו שם.

ואמנם קטן חייב בתלמוד תורה מדרבנן מדין חינוך, ועוד שאביו מצווה מדאורייתא ללמדו תורה, וכל לימוד שמלמדו אביו בעצמו או אחר בשליחות האב, ומסתבר שהוא הדין ללמוד עצמי של הקטן הנעשה בהדרכת האב ובהכוונתו, במישרין או בעקיפין, כלול בקיום חובה זו.

ובצפנת פענח (שם) דן בהקשר זה של 'סיום מסכת' שעושה קטן בשאלה אם חיובי האב כוללים גם לימוד תורה שבעל פה, וצייד שם שמטעם אחר יש מעלה ללימוד של הקטן – כיוון שעל ידי לימוד זה ידע גם כשיגדל ויהיה בן חיוב (אם כי יש להעיר שצריך עיון אם שמחת הסיום יכולה להתבסס על טעם זה כשבמקרים רבים, גם אצל גדולים, כבר בעת הסיום אין המסיים זוכר את כל שלמד במסכת שאותה הוא מסיים, וקל וחומר שלא יזכור אותו לאחר שנים). ועיינו עוד בשו"ת בצל החכמה (חלק ד סימן ק) שכתב מעין זה.

טעמים אלה אינם שייכים באישה, הפטורה ממצווה זו (ואינה חייבת אלא ללמוד את הדינים המעשיים ששייכים אליה; ראו בית יוסף או"ח סוף סימו מז), ובניגוד לקטן – גם לא תהיה חייבת בה בעתיד. אך יש שכתבו שמעלת הסיום הנעשה על ידי קטן היא משום שללימוד התורה יש מעלה אף במנותק מגדרי מצוות תלמוד תורה או משום שלכל הפחות יש בלימודו מעלה של 'אינו מצווה ועושה', וגם היא נחשבת מצווה, עיינו חשוקי חמד (שם).

ולטעם זה, גם סיום על ידי אישה הופך את הסעודה לסעודת מצווה ומתיר לאכול בשר בתשעת הימים, שהרי גם לימוד של אישה מהווה קיום של מצווה מדאורייתא, אף שאין לה שכר כמו לאיש היות שהיא 'אינו מצווה ועושה', וכלשון הרמב"ם (הלכות תלמוד תורה א, יג):

"אשה שלמדה תורה יש לה שכר אבל אינו כשכר האיש, מפני שלא נצטווה".

נוסף לכך, השמחה שבגינה עורכים את הסעודה בסיום מסכת אינה קשורה דווקא למצוות תלמוד תורה של הלומד, אלא לכך שהאדם זכה להשגות חדשות בתורה ולמדרגה גבוהה יותר מזו שהיה בה קודם לכן. וכן מצאנו במדרש (שיר השירים רבה א, ט):

"בגבעון נראה ה' אל שלמה בחלום הלילה ויאמר א-להים שאל מה אתן לך. אמר שלמה, אם אשאל כסף וזהב ואבנים טובות ומרגליות הוא נותן לי, אלא הרי אני שואל את החכמה והכל בכלל, הה"ד ונתת לעבדך לב שומע. אמר לו הקדוש ברוך הוא, שלמה חכמה שאלת לך ולא שאלת עושר ונכסים ונפש אויבך; חייך החכמה והמדע נתון לך ועל ידי כך עושר ונכסים אתן לך, מיד ויקף שלמה והנה חלום. א"ר יצחק חלום היה עומד על כנו חמור נוהק והוא יודע מה נוהק, צפור מצוצי והוא היה יודע מה מצוצי. מיד, ויבא ירושלים ויעמוד לפני ארון ברית ה' ויעל עולות ויעש שלמים ויעש משתה לכל עבדיו".

ובאור זרוע (חלק ב הלכות סוכה סימן שכ) הביא מדרש זה כמקור לשמחת תורה :  
 "ובתשיעי ספק שמיני אנו עושין שמחת תורה ומסיימין התורה ומתחילין בראשית וחתני תורה עושין  
 סעודה לכבוד גמר תורה. ובמלכותנו בשושני"א עושים חתני תורה סעודה גמורה ומזמנין מבני הקהל  
 ונותנים להם מאכלים טובים אוזות ותרנגולין. ומצאתי עיקרו של מנהג... בתחילת מדרש שה"ש ויבוא  
 ירושלים ויעמוד לפני ארון ברית ה' א"ר יצחק מיכן שעושין סעודה לגמרה של תורה גבי שלמה המלך...  
 הנה כשנתן לו הקדוש ברוך הוא חכמה לכבוד סעודה עשה משתה ומיכן למד ר' יצחק שהגומר תורה  
 שכולה חכמה שצריך לעשות סעודה ומשתה".

דברים אלו הובאו גם בבית יוסף ובדרכי משה בהלכות שמחת תורה (או"ח סימן תרטט). ודאי ששלמה  
 המלך לא קיים מצווה בכך שהקב"ה העניק לו חכמה, אלא ששמחתו וסעודתו היו על שזכה למדרגה  
 גבוהה יותר. והיות שלפי המדרש זהו המקור לסעודה לגמרה של תורה, נמצא שהסעודה והשמחה הן  
 לאו דווקא על כך שהתקיימה מצווה. לכן נראה פשוט שגם סיום של אישה מהווה סעודת מצווה.  
 וכן הרמב"ן על הפסוק "ויחזו את הא-להים ויאכלו וישתו" (שמות כד, יא) הביא את המדרש האמור  
 משיר השירים רבה על כך שעושים סעודה לגמרה של תורה. וכמובן שגם שם השמחה בקבלת התורה  
 לא הייתה על כך שקיימו מצווה כלשהי, אלא על כך שזכו למדרגה חדשה.

ואף שיש מקורות המדברים על שמחה וסעודה הקשורות לקיום מצווה (כגון שמחת המצווה בהשלמת  
 מצוות כריתת עצים למערכה בבא בתרא קכא ע"ב), ייתכן לומר בדוחק שגם שם השמחה הייתה על  
 שזכו להשתתף בהבאת עצים למקדש ולא דווקא בכך שקיימו מצווה. שהרי כריתת העצים היא רק  
 הכשר מצווה ולא מצווה גמורה (שהרי אם מצא עצים כרותים אינו צריך לכתות). ואולי יש להבחין בין  
 הכשר מצווה שאנו מצווים עליה, לבין קיום מצווה גמורה אך בלי שהאדם מצווה עליה.

גם ייתכן שאכן יש שמחה גם בקיום מצווה, אך אין זה סותר את העובדה שגם כשאין מתקיימת מצווה,  
 יש שמחה וסעודה בגלל מדרגה חדשה שזוכים לה, וכפי שראינו לגבי חכמת שלמה ומתן תורה.

ובמאמרו של הרב שלמה וואהרמן בקובץ הדרום (מו, עמ' 55) האריך בענין זה והסיק שיש לסמוך על  
 סיום מסכת של אישה "שלמדה בחריצות ובהתמדה וזכתה לסיים מסכת" – הן מצד קיום המצווה  
 כ'אינו מצווה ועושה' הן מצד מעלתה הלימוד מצד עצמה (והאריך שם בגדרי לימוד תורה של נשים  
 בכלל), והרב צבי רייזמן (רץ כצבי – עניני נשים בהלכה חלק א סימן יט) הביא דברים אלה ואף האריך  
 והרחיב (לרבות בחלק מהמקורות שהזכרנו) בנוגע לביאור המקורות לשמחת הסיום וההשלכות מהם  
 לענייננו והסכים למסקנה הנ"ל של הרב וואהרמן.

וכל זה לענין השאלה ההלכתית עצמה של היתר לאכול בשר על ידי סיום של אישה. אמנם לגבי שאלת  
 סיום מסכת ברבים ובפרט בפני ציבור של גברים, יש שיקולים נוספים וראוי שיכריעו בזה רבני המקום  
 מתוך שיקול דעת ותבונה (וראו במאמרו הנ"ל של הרב וואהרמן וברך כצבי הנ"ל שהעירו גם הם על  
 נקודה זו).

נעיר עוד כי עסקנו כאן רק בשאלת סיום המסכת שנלמדה על ידי אישה, אך היתר לאכול בשר בתשעת  
 הימים תלוי בשאלות נוספות (גם כשהסיום היה על ידי גבר), כגון אם הסיום אירע בימים אלה במקרה  
 או שקצב הלימוד הואץ או הואט במיוחד כדי לסיים בימים אלה (ועיינו משנה ברורה תקנא, עג; ערוך  
 השולחן שם כח ועוד), האם בכלל יש היתר לאכול בשר גם למי שאינו שותף בלימוד עצמו ואף לא בסיוע  
 עקיף לו (ועיינו משנה ברורה שם ובביאור הלכה שם בשם המגן אברהם ואליה רבה, ולעומתם בשם  
 היעב"ץ, ועיינו ערוך השולחן שם) ובפרט אם מדובר במי שלא היה מגיע להשתתף בסעודה זו בלאו הכי  
 אלא שעתה רוצה להשתתף בה כדי לאכול בשר (משנה ברורה שם) או שבדרך כלל אין המסיים עושה  
 סעודה עם בשר ורק עתה עושה כך כדי להתיר את אכילת הבשר בימים אלה.

להרחבה נוספת בענין סיום מסכת והמצווה שבה ראו חבל נחלתו ה, כז.

New York, USA

ניו יורק, ארה"ב  
אלול תש"פ**כח. כיסוי השופר במסכה בימי המגפה****שאלה:**

האם ניתן לכסות את הפתח הרחב של השופר במסכה? קיים חשש שבתקיעת השופר ללא כיסוי עלולים חלקיקי רוק להתפזר ולהפיץ ח"ו את מחלת הקורונה.

**תשובה:**

לפי בדיקות שנערכו על ידינו וכן על פי מה שביררנו עם מומחים נוספים<sup>1</sup>, כיסוי הפתח הרחב של השופר במסכה דקה אינו משפיע על צליל השופר, ולכן ניתן לתקוע בשופר בדרך זו<sup>2</sup>. אין לכסות את השופר במסכה עבה ואטומה כגון N95, שכן למסכות מסוג זה עשוי להיות השפעה על צליל השופר<sup>3</sup>.

<sup>1</sup> כן מסר לנו הרב פרופ' אברהם שטיינברג שערך בדיקות בנושא והמסכה לא שינתה את קול השופר. הרב פרופ' דרור פיקסלר, שערך בעבר ניסויים על קול שופר ביחד עם דוד מטס (ראו עבודה של דוד מטס לשם קבלת תואר מוסמך, הגדרה מדעית הנדסית למושג "קול הברה", אוניברסיטת בר אילן תשע"ה; פורסם על ידם בתמצות בתחומין לו), כתב לנו כך:

א. מעבר לפרקטיקה (שאין הבדל בניסוי), גם בתאוריה אין מקום לחשוב שיש בעיה עם מסכה לשופר כי תדר השופר נקבע על ידי 1. אורכו; 2. רוחב הפיה בה נושפים; 3. כיפוף השופר; 4. עובי השופר. לפיכך כיסוי יציאת האוויר איננו משנה את התדר המופק מהשופר.

ב. הכיסוי איננו דומה לכיתוב על השופר. הכיתוב משנה את העובי ועלול לשנות את הקול (תדר).

ג. הכיסוי איננו דומה להוספת חלק לשופר בסופו, כי הוא אינו מאריך את השופר.

<sup>2</sup> מבואר במשנה (ראש השנה ג, ז):

"התוקע לתוך הבור או לתוך הדות או לתוך הפיטם, אם קול שופר שמע יצא ואם קול הברה שמע לא יצא. וכן מי שהיה עובר אחורי בית כנסת או שהיה ביתו סמוך לבית כנסת ושמע קול שופר או קול מגילה, אם כיון לבו יצא ואם לאו לא יצא. אף על פי שזה שמע וזה שמע, זה כיון לבו וזה לא כיון לבו". בגמרא שם (ראש השנה כז ע"ב) אמרו שדברי המשנה אמורים באלו שעומדים על שפת הבור, אבל אלו שבתוך הבור יצאו. מזה משמע שאף לגבי אלו שעומדים על שפת הבור, אין זה בהכרח שישמעו קול הברה; אלא ייתכן שישמעו קול הברה אבל גם ייתכן שישמעו קול שופר. וכן פסק הרמב"ם (הלכות שופר וסוכה ולולב א, ח):

"התוקע בתוך הבור או בתוך המערה, אותן העומדים בתוך הבור והמערה יצאו. והעומדים בחוץ, אם קול שופר שמעו יצאו ואם קול הברה שמעו לא יצאו. וכן התוקע לתוך החבית הגדולה וכיוצא בה, אם קול שופר שמעו יצא ואם קול הברה שמעו לא יצאו".

אמנם הרא"ש (ראש השנה פרק ג סימן ח) פירש אחרת:

"גמ', אמר רב יהודה לא שנו אלא אותם שעמדו על שפת הבור, אבל אותם העומדים בבור יצאו. פרש"י שהן שומעין קול השופר לעולם. משמע מתוך פירוש, אותן העומדים על שפת הבור פעמים שומעין קול שופר ופעמים שומעין קול הברה. וכן משמע לישנא דרב יהודה, לא שנו דמתניתין מיפלגא בין שמע קול שופר ובין שמע קול הברה אלא לאותם העומדים על שפת הבור, אבל העומדים בבור לעולם שומעין קול שופר. ולא ידעתי מה הבחנה יש אם קול שופר שמע או קול הברה שמע, אם תלוי בהבחנת אדם שיאמר שמעתי קול שופר או תלוי בעומק הבור או בהתקרב אדם על שפת הבור והתרחקו ממנו. ולא מסתבר שיהא תלוי בהבחנת האדם, דלמה נשתנה תקיעת הבור פעמים קול שופר ופעמים קול הברה. ואם תלוי בעומק הבור או בקירובו על שפת הבור ובריחוקו, כל זה צריך שיעור. על כן נראה לי אף על גב דרב יהודה אמר לא שנו, אין בא כ"א [=כי] אס] לפרש המשנה. והכי פירוש, לא שנו אם קול הברה שמע, אלא לאותם העומדים על שפת הבור, שהקול מתבלבל בבור קודם שיצא לחוץ ולעולם אינן שומעין אלא קול הברה. אבל לאותם העומדים בבור, לעולם קול שופר הם שומעים ויצאו".

לשיטת הרא"ש, לעולם מי שמחוץ לבור שומע קול הברה. וכן פירש הריטב"א (ראש השנה כז ע"ב):

"אם קול שופר. בגמרא מפרש דכל שעומד בתוך הבור קול שופר הוא שומע וכל שעומד על שפת הבור קול הברה הוא, ומתניתין כולה באדם אחד. ואם כן על כרחין הכי פירוש, אם קול שופר שמע כגון שהכניס ראשו לתוך הבור, יצא. ואם קול הברה שמע כגון שעמד כולו בחוץ, לא יצא".



המחבר (שלחן ערוך או"ח תקפז, א) פסק כשיטת הרמב"ם, אך הטי"ז (שם ס"ק א) והמשנה ברורה (שם ס"ק ז) פסקו שיש לחוש לחומרא לדעת הרא"ש.

בביאור מהו קול הברה, משמע מלשון הגמרא (ראש השנה כח ע"א) "ליערבב קלא", שקול השופר משתנה ביציאתו מן הבור. וכן ביאר זאת המאירי (ראש השנה כז ע"ב):

"וכשאדם תוקע בתוכס, קודם שיצא הקול מן הבור יתבלבל הקול באויר הבור עד שאף המדבר סמוך לבור דומה לו כאלו קול אחר יוצא משם כנגד קולו. וכן הפיטס והוא חבית גדולה של חרס שהקול מתהפך בתוכו ומשתנה לקול הברה. ואמר על אלו, אם קול שופר שמע יצא, אם קול הברה שמע לא יצא".

וכן נראה גם מלשון הטור (אורח חיים סימן תקפז):

"מקום הראוי לתקוע בו כיצד, כגון מקום שתשמע בו התקיעה בלא עירבוב, אבל אם שמע בערבוביא לא יצא. לפיכך העומד בבור או בחבית גדולה ושמעו אחרים מבחוץ, לא יצא, שאין שומעין אלא קול הברה. אבל הוא עצמו יצא, ששמע קול שופר".

ועיינו במאמרם של דוד מטס והרב פרופ' דרור פיקסלר, הגדרה מדעית לקול הברה (תחומין לו), שערכו ניסויים וניסו לברר מבחינה מדעית הגדרה לקול הברה. מסקנתם היא "שקול הברה זוהי ההתאבכות ההורסת שמנחיתה/מבטלת את תדר הבסיס".

מכך שהמשנה קבעה את הדין של קול הברה רק בתוקע בבור וכדומה, ואילו בסיפא של המשנה, העוסקת במי שעומד מחוץ לבית כנסת, לא הבחינה המשנה בין שמיעת קול השופר לקול הברה, נראה שקול הברה נוצר רק בתקיעה במקום עמוק כמו בור וכדומה. וכן נראה מדברי המגן אברהם (סימן תקפז ס"ק א), שבתוקע במבנה רגיל על גבי קרקע אין חשש של קול הברה. אמנם בפירוש רבנו יהונתן מלוניל על הרי"ף (ראש השנה פרק ג) כתב:

"וכן מי שהיה עובר וכו' אם כיון לבו יצא, דמצות צריכות כונה, ומי שלא כיון לא יצא. ובגמ' [כ"ט ע"א] מוקים לה בשליח ציבור שמתכוין להוציא כל השומע קולו, אבל בתוקע אחר שתוקע לעצמו לא יצא שומעו מבחוץ, דע"י שיתכוין לבו משמיע לשומע. וצריך לעיין מאי וכן דקתני הכא, ויש לפרש שאם היה השומע כל כך רחוק מבית הכנסת, שלא שמע כי אם קול הברה, לא יצא".

ולדבריו שייך קול הברה גם בתוקע בבית כנסת, אם השומע נמצא רחוק מבית כנסת. וכן פסק הטי"ז (סימן תקפז ס"ק א). אולם כתב הטי"ז שאם לעומד מחוץ לבית כנסת ברור ששמע קול שופר, אין לו לחוש לקול הברה, ואין זה דומה למי שעומד מחוץ לבור שתמיד יש לו לחוש לקול הברה.

ובביאור הלכה (תקפז, א ד"ה ואם קול הברה) דן באריכות בדברי הטי"ז:

"עייין במ"ב שדבר זה תלוי לפי עומק הבור והתרחקו ממנו. וכתב הטי"ז דלפי"ז אפילו בתוקע בבהכ"נ ויש עומדים בחוץ קצת רחוק ממנו, יש בזה ג"כ שייכות הבחנה לפי הריחוק מביהכ"נ ע"ש [ואין להקשות על דבריו ממתניתין דלא אשכח דינא דקול הברה אלא בבור ודות ואם איתא הו"ל למיכלל גם ביהכ"נ בהדיהו ולענין עומד מחוץ לו בריחוק מקום וכמו דמביא בסיפא אחורי ביהכ"נ לענין כונה ומשמע מזה דלא שייכא כלל דינא דערבוב קלא בבית ואפילו בריחוק מקום, י"ל דרצה להשמיענו להיפוך, דאפילו בעומד סמוך לו ממש ושמע קול השופר בודאי יצויר ג"כ דלא יצא כגון היכא שלא כיון לבו ודוחק]. ונראה מהטי"ז דמפרש קול הברה, קול חלוש וקול הנשמע מחוץ לבנין ומרחוק אינו כ"כ חזק כמו קול שנשמע מקרוב ומבפנים. אבל לעני"ד דקול הברה האמור לענין שופר פירושו קול מעורבב וכלישנא דגמרא בסוגיין, ליפוק בתחילת תקיעה מקמיה דליערבב קליה. וקול כזה אינו נשמע מחוץ לבנין שע"ג קרקע ואפילו בעומד רחוק ממנו, אלא בקול שיצא מתחת הקרקע. וכן מצאתי להדיא לרבינו מנוח וז"ל על מה שכתב הרמב"ם (הלכות שופר וסוכה ולולב פרק א הלכה ח) בור ומערה. אמר המפרש בור הוא בחפירה והוא עגול ומערה הוא מקורה בקירוי ומרובעת. ודרך אלה המקומות כשאדם צועק ומדבר או תוקע בהן, שמתבלבל הקול ונראה כאילו אחר מדבר כנגדו. ואותן העומדים בבור וכו' לפי שהקול אינו מתבלבל להם, אבל העומדים בחוץ שהקול מתבלבל להם יותר מאשר בבור וכו' ע"ש. אח"כ מצאתי בהלכה ברורה ובמטה יהודא שחולקים ג"כ על הטי"ז. וע"ש במטה יהודה שמסיים דלא אמרו אלא בבור, אבל במקומות שוים פשיטא דלא שני לן בין עומדים בקרוב או ברחוק, דכל שמגיע להם הקול לעולם קול שופר הם שומעים ואם הם רחוקים יותר גם הקול לא שמעו ע"ש. ומכל מקום למעשה אין לזוז מדברי הטי"ז, שכל האחרונים העתיקו דבריו להלכה דהשומע קול שופר מאחורי ביהכ"נ בריחוק מקום תלוי לפי הבחנתו אם שמע קול שופר או קול הברה. ומדברי ר' מנוח ג"כ אין ראייה לנגד דברי הטי"ז, שאף על פי שהוא מפרש קול הברה הוא ע"י בלבול הקול, אפשר דע"י ריחוק מקום נקרא ג"כ קול הברה. ועיינו בגיטין דף פ"ט לא ששמע קול הברה אלא כדי שיהא נרות דולקות ומטות מוצעות, אלמא דקול הברה אינו מונח דוקא על בלבול הקול אלא על דבר ברור וע"י הבל הבור שהוא עומד מתבלבל הקול ואינו נשמע קול שופר ברור אף שהוא בסמוך. וסברת הטי"ז ושי"א דע"י ריחוק מקום מחוץ לבנין ג"כ אין הקול שופר ברור".

ואף שהביאור הלכה פקפק מאוד על חידושו של הטי"ז, שריחוק מקום לבדו עשוי לגרום לקול הברה, מכל מקום למעשה חשש לדבריו. ודוד מטס והרב פרופ' דרור פיקסלר, הגדרה מדעית לקול הברה (תחומין לו), כתבו שעל פי הניסויים שערכו, קול הברה אינו נגרם מחמת ריחוק מקום לבדו, ואין זה אלא שינוי עוצמה ולא שינוי ביחסי ההרמוניות.

לכן, בזמן מגפת הקורונה, כדי למנוע את ההתפשטות המגפה, יש לתקוע בשופר כאשר הפתח הרחב מכוסה על ידי מסכה. נוסף לכך, על התוקע לעמוד בחוץ באוויר הפתוח, או לחלופין להחזיק את השופר כאשר פתחו הרחב מופנה כלפי חוץ דרך חלון.

---

ומכל מקום, אף לשיטת הטי"ז, כל ששומע קול השופר בבירור, אין צריך לחוש לקול הברה. ולגבי כיסוי הפתח הרחב של השופר במסכה, מניסויים שערכנו, קול השופר לא השתנה לשומעים עם כיסוי במסכה. ועיינו לעיל הערה 1 בשם הרב פרופ' שטיינברג והרב פרופ' דרור פיקסלר שכן הסיקו אף הם.

ולכן, בזמן מגפת הקורונה, אם המומחים סבורים שיש לחוש להתפשטות המגפה על ידי התקיעה בשופר ללא כיסוי, יש לכסות את הפתח הרחב של השופר במסכה, ולמשנה זהירות אף לתקוע באוויר הפתוח.<sup>3</sup> כך מסר לנו הרב פרופ' דרור פיקסלר על פי בדיקות שערך.

Göteborg, Sweden

גטבורג, שבדיה  
אלול תשע"ח**כט. הקדמת הסעודה בערב שני של ראש השנה בשעת הדחק****שאלה:**

האם בשעת הדחק ניתן לעשות קידוש ולאכול את הסעודה של ליל חג שני עוד קודם צאת היום הראשון, ובשעת צאת היום הראשון להדליק נרות ולהמשיך בסעודה? כאן בשוודיה השקיעה היא ב-19:46, וזמן הדלקת נרות הוא ב-20:47.

לא נגיע הביתה מבית הכנסת לפני השקיעה, וממילא הסעודה תהיה אחרי השקיעה. מה ניתן לעשות כדי שלא יצטרכו כולם לחכות ולהתעכב עד אחרי הדלקת נרות לקידוש, סדר הסימנים וחימום האוכל?

**תשובה:**

בשעת הדחק אפשר להתחיל את הסעודה ביום הראשון ולהמשיכה עד הלילה השני<sup>1</sup>.

אם הסעודה מתחילה לאחר השקיעה, יש לקדש טרם תחילת הסעודה (ואף שעדיין הוא ספק יום טוב ראשון)<sup>2</sup>. אם היא מתחילה קודם כן – אפשר לקדש בתחילתה אם היא לאחר פלג המנחה, ולחלופין יש להפסיק בשקיעה ולקדש<sup>3</sup>. נזכיר שאם הסעודה מתחילה סמוך (בתוך חצי שעה) לזמן קריאת שמע של ערבית, יש לקרוא קריאת שמע טרם הסעודה אף אם אין מתפללים אז ערבית<sup>4</sup>.

<sup>1</sup> בשו"ת מנחת יצחק (חלק י סימן מא ענף א) נשאל לגבי אברך שהולך לבית חולים כדי להוציא את החולים יד חובת קידוש, האם בליל יום טוב שני של גליות מותר לו לקדש להם מבעוד יום כאשר "הימים ארוכים ביותר, ושם בבית החולים אי אפשר לבוא ולאכול עם החולים בזמן שהוא כבר לילה ממש". המנחת יצחק מביא את דברי הכתב סופר (שנדפס בגיליון השלחן ערוך על הט"ז או"ח סימן תפט ס"ק י): "דבקידוש אינו מפסיק קדושת [כצ"ל] ז' [=היום השביעי של פסח], ואינו דומה להבדלה דמפריש בין קדושת שבת לקדושת יו"ט...". ומסיק המנחת יצחק: "תבנא לדינא לפי זה בנידון דידן (בשעת הדחק בנוגע לבית החולים שם כמו שכתב כבוד תורתו), שפיר יש מקום לסמוך על המקילים לקדש מבעוד יום חוץ מיום טוב שני של פסח ויום טוב שני של סוכות... אמנם בימים אחרונים של פסח וסוכות ושני ימים טובים של ראש השנה, ואפילו יום טוב ב' של שבועות, שפיר יש להקל לקדש מבעוד יום, ובפרט בשעת הדחק בנוגע לבית החולים כנידון דידן". וראו עוד בשמירת שבת כהלכתה חלק ב פרק מז הערה קיא.

<sup>2</sup> כבכל שבת ויום טוב, שאסור לאכול משחשכה עד שיקדש ואף אם התחיל קודם פוסק "פורס מפה ומקדש" – עיינו שלחן ערוך או"ח רעא, ד. ואפילו בספק חשכה (כלומר מהשקיעה ואילך) – עיינו מגן אברהם שם ס"ק י, ועיינו במחצית השקל (שם) שהאריך בזה, שלחן ערוך הרב (שם סעיף ט), משנה ברורה שם ס"ק יא. ואמנם הט"ז (סימן רצט ס"ק א) הקל בהתחלת סעודה בספק חשכה לפני הבדלה ולכאורה – וכן כתב המחצית השקל (הני"ל) – הוא הדין, לדעתו, לפני קידוש. מכל מקום, להלכה נקטו גם שם שלא כדעתו (עיינו שם במשנה ברורה ס"ק א ובביאור הלכה ד"ה משתחשך שזו דעת רוב הפוסקים וכמעט כולם, אלא שאם לא אכל עדיין סעודה שלישית, צידד לסמוך על הט"ז כדי לא להפסיד מצוות סעודה שלישית). ואמנם במנחת אלעזר (חלק א סימן לג) צידד להקל בזה, אך הוא יחיד בענין זה, וגם לולי היותו יחיד – כיוון שאפשר לקדש ולנהוג ככל הדעות ודאי שכך יש לעשות.

<sup>3</sup> אפשר לקדש מפלג המנחה ואילך, עיינו שלחן ערוך או"ח רסז, ב ובמשנה ברורה שם ס"ק ה. ואף שמקדש ביום טוב ראשון בשביל יום טוב שני אין איסור בדבר בנדון דידן, וכמו שביאר המנחת יצחק הני"ל (ראו הערה 1), וכך עולה גם מדברי הרב פעלים (או"ח חלק ד סימן כג) שיובא להלן. לחלופין, וכך גם אם מתחילים לפני פלג המנחה, אפשר להפסיק ולקדש כמבואר בשלחן ערוך רעא, ד וכני"ל בהערה הקודמת.

לגבי חימום האוכל :

ישנן שתי אפשרויות במקרה כזה לחמם את האוכל לפני שחוזרים מבית הכנסת בלילה :

1. אם תוכלו להתחיל את הסעודה יותר מוקדם, ולאכול מבעוד יום קצת מהמאכלים שחוממו, תוכלו לחמם ולבשל אותם מבעוד יום ולהמשיך בסעודה אל תוך הלילה.<sup>5</sup>
2. אפשרות נוספת היא לחמם את האוכל על ידי גוי. היתר זה הוא רק לגבי חימום האוכל, היינו כשמדובר רק על הכנה מיום טוב לחברו לבד ; אך אין להתיר בישול מיום טוב לחברו על ידי גוי במצב כזה.<sup>6</sup>

<sup>4</sup> שלחן ערוך או"ח רלה, ב (ועיינו במגן אברהם סימן רס"ק ב, במשנה ברורה שם ס"ק ו, בערוך השולחן שם סעיף ו, וכן במשנה ברורה סימן רע"א ס"ק יא ובערוך השולחן שם סעיף יב).

<sup>5</sup> בשו"ת רב פעלים (או"ח חלק ד סימן כג) כתב שאם מקדים את הסעודה ויאכל לפני השקיעה, יכול אף לחמם את האוכל מבעוד יום ואין זו הכנה מיום טוב ראשון לשני, שהרי אוכל ביום הראשון עצמו. לדעת הרב פעלים, אף ידליקו נרות מבעוד יום במקרה זה. וזו לשונו :

"שאלה. בליל יום טוב שני של גלויות הנשים מדליקין נרות של יום טוב, אם צריכין להמתין עד חשיכה ממש כדי שלא יהיה יום טוב ראשון מכין ליו"ט שני... גם עוד הוצרכנו לשאול כי פה עירנו יע"א [=יגן עליה א-להים] מזדמן בהרבה שנים... מחמת החמימות ימצא מיני יתושין הרבה... בתחלת הלילה מעת חשיכה יותר, על כן העולם רוצים להקדים לאכול סעודת הלילה קודם שתחשך בעוד שיש אור היום עדיין דהיינו בעת שקיעת השמש ממש או מעט קודם שקיעתה כדי שיהיו רואים את התבשיל... על כן אם בלילה כזאת מותרין להדליק הנרות מבעוד יום כדי שיעשו הקדוש לאור הנר של יום טוב... תשובה. הנה הגאון הלבוש בסי' תפ"ח כתב וז"ל ושוהין בין מנחה למעריב עד הלילה כדי שלא יעשו מלאכה מיום טוב זה ליום טוב זה מבעוד יום לצורך הלילה וכו'... אפילו ביום טוב דראש השנה דקדושה אחת הם ויומא אריכתא הוא, הני מילי לחומרא ולא לקולא... וראיתי להרב מהרי"ש ז"ל בהגהות בסי' מגינים בסופו שכתב על סי' רס"ג וז"ל ביום טוב ראשון יש להדליק קודם הלילה כמו בשבת אבל ביום טוב שני יש להדליק בערב אחר בואם מבית כנסת, דאם לא כן יהיה נראה כמכין מיום טוב ראשון לשני, כי"כ הסמ"ע בשם אמו הצדקת ז"ל, אבל מצאתי בא"ר סי' תפ"ח שהביא בשם של"ה גם ביום טוב שני תדליק קודם הלילה ע"ש, והני נשי דידן נהגו גם ביום טוב להדליק בלילה אחר יציאתם מבית כנסת ולפע"ד נשתרבו המנהג מסוכות וכו' ולכך מדליקין תמיד בלילה בכל יום טוב ומכל שכן ביום טוב שני שיש לחוש למי"ש אשת הסמ"ע ז"ל עכ"ל ע"ש.

הרי לך החששא שיש לאסור להדליק קודם הלילה היא יוצאה מאשת הסמ"ע שהזכירו אותה הרבנים ז"ל אבל מדברי הרב אליה רבא ז"ל נראה שיש להתיר קודם הלילה.

ונראה לומר דגם לדברי אדוני הסמ"ע והרבנים ז"ל שחשו לדבריה זו אינו אלא בהיכא שהם מקדשים אחר חשיכה... ונמצא מקדימים להדליק ביום טוב ראשון לצורך יום טוב [שני] אבל לדידן שמתפללים הצבור ערבית מבעוד יום כסברת ר"י ובאים לביתם באור היום ורוצים לקדש ולאכול מבעוד יום קודם חשיכה נראה דלכולי עלמא מותר להם להדליק הנרות מבעוד יום כדי שיאמרו הקדוש כשהנרות דולקות דיש בזה מצווה וכאשר נבאר בס"ד."

בשו"ת בני בנים (חלק ג סימן ב) האריך בענין הקדמת קידוש וסעודה בליל יום טוב, וציין לדברי הרב פעלים אלה וכתב (בד"ה איברא) : "ואפילו אם נחשוש להכנה עדיין יש עצה לפי מה שכתב בשו"ת רב פעלים... שלפי זה אפשר להתפלל מעריב עם פלג המנחה ולמהר ולקדש ולאכול קודם חשיכה שאז גם אם מכין לסעודה הוי לצורך אותו יום ומותר...".

לכן, אם מתחילים את הסעודה מוקדם ואוכלים קצת מהמאכלים מבעוד יום, ניתן להכין אותם מבעוד יום, ולאחר מכן להמשיך בסעודה אל תוך הלילה.

<sup>6</sup> המחבר כתב (או"ח שז, ה) : "דבר שאינו מלאכה, ואינו אסור לעשות בשבת אלא משום שבות, מותר לישראל לומר לא"י לעשותו בשבת ; והוא שיהיה שם מקצת חול, או יהיה צריך לדבר צורך הרבה, או מפני מצווה. כיצד, אומר ישראל לא"י בשבת לעלות באילן להביא שופר לתקוע תקיעת מצווה ; או להביא מים דרך חצר שלא עירבו, לרחוץ בו המצטער ; ויש אוסרין". רואים שסתימת המחבר היא שמותר לבקש מנכרי לעשות איסור דרבנן בשבת, כאשר "צריך לדבר צורך הרבה".

קשה להציע הגדרה מדויקת של "צריך לדבר צורך הרבה". המשנה ברורה (שם ס"ק כב) כתב : "צורך הרבה. עיינו במ"א שמוסיק דדוקא במקום הפסד גדול אבל בלא"ה אין להקל כלל ובא"ר מפקפק אפילו באופן זה". בסעיף יט (ס"ק סח), לגבי טלטול מוקצה וטלטול מרשות היחיד לכרמלית, נראה שהמשנה ברורה הכריע כמגן אברהם, והתיר "לצוות לאינו יהודי בהדיא... אם יש בזה הפסד גדול". וכן משמע מדבריו במקום אחר לגבי טלטול מוקצה (סימן שלד ס"ק ח) : "ועיין לעיל בסימן ש"ז ס"ה סתם שם המחבר כדעה הראשונה ששנאה בסתמא כדעת הרמב"ם דאיסור שבות מותר ע"י א"י [=על ידי אינו

יהודי] במקום שהוא צריך לדבר צורך הרבה ועיינו שם במסקנת המ"א דדוקא במקום שיש הפסד גדול". וכן כותב לגבי לשלוח מכתב על ידי נכרי (סימן רמז ס"ק יח), ש"במקום הפסד גדול יש להתיר בכה"ג דהוי שבות דשבות במקום פסידא דמותר".

המשנה ברורה כתב לגבי קשירה בשבת (סימן שיז ס"ק כה): "כל קשר שהוא עשוי לזמן ולא לתמידות ואפילו אם הוא קשר אמיץ יש להקל ע"י א"י לקשור ולהתיר אם הוא לצורך הרבה דהוי שבות דשבות". ולגבי טלטול בעלי חיים משמע במשנה ברורה (סימן שטז ס"ק לג) שמתיר איסור דרבנן גם בהפסד לא גדול.

המשנה ברורה כתב לגבי הדחת בשר לצורך חול כדי שלא ייפסד (סימן שכא ס"ק כא) שיש לאסור כאשר "אין הפסד כל כך". לגבי הכנת אוכל לחול המשנה ברורה (סימן שיט ס"ק סב) התיר על ידי נכרי "במקום פסידא". אבל במקום אחר, כשדיבר על הכנת אוכל לצורך חול (סימן רנד ס"ק מג), נראה שהתיר גם בלי חשש הפסד.

יש לדון אם נדון דידן נחשב צורך והפסד מספיק כדי להתיר אמירה לנכרי בדבר שאיסורו הוא מדרבנן לבד.

אלא שבמקרה שלנו, שבו מדובר מצד הכנה מיום טוב ראשון של ראש השנה לחברו, יש עוד סניפים להקל:

1) בפרי מגדים כותב (משבצות זהב סימן תק ס"ק ד): "ואני מסופק הא שבות דשבות על ידי עכו"ם דוקא לצורך מצווה או דוחק גדול מותר, היינו בשבות מלאכה דאסמכוה אקרא "לא יעשה" בצירי... הא טירחא יתירא ביום טוב י"ל עכו"ם שרי...". ואמנם שם (אשל אברהם ס"ק יג) הוסיף: "ומה שכתבתי בט"ז, עובדין דחול וטרחא שלא לצורך יום טוב אי שרי על ידי עכו"ם; מהא דאין מטילין גורלות בשבת ויום טוב אף על ידי עכו"ם, יש לעיין קצת". ובהמשך כתב (אשל אברהם ראש סימן תקג): "אפילו רק הכנה בעלמא, חיפוש ספר תורה מיום טוב לשבת, אסור... ונסתפקנו על ידי עכו"ם בדבר שאין מלאכה, יש לומר שרי". היינו, שנראה שנטיתנו היא שבאיסור הכנה, שאינו דבר שאסור מצד דמיון לעשיית מלאכה, יהיה מותר על ידי נכרי. וכתב על זה המנחת יום טוב (על הקיצור שלחן ערוך סימן קא סעיף ב, ס"ק ח): "ובזה אפשר ללמד זכות קצת במה שראיתי נוהגין להקל להביא מים על ידי עכו"ם מיום טוב לחבירו". ובארחות חיים [כהנא] כתב על דברי הפרי מגדים באופן מוכרע יותר: "ואף שהוא כתב כמסופק כדרכו הטוב, מכל מקום מסתבר להקל".

2) סיניף נוסף להקל בנדון דידן הוא הבנה אחת בשיטת הרמב"ם. הרמב"ם כתב (הלכות עירובין ה, ח): "המערב לשני ימים טובים של גליות או לשבת ויום טוב, אף על פי שהוא עירוב אחד לרוח אחת לשני הימים, צריך שיהיה העירוב במקומו מצוי בליל ראשון ובליל שני כל בין השמשות... מפני שהן שתי קדושות ואינן כיום אחד כדי שנאמר מליל ראשון קנה העירוב לשני ימים". המגיד משנה שם כתב שמנימוקו זה של הרמב"ם, "מפני שהן שתי קדושות ואינן כיום אחד", נראה שהוא סובר שבשני ימי ראש השנה, שהם "כיום אחד", אין צורך שיהיה העירוב "במקומו מצוי" בלילה השני. ועל זה השיג הראב"ד שם: "א"א טעה בזה שאפילו בשני ימים טובים של ראש השנה אף על פי שהן קדושה אחת צריך שיהא העירוב קיים בליל שני ובמקומו, דלחומרא אמרינן שהן קדושה אחת אבל לקולא לא אמרינן". המגיד משנה כתב על דברי הראב"ד האלו: "ואני אומר לא טעה רבינו... אלא ודאי כל שהן בקדושה אחת, לכל דבריהם הוא... בשני ימים טובים של ראש השנה פשיטא להו דקדושה אחת הן ואפילו לקולא ולזה הסכים הרשב"א ז"ל בספר קצר שלו וכ"כ ר' פנחס הלוי באזהרות שלו ועיקר".

המחבר כתב (או"ח תקג, א): "אסור לאפות או לבשל או לשחוט ביום טוב לצורך מחר, אפילו הוא שבת או יום טוב ואפילו בשני ימים של ר"ה". לפי המגן אברהם (שם ס"ק א), דברי המחבר נכונים גם לפי הרמב"ם. שהרי הוא העיר שכאן המחבר אוסר הכנה אפילו מיום ראשון של ראש השנה לחברו, ובהלכות עירובין (תטז, ב) פסק כרמב"ם הנ"ל, ומשמע ששני ימי ראש השנה הם כיום אחד גם לקולא. המגן אברהם תירץ: "וי"ל דהא באמת ראשון עיקר וא"כ אסור לבשל בו ליום שני דמכין מ"יט לחול, אבל התם ממה נפשך אי אמרינן יום שני חול הוא אין צריך עירוב".

אבל בביאור הגר"א (שם אות ו) כתב על דברי המחבר: "...ולא אמרינן שהן קדושה אחת אלא לחומרא... וכ"כ הראב"ד בהשגות פ"ח מה"ע. אבל דעת הרמב"ם שם דאפי' לקולא קדושה אחת וכי המכל מקום שכ"ד הרשב"א והר"פ". משמע שהבין שלפי הרמב"ם והרשב"א והרב פנחס הלוי, יש להקל גם בבישול מיום טוב ראשון של ראש השנה לשני.

הביאור הלכה כתב (שם ד"ה ואפילו): "...ועיין מ"א שכתב דדינא דלחן ערוך אתיא אף אליבא דרמב"ם וסייעתו... דס"ל דשני ימים של ר"ה קדושה אחת הן אפי' לקולא ע"ש טעמו; ודעת הגר"א בביאורו דלהרמב"ם וסייעתו ישתנה זה הדין ע"ש. ולכאורה הלא יום ראשון של ראש השנה ודאי קודש מן התורה ואיך יהיה מותר לבשל בו לצורך יום טוב שני, ואפשר דס"ל לדעה זו דאף מ"יט לחול נמי, כיון דלית ביה איסור דאורייתא מטעם הואיל ולהכי בראש השנה דקדושה אחת היא לשניהם מותר מ"יט לחבירו, דהם אמרו והם אמרו. ולפי זה אף לדעה זו לא יהיה מותר רק אם יהיה ראוי להנות ממנו עוד באותו יום (דעל זה שייך הואיל ואי מקלעי ליה אורחים חזי ליה וכו') ולאפוקי אם לא יגמר עד שקיעת החמה דיש בזה ספק דאורייתא גם לדעה זו אסור".

ומכל מקום, אם יש צורך גדול ביותר שהוא בבחינת שעת הדחק ואין אפשרות לבשל גם ליום טוב שני מערב יום טוב, יש על מה לסמוך להתיר גם בישול על ידי גוי באחד משני אופנים: (א) שהבישול יסתיים זמן מה לפני השקיעה ועקרונית אפשר יהיה לאכול ממנו אז, גם אם בפועל לא יאכלו ממנו<sup>7</sup>; (ב) שהבישול יתחיל לאחר השקיעה (בבין השמשות)<sup>8</sup>. אולם בכל אופן, אין להתיר בישול על ידי גוי אם הבישול יתחיל לפני השקיעה ויימשך עד אליה או לאחריה.

נמצא לדבריו, שלדעת הגר"א בביאור הרמב"ם אין איסור הכנה מהיום הראשון של ראש השנה לשני, משום שהם קדושה אחת. אלא שכשאין אפשרות ליהנות מהתבשיל ביום טוב ראשון (ולא שייך "הואיל") לא יתיר אלא באיסור דרבנן של הכנה ולא במלאכה גמורה האסורה באופן זה מן התורה (ואף שעשיית מלאכה על ידי גוי אינה אסורה מן התורה, מכל מקום כיוון שעל ידי יהודי היא אסורה מן התורה, גם על ידי גוי יש בה משום שבות, שכן רק באיסור שעיקרו מדרבנן אפשר לומר שהחשיבו את שני הימים לקדושה אחת לגביו, אבל במלאכה שאי אפשר לומר כך לגביה – לא מסתבר לומר שחז"ל תיקנו להחשיב את שני הימים לקדושה אחת לגבי עשייתה על ידי גוי).

ועל כן נראה שניתן להתיר חימום על ידי גוי במצב שלכם. אולם היתר זה הוא רק באמירה לנכרי באיסור הכנה דרבנן, היינו חימום בלבד של מאכלים מבושלים, ולא בבישול ממש.

<sup>7</sup> שכן אז שייך "הואיל" ונמצא שיש היתר בדבר לסברת הגר"א בדעת הרמב"ם (כמו שהתבאר בהערה הקודמת), וכיוון שמדובר בשעת הדחק ובאיסור דרבנן, יש מקום לסמוך במצב כזה גם על דעת יחיד.

<sup>8</sup> שהרי אז נעשה הבישול כולו בבין השמשות, שהוא ספק לילה, ומבואר בשלחן ערוך (או"ח רסא, א; שו"ב; שם, א) שמותר לומר לגוי לעשות מלאכה בבין השמשות לצורך מצווה או שהוא טרוד ונחפז.

אכן המגן אברהם (בסימן שמב) הסתפק שמא לא נאמר היתר זה אלא בבין השמשות שבכניסת שבת ולא בזה שבמוצאי שבת (או יום טוב) כבנדוננו. והתוספת שבת (סימן שז ס"ק מט) הוכיח מהתוספות שאין לחלק והציע לפרש שספקו של המגן אברהם תלוי במחלוקת רש"י ותוספות, אלא שאחר כך פקפק בראייתו מהתוספות ולעומת זה הביא בשם בנו ראייה מדברי רש"י במקום אחר שאין לחלק בין ערב שבת למוצאי שבת, וצידד שמכל מקום מהרמב"ם אפשר שיש ללמוד שאכן יש לחלק בזה. ובסימן שמב (ס"ק א) שב וכתב בקצרה שמהתוספות מוכח שאין לחלק וציין למה שכתב בשם בנו שיש להוכיח כך גם מרש"י. ובמחצית השקל (בסימן שמב) האריך בתליית ספק זה במחלוקת ראשונים.

גם הפרי מגדים (אשל אברהם סימן שמב) והבגדי ישע (שם) צידדו להוכיח מהתוספות שאין לחלק ושייתכן שהדבר תלוי במחלוקת רש"י ותוספות. והחיד"א (ברכי יוסף שם ס"ק ב) הביא בשם "קדוש אחד" שהוכיח מהרשב"א שאין לחלק בזה, והוסיף (במחזיק ברכה שם ס"ק ב) שכן הוכיח שער המלך מהרשב"א ומהתוספות – כמו שהוכיח התוספת שבת מהתוספות, והביא מדברי התוספת שבת הנ"ל ועוד הביא בשם ספר נתיב חיים לבעל קרבן נתנאל שפירש את כפל הלשון במשנה בשבת "ספק חשכה ספק אינה חשכה" שמשמעו השוואת ערב שבת, שבה צד האיסור הוא מצד "ספק חשכה", למוצאי שבת, שבו צד האיסור הוא מצד "ספק אינה חשכה".

ובחיי אדם (הלכות שבת כלל ח סעיף ח) צידד לחלק בין ערב שבת למוצאי שבת (וכתב כן בשם המגן אברהם, אף שהמגן אברהם עצמו לא הכריע כך אלא הסתפק בדבר, ואמנם החיי אדם ציין גם לדברי המגן אברהם בסימן שפו ס"ק יג ובסימן תקסו ס"ק א [למעשה בפתיחה שלפני ס"ק א], ששם המגן אברהם חילק בין כניסת היום ליציאתו לענין בין השמשות, אלא שההקשר שם שונה ואין ראייה ממנו לנדון של "שבות" בכלל ו"אמירה לגוי" בפרט בבין השמשות, ולכאורה נראה שזהו עצם הספק שהסתפק המגן אברהם אם לדמות נידונים אלה זה לזה או לא, שהרי ציין בעצמו לסימן שפו ולסימן תקסו וכתב כמסתפק אם הוא הדין כאן).

ולעומתו השלחן ערוך הרב (סימן שמב סעיף א) הביא את ספקו של המגן אברהם וסיים "ויש להקל", וכן הכריעו הבית מאיר (שם, וביאר שם שיש לחלק בין נדון זה לנדונים שבסימן שפו ובסימן תקסו, ושל א כחיי אדם), הערוך השולחן (שם סעיף ד) והמשנה ברורה (שם ס"ק ב ובביאור הלכה שם ד"ה בין). ואמנם הבית מאיר (שם), ובעקבותיו המשנה ברורה (שם), צידדו שיייתכן שאין אנו בקיאים מתי מתחיל בין השמשות, שעד אז הוא ודאי יום, אך המעיין בבית מאיר יראה שכוונתו לפי הפוסקים כדעת רבנו תם, שבין השמשות אינו מתחיל בשקיעה הנראית לעינינו אלא ב"שקיעה שנייה", וממילא יוצא שלמנהגנו, שנוקטים מעיקר הדין כדעת הגאונים (וכמו שהוכיח הגר"א), שבין השמשות מתחיל בשקיעה, יהיה הדין גם למעשה שאפשר להקל באמירה לגוי בבין השמשות של מוצאי שבת, מהשקיעה ואילך.

תוצאת האמור היא שרוב הפוסקים (ולמעשה רק החיי אדם מחמיר והמגן אברהם מסתפק וכן המנורה הטהורה [מייזלש, סימן שמב קני המנורה ס"ק א] שחלק על התוספת שבת וסבר שאין לפשוט את הספק מדברי התוספות, ונוסף להם ראו גם בחמד משה שם ס"ק א שתמה מה מקום לספק זה – הלוא בערב שבת ההיתר הוא משום צורך שבת ובמוצאי שבת אין זה שייך, אלא שברור – כך כתב במנורה

בכל מקרה, בבישול על ידי גוי יש להקפיד כמובן על הלכות בישולי גויים, ומאחר שאי אפשר שיהודי ישתתף בבישול עצמו, ההיתר יהיה רק לנוהגים כרמ"א, שדי בהדלקת האש על ידי יהודי ובאופן שהגוי יבשל על אש שהדליק היהודי מערב יום טוב או ביום טוב לצורך בישול המותר (היינו לצורך בישול ליום טוב זה עצמו), ולנוהגים כדעת השלחן ערוך, שהדלקת האש בידי יהודי אינה מתירה בישולי גויים, יהיה ההיתר רק במאכלים שאין בהם משום בישולי גויים כלל<sup>9</sup>.

---

הטהורה שם – שאין זה נוגע אלא להיתר מצד "צורך שבת" ולא להיתר מצד "צורך מצווה" או צורך גדול אחר, ואולי דעת החמדם משה שאין היתר אף בערב שבת אלא לצורך שבת וכדעת האליהו רבה רעו, יב, אבל רוב הפוסקים לא נקטו כך) סוברים שאפשר להקל באמירה לגוי לצורך מצווה או צורך גדול אחר (וכהגדרת השלחן ערוך לצורך דבר שהאדם טרוד ונחפז בגינו) גם בבין השמשות של מוצאי שבת. וכיוון שזו דעת רוב הפוסקים, ודאי שכך יש לפסוק למעשה, ומה גם שמדובר באיסור דרבנן שיש לנקוט בו מעיקר הדין "הלכה כדברי המקל" אפילו במחלוקת שקולה.

<sup>9</sup> מחלוקת השלחן ערוך והרמ"א – ראו יו"ד קיג, ז. לענין סוגי מאכלים שיש או שאין בהם משום בישולי גויים, ראו שם, א.

Illinois, USA

אילינוי, ארה"ב

אדר, תש"פ

## ל. שמיעת קריאת מגילה למי שנמצא בבידוד

### שאלה:

מי שנמצא בבידוד בפורים, כיצד ישמע קריאת מגילה?

### תשובה:

הנחיות אלו נכתבות בעקבות פניות של רבים מאחינו בקהילות רבות הנמצאים בבידוד מחמת החשש להידבקות בוורוס הקורונה, וכן קהילות שבהן השלטונות אסרו התכנסויות בבתי הכנסת.

לדעת פוסקים רבים, אי אפשר לצאת ידי חובת קריאת המגילה על ידי שמיעה דרך הטלפון או כל מכשיר חשמלי אחר<sup>1</sup>, וכן אנו נוקטים הלכה למעשה שלא

<sup>1</sup> כתב בשו"ת מנחת שלמה (חלק א סימן ט אות א):

"אחרי כל התיאור האמור לעיל נראה שהשומע קול שופר או מקרא מגלה ע"י טלפון או רם-קול (אף אם לא נאמר שהקול משתנה קצת ולענין שופר דינו כתוקע לתוך הבור או דות) לא יצא כלל ידי חובתו, משום דדוקא כשרושם שמיעת האוזן נעשה באופן ישר על ידי קול השופר שמזעזע את האויר ויוצר בו גלי קול אז חשיב כשומע קול שופר, מה שאין כן כשהאוזן שומעת רק תנודות של ממברנה אף על פי שגם אותן התנודות יוצרות באויר גלי קול ממש כדוגמת קול השופר אפילו הכי מסתבר שרק קול תנודות ממברנה הוא שומע ולא קול שופר, וכמו שהשומע קול שופר מתוך תקליט של גראמופון, אף על פי שתנועת המחט בתוך התקליט מרעידה את הממברנה שעל גביו ויוצרת גלי קול ממש כקול השופר שהשאיר את רישומו בתוך התקליט, אפילו הכי פשוט הוא שלא יצא כלל ידי חובת השופר, הואיל והוא שומע עכשיו רק קול ממברנה מן התקליט ולא קול שופר, הכי נמי גם כאן רק קול ממברנה שמע ולא קול שופר (יודע אני שיש לחלק מגראמופון, דשאני התם שהקול אינו נוצר כלל עכשיו ברגע זה על ידי אדם, עם כל זה הבאתי דבר זה לדוגמא כדי להסביר בכך את כוונתי, מכיון שלאמיתו של דבר שווים הם, ואין שום סברא לחלק ביניהם הואיל וגם בטלפון קול האדם חולף ונעלם ונהפך רק לזרם משתנה, ולדינא לא איכפת לן כלל בין אם ההפסק שבינתיים הוא זמן מרובה או מועט) כיון שקול האדם או השופר רק משנה זרם אבל הקול עצמו כבר עבר ובטל מן העולם לכן אף שבינ רגע היה ובין רגע אבד וחיש מהר חוזר ונוצר שוב, מכל מקום כיון שבינתיים חלף ונעלם הקול הנשמע לבסוף הוא רק קול תנודות מכניית של הממברנה הנעשה אך ורק על ידי זרם משתנה ולא על ידי שופר, מסתבר דאין זה חשוב כלל קול שופר כי אם קול תנודות ממברנה".

ובהמשך כתב:

"ויקל וחומר הוא לפי זה שהשומע קול שופר, מקרא מגלה או סתם ברכה על ידי רדיו שאינו עושה כלל שום מצווה וגם אינו רשאי לענות אמן אחר המברך, כי הקול היוצא מהממברנה של מקלט הרדיו אינו כלל קול התוקע או המדבר אלא גם כאן רק הממברנה עצמה היא המדברת ונמצא שרק קולות עץ ואבן הוא שומע ולא קול אדם. ואדרבא רדיו עוד יותר גרוע מרם-קול וטלפון, כי חוץ מזה שהמיקרופון הקולט את קול האדם מוליך למשדר רק זרמים משתנים כמו בטלפון, אף גם זה יש כאן שהם אינם הולכים כלל ישר אל המגנט שבמקלט הרדיו אלא בתחלה הם נישאים על גלי הרדיו היוצאים מהמשדר אשר ירוצו באותה המהירות של האור והם ממלאים כאן את התפקיד שהחוטים עושים בטלפון, ורק אחר כך על ידי כמה מיני מכשירים מצליחים להפעיל את המגנט שבתוך המקלט שיקבל השפעתו רק מהזרם המשתנה שבא מהמיקרופון ולא מהגלים האלקטרומגנטיים היוצאים מהמשדר, ומשום כך אף גם ברדיו מושך המגנט את הממברנה ועושה בה זעזועים בדיוק כאותם הזעזועים שנעשו בתחלה בממברנה של המיקרופון".

וכן פסק בשו"ת יחיה דעת חלק ג סימן נד):

"בסיכום: השומעים מקרא מגילה דרך הרם - קול, וכן דרך הרדיו (בשידור ישיר), אינם יוצאים ידי חובת מצות מקרא מגילה, אולם היושבים סמוך אל השליח צבור הקורא את המגילה דרך הרם-קול, שאף בלעדי הרם-קול היו שומעים היטב את קריאת המגילה מפי השליח צבור, יוצאים ידי חובתם".

וכן פסק בשו"ת מנחת יצחק (חלק ג סימן לח אות טז), וכן פסקו פוסקים נוספים. וכן נפסק בשו"ת במראה הבזק (חלק א תשובה כו) שאין להקל בזה שלא בשעת הדחק. ועיינו עוד בשו"ת במראה הבזק חלק ה תשובה סב בענין מקומות שנהגו להשמיע קריאת מגילה באמצעות רמקול.



בשעת הדחק. אולם, מאחר שיש פוסקים שסוברים שכן יוצאים ידי חובה בשמיעה דרך מכשיר חשמלי (בשידור חי)<sup>2</sup>, ולדעת כמה פוסקים יש ספק אם יוצאים ידי חובה<sup>3</sup>, בשעת הדחק שאין אפשרות להיות נוכח בקריאה, טוב לשמוע את הקריאה באמצעות מכשיר חשמלי<sup>4</sup>.

לכן, מי שנמצא בבידוד מחמת וירוס הקורונה ואין לו אפשרות לבוא לבית הכנסת לשמוע קריאת מגילה, יפעל על פי סדר העדיפות הבא:

א. יזמין סמוך לביתו בעל קורא שיקרא את המגילה והוא ישמע ממנו את הקריאה, תוך שמירת המרחק הנדרש מבחינת ההנחיות לבידוד.

ב. יקרא בעצמו מתוך מגילה כשרה. ניתן להיעזר בהקלטה של קריאת המגילה, ויקרא מתוך המגילה יחד עם שמיעת ההקלטה.

ג. ישמע קריאת מגילה בשידור חי מבעל קורא, כגון באמצעות טלפון או מחשב, ויכול לענות אמון אחר ברכות הקורא<sup>5</sup>, אך לא יברך בעצמו.

מי שקורא מגילה ביחיד, נהוג שאינו מברך את ברכת הרב את ריבנו לאחר הקריאה<sup>6</sup>.

<sup>2</sup> שו"ת מנחת אלעזר חלק ב סימן עב.

<sup>3</sup> עיינו אגרות משה (או"ח חלק ב סימן קח אות ד; או"ח חלק ד סימן צא); ציץ אליעזר (חלק ח סימן יא); ובשו"ת מנחת שלמה הנ"ל בהערה כתב שהחזון איש גם הסתפק בזה.

<sup>4</sup> ונאמר לנו שכך גם הורה הרב צבי שכטר שליט"א לשואלים בארה"ב.

<sup>5</sup> אגרות משה (או"ח חלק ד סימן צא אות ד); יחווה דעת (חלק ב סימן סח); ועיינו בפסקי תשובות (סימן רטו אות ג).

<sup>6</sup> רמ"א או"ח תרצב, א. ועיינו בפסקי תשובות סימן תרצב אות ד.

London, England

לונדון, אנגליה

אב תשע"ח

## לא. קריאת מגילת אסתר על ידי אישה

## שאלה:

אישה מקהילתנו קוראת את המגילה עבור נשים כבר כמה שנים. עתה היא מבקשת לקרוא את המגילה עבור כל הקהל. האם היא רשאית לעשות כן?

## תשובה:

הראשונים נחלקו אם נשים יכולות לקרוא את המגילה ולהוציא גברים ידי חובתם<sup>1</sup>.

<sup>1</sup> שנינו במסכת מגילה (יט ע"ב): "הכל כשרין לקרות את המגילה חוץ מחרש שוטה וקטן", ובערכין (ב ע"ב – ג ע"א) אמרו: "הכל חייבין במקרא מגילה, הכל כשרין לקרות את המגילה; לאיתווי מאי? לאיתווי נשים, וכדרי יהושע בן לוי, דאמר ר' יהושע בן לוי: נשים חייבות במקרא מגילה, שאף הן היו באותו הנס".

מפוט המשנה והגמרא נראה לכאורה שמותר לנשים לקרוא מגילה ואף להוציא את האנשים. כך מפורש ברש"י (ערכין ג ע"א ד"ה לאיתווי נשים) וכך נראה מרבנו גרשום (שם ב ע"ב).

הרי"ף (מגילה ב ע"ב בדפי הרי"ף) העתיק את לשון הגמרא: "נשים חייבות במקרא מגילה", ומשמע שיכולות להוציא גם את האנשים (ואפשר אף להסיק שלא סבר כדעות שיובאו להלן, שחיובן אינו "במקרא מגילה" כחיוב האנשים אלא "במשמע מגילה", אך אין זו ראייה גמורה שמוציאות את האנשים, שהרי להלן יובאו גם דעות שאין הן מוציאות את האנשים מטעמים אחרים שאינם בשל חילוק זה במהות החיוב).

הרמב"ם (הלכות מגילה וחנוכה א, א-ב) סתם: "הכל חייבין בקריאתה אנשים ונשים" וכו', ושהשומע מפי הקורא חייב, "והוא שישמע ממי שהוא חייב בקריאתה", ומשמע שאף השומע מפי אשה יצא. וכן פירש המגיד משנה (שם, ב) בדבריו. גם המאירי, הריטב"א והנימוקי יוסף (מגילה שם ובדף יט ע"ב) הכריעו כשיטה זו, וכן נקטו ספר המכתם (מגילה ד ע"א) והאור זרוע (חלק ב סימן שפח).

אולם הבה"ג (סימן יט – הלכות מגילה, מצוטט בתוספות ערכין ג ע"א ד"ה לאיתווי ומובא בקצרה בתוספות במגילה ד ע"א ד"ה נשים) כתב שנשים אינן יכולות להוציא את האנשים ידי חובתם, כיוון שאינן חייבות כמו אנשים (גברים). הן חייבות במגילה מפני שאף שהן היו באותה הסכנה, אבל חיובן הוא רק בשמיעה ולא בקריאה. יש לציין שמלשון בה"ג נראה שגרס גם בגמרא "אמר רבי יהושע בן לוי: נשים חייבות במשמע מגילה, שאף הן היו באותו הנס".

כגרסה זו בגמרא גרס גם רבנו חננאל (שם), ונראה מזה שאף הוא סבר כדעת בה"ג (שהרי הדברים תלויים זה בזה – אם חיובן של נשים שונה משל האנשים, אין הן יכולות להוציא אותם ידי חובה). התוספות (בערכין ובמגילה) פסקו כדברי בה"ג.

גם הרשב"א (שם) הביא את שיטת בה"ג והאריך בה ומשמע מלשונו שנוטה אליה מכוח ראיותיה (ואף שפקפק שמא גרסת התוספתא שעליה הסתמך בה"ג משובשת, מכל מקום לא הכריע כך, ועל כל פנים הביא גם את ראייתו השנייה של בה"ג, מן הירושלמי). וכן נראה קצת גם מחידושי הרי"ן (שם), שדבריו קרובים לדברי הרשב"א ואף להלן (יט ע"ב) הביא את דברי העיטור (שיובאו להלן) ובה"ג וסתם כמותם, אלא שבפירושו על הרי"ף (מגילה ב ע"ב בדפי הרי"ף ד"ה נשים חייבות) כתב שאין דברי בה"ג מחוורים אלא שראוי לחוש להם (ואף בדף ו ע"ב בדפי הרי"ף סתם שמוציאות).

שיטה זו מובאת גם ברא"ש (מגילה פרק א סימן ד) ובמרדכי (שם רמז תשעט), והוסיף שכן סובר גם הראב"י (מסכת מגילה סימן תקסט). ומשמעות לשונם שנקטו עיקר להלכה כשיטה זו (שאותה הביאו באחרונה והאריכו בה), וכך כתב הבית יוסף (או"ח שם) שדברי הרא"ש נוטים לדעת בה"ג (הבית יוסף לא הזכיר כלל את דברי המרדכי, אבל אותה "נטייה לדעת בה"ג" שראה ברא"ש ישנה גם במרדכי). ובתוספות הרא"ש הדברים מבוארים עוד יותר בפירושו.

גם העיטור (הלכות מגילה קיג, ג-ד) כתב שנשים פטורות ממקרא מגילה ואין מוציאות את הרבים ידי חובתן אלא שחייבות לשמוע מגילה, וביאר שפירושו מסתייע בדברי בה"ג, שגרס "חייבות במשמע מגילה" כנ"ל (יש להעיר שהעיטור נקט גם שנשים אינן מצטרפות למניין עשרה לקריאת המגילה. הרי"ן [על הרי"ף מגילה ו ע"ב בדפי הרי"ף] הביא שיש אומרים שאף שמוציאות אינן מצטרפות, ותמה: כיוון שמוציאות את הרבים ידי חובה, מדוע לא יצטרפו? אכן נראה שאין כוונתו לתמוה על העיטור עצמו, שהרי לשיטתו לא קשה דבר, שכן הוא אכן סובר שאינן מוציאות, אלא שהיו מי שנקטו שמוציאות ואף

על פי כן נקטו שאינן מצטרפות – ועיינו למשל בספר המכתם [מגילה ד ע"ב] שנקט שמוציאות את האנשים, וסמוך ונראה לכך הביא בשם ההשלמה שאינן מצטרפות – ועליהם תמה. ואמנם הבית יוסף הביא את דברי העיטור, שאינן מצטרפות, ואת תמיהת הר"ן, והבי"ח הבין מזה שגם העיטור מודה שמוציאות ועיינו בדבריו מה שתירץ את קושיית הר"ן להבנה זו, אלא שכפי הנראה לא ראה את דברי העיטור במקורם, שבהם מפורש כנ"ל. והמאירי (מגילה ד ע"א) הביא את דברי העיטור ואת דברי בה"ג אלא שהוא עצמו נקט להלכה שמוציאות את האנשים כנ"ל.

שיטה זו הובאה גם באגודה (מגילה פרק א סימן ג) ומשמע שכך נקט למעשה, שכן לאחר שהביא שיש שסברו שמוציאות את האנשים ובה"ג פסק שאינן מוציאות הביא בסתמא את דברי רבי"ה שמוציאות נשים אחרות ושיברכו "על משמע מגילה".

יש לציין שבמקום אחר (סוכה לח ע"א) כתבו תוספות ותוספות הרא"ש בשם בה"ג טעם אחר שנשים אינן מוציאות ידי חובה (לפחות את הרבים ואולי אף גם אנשים יחידים), משום "דזילא בהו מילתא", ואף מדברי האגודה שם (פרק ג סימן לב) משמע שהטעם שאין נשים מוציאות את האנשים הוא טעם אחר (ודבריו שם הם בשם ר"י, ומכל מקום כך נקטו להלכה התוספות, האגודה והרא"ש להלכה, בין שטעמם הוא זה או אחר) ועיינו להלן.

ודעת הסמ"ג (עשין דרבנן ד) היא שנשים אינן מוציאות אנשים ידי חובה משום שתקנת קריאת המגילה דומה לתקנת קריאת התורה. ומשמע מדבריו שאף אנשים יחידים – ולא דווקא ציבור כבקריאת התורה – אינם יוצאים ידי חובה בקריאת נשים. והמנן אברהם (תרפט, ה) ביאר שכוונתו שכמו שאין נשים קוראות בתורה מפני כבוד ציבור, הוא הדין במגילה ומשום "לא פלוג" אינן מוציאות אפילו גבר יחיד. וכך נקטו גם המשנה ברורה (שם ס"ק ו נוסף לטעם שיייתכן שחייבות רק בשמיעה) וערוך השולחן (שם סעיף א וסעיף ה).

ועיינו להלן שיש חילוק בין יחיד לציבור.

ובספר האשכול (לראב"י אבי"ד, המכונה הראב"ד השני) שחיבר את שני הטעמים יחד ונקט שמשום הדמיון לקריאת התורה או מטעם "קול באשה" תיקנו שאישה לא תוציא את האנשים ולכן תיקנו לחייב את הנשים בשמיעה בלבד ולא בקריאה, כדי שממילא לא יוכלו להוציא אנשים.

הבה"ג (מובא לעיל) הוכיח את שיטתו מתוספתא במסכת מגילה (ב, ד; ב, ז במהד' ליברמן): "נשים ועבדים וקטנים פטורים ואין מוציאים את הרבים ידי חובתן". לכאורה זה סותר את הגמרא בערכין, שם אמרו: "הכל חייבין במקרא מגילה, הכל כשרין לקרות את המגילה; לאיתווי מאי? לאתווי נשים". הראשונים תירצו שהתוספתא אוסרת להוציא את הרבים, כולל אנשים, כאשר הגמרא בערכין מאפשרת לנשים להוציא נשים אחרות, "דס"ד שלא יהא קריאתן חשובה להוציא אפי' נשים, קמשמע לן" (לשון המרדכי שם).

פשטות שיטתו של בה"ג היא שיש הבדל בין חיוב "קריאת מגילה" (אף שיוצאים בה על ידי שמיעה מדין "שומע כעונה") לחיוב שכל עיקרו הוא "שמיעה" בלבד. וכיוון שחיוב של נשים הוא בשמיעה בלבד, אין הן מוציאות את האנשים, שחיובם בקריאה, וזאת על פי העיקרון שכל שאינו מחויב בדבר אינו מוציא את הרבים ידי חובה (אכן אנשים מוציאים את הנשים, שכן חיוב ה"קריאה" הוא יותר מחיוב השמיעה וכולל אותו, ומכאן יש מקום לומר – גם לדעת בה"ג – שאם אין גבר יכול לקרוא, מוטב שישמעו גם הגברים מאשה ויצאו לפחות ידי חובת שמיעת מגילה, שהיא חלק מחיובם, גם אם לא כולו, מאשר שלא ישמעו מגילה כלל, וראו להלן).

יש להעיר עוד שהדיון בהוצאת אחרים ידי חובה נוגע לשני מצבים: האחד הוא כשהמוציא יוצא בעצמו ידי חובתו בה בעת שהוא מוציא אחרים, והאחר הוא כשכבר יצא ידי חובה ו"אף על פי שיצא – מוציא". היכולת להוציא אחרים גם במצב כזה מבוססת על דין ערבות: בגמרא בסנהדרין (כז ע"ב) מבואר שכל ישראל ערבים זה לזה. המפרשים הבינו שזה אומר שכל אחד מישראל ערב לחברו במצוות (ראו ערוך השולחן או"ח סימן תפד סעיף ב, "דבמצוות כל ישראל ערבים זה בזה והוי כאלו החיוב מוטל על גופו"; וראו גם חידושי הריטב"א ראש השנה כט ע"א ד"ה תני אהבה בריה דר' זירא, ר"ן על הרי"ף ראש השנה ח ע"א בדפי הרי"ף ד"ה תני אהבה בריה דרבי זירא). לכן אפשר להוציא אדם אחר אף אם זה שמוציאו כבר יצא ידי חובתו. וכך כתוב בגמרא בראש השנה (כט ע"ב): "כל הברכות כולן, אף על פי שיצא מוציא, חוץ מברכת הלחם וברכת היין, שאם לא יצא מוציא, ואם יצא אינו מוציא". מסביר רש"י על אתר, "אף על פי שיצא מוציא. שהרי כל ישראל ערבים זה בזה למצות. חוץ מברכת הלחם והיין. ושאר ברכת פירות וריחני, שאינן חובה אלא שאסור ליהנות מן העולם הזה בלא ברכה, ובזו אין כאן ערבות, שאינו חובה על האדם, לא ליתנהי ולא ליברידן". כלומר, כל ברכות המצוות הן בכלל דין ערבות, וכל אחד מישראל שערב לחברו יכול להוציא את האחר.

אולם קיים דיון בפוסקים אם נשים הן בכלל ערבות או לא: בגמרא בברכות (כ ע"ב) דנים אם נשים חייבות בברכת המזון מדאורייתא או מדרבנן. ואמרו שם: "למאי נפקא מינה? לאפוקי רבים ידי חובתן. אי אמרת דאורייתא, אתי דאורייתא ומפיק דאורייתא, [ואין] אמרת דרבנן, הוי שאינו מחוייב בדבר, וכל שאינו מחוייב בדבר אינו מוציא את הרבים ידי חובתן". הרא"ש (ברכות פרק ג סימן יג) מקשה שלכאורה גם אם חיוב נשים בברכת המזון הוא רק דרבנן, למה שלא יוכלו להוציא אחרים שחייבים מן

התורה? הרי הגמרא אומרת (ברכות מח ע"א) שגם מי שאכל רק כזית לחם, ועל כן חייב בברכת המזון רק מדרבנן, יכול להוציא את מי שאכל כדי שביעה וחייב מדאורייתא! והרא"ש מתרץ: "י"ל דלא דמי, דאיש אף על גב שלא אכל כלום דין הוא שיפטור את אחרים, דכל ישראל ערבים זה בזה, אלא מדרבנן אמרו שלא יברכו ברכת הנהנין בלא הנהא, לפיכך כשאכל כזית אף על פי שאינו נתחייב אלא מדרבנן, מוציא את אחרים שאכלו כדי שביעה... אבל אשה אינה בכלל הערבות, לכך אינה מוציאה אלא מי שחיובו מדרבנן". וכך משמע גם מדברי תלמידי רבנו יונה (ברכות דף יב ע"א בדפי הרי"ף): "...אבל אשה אינה בכלל ערבות ולפיכך אינה מוציאה אלא למי שחיובו דרבנן".

הדגול מרבבה (או"ח רעא, ב) הבין מדברי הרא"ש שנישים אינן "ערבות" לאחרים כלל (לא לאנשים ואף לא לנשים אחרות) והסתפק אם הוא הדין שאין האנשים "ערבים" להן, ולפי זה אף לשיטת שנישים חייבות במקרא מגילה כמו האנשים – אין אשה מוציאה את האחרים (אנשים ונשים) אם כבר יצאה ידי חובה בעצמה. ולענין גבר שכבר יצא ידי חובה – ספק אם יכול להוציא את אשה ידי חובתה.

אבל ר' עקיבא איגר (או"ח סימן רעא סעיף ב, ושו"ת ר' עקיבא איגר מהדורא קמא סימן ז) חלק על הבנת הדגול מרבבה והבין שכוונת הרא"ש אינה לחלק בין אנשים לנשים בעצם המושג ערבות אלא לחלק בין "יצא מוציא", שכיוון שעקרונתה היא חייב במצווה אלא שכבר יצא ידי חובתו הוא מוציא את האחרים מדין ערבות למי שכלל אינו מחויב בה (כנשים לסברת הרא"ש שם, שאינן חייבות בברכת המזון מדאורייתא אלא מדרבנן, והוא הדין לענין "מקרא מגילה" לשיטת בה"ג, שאינן מחויבות בה אלא ב"משמע מגילה" בלבד), ש"כל שאינו מחויב בדבר אינו מוציא את הרבים ידי חובתו, משום שאינו בכלל "ערבות" לענין זה. ולדעתו נשים הן בכלל ערבות לגבי מצוות שבהן הן מצויות. וכמותו נקט ערוך השולחן (או"ח רעא, ה).

והצ"ח (הוא הדגול מרבבה, ברכות כ ע"ב) הבין בדברי התוספות כעין הבנת ר' עקיבא איגר ברא"ש, אלא שדעת הרא"ש מתפרשת, לדעתו, אחרת (וגם שם כתב שלדעת הרא"ש לכאורה גם גבר שכבר יצא ידי חובה אינו מוציא נשים).

ובפרי מגדים דן בשאלה זו בכמה מקומות (פתיחה כוללת לאורח חיים חלק ב אות טז וחלק ג אות ח; משבצות זהב לאו"ח רעא, א; תפד, א ותפט, ב; ואשל אברהם רעא, ב ותרפט, ד) ובכמה מהם נראה שהבין כדעת הדגול מרבבה, ובכלל זה בהלכות מגילה (אשל אברהם תרפט הני"ל), שם כתב שאף לדעות שמוציאות את האנשים, אין אשה מוציאה ידי חובה אם כבר יצאה בעצמה, כני"ל (אך לא הסתפק כמו הדגול מרבבה שמא גם גבר שיצא כבר אינו מוציא נשים, ובדבריו שם סי"ק ו ובסימן רעא סי"א נקט כדבר פשוט שגבר שכבר יצא מוציא נשים אף שבסי"ק ב שם הבין לדגול מרבבה). אך במקום אחד (משבצות זהב תפט הני"ל) כתב כעין דברי ר' עקיבא איגר הני"ל (אם כי כתב כך רק בדרך אפשר, ומשמע מדבריו שם שאם לא נפרש כך נצטרך לומר שגם גבר שכבר יצא ידי חובה אינו מוציא את הנשים, וכדברי הדגול מרבבה).

והביאור הלכה בהלכות מגילה (סימן תרפט ד"ה ונשים) סתם (אם כי סייג במילה "לכאורה") כדברי הפרי מגדים (שם), שאם כבר יצאה ידי חובה אינה מוציאה אשה אחרת או שהדבר תלוי בספק (אם היא בכלל "ערבות" לנשים אחרות). יש להוסיף כאן את דברי הצ"ח (ברכות מח ע"א ד"ה ומדקטל וע"ב בתוס' סוף ד"ה עד שיאכל), שכתב שבמצוות דרבנן אין בכלל ערבות, שאינן בכלל תרי"ג המצוות האמורות בתורה (ואמנם שיטת הרמב"ם שכל מצוות דרבנן כלולות במצווה דאורייתא של "על פי התורה אשר יורוך"; ראו ספר המצוות, מצוות עשה קעז, ומשנה תורה, הלכות ממרים א, א-ב, אך לא קיבלו עליהם את הערבות, וכלשונו "לא נכנסנו בברית הערבות בהר גריזים", אלא על החיובים המעשיים הספציפיים שהיו כבר באותה עת, ועל מצוות דרבנן – גם אם נאמר שחייבים מהתורה לקיימן מכוח צוויים אלה – "לא נכנסנו בברית הערבות", שהרי לא היה במעשים אלה חיוב באותה עת, וכמו שהטעים הצ"ח שם עוד, שמצוות דרבנן היו באותה עת בבחינת "דבר שאינו קצוב", שאין הערב מתחייב בו לדעת הרמב"ם עצמו), ולכן אפילו אם נשים היו בכלל ערבות, הדין הזה לא היה רלוונטי במצב הזה, כי הרי קריאת המגילה היא מצווה דרבנן. (אכן יש להקשות: אם אין ערבות במצוות מדרבנן, איך אפשר שאחד יוציא אחרים בקריאת המגילה אם הוא כבר יצא ידי חובתו בעצמו, שהרי מי שכבר יצא ידי חובה יכול להוציא אחרים רק מדין ערבות. ובפרי מגדים בפתיחה כוללת חלק ב אות טז הני"ל הביא בשם שו"ת סמא דחיי שדן גם הוא אם יש "ערבות" דרבנן, וכתב שאף אם אין ערבות – אם שניהם חייבים מוציא ידי חובה מטעם שליחות, אלא ששליחות לא שייכת אם השליח אינו מחויב, שכן דיני שליחות נלמדו מריבוי "גם אתם", שדרשו בו שהשליח צריך להיות כמו המשלח, "מה אתם בני ברית אף שלוחכם בן ברית", והוא הדין שצריך להיות "אף שלוחכם בן חיובא". ולפי זה ייתכן שאמנם לא די בשליח שהוא "בן חיובא" לומר עקרוני כל עוד לא התחייב במצווה כעת, ולכן – בהקשר של הגמרא בברכות שם, לענין ברכת המזון שאין חיובה אלא כשאכל, סובר הצ"ח שכשחיובה הוא מדרבנן – מי שלא נתחייב בה אינו מוציא אחרים, אך מי שאכן התחייב במצווה כעת אלא שכבר יצא ידי חובתו – יכול להוציא אחרים מדין שליחות. אך לפי זה לכאורה דין יצא מוציא אינו תלוי בדיני ערבות כלל, ומדברי כל הני"ל לא משמע כך. ואם נאמר שכוונת הפרי מגדים היא שלמצוות דרבנן בלבד אכן מועילה שליחות של המחויב בדבר אף ללא דין ערבות, נוכל לומר לדרך זו שאם נשים מחויבות המקרא מגילה

בשלחן ערוך הביא המחבר תחילה את לשון הרמב"ם, שממנה נראה שאשה מוציאה אנשים בקריאת המגילה, אך בשם "יש אומרים" כתב שאשה אינה יכולה להוציא אנשים.<sup>2</sup> בדרך כלל משמעות פסיקה כזו ("סתם ויש אומרים") היא שהעיקר להלכה כדעה הראשונה, אבל כמה אחרונים הבינו שהכרעתו היא כדעת "יש אומרים" זו.<sup>3</sup>

כאנשים, יוציאו אחרים ידי חובה אף אם הן בעצמן כבר יצאו ללא תלות בשאלה אם נכללות הן בדין ערבות אם לאו).

בשולי דיון זה נעיר שיש לדון אם מי ששומע את קריאת המגילה מאחר יוצא ידי חובה מדין "שומע כעונה" (שיסודו מבואר בגמרא בסוכה לח ע"ב) או שמדובר בגדר אחר שאינו מטעם שומע כעונה. התשובה תלויה במחלוקת לגבי מהות שומע כעונה. הבית הלוי (על התורה, ענינים שונים בסוף חומש בראשית, בענין שומע כעונה בברכת כהנים, ד"ה מה שאמר חכם אחד) דן לגבי שומע כעונה בברכת כהנים וטען ששומע כעונה הוא רק כדיבור, ולא כעשיית הפעולה ממש (ועל כן כהן לא יכול לקיים מצוות ברכת כהנים על ידי שומע כעונה, הואיל ובברכת כהנים יש דרישה של "קול רם" ולא מספיק דיבור). לעומתו, החזון איש (או"ח סימן כט אות ג) כתב שדרך שומע כעונה, השומע והמשמיע מצטרפים לעשות את המצווה יחד, ולכן זה ייחשב כאילו השומע עושה כל פעולה שהמשמיע עושה בעצמו.

קריאת המגילה חייבת להיות מתוך הכתב (משנה מגילה דף יז ע"א; רמב"ם הלכות מגילה וחנוכה ב, ג; שלחן ערוך או"ח תרצ, ג), ולכן לדעת הבית הלוי אי אפשר לומר שקריאת המגילה מועילה מדין שומע כעונה, כי זה ייחשב רק כדיבור ולא כקריאה מתוך הכתב. לעומת זאת, לפי החזון איש, אין מניעה לצאת בדרך שומע כעונה. בשו"ת הר צבי (או"ח חלק א סימן נז ד"ה ולענין ד"ל) הכריע כחזון איש: "דשומע כעונה אנו חושבים את השומע כנגרר לקורא לכל דבר, ולא רק לעצם הקריאה בלבד אלא גם להשלמת תנאי מצות הקריאה".

אך גם אם הדבר מבוסס על "שומע כעונה", אף שהשומע כביכול קורא בעצמו הוא חייב לשמוע ממי שמחויב כמותו, שהרי מפורש בגמרא ש"כל שאינו מחויב בדבר אינו מוציא את הרבים ידי חובתם", אף שהם שומעים ממנו (והחויב צריך להיות זהה הן לענין סוג החיוב "חיוב קריאה" או "חיוב שמיעה" והן לגבי דרגת החיוב – במקום שיש שמחויב מן התורה ויש שמחויב רק מדרבנן, כפי שמוכח מהגמרא בברכות כ ע"ב ולפי הסבר הרא"ש (ברכות ג, יג) שגם בדין שומע כעונה אנו חייבים שהמשמיע יהיה ברמת החיוב של השומע).

נציין כי כל זה בנוי על לשונו של בה"ג והראשונים, שהבינו ממנה שדבריו מבוססים על הבדל בין גברים לנשים בגדרי החיוב במגילה. אך להלן יובאו ראשונים שנקטו בשמו טעם אחר, וכנראה הייתה לפניהם גרסה שונה בדבריו, ראו בנוגע לכך בשו"ת בני בני (חלק ד מאמר ה; וכן שם בסימנים ב, ג, ה, בנוגע לשיטות הראשונים בענייננו בכלל).

בשו"ת מרחשת (חלק א סימן כב) הסביר שלדעת בה"ג שיש בקריאת המגילה שתי מצוות, האחת של שמיעת המגילה, והינה פרסומי ניסא, ובה נשים חייבות הואיל ואף הן היו באותו הנס, והשנייה זכירת מעשה עמלק, ובה אין הנשים מצוות, כדברי החינוך סוף פרשת תצא, "משום שאינן ננות מלחמה", ועוד מטעם מצוות עשה שהזמן גרמא. לדבריו, חיוב הקריאה נובע ממצוות זכירת עמלק, וחיוב השמיעה נובע מהחלק של פרסומי ניסא, ומכיוון שנשים אינן חייבות בחלק של קריאה, הן אינן יכולות להוציא את האנשים לדעה זו. אבל כל זה הוא רק בקריאת המגילה שביום, שכיוון שאמרנו שמצוות המגילה כוללת צד של זכירת העמלק, וזכירת העמלק קשורה לחיוב מלחמה, ואין חיוב מלחמה אלא רק ביום, נמצא שבמצוות קריאת המגילה בלילה יש רק צד של פרסום הנס, ונמצא שחיוב נשים ואנשים שווה. ולכן מסיק המרחשת ש"מעטה, בלילה גם לדעת בה"ג נשים מוציאות אנשים שבזה חיובן שוה". והוא מוסיף עוד טעם שנשים אין מוציאות את האנשים בקריאת המגילה, משום שיש בה גם צד של מצוות הלל (כמבואר במגילה יד ע"א), אבל אפילו לדעה זו, בלילה תוכל להוציא את האנשים כי אין חיוב הלל בלילה. ומכל מקום מדברי כל שאר הראשונים והאחרונים לא נראה כדבריו, שכן איש מהם לא חילק בין קריאת המגילה בלילה לזו שביום.

<sup>2</sup> או"ח תרפט, א-ב; וראו שם בדרכי משה הקצר (או"ח סימן תרפט אות א).

<sup>3</sup> כך צידד הפרי מגדים (אשל אברהם סימן תרפט ס"ק ד) תוך שחזר בו ממה שכתב תחילה (שם ס"ק א) שדברי השלחן ערוך כאן הם "סתם ויש אומרים", וביאר שאין זה נחשב "סתם ויש אומרים" כיוון שלא נכתב בפירוש ב"סתם" שנשים מוציאות את האנשים. ויש לומר שכסברה זו יסברו גם יתר האחרונים שנקטו כך בדעת השלחן ערוך.

בין אחרונים אלה יש למנות את העולת שבת (שם ס"ק ב), אם כי על ראייתו תמה האליהו רבה (שם ס"ק ב וכן באליהו זוטא ס"ק ב, אלא שצוין בו בטעות "עולת תמיד") ובמאמר מדרכי שם ס"ק ב האריך בזה, ראו דבריו; את הטי"ז (סימן רעא ס"ק ב), שכתב כדבר פשוט שהשלחן ערוך פסק לגבי מגילה כבה"ג

הרמ"א לא הגיה על דברי השלחן ערוך בנקודה זו בפירושו ולא ציין כאילו מן הדעות הוא נוקט, אך כתב (בשם יש אומרים ובלי לציין דעה אחרת) שנשים יברכו "לשמוע מגילה" כיוון שאינן חייבות בקריאתה, ומכך עולה שלדעתו אין הן מוציאות את האנשים ידי חובה<sup>4</sup>. וכך נקטו עוד אחרונים הלכה למעשה<sup>5</sup>. גם לשיטות שמן הדין אשה מוציאה את האנשים יש לדון אם אין מגבלה על כך מכוח המנהג. ייתכן שהדבר תלוי במחלוקת שנחלקו הפוסקים בשאלה דומה בהקשר אחר ובה לדעת השלחן ערוך אין הדבר נחשב "מנהג" ואינו מחייב, ואילו לדעת הרמ"א הוא נחשב מנהג מחייב<sup>6</sup>. אך יש גם מקום לומר שבנדונונו יודו כל השיטות שמדובר במנהג מחייב<sup>7</sup>.

(ומשום שהוקשה לו על כך מדברי השלחן ערוך שם, ביאר שהשלחן ערוך פסק אמנם כבה"ג אבל רק מחמת הספק); ואת הפרי מגדים הנ"ל.

גם לשון הפרי חדש שפסק כך (ראו להלן) מאפשרת להבין שלדעתו אף לפי השלחן ערוך עצמו כך העיקר להלכה, אבל אין זה חד משמעי בלשונו. והכך החיים (סימן תרפט ס"ק יד וס"ק טז) הביא גם הוא מדברי הפרי מגדים שאין זה "סתם ויש אומרים" ושכוונת השלחן ערוך במקרה כזה היא לפסוק כיש אומרים, והביא שכך נקט גם שו"ת בית דוד (סימן תט), ולכן הסיק שיש לפסוק שאינה מוציאה את האנשים, ושם שמע איש מאשה, יחזור ויקרא שנית או ישמע מאיש אחר, אלא שלא יברך משום ספק ברכות להקל, וכך כתבו גם בית עובד (דיני שהכל חייבים בקריאת המגילה אות ד) ובן איש חי (שנה ראשונה פרשת תצוה – הלכות פורים אות ב) והובאו בכף החיים (שם).

<sup>4</sup> שהרי חיובן שונה, וזהו טעמו של בה"ג (כפי שהביאו תוספות במגילה ובערכין ושאר הראשונים הנ"ל בהערה 1) שאינן מוציאות את האנשים, וכך ביאר המגן אברהם (שם ס"ק ז) בדעתו.

<sup>5</sup> הלבוש (שם סעיף ב), אליהו רבה (שם), פרי חדש (שם, א-ב), דרך החיים (קצא, ג) ועליהם יש להוסיף כמובן את מי שנקטו כך גם בדעת השלחן ערוך (כנ"ל בהערה קודמת) ואת האחרונים כמו המגן אברהם, המשנה ברורה, ערוך השולחן ועוד, שביארו את דברי הרמ"א ובפשטות נקטו כמותו להלכה כדרכם וכמנהג מקומותיהם בדרך כלל.

<sup>6</sup> הבית יוסף והדרכי משה דנו בהלכות שחיטה לענין הכשר שחיטה בידי אשה. כתב הטור (יו"ד סימן א): "הכל שוחטין לכתחילה, נשים ועבדים משוחררים וכל אדם...". הבית יוסף שם כתב: "יומ"ש נשים. כן כתבו התוספות בריש חולין (ב ע"א ד"ה הכל)... והאגור (סי' אלף סב) כתב שאף על פי שדעת הפוסקים כן, המנהג בכל גלות ישראל שלא ישחטו ומעולם לא ראינו נוהג לשחוט ולכן אין להניח לשחוט כי המנהג מבטל הלכה ומנהג אבותינו תורה היא (מסכת סופרים פי"ד הי"ח) עכ"ל. ואני אומר שאם היה אומר שהיו רוצות לשחוט ולא הניחון, היה אפשר לומר שהיא ראייה, אך ראיית לא ראינו אינה ראייה (עדיות פי"ב מ"ב, זבחים קג ע"ב)". הבית יוסף סובר אפוא שעצם זה שלא עשו משהו אינו מהווה מנהג, וכך פסק להלכה (שלחן ערוך יו"ד א, א) [ובפרי חדש שם ס"ק א החמיר רק שלא למנותם טבחות על הציבור, משום סיבה אחרת, אבל באופן עקרוני מסכים שכשרות לשחוט, וראו שם ס"ק ג]. לעומתו הרמ"א פוסק כאגור (יו"ד א, א): "הגה יש אומרים שאין להניח נשים לשחוט, שכבר נהגו שלא לשחוט, וכן המנהג שאין הנשים שוחטות". היינו שלדעת הרמ"א זה שלא ראינו נחשב כמנהג.

לכאורה אותה מחלוקת תהיה גם בנדון דידן, שהרי אפילו אם נפסוק שנשים מעיקר הדין יכולות לקרוא להוציא אנשים, יש לומר שלפי הרמ"א יש מנהג שלא קוראות; אך לפי השלחן ערוך כל עוד לא ידוע לנו שנשים רצו לקרוא ומנעו זאת מהן – אין זה מוגדר "מנהג".

<sup>7</sup> ייתכן שדברי הבית יוסף אינם אלא במקום שאין סיבה הלכתית לאסור משהו (וכך הוא בנדון של שחיטה בדי נשים, שאף ששיטת הלכות אלדד הדני שאינן יכולות לשחוט, מכל מקום הראשונים ראו דעה זו כדחיה לגמרי, ואף האגור שכתב שהמנהג שלא ישחטו ראה בו "מנהג המבטל הלכה"), ועל כן, על הרוצה לומר שההימנעות מדבר זה נעשתה במכוון ועשויה להיחשב כמנהג שקיבלוהו כלל ישראל או הציבור במקום מסוים על עצמם, והוא מחייב משום כך – עליו הראיה. אך במקום, כעין נדונונו, שבו יש פוסקים רבים האוסרים מן הדין, יש יותר מקום לומר שאם בפועל נהגו כדבריהם הרי זה משום שכך התקבל להלכה (או מעיקר הדין או משום חומרא וחשש לדעתם). ואף שגם במצב כזה ייתכן שלא מדובר במנהג דווקני אלא במקרה, מכל מקום כאן דווקא מי שיעטן כך יציטרך לבסס את דבריו, שהרי כאן (בניגוד למצב שבו אין סיבה לאסור) יש סברה שהמנהג יהיה דווקני.

להלן נזכיר לגבי קריאת אשה את המגילה לעצמה, שלכל הדעות יוצאת ידי חובה, אך יש שכתבו שלכתחילה לא תעשה כן, על פי הזוהר, מדברי החיד"א ובן איש חי, שניהם מהקהילות שנהגו לפסוק כדעת השלחן ערוך בדרך כלל (אף ששניהם חוששים לא אחת לדעות אחרות), שכתבו שכך המנהג, ונראה מדבריהם שנקטו שבמקרה כזה נחשב "מנהג" ואין תולים אותו בכך שלא הזדמן שאשה תקרא.

פוסקים רבים ראו בקריאת מגילה של נשים ברבים בעיה של "זילא מילתא" (גם אם נניח שאשה יכולה להוציא אנשים בודדים), על כל פנים לכתחילה<sup>8</sup>. אחרים אסרו קריאה לגברים מצד "קול באשה ערוה"<sup>9</sup>. אבל יש שהתירו גם זאת<sup>10</sup>.

<sup>8</sup> התוספות במסכת סוכה (לח ע"א ד"ה באמת אמרו) וכן תוספות הרא"ש שם כתבו שאף שיש מקום לומר שאשה יכולה להוציא יחיד ידי חובתו בברכת המזון, מכל מקום אשה אינה יכולה להוציא רבים ידי חובתו, "משום דרבים זילא בהו מלתא, דהרי מגילה דנשים חייבות בה ופירש בה"ג דאין נשים מוציאות את הרבים ידי חובתן במגילה זילא בהו מלתא". ועיינו עוד באגודה שם (סוכה פרק ג סימן לב, הוזכר לעיל הערה 1) בשם ר"י [נראה שהייתה להם גרסה אחרת בבה"ג, כפי שמציין שו"ת בני בנים שם].

גם הריטב"א (מגילה ד ע"א), אף שהכריע שלא כדעת בה"ג וסבר שאשה מוציאה אנשים ידי חובה בקריאת המגילה, מן הדין, כתב "אלא שאין זה כבוד לציבור", וכך כתב גם הר"א מן ההר (מגילה יט ע"ב), ודימה זאת לקריאת התורה, אלא שמשמע מדבריו שבניגוד לקריאת התורה – במגילה מדובר באיסור לכתחילה בלבד (שלא כדברי סמ"ג שהוזכרו לעיל שהשווים לגמרי). ועיינו עוד בדברי שניהם שהזכירו גם שתבוא "מארה" למי שנוקק לצאת ידי חובה על ידי אשה – דברים המכוונים ללשון הגמרא (ברכות כ ע"ב; סוכה לח ע"א): "תבוא מארה לאדם שאשתו ובניו מברכין לו", דברים האמורים גם בנוגע ליחיד. נזכיר גם את שהוזכר בקצרה גם לעיל, שהמגן אברהם (סימן רעא ס"ק ב) וערוך השולחן (שם סעיף ה) סתמו כתוספות (וכשיטת הסמ"ג), שנשים אינן מוציאות את הרבים בקריאת המגילה משום זילא מילתא, וביארו שאין להשוות דין זה לקידוש, שבו אשה מוציאה את האנשים, כיוון שקריאת מגילה היא בציבור. אכן משמעות דבריהם היא, וכך נקטו בפירוש בהלכות מגילה סימן תרפט (עיינו שם במג"א ס"ק ה ובערוך השולחן סעיף א וסעיף ה) שבמגילה אינן מוציאות אפילו את היחידים, מטעם זה ומשום לא פלוג, והיינו משום שעיקר מצוותה היא בציבור, ואילו קידוש – עיקרו הוא לכל אחד בביתו.

והמשנה ברורה (סימן רעא ס"ק ד) פסק אף לענין קידוש "יש להחמיר לכתחלה שלא תוציא אשה אנשים שאינם מבני ביתה זילא מילתא [א"ר ודה"ח]", וכל שכן במגילה. ואכן במגילה כתב אף הוא (סימן תרפט ס"ק ו) שאפילו את היחיד אינה מוציאה, מטעם לא פלוג, והביא שם גם את הטעם הנוסף, שחיוב נשים הוא בשמיעה ולא בקריאה.

יתרה מזו, במשנה ברורה (סימן תרפט, שער הציון ס"ק טו, מבוסס על קרבן נתנאל מגילה פרק א, סימן ד, אות מ) רצה לחדש שאשה לא מוציאה אפילו נשים רבות משום זילא מילתא, וכן העתיק משמו הכף החיים (שם ס"ק טוב [נ"ז]). הקרבן נתנאל שם הבין כך מדברי התוספות (סוכה לח ע"א ד"ה באמת), שכתבו, "ובתוספתא קתני גבי ברכת המזון דאין אשה ועבד וקטן מוציאים את הרבים ידי חובתן... אי נמי משום דרבים זילא בהו מלתא, דהרי מגילה דנשים חייבות בה ופירש בה"ג דאין נשים מוציאות את הרבים ידי חובתן במגילה". אבל הרי לפי הבה"ג, אין אשה – שחייבת רק בשמיעת המגילה (ראו הערה 1) – יכולה להוציא אפילו איש אחד הואיל והוא חייב בקריאה. אם כן, כאשר התוספות הוסיפו שאי אפשר להוציא את הרבים מסיבה נוספת, היינו משום "זילא בהו מילתא", בהכרח שמדובר בלהוציא קבוצה של נשים.

מכל מקום, נראה משאר הפוסקים שהנימוק "זילא מילתא" שייך רק לגבי להוציא אנשים ולא להוציא נשים אחרות וכן לכאורה רואים בתוספות הרא"ש בסוכה שם: "...אי נמי זילא בהו מלתא באנשים שיוציאום נשים, מידי דהוה אמגילה דנשים חייבות בה וקאמר בהלכות גדולות דאין נשים מוציאות את הרבים ידי חובתן במגילה", וכפי שציין בשו"ת בני בנים (חלק ד, מאמר ה).

עם זאת, יש להעיר כי כשאשה כבר יצאה ידי חובה והיא מבקשת להוציא אחרות הדבר תלוי במחלוקת הפוסקים שהובאה לעיל בהערה 1 בענין "ערבות" ו"יצא מוציא" בנשים.

עוד יש להעיר שפוסקים רבים כתבו שלכתחילה עדיף שאשה תשמע את קריאת המגילה מפי איש ולא תקרא בעצמה – אפילו לעצמה, אף שאין ספק שיוצאת ידי חובה בקריאת עצמה. טעמם הוא על פי הזוהר (מדרש הנעלם רות). בכלל פוסקים אלה: מגן אברהם (סימן תרפט ס"ק ו); אליהו רבה (שם ס"ק א); באר היטב (שם ס"ק א); החיד"א במחזיק ברכה (שם ס"ק ג והוסיף שם שכן המנהג, שגם אם יודעת לקרוא בעצמה אינה קוראת בעצמה אלא שומעת מאיש); דרך החיים (קצא, א); בן איש חי (שנת ראשונה, תצוה – הלכות פורים אות א, וגם הוא העיד: "וכן המנהג בעיר הקודש תוב"ב שמעולם לא נשמע שהאשה קראה מגילה"); וכן הביאו הערוך השולחן (שם סוף סעיף ה) והמשנה ברורה (שם ס"ק ח) בשם המגן אברהם הנ"ל, וכן הביא הכף החיים (שם ס"ק יח).

<sup>9</sup> השולחן ערוך (אה"ע"ז כא, א) פסק: "ואסור לשמוע קול ערוה", על פי הגמרא בברכות (כד ע"א): "אמר שמואל: קול באשה ערוה, שנאמר כי קולך ערב ומראך נאוה". הרשב"א בברכות (שם ד"ה והא דאמר) כתב: "קול דבורה שאינו זמר... אין חוששין להם מפני שהוא רגיל בהן"; ומעין כך כתב בית שמואל (אה"ע"ז שם): "ודוקא קול ערוה [היינו של שירה] אסור, אבל קול דיבור שלה מותר".

לגבי קריאת המגילה, כתב האורחות חיים (חלק א הלכות מגילה ופורים אות ב): "נשים כיון שהן חייבות שאף הן היו באותו הנס, יש לומר שמוציאות את האנשים... והב' [=הבעל] עשרת הדברות ז"ל [=בעל ספר העיטור] כתב שאין הנשים מוציאות האנשים בקריאתן והטעם משום דקול באשה ערוה...". וכן כתב בכל בו (סימן מה). אמנם בעיטור שלפנינו לא מופיע נימוק זה (ראו שם הלכות מגילה עמ' 226), ובספר המאורות למגילה (יט ע"ב ד"ה הכל כשירין), ומשמע שגם הוא לא גרס את זה בעיטור, אלא שמעצמו הוסיף את הנימוק, "ובעשרת הדברות שחבר ה"ר יצחק בר' אבא מרי נראה דסבירא ליה לרב המחבר דנשים אין מוציאות אנשים בקריאתן ומוכח מן התוספתא... ואפשר לומר טעם לסברא זו דמשום פריצותא הוא... ולסברא זו מה שאמרו (ברכות כ ע"ב) אשה מברכת לבעלה, דוקא לבעלה אבל לא לאיניש דעלמא, משום פריצותא, שהרי אמרו קול באשה ערוה...".

שו"ת שרידי אש (חלק א סימן ח; [במהדורה הישנה חלק ב סימן יד] בקצה, ובפירוט רב שם סימן עז סימן עז אות ו ואילך [עמ' ריז-ריח, במהדורה הישנה - חלק ב סימן ח], ועיינו שם במקורותיו) הקל לבחורים ובחורות לשיר יחד שירי קודש, "בארץ צרפת, שכבר הגיע מצב היהדות עד משבר ואם לא נאחזו באמצעים חינוכיים מנוסים ומעוטרים בהצלחה, כאותם של ארגון 'עזרא' באשכנז וארגון 'שורון' בצרפת, עתידה תורה ח"ו שתשתכח מישראל". אך גם הוא התיר רק בשעת הדחק ובבחינת "עת לעשות לה' הפרו תורתך", ורק כאשר שרים גם גברים ביחד. אבל אינו מתיר באשה ששרה לבדה, גם כאשר היא שרה דברי קדושה. ואף במצב זה ועם כל הצירופים להקל שכתב, אין היתרו מוסכם.

ועיינו בשו"ת ציץ אליעזר (חלק ד סימן ז, ועיינו עוד בדבריו שיובאו להלן בחלק ז סימן כח) ובשו"ת משנה הלכות (חלק יא סימן נג). ועיינו עוד שו"ת באר מים חיים (לבעל באר שבע, סימן ג) ובספרו צידה לדרך (שמות טו, כ) שכבר צווח על ענין זה ונקט בבירור שהוא איסור גמור.

גם לראי"ה קוק היה פשוט שהאיסור בשמיעת זמר נשים הוא אף בשירי תפילה, וכשמדובר בבית כנסת, האיסור אף חמור יותר, שהרי השמיעת אורח משפט (אורח חיים סימן לה): "...ק"ו הדברים שאנו חייבים לגדור את הפרצה של השמיעת קול זמר ושיר של אשה בביהכ"נ... וק"ו שהוא איסור כפול אם מכוונים לכך וקובעין זה האיסור במקום קדוש".

ובשו"ת ציץ אליעזר (חלק ז סימן כח אות יא) מתייחס לשאלה אם מותר לקבל משרה מסוימת בבית חולים, כאשר זה יכריח אותו לשמוע נשים השרות יחד שירי שבת. וסיים את תשובתו: "מסקנא באשר על כן אם אמנם כן הדבר כי כבוי יצטרך לשבת ולהאזין לקול השירה והזמרה של האחיות, אף על פי שזמירות קדש הם, אסור לו לעשות כזאת, ויהא עליו איפוא לוותר על קבלת תפקיד זה".

<sup>10</sup> גם בירושלמי (חלה ב, א) מובאים דברי שמואל "קול באשה ערוה". בנחמד למראה שם (ד"ה ולעני"ד אפשר) דן בזיקה לכך בדברי האורחות חיים (הנ"ל בהערה הקודמת) וכתב: "ולעני"ד אפשר לומר... דהא דאין הנשים מוציאות את האנשים משום איסור דקול באשה ערוה, אינו אלא להוציא את היחיד ידי חובה, אבל להוציא את הרבי, דשכינה שריא עמהם ואיכא אימתא דשכינה... אז ודאי לא אתו להרהורי, ומש"ה באשה שקוראה בצבור דאיכא אימתא דשכינה, בכ"ה"ג ליכא איסור דקול באשה ערוה". לפי חילוקו זה, יש להתיר בנדון דידן מצד קול באשה ערוה, הואיל ומדובר בקריאת אשה לציבור, שיש בה השראת השכינה.

אבל יש לציין שמשו"ת אורח משפט (המובא בהערה הקודמת) מבואר להפך, שהרי הוא אסר גם בבית כנסת כאשר מתקיימת תפילה בציבור ואף החמיר בכך יותר. גם מסברא יש לשאול אם פשוט הוא בזמננו שבבית כנסת, במיוחד בפורים, אכן יש "אימתא דשכינה", שבגללה אפשר לקבוע שלכל משך קריאת המגילה נוכל להיות בטוחים ש"ודאי לא אתו להרהורי".

יש לעיין בדברי הכף החיים (א"ח סימן תרפט ס"ק יג) שכתב שלחולקים על האורחות חיים (והכל בו) הנ"ל וסוברים שאין איסור קול באשה ערוה בקריאת המגילה, "אין חושבין זה הקול ערוה כיון שאינו של שיר". יש לדון מדוע שלא תיחשב קריאת המגילה כ"שיר"? הרי לכאורה "שרים" אותה על ידי טעמי המקרא! ייתכן שהוא דיבר על קריאה שהיא בלי הטעמים, כאשר קריאה עם טעמים תהיה אסורה לכל הדעות (אמנם אז יש לשאול מדוע האורחות חיים והכל בו יאמרו שבקריאת המגילה בלי מנגינת הטעמים יהיה שייך "קול באשה ערוה". ואולי יאמר שהם אכן דיברו בקריאה בטעמים, ונמצא שלא נחלקו הראשונים בדין אלא דיברו במציאויות שונות. ואולי ההסבר יהיה שהואיל וקריאת המגילה היא ארוכה, יש מקום לחשוש להרהורי עברה גם מקריאה בלי שירה, באותה מידה כמו שמיעה קצרה של שירה. ואכן הרי מצאנו שיש שדנו באיסור "קול באשה" גם שלא בדרך זמר - עיינו בקידושין ע סוף ע"א וברש"י שם; רשב"א ברכות כה ע"א; פירוש המזרחי לבראשית יח, ט; שו"ת באר מים חיים [לבעל באר שבע] סימן ג ובספרו צידה לדרך בראשית יח, ט; בית שמואל סימן כא ס"ק ד [הנ"ל בהערה הקודמת], ועיינו במה שכתבו פני יהושע, המקנה ומהר"ם שיק בקידושין שם. ולהלן נביא מדברי שו"ת שבט הלוי חלק ג סימן יד שדן בשאלה זו בזיקה למחלוקת שבנדוננו ולמה שהוצרכו בגמרא לטעם של "כבוד הציבור" כדי לאסור קריאת התורה על ידי אישה, ועיינו עוד בדבריו בחלק ה סימן קצז אות ד ושם סימן קצח).

מכל מקום, יש מן הדוחק בהסברת דברי כף החיים כך, שהרי הכף החיים עצמו (סימן תרצ ס"ק ל) הביא מנהגים שונים לגבי אם קוראים את המגילה בטעמי המקרא או בלעדיהם, ולא נראה שהיה סותם בזה (סימן תרצט ס"ק יג) מתוך הנחה שכולם יבינו שהוא מדבר דווקא כאשר קוראים בלי טעמים.



על כן נראה שאם אין דרך אחרת לקיום המצווה אלא שהאשה תקרא את המגילה בציבור (כגון אם יש מקום שבו אין גבר היודע לקרוא את המגילה או שאין מי שמסוגל פיזית לקרוא בכלל או לקרוא באופן שכל הציבור ישמע – מה שעשוי לקרות לעיתים בבית חולים, בית אבות ואולי אף במקומות נוספים – ויש שם אשה היודעת ומסוגלת לקרוא), המקל יש לו על מי לסמוך (וייתכן שיוכל לסמוך על כך גם אם יש אפשרות לצאת על ידי גבר, אבל לצורך כך יצטרך הציבור להיחלק למניינים קטנים ולהפסיד את מעלה "ברוב עם", וכל שכן אם חלקם יאלצו לקרוא ללא מניין כלל)<sup>11</sup>. אבל על רב הקהילה לשקול היטב אם מתן היתר בדבר זה, תוך הסתמכות על המקילים, יגביר את יראת השמיים בקהילתו או ח"ו יוריד את רמת שמירת המצוות. גם יש לציין שהנהגה זו עלולה לגרום למחלוקת בין בני קהילתו, וכן עם אחרים שמחוץ לקהילה, ולכן גם במקרה שאכן יש אילוץ כאמור, ראוי שהאילוץ יוסבר לציבור, מה שיפחית חששות כאלה<sup>12</sup>.

ייתכן שלדעתו יש מקום להבחין בין "שירה" לקריאה במנגינה, אלא שקשה לקבוע ולהגדיר גבולות ברורים בענין זה, וייתכן שכוונתו היא שיש להקל הואיל שאין זה שיר לשם שיר, אלא למטרת קיום המצווה, ועל כן יש להניח שהגברים השומעים יתרכזו יותר במילים ובתוכן של המגילה, שהרי לשם כך באו. ומי שבא לשמוע הופעה שבה אשה שרה, מטרת בואו היא ליהנות מעצם השיר, ודווקא במקרה כזה יש לחשוש להרהורים. וצ"ע בהבנת דבריו.

הגר"ע יוסף בחזון עובדיה (הלכות מקרא מגילה ע"מ נח) סייג קצת, ונראה שיש לדעתו עדיפות שהאשה תקרא בלי הטעמים, "ואף אם נאמר שיש קצת להקפיד במקרא מגילה כשאשה קוראתה בטעמיה, דהוי כקול זמר ושיר. מכל מקום הרי אין הטעמים לעיכובא. ועוד דבדיעבד מיהא אם קראה למה אינו יוצא י"ח בשביל קול באשה, הרי אם עבר וקרא ק"ש בעת שהיה שומע קול ערוה יצא י"ח..."

אמנם כתב עוד (שם ע"מ ס-סא): "ודע שביישוב קטן שאין שם איש שיודע לקרוא את המגילה כהלכה, ויש שם אשה שיודעת לקרות המגילה, מעיקר הדין יכולה לקרוא להם המגילה בטעמיה, וליכא למיחש למידי, ולאפוקי ממי"ש בשו"ת עזרת מצר (סי' כג ע"מ קל ד"ה קס דינא)... הכא שבכל האנשים אין שום איש שבקי בקריאת המגילה, ולכן בשעה"ד יכולה האשה לקרות המגילה ולהוציאם י"ח). ויש ללמוד מכאן שאין לחוש משום קול באשה ערוה, שהרי בזמננו כל העולים לס"ת היו קוראים בעצמם, ולא היה ש"צ קורא בס"ת בשביל העולים, וכמ"ש התוס' (מגילה כא ע"ב ד"ה תנא). וע"ע בתוס' מנחות (ל ע"א ד"ה שמנה פסוקים). וקריאת התורה צריכה להיות בטעמי המקרא, ואף על פי כן לא חששו משום קול באשה ערוה. ומכאן תשובה לבעל העיטור....

ובשו"ת יביע אומר (חלק ט או"ח סימן קח) סתם: "ושמע מינה שאין בזה משום קול באשה ערוה. אף על פי שהיא קוראת בטעמי המקרא".

ובשו"ת שבת הלוי (חלק ג סימן יד) כתב: "ובאמת דברי הכל בו קשים מש"ס מגילה ה"ל דמכח כבוד הציבור דוקא כאשר הביא כ"ת, ועל צד הדוחק י"ל דטעם הש"ס עדיף גם כשקוראה בלא נגינה דנחשב דבור בעלמא, מכל מקום אסור משום כבוד הציבור, אבל בנגון וטעמים אסור מטעם קול באשה ערוה, מכל מקום פשוטות הש"ס והפוסקים הוא ודאי נגד סברת הכל בו ה"ל".

<sup>11</sup> על פי דברי היביע אומר בהערה הקודמת, שהתיר כאשר אין איש שמסוגל לקרוא ולהוציא את הציבור ידי חובה.

<sup>12</sup> יש להביא כאן את דברי הרב אליעזר מלמד בנידון (כפי שמופיעים באתר ישיבה): "אולם למעשה נראה שגם לסברה זו קשה להתיר בימינו שאשה תקרא בציבור, מפני שהנהוג המקובל כבר מאות שנים לפחות, שאין שומעים קול אשה ששרה בציבור אפילו בשירי קודש (זולת במסגרת משפחתית שנהגו בגרמניה להקל, כמובא בשרידי אש). וכיוון שכך מקובל כיום, ממילא קריאתה של אשה עלולה לעורר הרהורים. וכן מצינו שכתבו הפוסקים לענין טפח באשה ערוה, שדינו תלוי במנהג המקום, וכלשון השלחן ערוך (או"ח עה, א): 'במקום שדרכה לכסותו'. אמנם לבני משפחתה יכולה לקרוא על סמך הסברה שאין אומרים 'קול באשה ערוה' בדברי קודש".

נוסף לכך, בית כנסת הוא מקום ציבורי, ועל כן יש יותר מלמד בציבור, וגם אם ניחא שאין חובה גמורה לנהוג כך מצד הדין, לא ראוי לאלץ גם את המבקשים לנהוג כך לסמוך על המקילים, אלא אם כן רב המקום יודע (שכמעט) כל מי ששייך למקום ירצה להקל (מתוך כובד ראש כראוי). וגם אז נראה שיש מקום להקל רק בשעת הדחק.

ובביא שוב את הציטוט ה"ל מהרב קוק זצ"ל: "ומה שמחמיר את הענין של האיסור הוא, מה שנעשה בתור פעולה של קהל ועדה וישראל".

מכל מקום, מהאמור בשאלה לא נראה שמדובר במצב כזה, ואפילו לא במצב של רצון מצד הציבור, אלא ברצונה של האשה הקוראת, שלא זו בלבד שאין זה בגדר אילוף, אלא שגם נראה ברור שאינו יכול להיות עילה לשנות – ובפועל לאלץ את כלל הציבור לשנות – מהנהוג בכל ישראל ואף בציבור זה מקדמת דנא ולנהוג בדרך שלדעת ראשונים רבים אין יוצאים בה ידי חובה ולדעות נוספות אסורה, לפחות לכתחילה.

---

נציין כאן גם לדברי הב"ח (או"ח סימן נג אות ב) בדיון שלו על מחילת כבוד הציבור: "ולפע"ד נראה... דאין פירוש מפני כבוד הציבור שהוא כנגד כבודם לפני בני אדם שתועיל בו מחילת הציבור... ותו דנעשו ישראל אגודות אגודות צבור זה ימחול וצבור זה לא ימחול...". נעיר כי בנוגע לשיקולי צניעות ו"קול באשה" (באופנים השנויים במחלוקת) בכלל ייתכן שיש להבחין בין חברות שונות. בחברות שבהן באופן כללי יש יותר הפרדה בין נשים לגברים, ייתכן שיהיה יותר מקום לחשוש, הן מצד הרהורי עברה והן מצד שהנהגה זו תיראה יותר כפרצה בצניעות, ונוסף לכך ראוי שמורה הלכה יקבל הסכמה רחבה לכל צעד פורץ דרך שהוא עושה ובוודאי בנוגע למקומות הציבוריים שגם הקולא בהם "מחייבת" בפועל את הכול להסתמך עליה, וכל שכן בהקשר לבית כנסת – גם מצד הזהירות היתרה בקדושתו, לרבות בשמירה מכל דבר העשוי להביא להרהורי עברה, אף כשבמקומות אחרים אין חובה לחשוש לו, שהלוא הרהורי עברה מוגדרים בתורה כ"דבר רע" הפוגם בקדושת המחנה ושמשים כך נצרכת הזהירות ממנו במחנה שבקרבו "ה' א-לקיך מתהלך", וכאזהרת התורה: "פן יראה בך ערות דבר ושב מאחריך" – מה שמחייב שמירה יתרה מכל אלה במקום מקודש ששורה בו השכינה (ועיינו דברי הרב קוק באורח משפט הנ"ל). אך אם אכן מדובר בשעת הדחק, שבה אין אפשרות לקיים את מצוות קריאת המגילה אלא באופן זה, ומשום כך יש לסמוך על הסוברים שששים מוציאות את האנשים, מסתבר שאין לבטל את המצווה מטעמים אלה אלא להסביר את האילוף, וממילא הדברים אף לא ייראו כפריצת גדר.

## Paris, France

פריז, צרפת  
סיון תשע"ה

לב. גר שוחט

שאלה:

האם יש איסור לתת סמיכה ורשות לגר להיות שוחט?

תשובה:

- א. גר יכול לשמש כשוחט<sup>1</sup>.
- ב. מותר לתת סמיכה ורשות לגר להיות שוחט ובכלל זה אף מינוי של קבע לתפקיד זה<sup>2</sup>.

<sup>1</sup> בשלחן ערוך (יו"ד א, א) נפסק שהכול כשרים לשחוט לכתחילה, ואפילו עבדים. (עבד משוחרר נחשב כגר, ויש צדדים שאף פחות מגר רגיל. עבד שאינו משוחרר אינו נחשב עדיין כגר לכל דבר – אם עבד כשר לשחיטה, קל וחומר שגר כשר לשחיטה (להרחבה עיינו בטור ובית יוסף, הגהות מהרש"ל, ב"ח, דרישה וכנסת הגדולה על הטור שם; ט"ז, ש"ך, כרתי ופלתי ופרי חדש על שהולחן ערוך שם).

בטור (שם) נאמר אמנם "עבדים משוחררים", אך בבית יוסף תמה עליו, שהרי פשוט שעבד משוחרר דינו כישראל לכל דבר, וכשרותם של עבדים היא אף בעבדים שאינם משוחררים שהם חייבים במצוות כנשים וכשרים לשחוט. ביישוב דברי הטור נאמרו כמה ביאורים (עיינו הגהות מהרש"ל, ב"ח, דרישה וכנסת הגדולה על הטור שם; ט"ז, ש"ך, כרתי ופלתי ופרי חדש על שהולחן ערוך שם) – מהם שדחו את דברי הטור או הגיהו בהם ומהם שביארו שעבדים שאינם משוחררים אמנם כשרים לשחוט אבל אינם מוחזקים כבקיאיים או נאמנים כל עוד לא התבררה לנו בקיאותם ונאמנותם. מדברי כולם נלמד ש'משוחררים' כשרים ואף נאמנים לכתחילה כישראל גמור. על אחת כמה וכמה גר, שהרי מעמדו של גר וייחוסו עדיפים משל עבד משוחרר (וכל שכן משל עבד שאינו משוחרר) והוא כישראל גמור. ולכן ודאי ששחיטתו של גר כשרה.

<sup>2</sup> הסברה שעשויה להיות בעיה במינוי גר לשוחט, אף ששחיטתו כשרה לכתחילה כאמור, היא שגר לא יכול להתמנות לשרה – כך פסק הרמב"ם (הלכות מלכים א, ד) שלא ממנים גר לאף שררה, אפילו לממונה על אמת המים. וכך נפסק בשלחן ערוך (חוי"מ ז, א) לגבי מינוי גר לדיין. לדין על הגדרת שררה בכלל, עיינו בשו"ת מראה הבזק חלק ט תשובה ב.

לאורך ההיסטוריה היהודית לשוחט היה תפקיד מיוחד, הוא היה אחראי על אספקת הבשר הכשר לקהילות היהודיות. לכן היו פוסקים שסברו שיש בשחיטה משום שררה. נפרט את דעות הפוסקים לאורך הדורות.

נקדים שאחת האבחנות אם יש בתפקיד משום שררה היא לפי אם התפקיד עובר בירושה. הרמב"ם (הלכות מלכים א, ז) פסק שהמלכות וכן כל שררה בישראל – הזוכה בה זוכה לעצמו ולזרעו.

מרו הרב שאול ישראלי (חות בנימין חלק א סימן יב) הגדיר את השררה כמינוי שעובר בירושה, אולם הוא ביאר שההעברה בירושה היא סימן לכך שניתן לאדם תואר מיוחד, כמו בית אצולה. נראה מדבריו שתפקיד שעובר בירושה בגלל זכות ממונית וכדו' הוא ודאי לא שררה. בדבריו שם הוא מציין שגם תפקיד ניהולי חשוב, שתלוי ברצונו של הציבור בעל התפקיד, אינו שררה.

הסוברים שיש בשחיטה משום שררה:

א. בשו"ת המב"יט (חלק ג סימן ר) כתב שאם היה ממונה בקהל ועתה יש למנות אחר במקומו (עקב פטירתו או זקנתו וכדומה) – אם יש לו בן, ראוי למינוי הבן קודם לאחרים. המב"יט מנה כמה תפקידים שלגביהם נאמר כלל זה (ואכן מסתבר שהדברים אמורים גם בעוד תפקידים, אבל הללו על כל פנים ודאי בכלל): מלך, חכם, חזן, שוחט ומוהל. על פי מה שהבאנו מהרמב"ם, ששררה היא מה שעובר בירושה, יוצא שלפי המב"יט תפקיד השוחט הוא שררה. לכך מסייעת גם לשון המב"יט עצמו שהשתמש בתשובה זו ובהקשר זה במינוח "שררה" ובהטיותיו.

ב. כנסת הגדולה (אוי"ח סימן נג הגהות בית יוסף אות כז) כתב על אי העברתו של שליח ציבור קבוע: "הוא הדין לכל שררה על הציבור: הן מלך, הן חכם, הן חזן, הן שוחט, הן מוהל, הן גבאי – במקום שלא נהגו למנותו לזמן – שאין מסלקים אותם". מציטוט זה ברור שמינוי לשוחט הוא שררה. וכך למדו ממנו כמה ספרי שאלות ותשובות. ואמנם בספר כנסת הגדולה המודפס (ברוב הדפוסים המצויים ובכללם בהוצאה המחודשת של מכון הכתב) הגרסה היא: "הן מלך, הן חכם, הן חזן, הן שופט", וממילא לכאורה אין ראייה על היותו של תפקיד השוחט שררה לפי הכנסת הגדולה, אלא שסוף סוף הגרסה

המקורית היא כנראה "שוחט", שכן זו הגרסה בדפוס ראשון (ליוורנו תי"ח, וכפי שצינו מהדירי 'מכון הכתב' בכנסת הגדולה שבמהדורות), ומה גם שבעל כנסת הגדולה ציין כמקורות לדבריו כמה ראשונים – רובם שהובאו גם בתשובת המבי"ט הני"ל – ואת דברי המבי"ט עימם, וניכר לכל המעיין בכולם כי הוראתו של כנסת הגדולה לקוחה מכולם, אך רשימת התפקידים שמנה לקוחה מדברי המבי"ט, וודאי שכשם שבמבי"ט דובר בשוחט, כך גם בכנסת הגדולה. הסוברים שאין בשחיטה משום שררה:

א. שו"ת הלכות קטנות (חלק א סימן לט) כתב שיש השגת גבול בכניסה לתפקידו של שוחט, אבל זו אומנות בעלמא ולא שררה. יש לציין שבמפתחות לשו"ת זה העיר מסדר המפתחות שלפי האמור בתשובה זו אין מניעה שגר יהיה שוחט (מכל מקום אין זו הערה של המחבר עצמו ואף לא של בנו, מהר"ם חאגיז, שהוציא לאור את ספרו של אביו לראשונה, שכן במפתחות שבמהדורתו הערה זו אינה מופיעה).

ב. שו"ת גינת ורדים (יו"ד כלל ג סימן ז) כתב שבתפקיד השוחט אין שררה ואין הוא עובר בירושה. והביא (שם סימן ח) מדברי ר"י אריפול – חכם שחלק עליו לדינא, אלא שגם הוא הסכים שאין זו שררה, ורק לענין העברת התפקיד מאב לבן נחלק עמו, וביאר שהעברת התפקיד לבן אינה בגלל שררה אלא מפני החשד: הבן בדרך כלל ממשיך את אביו, ואי העברת התפקיד אל הבן תעורר חשד על כשרותו של הבן. חכם זה אף דייק כדבריו מדברי הרמב"ם שהבאנו כמקור שהירושה היא מדד לשררה: הרמב"ם כתב ש"כל השררות וכל המינויים" עוברים בירושה – משמע ש"מינויים" אינם בהכרח "שררה", אלא שהירושה נאמרה לאו דווקא בשררה אלא בכל מינוי שאדם מונה לו.

ג. שו"ת דברי חיים (יו"ד חלק א סימן ד) כתב שתפקידו של שוחט אינו שררה אלא מקצוע כמו הגנן של העיר.

ובשו"ת דברי יוסף (בירדוגו, חו"מ סימן קכד) האריך להסביר מדוע תפקיד השוחט הוא ללא שררה. אלא שבסוף דבריו כתב שדבריו הם לא למעשה, כי במקומו (במרוקו) נהגו, על פי פוסקים שקדמו לו, להתייחס לתפקיד השוחט כשררה.

היחס לתפקיד השוחט בימינו:

על האמור יש להוסיף כי מסתבר שגם לדעות שיש בתפקיד השוחט משום שררה, הדבר תלוי בתפקידו של השוחט בפועל: כשהיה לכל קהילה שוחט שהיה אחראי על אספקת הבשר לקהילה, הקהל היה תלוי בו והיה בתפקידו משום שררה. השוחט היה יכול למעשה להחליט גם על הנורמות ההלכתיות שהקהילה תקפיד עליהן (אף אם לא היה עצמאי לגמרי אלא כפוף לרב). לעומת זאת, כיום תפקיד השוחט הוא עבודה שדורשת אחריות ומיומנות אבל קשה לומר שהציבור תלוי בשוחט. אמנם השוחט יכול לשבות ולא לספק בשר, אך אין הוא שונה מכל עובד אחר שיכול לשבות. בכל אופן אין כל כך יחס בין השוחט לציבור אלא השוחט הוא עובד של המשחטה המספקת בשר לצרכנים או של ארגון כשרות מסוים (רבנות או בד"ץ כלשהו) שהתקשר עם בעל המפעל. הציבור גם אינו תלוי דווקא במשחטה מסוימת, וכל שכן בשר בשוחטים מסוימים, השוק פתוח לתחרות – וזה זמן שנים נורמה שלפיה אין לייבא למקום מסוים שלא ממקום אחר ובכשרות אחרת. גם במידה המסוימת שכן ישנן מנגלות על כך (כמו למשל בארץ, שיבוא בשר מחו"ל טעון את אישורה של הרבנות הראשית), השררה בענין אינה של השוחטים אלא של הרב או הרבנות המאשרים או שאינם מאשרים שיווק ויבוא של בשר ממשחטה או מארץ זו או אחרת. כך חילק גם בספר מנחת צבי (חלק ב סימן ו אות ג). וביאר שם שאף אם הוא יכול להחליט בעניני כשרות בניגוד לרצונו ולדעתו של בעל המפעל, אין זה אלא חלק מההסכם שבין בעל המפעל לגוף שנתן את ההכשר, והסכם כזה אינו בגדר שררה, שהרי אם ירצה בעל המפעל – יפסיק את התקשרותו זו ויעשה ככל העולה על רוחו ורק משיקוליו העסקיים, הרווח בשיווק הבשר הכשר בכלל או זה שבהכשר מסוים, הוא מקבל את החלטות ודרישות השוחט או המשגיח. נוסף כי בדבריו (שם אות יא) התייחס גם למנהל עבודה או לפועל שאחראי על שאר העובדים, שגם בתפקיד זה אין שררה כי הוא לא יכול לעשות דברים לפי שיקול דעתו בניגוד לבעל המפעל. לכן גם בממונה על השוחטים אין משום שררה (נוסף הערה בענין זה: גם בעל המפעל עצמו יכול להיות גר, ואין זוהו משום שררה, שכן אין הוא משתרר על האחרים מכוח מינוי אלא מכוחה של בעלות ממונית, וכשם שהוא יכול לנהל כל עסק אחר או להורות על שיעשה או לא ייעשה בביתו ובממונו. ואדרבה – המחודש יותר הוא האמור לגבי הממונה על פועלים אחרים, ובענינו על השוחטים, הכפוף לבעל המפעל. הלה סוף כל סוף ממונה הוא, ולכאורה היותו כפוף לאחר אינו מונע בהכרח את ההגדרה 'שררה' – גם 'שר' כפוף למלך. אכן מסתבר שכיוון שמינויו אינו על 'ציבור' ואף אינו מכוחו של ציבור, אלא מכוחה העקיף של בעלותו הממונית של בעל המפעל, אין זה בגדר מינוי של 'שררה', וכנראה זו גם כוונת מנחת צבי הני"ל, ראו בדבריו שם אות י בהגדרת המונח 'שררה'.

גם לפי דברי מרן הגר"ש ישראלי שהובאו לעיל ברור שאין בשוחט משום שררה. בזמנו השוחט בדרך כלל הוא רק עובד של חברה, וגם במקומות שבהם יש לקהילה שוחט מסוים, השוחט הוא בעל מקצוע שהקהילה בחרה, אין בו משום מעמד מיוחד. גם אם הקהילה תרצה להחליף אותו לא תהיה לה מניעה לעשות זאת (כמובן בכפוף לחוזה ולדיני העבודה שנהוגים במקומם).

---

ואמנם בשו"ת אגרות משה (יו"ד חלק ב סימן מד) כתב שבמשגיח כשרות יש משום שררה, כי הוא יכול לקבל החלטות בניגוד לרצונו של בעל הבית ולאכוף את החלטותיו. המנחת צבי שהובא לעיל הביא את דבריו של האגרות משה, ודחאם מסברה – שאין זו שררה כיוון שבעל הבית אינו כפוף למשגיח, אלא מסכים לקבל את הנחיותיו ודרישותיו מחמת שיקול עסקי. נוסף לכך, נראה שגם האגרות משה עצמו יודה בנדון של שוחט, משום ששוחט אינו שררה, כי הוא פועל שתפקידו לשחוט ולא להשגיח שבעל המפעל מוכר בשר כשר.

בהמשך התשובה, האגרות משה מביא הגדרה נוספת שלפיה גם משגיח כשרות הוא לא שררה, כי תוקף התפקיד הוא מכך שסומכים על הרב האחראי, והמשגיח רק עושה את הוראות הרב, לכן גם שוחט אינו בגדר שררה.

סיכום:

כיוון שפוסקים רבים סברו שתפקיד השוחט לעולם אינו שררה, וכפי שהסברנו לעיל ייתכן ואף מסתבר שכיום יודו הכול שאין בתפקיד זה משום שררה, אין מניעה למנות גר לשוחט.

Georgia, USA

ג'ורג'יה, ארה"ב

אב תשע"ב

## לג. הזמנת אוכל כשר במסעדה לא כשרה

### שאלה:

האם מותר לאדם לאכול אוכל כשר במסעדה לא כשרה, כגון שיביא עמו אוכל כשר למסעדה או יזמין במסעדה רק משהו שברור שהוא כשר?

### תשובה:

איסורי מראית עין וחשד תלויים במציאות, והיא משתנה ממקום למקום ומזמן לזמן. אין הגדרה מדויקת מתי יש לאסור ומתי להתיר. לכן, בכל מקום על האדם לשקול את צעדיו ביושר ובתבונה לפי מקומו ותקופתו, אם יש במעשיו חשש של מראית עין וחשד<sup>1</sup>.

#### <sup>1</sup> מקור הדין:

במשנה (שקלים ג, ב) נאמר שתורמי הלשכה אינם נכנסים לתרום בבגדים שיש בהם כיסים וכדומה, שמא יעשיר ויאמרו שעושרו בא ממעילה בכספי הלשכה, או יעני ויאמרו שעוניו הוא עונש על מעילה כזו. כמקור לדין זה מביאה המשנה את הפסוק: "והייתם נקיים מה' ומישראל" (במדבר לב, כב), ואת הפסוק: "ומצא חן ושכל טוב בעיני א-להים ואדם" (משלי ג, ד).

למדנו משם שהאדם בהתנהגותו צריך להתחשב בצורה שבה מעשיו מתפרשים או עלולים להתפרש כלפי חוץ. וכך מפורש בירושלמי על משנה זו (שקלים ג, ב): "ר' שמואל בר נחמן בשם ר' יונתן: בתורה ובנביאים ובכתובים מצאנו שאדם צריך לצאת ידי הבריות כדרך שהוא צריך לצאת ידי המקום: בתורה מניין? דכתיב 'והייתם נקיים מה' ומישראל' (במדבר לב, כב). בנביאים מניין? דכתיב 'א-ל-א-להים ה', א-ל-א-להים ה' הוא ידע, וישראל הוא ידע' (יהושע כב, כב). בכתובים מניין? שנאמר 'ומצא חן ושכל טוב בעיני א-להים ואדם' (משלי ג, ד). גמליאל זוגא שאל לרבי יוסי בי רבי בון: אי זהו המחזור שבכולן? אמר ליה: 'והייתם נקיים מה' ומישראל'."

החתם סופר (חלק ו, ליקוטים על הש"ס, סימן נט) כתב על חובה זאת לקיים "והייתם נקיים" ועל הקושי שבקיומה:

"כל ימי הייתי מצטער על המקרא הזה, 'והייתם נקיים מה' ומישראל'. וב' חובות אלו – נקיות מהשי"ת והנקיות מישראל עמו, הם שני רוכבים צמדים על גבנו. ויותר אפשרי לצאת ידי החוב הראשון, היינו ידי שמים, יותר הרבה ויותר מלצאת ידי הבריות כי הם חושבים מחשבות זרות... ועונשו יותר קשה מאוד מאוד עד לאין מספר ממי שאינו יוצא ידי שמים ח"ו, והוא משי"ס פרק יום הכיפורים (יומא פו ע"א) בענין חילול השם דאין לו כפרה..."

מבואר מדבריו שהחובה של נקיות מה' ומישראל אינה (רק) חובה בפני עצמה, אלא קשורה גם באיסור חילול השם העלול לבוא על ידי החשד. אכן יש לעיין אם לדבריו זה כל תוכנה של חובת הנקיות או שהיא גם חובה בפני עצמה. את המושג 'חילול השם' פירש רש"י ביומא (שם): "חוטא ומחטיא אחרים", דהיינו שהרואים אותו עובר עברה, ובענינו – החושדים בו שעבר לומדים ממנו. כך עולה גם מדברי הרמב"ם בהקדמתו לפירוש מסכת אבות (שמונה פרקים, פרק ד), שבהם ביאר את חטאו של משה רבנו במי מריבה על פי היסוד המבואר בגמרא ביומא (שם) שבחילול השם נכללת גם הנהגה שאינה ראויה לאדם גדול לפי מעלתו, וכך כתב: "וכגון זה בחוק האיש ההוא חלול השם, לפי שתנועותיו כולן ודיבוריו נלקחים למופת". לעומת זאת, בחובת הנקיות מצאנו במשנה שהבאנו לעיל גם חשש שמא יעני ויחשדו שמעוון מעילה בתרומת הלשכה העני. כאן לכאורה אין חשש שילמדו ממנו – אדרבה, ממנו יראו וייראו! ואף על פי כן כלול הדבר בחובת הנקיות. אכן יש מקום להשיב שהחשש אינו שילמדו ממנו את המעשה שבו נחשד, אלא שמכוחו של חשד זה יבואו לחטאים אחרים, כעין האמור בהמשך הסוגיה ביומא (שם): "אבל מי שקורא ושונה ומשמש תלמידי חכמים ואין משאו ומתנו באמונה, ואין דבורו בנחת עם הבריות – מה הבריות אומרות עליו: אי לו לפלוני שלמד תורה, אי לו לאביו שלמדו תורה, אי לו לרבו שלמדו תורה..."

ועל כל פנים, ודאי שבמסגרת השיקולים הנוגעים להכרעת ההלכה בשאלות של חשד ומראית עין יש להביא בחשבון גם את השאלה אם קיים במעשה הנדון חשש של חילול השם והחטאת האחרים, שאם הוא קיים ודאי שהאיסור והחשש חמורים יותר, או שאין חשש כזה. ולהלן יובא שיש שכתבו שההבדל בין ההגדרה חשד להגדרה מראית עין נעוץ בשאלה אם קיים חשש כזה או לא.

חילוק בין מראית עין וחשד:

בגמרא יש סוגיות רבות שבהן עולה יסוד זה של מראית עין וחשד כסיבה לאיסורים שונים (ברכות ג ע"א; שבת כג ע"א; סד ע"ב; קמו ע"ב; ביצה ט ע"א; יומא לח ע"א; עבודה זרה יב ע"א; כא ע"ב; חולין מא ע"ב ועוד). השימוש הנפוץ יותר בגמרא הוא במושג מראית עין, אך גם המושג חשד עולה במקומות מסוימים, ויש מהאחרונים שרצו לחלק בין שני המושגים הללו:

בשו"ת חסד לאברהם (תאומים, סימן כא) הביא חילוק בשם חוות דעת: מראית עין נאמרה במקום שבו הדבר נראה בעיני העולם כאיסור ברור, וחשד הוא במקום שיש ספק השקול אם המעשה אסור או מותר. החסד לאברהם עצמו הסיק שהחילוק שונה, וכדבריו כתב גם הגר"מ פיינשטיין (אגרות משה או"ח חלק ב סימן מ).

לדבריהם: איסור 'מראית עין' נאמר במקרה שבו אדם עושה דבר המותר שבעיני אנשים נראה כדבר האסור, ויש חשש שיבואו ללמוד ממעשה זה להתיר את האסור באמת. 'חשד' לעומת זאת נאמר במקרה שבו אין חשש שאנשים יבואו להתיר את האסור, אך מצב שבו החברה חושדת באדם נחשב לבעיית מצד עצמו, כלומר אסור לאדם להביא את עצמו למצב שבו אנשים חושדים בו שעובר עברה.

אכן בתשובה אחרת כתב הגר"מ פיינשטיין (אגרות משה או"ח חלק ד סימן פב) הבחנה שונה: חשד הוא איסור דאורייתא הנלמד מהכתוב "והייתם נקזים", והוא כאשר אכן נעשה מעשה היוצר בסיס לחשד, שכן אין למעשה זה הסבר חלופי סביר. לעומת זאת, אם המעשה יכול להתפרש להיתר בה במידה שיכול הוא להתפרש לאיסור, שאז אין יסוד לחשד ואדרבה החושד עובד באיסור לחשוד בכשרים, האיסור הוא רק מדרבנן משום 'מראית עין', היינו מחמת החשש שאנשים יקלו ויתירו איסורים על סמך טעותם בפירוש המעשה. כך גם אם המעשה אכן מתפרש כמעשה מותר, ובצדק, אלא שהרואים עלולים לדמות לו מעשה אחר, האסור באמת, ולהתיר גם את האיסור (ונראה שלדעתו במקרה כזה אין זה בגדר חילול השם או משום שמדובר רק בחשש, ואם משום שהמעשה עצמו אכן מותר לגמרי, וחוטא ומחטיא הוא רק כשאכן חוטא ואחרים למדים ממנו לחטוא, ולא כשעושה מעשה המותר אלא שאחרים טועים להתיר מעשה אחר).

הגדרתו זו לחשד ולמראית עין אינה רק שונה מהגדרתו של החוות דעת – כפי ששונה ממנה הגדרתו של החסד לאברהם והגדרת האגרות משה עצמו בתשובתו דלעיל – אלא אף הפוכה ממנה, ושונה מאוד גם מההגדרה שבתשובה דלעיל ובדברי החסד לאברהם, שהרי מהם עולה שחשד קל ממראית עין, ומתשובה זו עולה ההפך.

אכן הגר"מ פיינשטיין מבאר (אגרות משה חלק ב סימן מ) שדווקא כשהחשד הוא לאיסור ברור וחמור יותר ייתכן שאין כל כך מקום לחשוד שילמדו ממנו, ואילו באיסור קל יותר או שאינו כל כך ברור וידוע – יש יותר מקום לחשוד שילמדו ממעשיו להתיר את האיסור. נמצא שיתכן שאכן מדובר בשני צדדים שונים של אותו דבר עצמו: מצד אחד חמור החשד יותר ממראית עין, ומן הצד השני דווקא משום חומרת החשד והתייחסותו למעשה שאיסורו ידוע ומפורסם אין בו כל כך חשש שילמדו ממנו להתיר את האסור.

בתשובה נוספת (אגרות משה או"ח חלק ב סימן סד) כתב הגר"מ פיינשטיין נפקא מינה בין שני האיסורים האלו. אם יש עדים שיכולים להעיד שהמעשה שנעשה היה מעשה המותר, די בכך כדי להתיר את האסור משום חשד גרידא, אך אין זה מועיל למראית עין, מאחר שעדיין ייתכן שמי שראה את המעשה ולא ידע את תוכן עדותם של עדים אלה (שאף אינם צריכים להעיד אותה בפועל בפורום כלשהו) ויטעה משום כך להתיר את האסור.

ונראה שביאור דבריו שדי בעדים כדי להסיר את האיסור שמשום 'חשד' הוא שגדר החיוב של 'והייתם נקזים' הוא לאו דווקא שאיש לא יחשוד בו שעשה איסור, אלא שאם ייחשד – יוכל לנקות את עצמו מן החשד. ועל כל פנים, גם כאן עולה מדבריו שאמנם החשד עשוי להיות איסור דאורייתא, וייתכן שיהיה מצד עצמו חמור יותר מ'מראית עין', אך באופן מעשי נקל יותר להתירו.

ומובן, על כל פנים, שלפי כל תשובותינו כאחת עולה שיתכן מעשה שיהיה בו גם איסור של משום חשד וגם איסור של מראית עין, ייתכן מעשה שיהיה בו רק חשד ולא מראית עין, וייתכן להפך. כל מקרה צריך להבחן לגופו לאורם שני האיסורים.

החסד לאברהם (שם) מנה אף הוא חילוקים מעשיים בין חשד למראית עין לפי הסברו הנ"ל (וגם בהם באה לידי ביטוי הנקודה שעליה עמדנו לעיל, שפעמים שדווקא חומרת החשד יוצרת את הקולא לגבי מראית עין ולהפך):

1. כשמדובר במעשה של רבים אין איסור משום 'חשד', ואילו במראית עין אין חילוק. זאת כיוון שבחשד מדובר שחושדים באדם שעובר עברה, וכשמדובר ברבים לא יחשדו בהם. אך כשהחשש הוא שילמדו להתיר את האיסור, כשרבים עושים את המעשה חשש זה מתחזק, ואדרבה יותר ראוי לאסור מצד מראית עין.

2. במקום שאסרו משום מראית עין אסרו אף בחדרי חדרים, שצריך לחשוד אולי בכל זאת מישהו יראה אותו ויטעה. אך במקום שהחשש הוא רק משום חשד, מותר בחדרי חדרים כי אין חשש שאדם יעשה מעשה שנראה כל כך חמור בעיני אנשים בלי לברר אם יש מישהו שאולי רואה אותו ועלול לחשוב שהוא עושה איסור.

אמנם יש לציין שלדעת הרמב"ם גם במראית עין האיסור הוא "שמא יאמרו..." שעבר איסור, ולא שיבואו להתיר את האיסור. להלן כמה מקומות שבהם הרמב"ם מגדיר כך איסור של מראית עין, באחד מהם הוא אף כורך מונח זה בפירוש עם המונח 'חשד', אם כי כתנאי לאיסור שמשום 'מראית עין' ולא כהגדרת האיסור עצמו:

1. "וכן מי שנשרו כליו במים מהלך בהן ואין חוששין שמא יסחוט, ואסור לו לשטחן ואפילו בתוך ביתו גזירה שמא יאמר הרואה הרי זה כבס כסותו בשבת ושטחה ליבשה, וכל מקום שאסרו חכמים מפני מראית העין אפילו בחדרי חדרים אסור" (הלכות שבת כב, ב).

2. "אין מוליכין את הסולם של שובך משובך לשובך ברשות הרבים שמא יאמרו לתקן גגו הוא מוליכו, אבל ברשות היחיד מוליכו, אף על פי שכל מקום שאסרו חכמים מפני מראית העין אפילו בחדרי חדרים אסור כאן התירו מפני שמחת יום טוב" (הלכות יום טוב ה, ד).

3. "הזורע שדהו מין מן המינין וכשיצמח ראה בו כלאים, אם היה המין האחד אחד מעשרים וארבעה בשדה הרי זה ילקט עד שימעטנו מפני מראית העין, שמא יאמרו כלאים זרע בכוונה. במה דברים אמורים בזמן שיש מקום לחשד, אבל בזמן שהדברים מראין שאין זה מדעתו של בעל השדה אלא מאליהן עלו אין מחייבין אותו למעט" (הלכות כלאים ב, ז-ח).

4. "רחל בת עז צמרה אין לוקין עליו משום כלאים אבל אסור הוא מדבריהם מפני מראית העין" (הלכות כלאים י, ב).

5. "היתה כל שדהו בית ארבעת סאין משייר ממנה מקצת מפני מראית העין, כדי שידעו הכל שהצאן הטילו בה ונדירה, ולא יאמרו זיבל זה כל שדהו בשביעית" (הלכות שמיטה ויובל ב, ה).

6. "אף בזמן הזה אין נוטעין אילנות ואין מרכיבין ואין מבריכין ערב שביעית אלא כדי שתקלוט הנטיעה ותשעה אחר הקליטה ל' יום קודם ר"ה של שביעית וסתם קליטה שתי שבתות, ודבר זה אסור לעולם מפני מראית העין שמא יאמר הרואה בשביעית נטעו" (הלכות שמיטה ויובל ג, יא).

יש לציין כי בכמה מהלכות אלה מוגדר האיסור במקורו בגמרא מראית עין או שאין הוא מוגדר בפירוש לא במונח זה ולא במונח חשד, אך במקום אחד (הלכות שמיטה ויובל ג, יא) מוזכר בענינו של האיסור, במקורו, המונח חשד (ירושלמי שביעית ב, ד), והמרתו של הרמב"ם את המונח חשד במונח מראית עין מלמדת גם היא לכאורה שלשיטתו אין להבחין בין השניים הלכה למעשה.

עוד ראוי לציין שלמעשה כל המקומות שבהם משתמש הרמב"ם עצמו במונח 'מפני החשד' הם בהקשר של חשד עריות וזנות (הלכות דעות ה, ט; הלכות איסורי ביאה כב, טז; הלכות עבדים א, ב; שם ט, ו); חשד פסול יוחסין (הלכות תפילה ונשיאת כפיים יד, ב); או חשד של עברה או הימנעות ממצווה מחמת רווח ממון (עברה – הלכות שקלים ב, י; הלכות מתנות עניים ט, י; ושם ב, יב "שלא יחשד"; הלכות שאלה ופיקדון ז, ה; וכן בהלכות קרבן פסח ד, ג "ולא יחשדו אותו"; הימנעות ממצווה – הלכות תמידין ומוספין ו, ה).

אלו גם הקשריו של מונח זה בסוגיות בשבת כג, א ופסחים פב, ב – שהן מקורותיהן של שלוש מההלכות שברמב"ם הני"ל – ובבבא מציעא עח, ב; וכך גם של המונח הארמי המקביל 'משום חשדא' בסוגיות בבבא מציעא כג, ב; בפסחים יג, א; חגיגה ה, א וחולין מד, ב; וכן של הלשון "אתי למחשדיה" בבכורות כט, א, ואלו מקורותיהן של כמה מההלכות האחרות הני"ל.

לעומת זאת, מצאנו כמה סוגיות שבהן הוזכר המונח 'משום חשדא' שלא בהקשרים אלה – שבת כג, א; שם קל, א; ראש השנה כד, ב; גיטין ס, ב ועבודה זרה מג, ב (המקבילה של הסוגיה בראש השנה). הסוגיה בשבת קל, א (שהיא לפי רבי אליעזר, המתיר מכשירי מילה בשבת) לא נפסקה להלכה, ובסוגיה בגיטין ס, ב פסק הרמב"ם (הלכות עירובין א, טז) כשיטה שטעמו של הדין הוא מפני דרכי שלום ולא משום חשד. אך בשתי הסוגיות האחרות פסק הרמב"ם להלכה לכאורה כטעם זה ואף על פי כן לא נקט במונח 'חשד': הסוגיה בראש השנה ובעבודה זרה ללא הגדרת טעמו של האיסור (הלכות עבודה זרה ג, יא); זו שבשבת כג, א הובאה ברמב"ם (הלכות מגילה וחנוכה ד, ז) תוך שימוש בלשון "שלא יאמרו" שבה השתמש הרמב"ם כמובא לעין כשידבר על "מראית עין".

חידוש איסורי מראית עין שלא מוזכרים בגמרא:

שאלה חשובה שדנו בה הפוסקים היא, האם יש לנו כוח לחדש איסורים שלא אסרו חז"ל מפני מראית עין? בשאלה זו נחלקו הרשב"א והפרי חדש: כאמור לעיל, חז"ל אסרו שתיית דם זגים מתוך קערה (כריתות כא, ב), למרות שאין בכך שום איסור מן התורה, מפני החשש שהרואה יסבור שזהו דם בהמה, חיה ועוף, האסור מן התורה. על פי זה, אסר הרשב"א (בשו"ת חלק ג סימן רנז) ביטול בשר בחלב אשה, אף על פי שמן הדין חלב אשה אינו חלבי (אלא פרווה), מפני חשש מראית עין. על דרך זו, הרמ"א אסר ביטול בשר בחלב שקדים – מפני הדמיון בינו לבין חלב פרה. מותר לבשל בשר בחלב שקדים, ולהגישו לאכילה, רק אם מניחים חתיכות שקדים בתוך החלב, באופן שברור שמקורו אינו פרה אלא שקדים (רמ"א יו"ד פז, ג). הפרי חדש (שם ס"ק ז) פקפק בכך וכתב שאין לנו להמציא איסורים חדשים של מראית עין, ואין לנו אלא מה שאסרו חז"ל. הסכמת הפוסקים היא להחמיר בכך כדעת הרשב"א והרמ"א, ואף הפרי חדש עצמו כתב שלמעשה "כבר הורה זק"ן (אלא שמחמת סברתו הני"ל הכריע שלא לחוש לדברי הפוסקים שהחמירו יותר מהרמ"א ואסרו אף בשר עוף בחלב שקדים).



מראית עין במקום שיש לרואים לתלות בדבר היתר:

אף במקרים שלכאורה יש לחשוש למראית עין, אם סביר ושכיח לתלות בדבר אחר שהוא ודאי מותר – אין איסור של מראית עין. המקור לכך הוא בתשובת הרא"ש: כתוב במשנה במסכת כלאים (ט, ב) שהשיריים והכלך אין בהם משום כלאיים אבל אסורים מפני מראית עין. וכתב הרא"ש (בפירושו למשנה שם והלכות כלאי בגדים המצורפות לרא"ש על מסכת נדה, לאחר פרק ט, סימן ז) ששיריים הם סוג של מעיל עשוי משי, ובזמן המשנה לא היה מצוי ביניהם, והחשש הוא אנשים יטעו לחשוב ששובש כלאיים. ולכן הסיק שבזמן הזה שמצויים בינינו בגדי משי, מותר לתפור בגדי משי תחת בגדי צמר, וכן פסקו הטור והשלחן ערוך (יו"ד רחצ, א). אפשר להסיק דין זה אף מהגמרא בעבודה זרה (יב ע"א): הגמרא מביאה ברייתא שבה נחלקו רבי מאיר וחכמים אם ומתי מותר להיכנס לעיר שבה עובדים כרגע עבודה זרה. דעת חכמים היא שאם הדרך שבה הוא הולך מיוחדת לאותו מקום עבודה זרה, אסור ללכת, אבל אם אינה מיוחדת לאותו מקום, מותר.

על פי עיקרון זה פסק הרב עובדיה יוסף (ביע אומר חלק ו יו"ד סימן ח) שמותר למסעדה להגיש חלב צמחי יחד עם קפה לאחר סעודה בשרית, ואין צורך שיהיה הקרטון מונח ליד הקפה כראיה שמדובר על חלב צמחי. הסיבה לכך (מלבד ששתיית חלב לאחר בשר אסורה רק מדרבנן, וקלה אף מאכילת עוף בחלב, ואף הרמ"א לא חשש למראית עין אלא בדבר הנראה כאיסור תורה – בשר בהמה בחלב שקדים, ואף לפי המחמירים יותר מהרמ"א באיסור זה) היא שכיום השתנה המצב משהיה בזמן הרמ"א – חלב צמחי (כגון חלב סויה וכדומה) שכיח מאוד, ולכן אין בכך חשש של מראית עין – אנשים יניחו שאכן מדובר בחלב צמחי, ולא יחשדו שמדובר בחלב פרה.

בדומה לכך פסק בשו"ת משנה הלכות (חלק ה סימן צו) שמותר לאכול מרגרינה בסעודה בשרית, ואין לחשוש שיחשבו הרואים שמדובר בחמאה, מפני שמרגרינה היא דבר מצוי ורגיל. ובשו"ת שבט הלוי (חלק ט סימן קנז) כתב שיש מקום להתיר או על כל פנים ללמד זכות על הנוהגים היתר לאכול שניצל פרווה עם גבינה, ואין לחוש בו משום מראית עין. אלא שעל סברת השואל שכתב שידוע ומפורסם שיש שניצלים ונקניקיות שאינם בשריים הוסיף טעם נוסף על פי דברי הכרתי ופלתי (פז, ז), שחז"ל לא גזרו אלא בדם דגים, שהוא דם שהתורה התירה, וכן בחלב אשה, שהוא חלב שהתורה התירה, מה שאין כן חלב שקדים שאינו כלל חלב, ורק על דרך השאלה נקרא כך, וקל וחומר לענינם של שניצלים או נקניקיות אלה שאינם מין בשר וגם אינם קרויים 'בשר' אפילו בהשאלה. וסיים: "ואם גזרו שם [=לענין חלב שקדים] בבשר בהמה, עכ"פ אין הכרח לחדש גם כאן גזרה". ונראה שלדעתו לא די בסברה הנ"ל לבדה כדי להתיר. ואולי לא ברור לו ששכיחות מוצרים אלה אכן דומה לשכיחות בגדי המשי שדובר בהם הרמ"א, ועל כן הניח שאילו אכן היו נכללים באיסור וגזרה שכבר נקבעו לא היינו יכולים להתירם מכוח ההנחה שכיום אין בהם מראית עין, אבל כיוון שיש לומר שכלל לא גזרו במקרה כזה, דיינו בכך כדי שלא נחדש מעצמנו איסור.

לעומת זאת, מדברי הרב עובדיה יוסף (שם) נראה שבמקום שהדרך המותרת היא סבירה ואפשרית, אפילו אם היא אינה הרוב והרגילות, אין לחשוש למראית עין. למעשה נראה שהכול לפי המקום והענין, ובמקום שהגיויני שנעשה בהיתר, אין לחשוש למראית עין. אכילת אוכל כשר במסעדה לא כשרה:

על פי האמור לעיל, בכל מקום צריך לבדוק ולשער אם סביר לאדם הרגיל לתלות שאינו אוכל שם אוכל לא כשר.

הרמ"א והמהרש"ל נחלקו אם מותר להולכי דרכים לאכול דג מלוח ויקישואים מלוחים' (כהגדרת המהרש"ל, והוסיף: "שקורין אוגרקיש" – ולכאורה כוונתו למלפפונים כבושים במלח) שהוכנו בידי בעל פונדק גוי. דעת המהרש"ל (ים של שלמה חולין פרק ח סימן מד) לאסור, והרמ"א (תורת חטאת יז, ד) פסק שלכתחילה יש להחמיר אך בשעת הדחק מותר. שתי הדעות הובאו בט"ז (יו"ד סימן צא ס"ק ב). המהרש"ל, הרמ"א והט"ז התעלמו מבעיית מראית עין. נראה שבימיהם כניסה לפונדק של גוי ואפילו אכילת אוכל כשר בפונדק של גוי היו דבר שכיח ומקובל, ולכן אין חשש של מראית עין.

הגר"מ פיינשטיין (אגרות משה או"ח חלק ב סימן מו) פסק שאסור לאדם להיכנס לאכול במסעדה שאינה כשרה אף דברים שברור שהם כשרים, מחשש של מראית עין וחשד. אך לאור האמור לעיל נראה שאין הדבר בגדר כלל קבוע אלא דבר התלוי במקום ובאדם. היתר במקום צורך:

הגר"מ פיינשטיין (שם), אף שאסר לכתחילה לאכול דברים המותרים במסעדה לא כשרה, כתב שאם אדם רעב מאוד ואין לו אוכל ממקום אחר, מותר לו להיכנס לאכול שם, אך צריך שזה ייעשה בצנעה. והצנעה לפי הגדרתו שם היא שלא יהיו שם בחוף אנשים המכירים אותו, וביאר שאנשים המצויים בפנים הרי יראו שלוקח רק מאכלים המותרים, אבל אלה שבוחרו לחושדו (ויש מקום לעיין אם מדובר במי שלפי מראהו ולבושו אינו מזוהה בהכרח כיהודי או אף יהודי המוחזק לשומר מצוות, ולכן די שאין מי שמכיר אותו, או שאף שהוא מזוהה כיהודי מכל מקום כיוון שאין מכירים אותו אישית – די בכך, היינו שיחשד' שיש להזהר ממנו הוא דווקא כשיחשדו בו באופן אישי, ולכאורה ביאור זה אפשרי רק בנוגע לאיסור הנלמד מ"והייתם נקזים" ולא בנוגע לחשש שילמדו ממנו להתיר את האסור. לכאורה היה אפשר להבחין בענין זה – לשיטתו של האגרות משה עצמו, שם – בין איסור מפורסם שאין לחשוש

לכן, אם מדובר במסעדה שמקובל שאף שומרי כשרות נכנסים אליה ואוכלים רק אוכל כשר, הדבר מותר. אך אם מדובר במסעדה ששומרי כשרות אינם נכנסים אליה ואינם אוכלים בה כלל, יש להימנע. במקום צורך גדול, ניתן להקל ולא לחוש לאיסור מראית עין. כמובן שבארץ ישראל יש הרבה מסעדות כשרות ולכן אין לסמוך על היתר זה.

שיטעו וילמדו ממנו להתירו והבעיה היא רק משום 'חשד' לאיסור שאינו כזה. אכן עדיין צריך עיון, כיוון שלפי תיאורו של האגרות משה שם מדובר לא במסעדת נבלות וטרפות, שאיסורה ברור וידוע לכול, אלא במסעדה חלבית שהוצרך לבאר שגם בה "אפשר להיות כמה מאכלות אסורות..." ("). והוסיף שם שאם יש מי שמכיר אותו ורואה אותו בחוץ – עליו לומר לרואים בפירוש שנכנס משום שמצטער מאוד מהרעב וקונה רק דברים המותרים.

אכן לענין מקור ההיתר במקום צער בצנעה – ולכאורה בניגוד לכלל ש"כל דבר שאסרו משום מראית עין אפילו בחדרי חדרים אסור" – ציין שם לגמרא בכתובות ס, א. וזה עצמו צריך עיון, שכן הראשונים (תוספות, תוספות רא"ש, רשב"א, ריטב"א ורי"ן) שם הקשו על היתר זה וכתבו שבחשד לאיסור דרבנן (שבו מדובר שם) לא גזרו "בחדרי חדרים" (הטעם של צער אכן נצרך שם כדי להתיר את האיסור דרבנן עצמו, אלא שהרואים אינם יודעים על הצער וההיתר הנגזר ממנו, ויחשדו בו שעובר על איסור דרבנן, ולכן הותר רק בצנעה). ונראה בפירוש מדברי הראשונים האמורים שאילו היה מדובר במראית עין של איסור תורה – לא היה בצער כדי להתירו אפילו בצנעה.

אמנם על כל פנים ברור מדברי הראשונים הללו שמשמעות הכלל "כל מקום שאסרו..." אינה השוואה מוחלטת בין פרהסיה לצנעה, שהרי במראית עין של איסורים דרבנן חילקו ביניהם, וכמו כן מצאנו שהרמב"ם (הלכות יום טוב ה, ד; פירוש המשנה ביצה א, ג) הסביר שהתירו איסור מראית עין בחדרי חדרים ביום טוב לצורך שמחת יום טוב.

ובשלחן ערוך הרב (או"ח רנב, טו ובקונטרס אחרון שם) כתב יש אופנים שבמקום הפסד מרובה לא גזרו משום מראית עין, ובשו"ת קול מבשר (חלק א סימן יא) דן בדבריו והביא עוד מקורות שבמקום הפסד אין לאסור משום מראית עין (ושם היינו אפילו בפרהסיה, אם כי מדובר במראית עין של איסורים דרבנן). והדעת נותנת שיש מקום לומר שצער גדול של רעב יהיה גם הוא טעם להקל.

ועל כל פנים נראה שכיוון ששאלה זו, של אכילה במסעדה שאינה כשרה, אינה נוגעת למקום שגזרו בו חז"ל, או אפילו שחידשו בו הפוסקים הקדמונים גזרה ואיסור משום מראית עין, (אלא שאנו באים לחשוש לכך) – לא שייך בו הכלל "כל מקום שאסרו משום מראית עין", שהרי חז"ל לא אסרו, אלא שלמעשה צריך להוציא עצמו מכלל חשד ומראית עין, וכל שכן אם יש בדבר משום חילול השם, ולכן יש לשקול אם למעשה קיימים חששות אלה או לא, ואם לא – יש להקל לפחות במקום צורך גדול וצער.

## California USA

קליפורניה ארה"ב  
שבט תשע"ט

## לד. כשרות בשר מתורבת

## שאלה:

מה מעמדו של בשר מתורבת?<sup>1</sup> האם הוא נידון כבשר, והאם יש לו את אותם דינים של התאים המקוריים שמהם נלקח הבשר (כגון, בשר מן החי, נבלה, חזיר וכיו"ב)?<sup>2</sup>

## תשובה:

ליכולת לייצר בשר מתורבת יש השלכות עצומות על חיינו כיהודים, ועל חייה של האנושות כולה. ההיתר לאכילת בשר באמצעות נטילת חיים של בעל חי

<sup>1</sup> המונח בשר מתורבת (הנקרא גם בשר מעבדה, בשר מבוסס תאים או שמות אחרים) מתייחס לבשר שמוצר באמצעות טכנולוגיה חדשה המבוססת על הפקת תאי גזע מבהמה חיה וגידולם לחתיכות בשר בתנאי מעבדה, על ידי תרבית תאים והנדסת רקמות.

נושא זה עלה לכותרות בשנת 2013, כשפרופסור מארק פוסט, מדען מהולנד, הצליח לייצר את ההמבורגר הראשון בעולם מתאי גזע. עלות המנה הייתה יותר מ-300,000 דולר, ומאז מחקר זה התפתח מאוד. עשרות חברות בארץ ובעולם עמלות על פיתוח מוצר שיהיה זהה לבשר מבחינת הטעם והמרקם ותחרותי מבחינת המחיר. יש מקומות בעולם שבהם מוצרים כאלו כבר נכנסו לשוק המזון, ולפי הערכות של העוסקים בתחום, בעוד שנים ספורות יהיה מדובר במוצר נפוץ.

תיאור התהליך: בשלב ראשון מוציאים תאים מפרה חיה באמצעות ביופסיה (באופן תאורטי ניתן להוציא את התאים מפרה שכבר נשחטה, אולם החוקרים עדיין לא עשו זאת). מדובר בתאי לווין שריריים (Myosatellite Cells), שהם התאים האחראים על ריפוי ושיקומו של הריר. המיוחד בתאים אלה (שעתידיים להתפתח לסיבי שריר רגילים) הוא שהם תאי גזע בוגרים בעלי יכולת התרבות גדולה מאוד. לאחר הוצאת התאים ההתחלתיים – להלן: התאים המקוריים – יש צורך לגרום להם להתרבות לכמות גדולה מאוד של תאים על ידי הכנסתם לנוזל המכיל בתוכו את חומרי ההזנה שלהם התאים זקוקים (להלן: מצע הגידול או המצע). לאחר שיש כמות מספיקה של תאים, מחליפים את הנוזל התאים מפסיקים להתרבות ומתחילים להתחבר זה לזה וליצור סיבי שריר. בסופו של התהליך סיבים אלה נטחנים יחד, מוסיפים להם חומרי טעם וצבע ומקבלים סוג של המבורגר – להלן: התוצר.

מבחינה ביולוגית, התאים שמתקבלים בסוף התהליך זהים לחלוטין לתאי שריר הנמצאים בפרה חיה. חשוב לציין שנכון להיום (תשפ"ג-2023) עדיין מדובר בטכנולוגיה בפיתוח וחברות שונות נוקטות בשיטות שונות לייצור הבשר המתורבת. לא זו אף זו: חלק מהתהליכים נשמרים בסוד כמוס מסיבות ברורות. המעמד ההלכתי של המוצר הסופי ייקבע רק על פי הבנה מלאה של התהליך המדעי, וייתכן ששינויים בתהליך הפקת התאים ודרכי ייצור הבשר בין החברות שונות ישפיעו גם על הכשרות של המוצר הסופי.

נכון להיום, ארבע השיטות המרכזיות להפקת תאי הגזע הן על ידי (1) שימוש בתאי גזע בוגרים, שלא עברו שינוי (הכוללים תאי לווין שריריים, רקמות חיבור, ותאים פרה-אדיפוציטים); (2) שימוש בתאי גזע בוגרים שעברו שינויים גנטיים יזומים שיאפשר להם להשתכפל ללא גבול ("Immortalization"); (3) שימוש בתאי גזע בוגרים שעברו שינויים גנטיים ספונטניים שיאפשר להם להשתכפל ללא גבול; (4) שימוש בתאי גזע שעדיין לא עברו התמיינות, כולל תאי גזע עובריים, ותאי גזע פלורিপוטנטים. לגבי שיטה זו נכתבו כמה תשובות ומאמרים הלכתיים, וביניהן מאמר של הרב אברהם סתיו ("בשר מתורבת" המופק מביצית מופרית", תחומין מב) ותשובה של הרב הראשי לישראל הרב דוד לאו (פורסמה בטבת תשפ"ג).

אמנם אופן ההפקה של תאי הגזע המקוריים יכול להשפיע על כשרותם של תאים אלו, וכל שיטה ושיטה זוקקת תהייחסות הלכתית נפרדת. אך כפי שכתבנו למעלה, תשובה זו תעסוק בליבת הנושא: מה המעמד העקרוני של בשר מתורבת שהתאים המקוריים שלו נלקחו מבשר כשר או של בשר אסור. בתשובה זו נעסוק בעיקר בשאלה איך תהליכי הגידול משפיעים על התוצר הסופי, בין אם בשלבים הראשוניים הוגדרו התאים ככשרים או כלא כשרים, כבשריים או כפרוה.

<sup>2</sup> חלק גדול מהמקורות העוסקים בשאלה זו רוכזו וסוכמו בנייר עמדה מס' 1 של "מדע תורתך – בית מדרש ומכון מחקר לטכנולוגיה עתידית" על יד מכון לב.

התחדשה רק לאחר המבול<sup>3</sup>. שאלות מוסריות הכרוכות באיסור צער בעלי חיים, מלוות אותנו כיהודים וכבני אדם. איסור אבר מן החי שכלול בשבע מצוות בני נח קשור גם הוא בטבורו לאיסור זה ולאיסור האכזריות בכלל<sup>4</sup>. גם איסור בל תשחית<sup>5</sup> שמשמעותו האיסור לפגוע ללא תכלית בעולם הנפלא שברא הקב"ה מתחבר ישירות לאפשרות לקבל בשר ללא פגיעה באקולוגיה. אם נצליח מעשית והלכתית לייצר בשר מתורבת שגם מדרבנן יוגדר פרווה, תהיה לכך השפעה עצומה על המטבח היהודי ומנהגי ההפרדה ההלכתיים שמאפיינים כל מטבח יהודי כשר. גם שינוי זה יחייב דיון הלכתי ובדיקה האם בפועל פסק ההלכה אינו מוביל לפריצה של גדרי הכשרות.

תשובה זו תעסוק בליבת הנושא: מה המעמד העקרוני של בשר מתורבת, שהתאים המקוריים שלו נלקחו מבשר כשר או של בשר אסור. לא נעסוק כאן בשאלות אחרות, כגון איסור מפני מראית עין; ביטול איסורים לכתחילה; כשרות המצע שעליו גדלים התאים ועוד. יש מקום לבירור נוסף בשאלה האם די בכך שתאים שגדלו מתאים אחרים כדי שיוגדרו בשר, או שכבשר יחשב רק מה שגדל כחלק מגוף של בהמה. בתשובה זו גם לא נערך דיון אילו תאים נחשבים מגוף הבהמה ואיסורים מדין בשר מן החי; ואם בשר שיגודל מהם לא יחשב כבשר מבחינה הלכתית. לכן תשובה זו הינה החלק הראשון של התשובות שיעסקו בנושא חשוב זה.

בנדון דידן יש חשיבות לתאים המקוריים, אף שהם בגודל מיקרוסקופי<sup>6</sup>. וכן, ייתכן שיש חשיבות לכשרותם גם אם טעמם פגום<sup>7</sup>.

<sup>3</sup> בראשית ט, ג; סנהדרין נט ע"ב "אמר רב, אדם הראשון לא הותר לו בשר לאכילה... וכשבאו בני נח התיר להם".

<sup>4</sup> ספר החינוך מצווה תנב: "ובאמת שאין אכזריות גדולה בעולם ממי שיחתוך אבר או בשר מבעל חיים בעודנו חי לפניו ויאכלנו". לדעת בעל ספר החינוך, גם המצווה לשחוט בסכין בדוק והמצווה שלא לחרוש בשור ובחמור יחדיו נועדו גם כדי לצמצם צער בעלי חיים (שם מצווה תנא ומצווה תקג). וראה מקורות נוספים בענין צער בעלי חיים במראה הבזק חלק ב תשובה נט.

<sup>5</sup> דברים כ, יט; ספר החינוך מצווה תקכט.

<sup>6</sup> במאמרו בתחומין לד, "בשר מתאי גזע", כתב הרב צבי רייזמן ביחס לתא המקורי ש"מאחר שהוא אינו נראה כלל לעין האדם, אין בו כל איסור". המקור לסברה זו הוא מדברי הפוסקים שחיידקים ויצורים מיקרוסקופיים אחרים אינם אסורים באכילה על פי הכלל "לא ניתנה התורה למלאכי השרת", וכפי שנפסק בערך השולחן (יו"ד סימן פד ס"ק לו) ועוד.

אולם, יש מקום גדול לחלק בין דין זה למקרה דגן: אין איסור לאכול חיידקים וכדו', כי מדובר בדבר שהאדם לא רואה, לא מודע אליו ברוב המקרים וגם לא מעוניין בו. בבשר מתורבת אין המצב כך. מדובר בתאים שנלקחו בכוונה על מנת להרבות אותם ולייצר בשר הזהה לשריר בהמה שממנה התאים הופקו. כשמדובר בהפקה מכוונת, גם לא שייכת הסברה "לא ניתנה תורה למלאכי השרת", שמשמעה שאין התורה אוסרת על האדם את שאינו יכול להימנע ממנו. בדומה לזה כתב הרב יעקב אריאל בתגובתו למאמרו של הרב רייזמן, בתחומין לה, שההתייחסות הממוקדת לתא המקורי והפיכתו לדבר מוחשי מתייחסת אליו כדבר חשוב ומשמעותי, ובסופו של דבר נוצר מהדבר הסמוי לעין דבר הניכר לעין.

מקורו לסברה זו מצאנו בדברי הגרש"ז אויערבאך, שכתב לגבי הנדסה גנטית בצמחים: "כיון שאנשים מטפלים בחלקיקים האלה ומעבירים אותם ממין אחד לשני הרי זה חשיב ממש כנראה לעינים ולא דמי כלל לתולעים שאינם נראים" (מנחת שלמה תניא [ב-ג] סימן ק אות ז).

חילוק נוסף, שאף עליו עמד הרב אריאל בתגובה נוספת (תחומין לו), הוא שכשאנו דנים על יצור מיקרוסקופי (כגון חיידק), משמעות סברת "לא ניתנה תורה למלאכי השרת" היא שהתורה מעולם לא אסרה יצורים אלה, ואין בכלל הגדרת "שרצים" וכדומה. אולם כאן אין אנו דנים ביצור מיקרוסקופי אלא בחלקיק מיקרוסקופי שאותו הוציאו מתוך יצור גדול שאינו כשר. כאן ודאי אי אפשר לומר שמעולם לא נאסר חלקיק זה, שהרי כחלק מהיצור הגדול ודאי נאסר (וכעין סברת "חזי לאצטרופי",

שנאמרה בהקשר לדין חצי שיעור אסור מן התורה, שהחצי – ובענינו החלקיק הקטן – הוא חלק מהשלם כולו, ואם היה מותר, הרי שגם רבים כמותו יחדיו – אף השלם כולו – היו מותרים, והרי לא כך הדבר: השלם נאסר, ומכאן שגם חלקו אסור [עייני יד המלך הלכות חמץ א, ו, ואמרי בינה בשר בחלב סי' ב ועוד בביאור דין 'חצי שיעור']<sup>7</sup>.

אמנם עדיין יש מקום לסברת "לא ניתנה תורה למלאכי השרת" בפני עצמה (הרב רייזמן השווה את נדון ידן גם לדברי הגרש"ז אויערבאך בענין בטלותו של חמץ שהושלך למימי הכינרת, שם בדומה לנדונו מדובר בחלק משלם שנאסר), אולם בהקשר זה ודאי שיש לחלק כאמור בין חלקיק אסור שנתערב בהיתר מבלי שנראה אותו ומבלי שנרצה בו, לבין נטילה מכוונת של חלקיק כזה ושימוש בו.

<sup>7</sup> השלחן ערוך (יו"ד קג, א-ב) פסק כי דבר שטעמו פגום אינו אוסר תערובתו, ואפילו אין טעמו פגום מחמת עצמו, אלא די בכך שהוא פגום את טעמו של הדבר שבו הוא התערב. וכן אין צורך שיפגום את המאכל שבו הוא התערב לגמרי, אלא די שהוא פגום אותו קצת, באופן שאם יאכל אותו אדם לא תתווסף לו הנאה באכילת האיסור. ברם, כל זה בדבר שפוגם מתחילה ועד סוף, אך אם השביח ולבסוף פגם, או פגם ולבסוף השביח – אסור.

יש להוסיף שכאשר מדובר באיסור שטעמו אינו טוב, אך אינו פגום – הוא אוסר בתערובת, ולא נאמר היתר אלא כאשר הוא פגום את התערובת (ש"ך שם ס"ק ב). ואם לא ידוע אם טעמו של מאכל הוא לשבח או לפגם, אין להקל ולהחשיב זאת ספק (ולהקל באיסורי דרבנן). משום שספק זה נחשב חסרון ידיעה, שאינו מוגדר כספק. כך כתב בדרכי תשובה (יו"ד סימן פז ס"ק ד) בשם חכמת אדם: "אם ידעין מה שהיה האיסור [שנפל לתבשיל], רק שאין יודעין אם דבר זה פגום או משביח – אין להקל, דהא הו"ל ספק חסרון ידיעה ולא נקרא ספק, ואף בדרבנן אסור".

עוד כתב בחוות דעת (שם ס"ק א) שיש להבחין בין שני סוגי היתר בטעם לפגם: היתר מצד שלא כדרך הנאותו, שהוא היתר בגבירא; ונבלה שאינה ראויה לגר, שהוא היתר בחפצא: כאשר המאכל נפגם ונסרח מעצמו, הרי החפצא של האיסור נעשה מותר, ולכן גם אם המאכל יחזור וייעשה ראוי למאכל – איסורו לא יחזור עליו, "דכבר פרח האיסור מיניה ונעשה כעפרא ואינו חוזר לאיסורו" (היתר זה קיים גם בדברים שאסורים גם שלא כדרך הנאותם, כגון כלאי הכרם ובשר וחלב). ואילו במקרה שהמאכל עצמו לא נסרח, אלא שכעת אינו ראוי כל כך למאכל, כגון "שאכלו חי, או שעירב בתוכה דבר מה, או אכילה גסה", אז ההיתר מצד שמי שאוכל את האיסור אינו אוכלו בדרך הנאותו. ולכן "אם חזר ותיקנו להאיסור, כגון שבישל או שנטל הדבר מר מתוכו או שמתקו בדבר הממתק – חזר לאיסורו, דלא נתבטל שם חלב במה שהוא חי או במה שנתן לתוכו הדבר מר" (במקרה כזה, על בשר וחלב או כלאי הכרם יהיה איסור גם לפני שנתקנו ונעשה טעמם לשבח, שהרי לוקים עליהם גם שלא כדרך הנאותם).

כאשר המאכל נסרח לגמרי, ש"יעשה כעפרא", נוכל להתירו רק אם אינו עומד לכך. אבל כאשר עומד לכך – אסור. כמו שפירשנו אסורה בפסח אף שנפסלה ממאכל אדם, "משום שראוי לחמץ בו עיסות אחרות, וכל שעדיין ראוי לאוכל או לתקן בו אוכלים אחרים ועומד לכך, אסור מדאורייתא" (חוות דעת שם, על פי דברי הר"ן פסחים יג ע"ב ד"ה ת"ר).

במקרה של בשר מתורבת, כאשר נלקחת כמות זערורית של חומר, יש לברר היטב אם אותו חומר נותן טעם לפגם מתחילת ברייתו. ואם כבר מתחילת הפקתו הוא נותן טעם לפגם מצד עצמו, נראה שגם אם אחר כך יהפוך טעמו לשבח – לא נגדיר אותו כאיסור (כפי שנפרט בהמשך, ייתכן שגידולו עדיין ייחשבו כבשר).

עוד נראה שאם בתהליך הגידול התאים נפסלו לגמרי ממאכל אדם נוכל להתירם, ולא יוגדרו "דבר העומד לכך" רק משום שמתחילה נלקטו כדי לגדל מהם בשר מתורבת, משום שרוב הבשר אינו מיועד להפקת תאי גזע לבשר מתורבת, אלא רובו עומד למאכל כמות שהוא (בדומה לזה כתב הרב שטרנבוך בענין בשר שמפיקים ממנו אנזימים להעמדת חלב לגבינה, "שבשר אינו עומד לשימוש באנזימים, רק לאכול כדרכו, ורק אחד מיני אלפים נהגו להשתמש בכך למטרת האנזימים" ("כשרות' אנזימים' המצוי היום במאכלים", אור ישראל [מאנסי] יט, תש"ס עמ' כג).

יש שביקשו להשוות את דין הבשר המתורבת לדין הגילטין. לדעת הרב רייזמן (תחומין לד, הוזכר לעיל בהערה 3), דין בשר מתורבת יהיה קל מדין הגילטין, כי אף שבגילטין יש פוסקים שאסרו שימוש בגילטין שהופק מעצמות טרפות ונבלות, טעמם הוא שהחומר המופק מהעצמות חזר להיות ראוי למאכל. בעוד שבבשר מתורבת התאים המקוריים לעולם לא יחזרו להיות ראויים למאכל. אלא שדבריו צריכים ראייה: ראשית, לא ברור שטעמם של התאים נפגם באיזשהו שלב משלבי הייצור, שהרי כאמור אין די בכך שהמאכל אינו נותן טעם לשבח, אלא שצריך שיהיה נותן טעם לפגם. וכן, אם הטעם הפגום הוא בגלל שמערבבים את התאים בחומרים כימיים למיניהם, אז זהו טעם לפגם שחוזר לשבח. וכן, העובדה שהתאים המקוריים הם בגודל מיקרוסקופי אינה נותנת להם הגדרה של אינו ראוי למאכל, שהרי זו הגדרה שענינה איכות המאכל ולא כמותו.

יש להבדיל בין שלושה מצבים<sup>8</sup>:

כאשר התאים המקוריים נלקחו מבהמה טהורה שכבר נשחטה כדין, המוצר יהיה כשר לכל הדעות (כל עוד לא מוסיפים רכיבים אחרים לא כשרים בתהליך).

הדין ההלכתי הוא אם מדובר ב"בשר" או במוצר פרווה.

כאשר התאים נלקחו מבהמה שעודנה בחיים, התאים המקוריים אסורים משום "בשר מן החי"<sup>9</sup>. הדין ההלכתי הוא אם התוצר הסופי אסור גם הוא מדין "בשר מן החי" או שהוא כשר.

כאשר התאים נלקחו מבהמה לא טהורה, התאים המקוריים אסורים מדין "היוצא מן הטמא – טמא", או מדין בהמה לא טהורה ממש<sup>10</sup>. הדין ההלכתי הוא אם התוצר הסופי אסור כבשרה של בהמה שבשרה אסור באכילה או שהוא כשר.

מדברי הפוסקים עולות שלוש שיטות עקרוניות:

יש הסוברים שיש להתייחס לתהליך של התרבות התאים כאל דין רגיל בדיני תערובות: אם התאים המקוריים נלקחו ממקור כשר – כגון מבהמה שנשחטה כהלכה – דינם קל, שבבשר וחלב הולכים אחר נתינת טעם, והיות שהתאים

<sup>8</sup> כאמור ההתייחסות כאן היא לתאי לווין שרייזים, כלומר תאים שבאו מהשריר שהוא החלק מהבהמה הנאכלת בתור בשר. אם התאים נלקחים מחלקים אחרים של הבהמה, שאינם מוגדרים בשר, או מתאי גזע עובריים שעוד לא התמיינו, ייתכן שיש מקום לדון יותר להקל.

<sup>9</sup> ישנם שני איסורים: אבר מן החי ובשר מן החי, כפי שנלמד מדברי הגמרא (חולין קב ע"ב): "אמר ר' יוחנן: לא תאכל הנפש עם הבשר – זה אבר מן החי, ובשר בשדה טרפה לא תאכלו – זה בשר מן החי ובשר מן הטרפה". וכך נפסק ברמב"ם (הלכות מאכלות אסורות ד, י) ובשלחן ערוך (יו"ד סב, ב). ואף שרק על אכילת כזית לוקים, היינו רק לענין מלקות, אבל איסור יש בכלשהו, וכמו שכתבו הטור והבית יוסף שם (יו"ד סימן סב). וזו לשון הבית יוסף: "היינו לומר דבשאיין בו כזית פטור ממלקות, אבל מכל מקום איסורא מיהא איכא דהא קיימא לן דחצי שיעור אסור מן התורה".

<sup>10</sup> בגמרא יש כמה דוגמאות לכלל "היוצא מן הטמא – טמא", כגון במשנה בבכורות (דף ה ע"ב): "בהמה טהורה שילדה כזית בהמה טמאה – מותר באכילה, וטמאה שילדה כמין בהמה טהורה – אסור באכילה. שהיוצא מן הטמא – טמא, והיוצא מן הטהור – טהור". איסור זה מוזכר גם ביחס לחלב מבהמה טמאה, ביצי עופות, דגים טמאים ועוד. נחלקו הראשונים אם האיסור שייך רק לגבי סוגי מאכל היוצאים מבהמה טמאה או לכל הפרשה היוצאת מבהמה. בגמרא (בכורות דף ז ע"א) נחלקו מה הדין במי רגליים של חמור ונחלקו הראשונים כמי נפסק. דעת הרא"ש (בכורות פרק א סימן ז) היא שמי רגליים של חמור אסורים בשתייה כדין כל "היוצא מן הטמא". לעומתו, הרמב"ם (הלכות מאכלות אסורות ד, כ) פסק שהם מותרים בשתייה כדין פירשא בעלמא. השלחן ערוך (יו"ד פא, א) הביא את דעת הרא"ש כסתם, ונראה שכך נקט להלכה (דעת הרמב"ם הובאה כיש אומרים בלבד. ועיין בבית יוסף שם שתמה על דברי הרמב"ם).

נראה שיש לדמות את המקרה של התאים המקוריים למאכל היוצא מן הטמא ולא לפרש, וממילא ייאסרו לכל הדעות.

יתר על כן, נראה שהתאים המקוריים נחשבים כחלק מבשר הבהמה, ויש להם דין של הבהמה ממש ולא "יוצא מן הטמא" בלבד (על "היוצא מן הטמא" לא לוקים). שהרי תאים אלו נלקחו מחלק הבהמה שהוא בשר ממש. אפילו לגבי ביצים שאינן מין בשר אלא רק "יוצא מן הטמא", כתב הרמב"ם (הלכות מאכלות אסורות ג, ז): "יראה לי שהאוכל ביצי דגים טמאים הנמצאים במעיהם כאוכל קרבי דגים טמאים ולוקה מן התורה, וכן ביצי העוף הטמא התלויות באשכול שעדיין לא פירשו ונגמרו, האוכל אותן לוקה כאוכל בני מעים שלהן". מדין זה יש ללמוד שאין צורך שיהיה מדובר בבשר ממש, אלא די בכך שנטולים מבעל החיים חלק שלא היה פורש מעצמו, שאין זה "יוצא מן הטמא" אלא "הטמא" עצמו.

רק אם חלק שאינו בשר פירש מן הבשר באופן טבעי (לרבות אם הביצים נמצאות עדיין בתוך גוף העוף, אבל נגמרו ושוב אין העוף בעבורם אלא ככלי אחסון, או בלשון הגמרא בהקשר דומה: "כמאן דמנח בדיקולא") ושוב אינו "חלק מהטמא" אלא "יוצא מהטמא", אין לוקין עליו.

המקוריים לא נותנים טעם במוצר הסופי, הבשר המתורבת שנוצר ייחשב פרווה<sup>11</sup>.

אולם אם משתמשים בתאים ממקור אסור, כגון מנבלות או מבשר מן החי – היה מקום לאסור את התוצר הסופי לגמרי, כי התאים המקוריים נחשבים "מעמיד", ובדיני תערובות הכלל הוא שהמעמיד אינו בטל. למרות זאת, כיוון שהתוצר הסופי לא הועמד ישירות מהתאים המקוריים, אלא השתמשו בחלק מהתערובת הראשונה כדי להעמיד תערובת אחרת, ובחלק מהתערובת השנייה להעמיד תערובת אחרת, וכן הלאה – ייתכן שיש מקום להקל, כי נחלקו בשאלה זו הפוסקים הקדמונים<sup>12</sup>.

<sup>11</sup> בשלחן ערוך (יו"ד פז, יא) כתב: "אם העמיד גבינה בעור קיבת כשרה, יש בה טעם בשר, אסורה. ואם לאו, מותרת. אבל המעמיד בעור קיבת נבלה, וטריפה, ובהמה טמאה, אוסר בכל שהוא". והוסיף הרמ"א: "משום דדבר האסור בעצמו, ומעמיד, אפילו באלף לא בטיל". לפי השיטה שבה אנו עוסקים כאן, במקרה של בשר מתורבת נחשבים התאים המקוריים כמעמיד שגורם לשינויים בחומר המצט, עד שנוצרים ממנו גושי בשר. למרות שהתאים המקוריים הם המפתח לשינוי שמתחולל בתערובת, הם אינם נותנים בו טעם. בגלל גודלם הזעיר, לעולם תאי המקור לא יוכלו לתת טעם בתוצר הסופי.

בבשר וחלב התורה אסרה רק נתינת טעם, ולכן במקרה של השלחן ערוך, אם העמיד גבינה בעור הקיבה, הגבינה מותרת אם לא מורגש בה טעם הבשר. כך גם בבשר מתורבת, בתוצר הסופי לא מורגש טעם התאים המקוריים (שלפי שיטה זו רק הם נחשבים בשריים מבחינה הלכתית), ולכן התוצר הסופי ייחשב פרווה. שהרי גם אם נערבב את התוצר הסופי בחלב, לא יורגש בחלב זה טעם מטעמים של התאים המקוריים הבשריים.

לעומת זאת, כאשר תאי המקור נלקחו ממקור אסור, כאשר הם מעמידים את התערובת הם אוסרים בכלשהו, אפילו שטעמים לא מורגש. כמו שכתב השלחן ערוך לענין מי שהעמיד גבינה בעור הקיבה של נבלה וטרפה וכו'.

<sup>12</sup> סקירת השיטות הובאה בשו"ת במראה הבזק חלק ח תשובה לב, בענין כשרותו של יוגורט כפיר. יסוד הדברים בתוספתא (פסחים ב, א): "חמץ של כותיים מאימתי מותר אחר הפסח של בעלי בתים אחר שלש שבתות של אפייה". כלומר, חמץ של כותים אסור אחר הפסח, מפני שאינם מקדשים את החודש כמונו, ונמצא שבשביעי של פסח הם נוהגים כיום חול. עם זאת, אחרי שלושה סבבים של אפייה, חמצם מותר. בטעם היתר מבאר הירושלמי (עבודה זרה ה, יא): "מאימתי חמץ כותים מותר לאחר הפסח? של בעלי בתים אחר שלש שבתות של אפייה, ושל נחתומין בכרכים אחר שלשה ימים, בכפרים אחר שלשה תנורים... אותה העיסה השנייה לא מאיסור והיתר מתחמצת? אמר רבי ירמיה בשם ריש לקיש מאן תנא חמיצן של כותים רבי לעזר... רבי הילא בשם ריש לקיש: ירדו לחמיצן של כותים כרבי לעזר". פירוש דברי הירושלמי, שמעיקר הדיון העיסה השנייה צריכה להיות מותרת כיוון שהיא מתחמצת מהאיסור המקורי ומההיתר החדש, ואומרים זה וזה גורם (=זוז"ג). אלא שבחמצן של כותיים החליטו להחמיר כרבי אליעזר, שזוז"ג אסור. אחרי שלוש פעמים, אף לרבי אליעזר מותר, כיוון שהאיסור כלה ואין כאן אפילו זוז"ג.

תוספתא זו נפסקה בעיטור וברבנו ירוחם כפשוטה, בלא חילוק הירושלמי בין חמצן של גויים לשאר איסורים, והובאה בבית יוסף (יו"ד סימן קטו): "כתב רבינו ירוחם: בעל העיטור פירש הא דתניא חמצן של עוברי עבירה מותר מיד מפני שמחליפין, פירוש מפני שמחליפין את השאור וע"י תערובת הוא ומותר, אבל חמצן של כותים אסור עד לאחר שלשה אפיות כדקתני התם: של נחתומין לאחר ג' שבתות מפני שמבטל הוא עכ"ל (רבינו ירוחם). ויש ללמוד מכאן למי שעבר והעמיד חלב בחלב חמוץ של גויים ולקח חלב זה והעמיד בו אחר ומהאחר אחר שמותר ליקח מחלב שלישי זה ולהעמיד בו חלב אחר ואוכלו דלאחר שלש פעמים כבר כלה חלב של גויים". הבית יוסף (שם) הבין שפסיקת רבנו ירוחם והעיטור אינה מסויגת לחמץ שעבר עליו הפסח כפי שסייג הירושלמי, ונכונה אף בחלב עכו"ם. אם כן, גם בנדון דידן אין להתיר מיד מחמת זוז"ג אלא יש להמתין שלוש פעמים. מכל מקום, לאחר שלוש פעמים אין לחוש.

אמנם הקשו קדמונים מדברי הראב"ן (סימן ח), שדבריו הובאו במגן אברהם (סימן תמב ס"ק ט), שכתב שדבש שנתחמץ בשמרי דבש ואותו דבש הוא רביעי או חמישי לדבש שנתחמץ בשמרי שכר – אסור להשהותו בפסח מטעם שמעמיד חשוב כאילו שהוא בעין. ולכאורה היה צריך להתיר שם מטעם זוז"ג. וכן הקשה באליהו זוטא (סוף סימן תמו), ונשאר בצ"ע אם לקבל קולת הבית יוסף מחמת העובדה שהראב"ן לא השתמש בקולא זו גבי חמץ. והקשה כן לפני ר' משה כהן מירושלים, וזה תירץ לו שיש לחלק בין חמץ בפסח שאסור במשהו, ולכן לא יתבטל בזוז"ג, לבין שאר איסורים שאינם חמורים כל

על פי השיטות המקילות, גם במקרה זה התוצר הסופי ייחשב פרווה ומותר<sup>13</sup>.  
על פי השיטות המחמירות, אם התאים המקוריים הם ממקור אסור – התוצר יהיה אסור מדרבנן.

כך. אליהו זוטא לא הסכים לתירוץ זה, והקשה שהמעמיד אינו אמור להתבטל לעולם, אפילו באיסורים שאינם במשהו.

האחרונים יישבו קושייה זו בכמה אופנים:

א. חילוק בין איסורים חמורים לאיסורים קלים: המנחת יצחק (חלק ו סימן עג) הסיק שהקולא של הבית יוסף ור' ירוחם לא התקבלה אלא באיסורי דרבנן קלים כמו חלב עכו"ם וחמץ שעבר עליו הפסח, אך לא באיסור חמץ בפסח ואיסורי תורה אחרים. בדומה לזה, שלחן ערוך הרב (או"ח סימן תמב סעי' י) כתב שיש לחלק בין איסור שיש לו עיקר מן התורה לאיסור שאין לו עיקר מן התורה: הירושלמי והבית יוסף התיירו בחמץ שעבר עליו הפסח, שאין לו עיקר מן התורה, וכן בחלב של גויים, ואילו הראב"ן אסר בחמץ לפני הפסח, שיש לו עיקר מן התורה.

ב. חילוק בין מעמיד המשמש רק כזרז, למעמיד שמחדש דבר ייחודי: היד יהודה (סימן פז ס"ק כו, בפירוש הארוך) כתב שיש לחלק בין מעמיד שאינו אלא זרז לתהליך שהיה מתרחש באופן טבעי, כמו החמצת עיסה או גיבון גבינה, שכל עיסה וחלב נעשים לשאור וגבינה אם משהים אותם די זמן, ולכן בזו"ג מהסוג הנ"ל אין האיסור ניכר. לעומת מעמיד שיצר תהליך שאינו יכול להתרחש אלא באופן מלאכותי, כהתססת הדבש, שאין הדבש מחמץ מעצמו לעולם. אם כן, שמרי הדבש המותרים לא היו נוצרים לעולם אלמלא שמרי האיסור, וכיוון שרק הגורם הראשון גרם לכלול – הכול מיוחס לכוח הראשון ואוסר תמיד (ראה גם אצל הרב יוסף מרדכי זילבר, 'השימוש במחמצות שמקורן בחלב עכו"ם', בנתיב החלב, א, עמ' 61).

ג. חילוק בין איסור ודאי לספק איסור: הדגול מרבבה (יו"ד סימן קטו, על ט"ו ס"ק יד) כתב שהראב"ן דן כשידוע בוודאי שהעמיד הדבש בחמץ, ואילו הבית יוסף התייר בחלב עכו"ם שאינו אסור אלא מספק (וצריך לומר שגם שאור של כותים אינו אסור אלא מספק).

ד. יש לדחות את דברי הראב"ן בגלל התוספתא: הפנים מאירות (חלק א סימן קז) דחה את דברי הראב"ן מכוח דברי הירושלמי והתוספתא הנ"ל. ואף שלא מלאו ליבו להתיר בשתייה בפסח, מכל מקום התייר להשהותו עד אחר הפסח. וכן בשלחן ערוך הרב (הנ"ל) כתב שיש לסמוך על דבריו אפילו לשתות בפסח, אם יש הפסד מרובה כשלא נתירו בשתייה. וכן פסק בערוך השולחן (שם, סעיף כב).

העולה מכל הנ"ל הוא שלפי השיטה האחרונה, ייתכן שאפשר להקל שהתאים המקוריים יתבטלו במצע, ואם המצע פרווה וכשר – גם התוצר הסופי יהיה פרווה כשר, אף שהתאים האסורים חוללו בו שינוי. ואילו לפי שאר השיטות, יש להחמיר שמדובר בכשר, ואם התאים הגיעו ממקור טרף – גם התוצר הסופי יהיה טרף. שהרי התאים המקוריים אסורים באיסורי תורה, היוצרים שינוי שלא היה מתרחש מעצמו, ואין לנו ספק שהתאים הוכנסו לתערובת ויצרו בה את השינוי. גם לפי השיטות הללו, האיסור של התוצר הסופי יהיה רק מדרבנן, משום שאיסור מעמיד עצמו אינו אלא מדרבנן – ראה פרי חדש (יו"ד סימן ק ס"ק ג); מהרי"ט (חלק ב יו"ד סימן ג ד"ה והך טעמא). ובמגן אברהם (סימן תמב ס"ק ט) כתב שדעת הטור שאיסורו מדאורייתא, ובחך יעקב שם כתב שאינו מוכרח.

<sup>13</sup> על פי שיטה זו, יסוד ההיתר הוא בדיני תערובות ובביטול האיסור ברוב. ברם יש לעיין אם ניתן להתיר במקרה כזה, שמדובר בהליך קבוע שבמהלכו מבטלים איסור כחלק מפרוצדורה קבועה, ויש סברה לאסור אפילו שבתוצר הסופי לא מורגש כל טעם מהתאים המקוריים. וזאת על פי דברי הרשב"א והראב"ד ש"כ שדרכן לעשות כן – אסרו ואינו בטל במיעוטו" (שו"ת הרשב"א חלק ג סימן ריד). האחרונים נחלקו אם הלכה למעשה אנו פוסקים כרשב"א:

הנודע ביהודה (יו"ד תניינא סימן נו) כתב שהרמב"ם והר"י מיגאש חלקו על הרשב"א והראב"ד, והיות שאפילו לדברי הרשב"א מדובר רק באיסור מדרבנן – ניתן לסמוך על הרמב"ם ולהקל בכך. והסביר שאף השלחן ערוך פסק כשיטת הרמב"ם (לאור פסיקתו ביו"ד סימן קטו בענין חמאה, ראה שם). כשיטת הנודע ביהודה פסק בשרידי אש (חלק יו"ד סימן כא בענין גליצרון).

לעומת זאת, במנחת יצחק (חלק ב סימן כח בענין סקאטש וויסקי מחשש יין נסך) הקשה על דברי הנודע ביהודה מפסיקת השלחן ערוך ביו"ד סימן קלד בענין משקים שדרך לערב בהם חומץ, שם פסק כשיטת הרשב"א. לדעת המנחת יצחק, השלחן ערוך החמיר בדבר שדרך לעשותו כן כדי לתקן המאכל במרקם או צבע וכדו', אף שטעמו אינו מורגש (סימן קלד), והקל בדבר שנעשה על ידי גויים כשאינו עיקר בהכנת המאכל, אלא מתערב בדרך ארעי שהגויים אינם מקפידים על כך (סימן קטו).

ברם בבספר ללקות שושנים (חלק ה סימן י, עמ' מו-מוז) כתב שאף שלדעת השלחן ערוך יש לפסוק כרשב"א ואין להתיר דבר שדרכו בכך, מכל מקום באיסורים שהתערבו פעם אחר פעם, מעמיד אחר מעמיד, יש להתיר המאכל אף לכתחילה (הוכיח כן מהיתר הבית יוסף [יו"ד סוף סימן קטו] לאכול יוגורט שהועמד על ידי חלב של גויים, אם מדובר בהעמדה שלישית. הרי שלא חשש שם לרשב"א, אף שדרכו בכך, והכנסת היוגורט המקורי היא עיקר בהכנת המאכל). ואם כן, בכשר מתורבת ניתן יהיה להתיר על פי שיטה זו, אף שמדובר בהליך קבוע.



התוצר נדון כ"גידולים" של התאים המקוריים: יש לדמות את סוגיית הבשר המתורבת לסוגיה העוסקת בצמחים וגידוליהם. כשם שבצל אינו מפסיק להיות בצל אף שלצורך גדילתו הוא ניזון מהאדמה, מדשן, מים ואור שמש – כך תא של בשר אינו מפסיק להיות בשר למרות שהוא התחלק פעמים רבות ואף שלשם התרבותו הוא ניזון ממצע על בסיס פרווה<sup>14</sup>.

<sup>14</sup> הרב יעקב אריאל (תחומין לד; ובהרחבה בתחומין לו) כתב ש"כל הדיון של ביטול ברוב לא רלבנטי לענינו, כי האסור עצמו מתרבה וכל היוצא ממנו אסור כמוהו ואין כאן ביטול בדבר אחר... כל החומרים האחרים רק מאפשרים לתאי הגזע להתרבות. המוצר הסופי הוא תוצר ישיר של התאים הראשוניים... והם המרכיבים הבלעדיים שלו". לדעתו יש להשוות את דין הבשר המתורבת לדין של צמחים שגדלים מזרע, ולמרות שותפות האדמה, המים, הדשן וכו' – ממשיכים להתייחס לצמחים שגדלו כהמשך ישיר של הצמח שנזרע.

לדעת הרב אריאל, בשר מתורבת נחשב כמו גידולים "שזרעם כלה", שלגביהם נאמר במשנה בתרומות (ט, ו): "הטבל – גידולו מותרין בדבר שזרעו כלה". כלומר, למרות שהיה לזרעים שנזרעו דין טבל, ואסור היה לאוכלם אכילת עראי, לאחר שנזרעו בטל מהם שם טבל, ויהיה מותר לאכול מהגידולים אכילת עראי. בתחילת דבריו כתב הרב אריאל שלכאורה כך יהיה הדין גם בבשר מתורבת – כאשר התאים יתרבו, יתבטל שם האיסור מהתאים החדשים, ויהיה מותר לאוכלם.

אלא שאחר כך הרב אריאל מחלק בין הדינים: "בגידולי טבל לא כל הגידול נוצר מכוח הזרע הראשון, הקרקע היא שמוסיפה כוח גידול משלה והזרע משתרש בקרקע מתבטל בה ונוצר זרע חדש, ופנים חדשות באו לכאן, לכן י"ל שההיתר מעלה את האיסור... גדרה של זריעה היא התמזגותם של הזרעים בקרקע ובהתבטלותם בה". לעומת זאת, בבשר מתורבת, "כל ההתרבות נוצרת מינייה וביה לבלד, ולכן אין בכוחה לבטל את העיקר. אדרבה מכיון שכל ההתרבות היא רק מכוח העיקר – דינה כעיקר... אין השתרשות במצע ואין כאן גידול חדש. הגידול הוא מינייה וביה, ומצע הגידול הוא רק המזון והתנאים המאפשרים לתאי הבשר הראשוניים להתרבות. ולכן אין הגידול מבטל את העיקר". בהמשך הוא משווה בין תאים מתורבתים לגידולי אוויר ופטירות, שאינם מוגדרים כגידולי קרקע, משום שאינם משתרשים באדמה.

לסיכום דבריו: א. בבשר מתורבת לא שייך לדבר על ביטול, מפני שהאיסור המקורי מתרבה בעצמו, ולא כשיטה הראשונה שלפיה ההתבוננות על הסוגיה היא דרך מושגי ביטול ומעמיד. דין זה דומה לדין גידולי איסור, אשר מתייחד לו דיון שונה ונפרד; ב. יש להשוות בשר מתורבת לגידולים שזרעם כלה; ג. אין להקל בבשר מתורבת כמו בגידולים שזרעם כלה, כי יסוד ההיתר בגידולים שזרעם כלה הוא התבטלות הזרע לקרקע. קביעה זו מבוססת על הנחה סמויה שגידולים אמורים להיות אסורים אף שהם לא האיסור המקורי אלא התפתחות והתרבות שלו, ואפשר להתיר אותם רק בגלל התבטלותם לקרקע. ולכן בבשר מתורבת שהתאים אינם מתבטלים לקרקע, יישאר דין האיסור גם על התאים שיתפתחו בעתיד.

לעני"ד צודק הרב אריאל בקביעתו הראשונה, אך אין לקבל את שתי הקביעות האחרונות: אילו בשר מתורבת היה דומה לגידולים שזרעם כלה, לא הייתה חשיבות לכך שהתאים מתרבים במצע מנותק ולא בקרקע. החיבור לקרקע אינו מעלה ואינו מוריד. אלא שבשר מתורבת דומה לגידולים שזרעם אינו כלה, ולא לגידולים שזרעם כלה, ומעמדו נדון באריכות במסכת נדרים נז ע"ב – ס ע"א. ובהרחבה:

גידולים שזרעם כלה מתבטלים בגלל שנסרחים וכלים: ההנחה של הרב אריאל, שהגידולים מאבדים את הדין המקורי שהיה להם אך ורק בגלל שהם מתבטלים לקרקע, היא טענה שקשה לקבלה. הפירוש הפשוט לדין גידולים שזרעם כלה הוא שהזרע נסרח ונבאש, ואינו נחשב עוד כדבר משמעותי, ורק הגידולים משמעותיים. כך כתב הרמב"ם בפירוש המשנה (תרומות ז, ז): "דבר שזרעו כולה, כגון תבואה וקטנית, כי אלו כשנזרעים בארץ מתקלקל הגרגר ונהפך לשרשים באדמה, ולפיכך הצומח מהן מותר. ודבר שאין זרעו כולה, כגון השום והבצלים שאם זרע גרגר שום או גוף הבצל, לא זרע שלהם, הרי יצמח מה צצומח והעיקר קיים באדמה לא תתקלקל צורתו". וכן כתב רבי אברהם מן ההר (נדרים נט ע"א): "כשזרעו כלה כבר נסרח ונבאש קודם שיצאו הגידולין, ושב היתר, ואין שם דבר שיאסר הגידולין, ואפילו בדבר שיש לו מתירין מותר". וכן כתב בדרך אמונה (הלכות תרומות יא, כא ס"ק קצא): "דבר שזרעו כלה כמו חיטים ושעורים... וכיו"ב שהזרע נקרב באדמה ולא נשאר ממנו אלא כמו גידין דקין בארץ וממנו צומח אח"כ הפרי, אבל בדבר שאין זרעו כלה כמו בצלים ושומים... וכה"ג שהזרע אין נקרב אלא גדילה והולכת הרי התרומה קיימת ודינה כתרומה ממש". וכן כתב גם הרב קרליץ (חוט השני יו"ד חלק ג הלכות מעשר ו, ו סוף ס"ק יג), והוסיף ש"אף בדבר שאין זרעו כלה, אין הפירוש דהזרע נשאר [ותיקשי מאי שנא גדולי גידולין מגדולין דהא נשאר בפועל הזרע הראשון], דזה אינו, אלא דכיון שאין שלב שהראשון נאבד לגמרי אלא הצמח הצומח מתוך ההתפתחות של הראשון ונשאר משהו מן הזרע הראשון אלא דאיכא רוב נגדו נחשב בדין כאילו הזרע הראשון קיים, ובגדולי גידולין הוא כבר יותר ביטול, מה שא"כ בזרעו כלה בלה הכל וכל ההתפתחות היא מחדש".

לענ"ד, הדיוק מהמקורות שמהם ביקש הרב אריאל ללמוד שהיתר זרעו כלה הוא בגלל התבטלותו בקרקע אינו הכרחי. מקורות אלו אינם עוסקים בגידולים שזרעם כלה (מקור אחד עוסק בביטול מים שאובים למי מקווה; המקור השני עוסק בחדש שנזרע לפני הקרבת קרבן העומר וטרם השתרש, והגמרא דנה אם הזרעים מתבטלים בקרקע והעומר אינו מתירס, או שלא התבטלו בקרקע וקרוב העומר היתרים. באותה סוגיה כלל לא מדובר בביטול העיקר בגידולים, אלא בשאלה אם הגידולים נחשבים חלק מהקרקע או לא; ועוד, שבאותה סוגיה מדובר שהזרע לא כלה, ויש לאותם חיטים דין של זרעו אינו כלה, שייכתן שלצורך היתרם צריך ביטול בקרקע, וראה להלן).

האם בשר מתורבת נחשב דבר שזרעו כלה: יש לדון אם התרבות התאים בבשר המתורבת נחשבת כדבר שזרעו כלה, או כדבר שזרעו אינו כלה. שכן מצד התהליך הביולוגי, אין כיליון של התאים במהלך התרבותם, אלא מתרחש תהליך מיטוזה (Mitosis) – רביית התאים היא על ידי שהתאים מתחלקים שוב ושוב. בכל פעם שאחד התאים מתחלק לשניים, שני חלקיו זהים לחלוטין אחד לשני ולתא האם. בשום שלב אי אפשר לומר שהתא המקורי "נבאש ונסרח". לעומת זאת, בגידולים שזרעם כלה אמנם נותרים "גידיים דקים", שמהם צומחים הגידולים החדשים, אך רוב הזרע נבאש ונסרח.

אפשר להבין שהתאים נחשבים כדבר שזרעו כלה בגלל גודלם הזעיר, אף שהם אינם מתכלים. שהרי שנינו במשנה (תרומות ט, ו): "איזהו דבר שאין זרעו כלה? כגון הלחף והשום והבצלם. רבי יהודה אומר השום כשעוריים". ונחלקו האמוראים בירושלמי (תרומות ט, ב) בביאור דעת רבי יהודה. לפי אחת השיטות, "רבי אבהו בשם רבי יוסן בן חנינא: השום עד כשעורין לדבר שזרעו כלה מכאן ואילך לדבר שאין זרעו כלה", ופירש ר"ש סירלאו: "כשזרע השום של טבל או של תרומה כשהוא קטן פחות מכשעורה דמי לזרעו כלה ושרי דלא חשיב אוכל, אי הוי גדול כשעורה חשיב ואסיר", דהיינו שאף שהעיקר של שום קטן אינו נסרח ונרקב, אלא מוסיף וגדל, מכל מקום כיוון שאינו עומד לאכילה הוא מתבטל בגידולים מיד כמו דבר שזרעו כלה. הסיבה שדבר שזרעו אינו כלה לא מתבטל בגידולים היא משום חשיבות הזרע, אך כשהזרע קטן כל כך שאינו עומד לאכילה בטלה חשיבותו, ומתבטל מיד בגידולו. והוא הדין לתאים המקוריים של הבשר המתורבת, שאף שמצד אופן גידולם אי אפשר לומר שהם כלים, מכל מקום כיוון שהם קטנים ואינם נאכלים, הם מתבטלים בגידוליהם.

וכולי האי ואולי, כי קשה לסמוך על סברה זו, שאינה אלא לפירוש ר"ש סירלאו בדעה אחת בירושלמי ויש לחוש לשאר הדעות ולדון את התאים המקוריים כדבר שאין זרעו כלה (לדעה אחרת בירושלמי לשיטת ר' יהודה, שום תמיד נחשב דבר שזרעו כלה, בלי קשר לגודלו, ולכן אין ללמוד משם חילוק בין דבר גדול לדבר קטן. וכן פירש הרמב"ם בפירושו המשנה. ואף לדעה המחלקת בין שום גדול לקטן, אפשר שההבדל הוא מציאות, שזרע יוסן נסרח ונבאש, וזרע גדול נשמר ומתפתח, כמו שפירש ר"ע ברטנורה, ולא כפירוש הר"ש סירלאו, שההבדל בין גדול לקטן הוא הבדל בדין).

היתר גידולים שאין זרעם כלה, כשהזרע המקורי היה אסור: בדין גידולים שזרעם אינו כלה עסקה הסוגיה במסכת נדרים (נו ע"ב – ס ע"א): "בצל שעקרו בשביעית ונטעו בשמינית ורבו גידוליו על עיקרו... גידוליו היתר ועיקרו אסור כיון דרבו גידוליו מעיקרו אותן גידוליו היתר מעלין את האיסור או לא".

יש כמה שיטות בראשונים על הסוגיה: שיטת רוב הראשונים, ובהם הרא"ש (ד"ה גידוליו) והתוספות (ד"ה והכל) הרשב"א (ד"ה גמי) והר"ש משאנץ (תרומות ט, ז), היא שהנחת המוצא של הסוגיה הייתה שהגידולים אינם הולכים אחר העיקר, וכל השאלה הייתה אם העיקר עצמו חוזר להיות היתר, כי הוא מתבטל בגידולים, או שהעיקר נשאר באיסורו בגלל חשיבותו, ולמרות שהגידולים רבים עליו הוא אינו מתבטל בהם. לפי שיטות אלו, הגידולים עצמם מהעיקר אינם "יורשים" את הדינים של הצמח המקורי. מטעמים שיתבארו בהמשך, היחס ההלכתי אל הגידולים אינו כאל חלק עצמי של הצמח המקורי; אין להם דין של היוצא מן הטמא; והם לא נאסרים מדין גורם.

לעומתם סבר הר"ן (ד"ה ורבו) שהספק היה בין לגבי העיקר ובין לגבי הגידולים.

החזון איש (שביעית סימן ח ס"ק א) הסביר שדין גידולים קל יותר משאר תערובות, שהרי בגידולים די ברוב גרידא, ובשאר תערובות צריך שלא ייתן טעם: "הכא העיקר נוח להתבטל שהעיקר מתחלף ומתחדש וחשיב כפרי חדש" (וצריך לומר שמטעם זה קל דין הגידולים גם משאר מעמיד).

מסקנת הסוגיה לדעת הרמב"ם היא שמלבד בפירות שביעית, לעולם אין הגידולים מתבטלים את העיקר, אבל גידולי גידולים מבטלים את הגידולים האסורים (הלכות תרומות יא, כב; וראה גם הלכות כלאים ה, כד; הלכות מעשר שני י, טז; הלכות שמיטה ד, כא). ובדרך אמונה (הלכות תרומות יא, כב) סיכם הדעות בראשונים ובאחרונים, שבדבר שאין זרעו כלה גידולים אסורים לדעת הרמב"ם אפילו מאה פעמים, ולדעת הרבה ראשונים אסורים רק עד ארבע גרנות, ובפעם החמישית מותר. וזה מדרבנן, מגזרת י"ח דבר דווקא בתרומה שנזרעה. אבל אם רבו גידולי הגידולים השלישיים על הגידולים השניים – אפילו דבר שאין זרעו כלה מותר (אלו הדעות העיקריות, וראה שם שיש דעות מחמירות יותר). לפי זה, בבשר מתורבת שהתאים שגדלו רבו פי אלף אלפים על האיסור המקורי, והם מתרבים בהעמדה אחר העמדה כמה וכמה פעמים, התוצר הסופי מותר.

האם ההיתר בגידולי גידולים בדבר שאין זרעו כלה הוא רק במחובר לקרקע: מדברי תוספות הר"ד לסוגיה בנדרים (נו ע"ב והלאה) עולה שהיתר הגידולים הוא מפני שהעיקר מתבטל לקרקע. שכתב

בביאור ספק הגמרא (אות ג): "ואין לפשוט מאיסור שנתבשל דבטל בששים דהתם נימוח האיסור ואינו עומד בעינו אבל הכא לא נימוח האיסור ויש לאסור אפילו בששים, או יש לומר שהקרקע מבטלו ואפילו בפחות משישים. וגם אין לפשוט מיבש ביבש דבטל חד בתרי... הכא שהאיסור מעורב עם ההיתר אסור או דלמא הקרקע מבטלו ושריי" (וכתב כך גם שם נח ע"א אות ז; נח ע"ב אות ח).

ברם לא מצאנו ששאר הראשונים בסוגיה תלו את היתר הגידולים בכך שגדלו בקרקע, ודנו להיתר בגלל שהעיקר מתבטל בגידולים. כן כתב הרא"ש בפירושו (ד"ה גידוליו היתר): "...פשיטא לי דגדוליו מותרין אפילו לא רבו כי העיקר אינו יכול לבטל הגידולין... כי קא מבעיא לי אם רבו גדולי היתר על העיקר אם מבטלים אותו ברוב". וכן כתבו התוספות (ד"ה ועיקרו אסור): "מי אתו גידולי היתר ומעלים את האיסור או לא. דנהי דמדאורייתא בטל ברוב שמא חכמים החמירו כיון דעיקר חשוב ולא בטל... הכא דגורם דאיסור דהיינו עיקר מתבטל הוא בגידולים ואינו בעין שאינו ניכר לא שייך זה וזה גורם" (ולכן יהיה מותר אף למאן דאמר ז"ז"ג אסור). וכן כתב הר"ן (ד"ה ורבו): "ורבו גדוליו על עיקרו – לאו רבייה בלחוד קאמר, אלא רבייה שכיוצא בה במידי דאתי מעלמא היה בה כדי לבטל את האסור". ואדרבה, דווקא בגידולי קרקע יש חומרה יתרה, כמו שכתב בעל משנה ראשונה (תרומות ט, ה), שהגמרא בנדריים הסתפקה דווקא אם בנטיעת שביעית הגידולים מצליחים לבטל את העיקר, שכיוון שהעיקר מחובר לקרקע יש לו חשיבות, ולדבר חשוב אין ביטול. אבל בדבר תלוש אדרבה יהיה יותר קל לבטל את האיסור בגידוליו.

ונראה שאף לדעת תוספות הר"ד יהיה אפשר להקל בדברים שאינם מחוברים לקרקע, אם העיקר מתערב לגמרי בהיתר כאילו היו לח בלח, ויטעים להיתר כאשר "נימוח האיסור ואינו עומד בעינו". וכן מצאנו בדברי האחרונים שפסקו את דין ההיתר של גידולי גידולים גם בדברים שאינם מחוברים לקרקע. כך סבר החקרי לב (יו"ד ב סימן קלט; הלכות מאכלי גוים סימן קטו), שיש להיתר יוגורט שהוחמץ על ידי יוגורט של גויים מדין גידולי גידולים (ולכן אין בו דין חלב נכרי). וכן מצאנו במנחת חינוך, שהתיר מדין גידולים דבר שאינו מחובר לקרקע: המנחת חינוך (מצווה ג – איסור אכילת גיד הנשה) כתב שאין איסור בגיד הנשה של בן פקועה שהוסיף לגדול לאחר שיצא מבטן אימו. לדעתו, גיד הנשה שגדל לאחר שחיתת האם אינו אסור באיסור גיד הנשה, ואינו מתבטל בגיד האסור (הגיד שהיה לפני שחיתת האם). ואף שהגיד המותר גדל מיניה וביה בגיד האסור, לא אומרים שחלקי הגיד החדשים נוצרים מאיסור ואסורים. ולמד כן מדברי הכרתי ופלתי שכתב במקרה כזה לענין איסור חֶלֶב בבן פקועה.

נרחיב מעט, כיוון שהדבר נוגע לענינו: נימוקו של הכרתי ופלתי הוא שבן הפקועה נחשב, הלכתית, כשחוט ומכאן ואילך אינו שור אלא אוכל או בשר, והתורה אסרה "כל חלב שור, וכשב ועז" – חלב שהוא חלק מגופו של שור, כבש או עז, ונוצר ממנו, ולא "חלב אוכל". אכן לכאורה בגיד הנשה לא שייך נימוק זה, שהרי לא נאמר בתורה שרק גיד שור נאסר. אכן המנחת חינוך מבאר שבגיד הנשה לא נאסר אלא גיד שהיה מחיי הבהמה כדברי התוספות בחולין (צ ע"א), שאם מסיבה כלשהי, כגון משום אין איסור חל על איסור, לא חל האיסור על הגיד בחיי הבהמה, אין הוא יכול לחול לאחר שחיתתה, שלא נאסר אלא דומה לגיד הנשה של יעקב שנשה ממקומו בחייו (ואף שגיד הנשה אינו דווקא גיד שנשה בפועל, אלא אותו גיד שהגיד המקביל לו נשה אצל יעקב, נראה שלהבנת תוספות חל האיסור על גיד ששייכת בו נשייה כזו שהייתה אצל יעקב, ודווקא בעודה שייכת, כלומר בחיי הבהמה), ואם לא חל איסור על הגיד שהיה בחיי הבהמה אלא שלא נאסר אז, הוא הדין וכל שכן שגיד שנוצר רק לאחר שחיטה לא חל עליו האיסור. חידוש זה לכאורה אינו תלוי בחידושו העקרוני של הכרתי ופלתי לגבי הגדרת חלב האסור, והוא יכול להילמד מדברי התוספות הללו, ונראה שמה שנוקק המנחת חינוך ללמוד מהכרתי ופלתי הוא את העיקרון שאין אנו רואים את מה שגדל לאחר השחיטה כחלק של מה שהיה לפניו או כגידוליו – אין הכרתי ופלתי רואה את החלב החדש כגידולי החלב המקורי אלא כדבר הגדל מבן הפקועה בכללו, והוא הדין שהגיד החדש אינו נחשב גידוליו של הגיד המקורי, האסור, אלא של בן הפקועה בכללו, שאין בו איסור (ולא נצרכו דברי התוספות אלא כדי לבאר מדוע לא ייאסר מצד עצמו, שהרי הוא גיד הנשה), ואת חידושו זה של הכרתי ופלתי לא היה יכול ללמוד מהתוספות, שהרי בנדונים לא מדובר בגיד חדש שגדל מהגיד המקורי אלא בגיד המקורי עצמו, כולו, שלא נאסר בחיי הבהמה.

נמצא שבדברי הכרתי ופלתי והמנחת חינוך נמצאים הן חידושים עקרוניים נקודתיים לענין חֶלֶב וגיד הנשה, שחלב הוא דווקא חלב (שהיה בהיות) הבהמה החיה משום שרק בחייה היא קרויה שור (או כבש או עז), וכן גיד הנשה הוא רק גיד הנשה של בהמה חיה משום שאיסור גיד יכול לחול רק בחיי הבהמה, והן חידוש עקרוני בשאלת מעמדם של גידולים ויחסם לאותו חלק מן הבהמה שממנו גדלו.

אם אנו מבקשים ללמוד מדבריהם לנדוננו, אנו זקוקים לבחינת התאמה של שני החידושים אליו, היינו ראשית עלינו לקבוע אם מעמדו של הבשר החדש מצד עצמו הוא כשל הבשר המקורי, ושנית – אם ניח שמעמדו אינו כשל הבשר המקורי, לבחון אם יש בהיותו תוצר וגידול ישיר של הבשר המקורי כדי לאוסרו כמותו ובהעדר ביטול לקרקע, כילוי זרע וכו', או שנוכל ללמוד מדבריהם שאין הוא מקבל את דינו של הבשר המקורי ולכלל היתר יהיה בו איסור דרבנן של גידולי איסור (שבו לא דנו הכרתי ופלתי והמנחת חינוך).

היוצא מן הטמא טמא: כאשר התאים המקוריים היו אסורים מדין בשר מן החי, או מדין נבלה וכדו', יש לדון האם נאסור גם את התאים החדשים שהתרבו, וכן את התוצר הסופי מדין "היוצא מן הטמא – טמא" (ראה לעיל הערה 10).

אכן כבר נשאלה השאלה מדוע גידולי גידולים לא יאסרו מדין היוצא מן הטמא טמא, כשהזרע המקורי היה אסור. חלק מן התשובות שהשיבו שם נכון גם לענין בשר מתורבת (ראה אנציקלופדיה תלמודית כרך כג, ערך יוצא מן הטמא [איסור] ליד הערה 794): לא נאמר היוצא מן הטמא טמא לענין גידולים, אם מפני שהם בריה חדשה, ועיקרם מן האדמה ומן האוויר, ואינם כוולד שעיקר גידולו מאמו; או שאין לדמות גידולים לציר שאסרו הכתוב, שהציר היה חלק מגוף האיסור ועתה נפרד ממנו, ולאחר יציאתו אינו שונה ממה שהיה שעה אחת לפני יציאתו, בעוד שגידולים הם דבר חדש שהתהווה מן האיסור. וכך גם בבשר מתורבת, התאים החדשים נוצרו בסיוע החומרים שבמצע, ואינם כוולד שעיקר גידולו מאמו; וכן, התאים החדשים לא היו חלק מגוף האיסור, אלא התהוו ממנו לחוד (ועל כל פנים לא ניכר בהם שהם חלק מהאיסור יותר מאשר שהגידולים נפרדים מהעיקר).

נחמד ונאמר כי לפי הרב אריאל, שדבריו הובאו לעיל, בשר כזה נחשב ליוצא מן הטמא, ויש להבחין בינו לבין גידולים, כי יש הבדל בין גידול בקרקע לגידול שאינו בקרקע. לתפישתו, נראה שנקודת המוצא היא שדינו של התוצר הוא כשל מוצאו אלא אם התבטל לדבר אחר, כגון גידולי הטבל לקרקע, והוא סובר שהתאים הגדלים על מצע הגידול אינם מתבטלים אליו (והעירו לעיל על הבחנה זו, שמדברי רוב הראשונים נראה שההיתר בגידולים אינו מבוסס דווקא על ביטול לקרקע, אלא יכול להיות ביטול גם בדבר אחר). לעומת זאת, לפי השיטה המחלקת בין גידולי של צמח לוולדות בהמה – כי את הצמח החדש יש לראות כבריה חדשה משום שעיקר גידולו מהאדמה ומהאוויר, או משום שהגידולים לא היו חלק מהעיקר – נראה שנקודת המוצא היא הפוכה: דינו של התוצר הוא כשל דבר חדש, אלא אם הוא יונק מ"אימו" ונשאר מחובר אליה בכל תהליך יצירתו, כפי שהוא בוולדות. ממילא בנדון שלנו, שתאי הבשר אינם גדלים בתוך גוף הבהמה אלא במנותק ממנה (אף שאין לראות כאילו נעשו חלק מהקרקע או ממצע הגידול) לא יהיה דינם כדיון המוצא שלהם (אכן לסברא זו יצא לנו חידוש גדול, שעובר שיגודל באינקובטור – לכל הפחות מהשלב שבו הוא "מיא בעלמא" – שיהיה דינו שונה מדין אימו).

ומכל מקום, לשיטתנו, שיש להשוות את הבשר המתורבת לגידולים של צמחים, יש שביארו את החילוק בין יוצא מן הטמא לדיון גידולים באופן אחר, ולדבריהם יש לדון שבענינו אכן יהיה איסור מטעם יוצא מן הטמא:

א. יש שחילקו בין צמחים לבעלי חיים – יש שכתבו שדין היוצא מן הטמא נאמר רק בבעלי חיים ולא בצמחים, משום שמקור דין היוצא מן הטמא נאמר בבעלי חיים אסורים בלבד, ולא בצמחים (ראה אנציקלופדיה תלמודית שם הערה 798, בשם קהלות יעקב עבודה זרה סימן כ, שפירש את הדין לפי שיטת שו"ת נחלת ברוך). ולדבריהם לכאורה בבשר מתורבת עשוי להיות דין יוצא מן הטמא, שהרי אין החילוק תלוי בצורת הגידול אלא בהבחנה בין בשר לצמחים. אמנם אין כאן ראייה שהבשר יהיה אסור, אך גם אין ראייה מדין הגידולים שהבשר המתורבת יהיה מותר.

אכן, לכאורה ניתן יהיה ללמוד היתר לפי מסקנת הגמרא בנדורים וכפי שנפסק להלכה, שבדבר שזרעו אינו כלה ניתן ליהנות מגידולי גידולים (בגידולים שניים או שלישיים וכו'), היינו אפילו לפי השיטות המחמירות שאת הגידולים הראשונים עצמם אין להתיר (כלומר, אפילו לשיטת הר"ן הסובר שספק הגמרא היה גם על הגידולים וגם על העיקר, וכל שכן לפי הרא"ש ושאר הראשונים, הסוברים שהיה פשוט לגמרא שהגידולים מותרים). שטעם סברת האיסור למאן דאמר גידולים אסורים הוא "דכל מה שניתוסף בבצל ג"כ אסור... כיון שהבצל בעצמו מתעבה ומתגדל אין להתיר מה שניתוסף בבצל משום זה וזה גורם, דגרמא דקרקע לא חשיב הכא גורם – כמו גבי ביצה דספגא מארעא דלא חשבינן לקרקע גורם. ואע"ג דהכא עדיפא דאיכא יניקת הקרקע מה דליכא בהיא דספגא מארעא, מ"מ סובר כיון דניתוסף בגוף הבצל משו"ה כנגד האי גרמא גרמת הקרקע לא חשיב למיהוי זוז"ג" (שו"ת נחלת ברוך סימן ח ע"א). ומשום כך נראה שמתיר בגידולים שניים או שלישיים, שבאופן זה תפקיד הקרקע הולך ונעשה משמעותי יותר ויותר, וממילא נעשה כזוז"ג רגיל, שמותר. ואם כן גם כאן נוכל להתיר, שהרי התאים שמהם נוצר הבשר עברו שלבים רבים של שכפול שוב ושוב.

ב. יש שכתבו שהיתר הגידולים הוא משום ביטול – הקרן אורה (נדרים נז ע"ב) הקשה מדוע אין לומר על צמחים אלו את הכלל "כל היוצא מן הטמא טמא", ותיירץ כתירוץ הנ"ל, לחלק בין צמח שהוא בריה חדשה ועיקרו מהאדמה ומהאוויר וכו', לבין ולד בהמה או הפרשותיה. אלא שכתב כך לפי הרא"ש, הסובר שהגידולים עצמם (בצמח) אינם אסורים מן התורה, אבל בדעת הר"ן, שביאר שספק הגמרא הוא אם הגידולים עצמם מותרים או אסורים (בדבר שאין זרעו כלה), ביאר "ידהא גופא מספקא ליה אי הגידולין נמשכין אחר העיקר, וגם הם אסורין כיון שיצאו מאיסור, או דילמא כיון דרבו הגידולין גם העיקר נתבטל ונעשה היתר, וכל היו יוצא מן האיסור, כיון דאין כאן איסור כלל". וצריך עיון למה כוונתו, וכל עוד לא התבררה לנו כוונתו קשה לדעת אם דבריו יכולים להיאמר גם בנדוננו – שהרי ודאי אין לומר שלאחר שרבו הגידולים התבטל בהם העיקר (מדין ביטול ברוב גרידא) ונעשה היתר ולכן אין הגידולים עצמם אסורים משום יוצא מן הטמא, כיוון שעתה כבר אין כאן "טמא". שהרי אדרבה, בשלב הראשון, לפני שרבו הגידולים, היו צריכים להיאסר בעצמם מטעם יוצא מן הטמא, וממילא נותר גם

העיקר באיסורו, וכשגדלו הגידולים עוד קצת – שוב אותו קצת אינו רוב כלפי מה שהיה לפניו וצריך להיאסר מטעם יוצא מן הטמא, וחוזר חלילה, ולעולם לא יהיה רוב שלא נאסר מטעם יוצא מן הטמא ושיוכל לבטל את העיקר.

ומהמשך דבריו שם משמע שסיבת הביטול היא "שאינו בעין" (וכפי שכתב כמה וכמה פעמים בהמשך, הן בשיטת הר"ן והן בשיטת ראשונים אחרים), ואף שלא התבררה כוונתו עד תומה, מכל מקום תא הגזע המקורי הוא פחות "בעין" מאשר זרע של דבר שאינו כלה וכו', שהק"ן אורה מגדירים "אינו בעין" אך ורק ומפני שהם טמונים בקרקע.

ג. יש שכתבו שבאופן עקרוני גם גידולי איסור אסורים מדין יוצא מן הטמא – אריכות גדולה בסוגיות אלה מצויה בשו"ת נחלת ברוך (וחלק מהדברים כתב גם בספרו מנחת ברוך, בעיקר בסימנים כט–לג ובסימנים ס–סא). ושם כתב (סימן ז, וחלק מהדברים כבר בסימן א) שדבר פשוט הוא שמה שהתהווה מן האיסור – בין איסור אכילה ובין איסור הנאה – דינו כמו אותו איסור. אלא שבאופן שזה וזה גורם – מותר (לסובר כך), שהרי לא התהווה רק מהאיסור. ולעיל שם (סימן א) ביאר שזהו גם יסוד דין יוצא מן הטמא (אלא שיש חילוק בין ולד שדינו ממש כמו דין הבהמה שממנה נולד ליוצא אחר, שדינו קל יותר, ולענין זה ראה גם בדברי ר' חיים מבריסק בחידושיו על הרמב"ם הלכות מאכלות אסורות ג, יא).

ועולה מדבריו שתפס כדבר פשוט שעיקר דין יוצא מן הטמא אמור באיסורים שבבעלי חיים ובאלה שבצומח במידה שווה, וכך הדבר בנוגע לשני היבטיו של דין יוצא, הן חלב, ביצים וכו' בבעלי חיים ומקבליהם בצומח – מיץ היוצא מן הפירות וכדומה, הן ולדות בבעלי חיים ומקבליהם בצומח – גידולים. ולהלן שם (סימן ח) ביאר שהמחלוקת בדין גידולי איסור היא אם יש להתירם מטעם זה וזה גורם, או שכיוון שמדובר בגוף הדבר שגדל, אין בו היתר של זה וזה גורם.

ולענין הכרעת ההלכה בשאלה זו האריך מאוד (שם סימן כב) אחרי שהראה (סימן כא) שבחלק מהאיסורים ההכרעה היא כך ובחלקם אחרת. והיסוד העולה מדבריו לעניננו (אם כי יש לסייג שהדברים לא הושלמו במלואם, כפי שציינן בן המחבר, מאחר שהמחבר הסתלק לבית עולמו במהלך כתיבתם) שאכן יש לתת לגידולים היוצאים מגופו של האיסור (כשאינו כלה, ובאיסורי הנאה גם אם כלה) את דינו של אותו איסור, אלא אם יש עלילה להתיר גם את העיקר עצמו. ועילה כזו היא, כמבואר בדבריו, כגון מה שאמרנו בגמרא שם (וכן כתב הרמב"ם להלכה) לגבי שביעית, שכשם שהקרקע אוסרת כך היא מתירה, היינו שכשם שמה שזרע וגדל בשביעית מזרע שאינו של שביעית מתקדש בקדושת שביעית, כך במה שזרע וגדל לאחר השביעית מזרע של שביעית – פוקעים דיני שביעית גם מהעיקר.

ולדרך זו פשוט לכאורה שבנדוננו שייך באופן עקרוני איסור יוצא מן הטמא, ורק יש לדון אם ניתן להתירו מטעם זה וזה גורם, שהתא המקורי הוא גורם איסור, והחומרים שבמצע הגידול הם גורם היתר. ובפרט שלא מדובר על הגידולים הראשונים שגדלים מהתא המקורי, אלא על שכפול אחר שכפול פעמים רבות.

ראשון ראשון בטל (=ר"ב): יש לברר אם נאמר שהתאים החדשים אינם יכולים לבטל את התא המקורי, אלא הם מתבטלים בו מדין "ראשון ראשון בטלי" ולכן גם הם אסורים, או שהתאים החדשים מותרים, ואינם מתבטלים בתא המקורי, אלא אדרבה – הם מבטלים אותו. ונפרט את הדברים.

בפירוש הרא"ש (נדרים נז ע"ב ד"ה גידולו היתר) דן בהיתר הגידולים שצומחים מזרע של איסור, שלכאורה היה צריך לאסור את כל הגידולים, מפני שהגידולים גדלים מעט מעט, וכל גדילה וגדילה הייתה צריכה להתבטל בזרע האיסור המקורי! וכמו שמצאנו במסכת עבודה זרה עג ע"א: "כי אתא רב דימי א"ר יוחנן: המערה יין נסך מחבית לבור, אפילו כל היום כולו. ראשון ראשון בטלי", ולכן הנוזל שבבור מותר ואינו נאסר מדין הנסך.

הראשונים עסקו בדין ר"ב בכמה הקשרים, ומצאנו שלוש שיטות מתי אין אומרים ר"ב: (א) שיטת רבנו תם המובאת במסכת בבא קמא תוספות ד"ה אומר לו גדור, שלא אומרים ר"ב כאשר התוספת מתרבה ומתרבה ללא הפסק. במקרה המובא במסכת עבודה זרה מדובר שמי שמערה את יין הנסך לבור עושה זאת בהפסקות, ולכן היין מתבטל. אבל אילו היה מערה את יין הנסך לבור ברציפות, לא היינו אומרים שראשון ראשון בטל. ולכן גם גידולים לא בטלים ראשון ראשון בצמח המקורי, כי הגדילה מתרחשת ברציפות; (ב) שיטת ריב"ם בתוספות עבודה זרה שם, שבגידולים וכדו' לא אומרים ר"ב, "דיוסתן בכך ליגדל מעט מעט לא בטיל קמא קמא כמו ביין נסך, דהתם לא שייך למימר הכי". ונראה שלשיטתו ביין נסך גם אם מערה ברציפות מהחבית לבור אומרים ר"ב, משום ששפכת היין תלויה בדעתו של האדם שמערה את היין ובמעשיו, ואם ירצה יפסיק את העירוני באמצע, לכן אף שמערה הכול בבת אחת – נחשב כאילו עירה פסקי פסקי. מה שאין כן בגידולים שגדלים מאליהם, שרואים כאילו כל התהליך הוא אחד, וכבר בתחילת תהליך הגדילה טמון הסוף שהגידולים ירבו על העיקר ולא יתבטלו בו; (ג) שיטת ספר יראים (סימן כו, דפוס ישן סימן קצב), שחילק בין תערובת בידי אדם לתערובת בידי שמיים, "דהיינו טעמא דראשון ראשון בטל שכל שעה ביד המערב לפסוק שלא לערב יותר הלכך לא חשבינן ליה כאלו נתערב בבת אחת, אבל במקום שהתערובת בידי שמים שאין בידי אדם להפסיק כגון רביית נוטפין בזוחלין חשבינן נתערב הכל בבת אחת. והיינו נמי טעמא דלא מבטלי גדולי איסור והיתר".

על בסיס השוואה זו, יש מקום לומר שכשם שגידוליהם של צמחים אינם יורשים את המצבים ההלכתיים שחלו על הצמח המקורי (טבל, תרומה, מעשר שני וכדו'), כך גם התאים המתורבתים לא יירשו את המצבים ההלכתיים שחלו על התאים המקוריים (בשר מן החי, נבלה, נותר), אף שהם עדיין נחשבים בשר. לכן ניתן יהיה להתיר בשר שתורבת מתאים מבשר מן החי של בהמה כשרה לאכילה, אך אי אפשר יהיה להתיר בשר שתורבת מתאים של חזיר.<sup>15</sup>

במקרה של בשר מתורבת, לשיטת רבנו תם לא נאמר ר"ב, שהרי התאים החדשים הולכים ומתרבים ללא הפסק.

אבל לשיטות ריב"ם ורא"ם לכאורה התאים החדשים יתבטלו בתאים המקוריים, שהרי אין דרכם ווסתן של תאים לגדול במצע; וגם נראה כמעשה בידי אדם שאומרים בו ר"ב, ולא מעשה בידי שמיים. ואפשר שגם לשיטת ריב"ם ורא"ם אין ר"ב כאן, משום שברגע ששם את התאים בתוך המצע – התאים הולכים וגדלים מעצמם. ואף שבידינו להפסיק את התהליך של התרבות התאים, הרי זה כמו מי שמעביר עציץ נקוב בכרם, שאם הוסיף אחד במאתיים – הכול נאסר באיסור כלאיים (חולין קטז ע"א), ולא אומרים ר"ב, אף על פי שביד האדם להוציא את העציץ מן הכרם ולהפסיק את התהליך. וגם נחשב כבידי שמיים, מפני שגדילת התאים במצע מתרחשת בכוחות עצמם, והמצע אינו אלא חיקוי של תנאי הגידול המקוריים שבהם תאים מתפתחים באופן טבעי.

עוד יש להעיר, שלדעת חלק מן הראשונים אין אומרים ר"ב אלא בביטול איסור בהיתר, אבל היתר לעולם אינו מתבטל בתוך האיסור (ראה אנציקלופדיה תלמודית כרך ג, ערך ביטול ברוב, הערה 40 בשם הרמב"ן והרשב"א והר"ן), ולכן פשוט שכאשר רבה ההיתר הוא יבטל את האיסור.

<sup>15</sup> במשנה דנו אם גידולי תרומה הם תרומה בעצמם ואם גידולי טבל הם טבל בעצמם. אבל אין אנו דנים אם הבצל של התרומה נשאר בצל או לא – זה פשוט וברור לנו שהגידולים נשארו אותו מין של הזרע שנזרע. הדיון בסוגיה הוא רק אם גם הגדרים ההלכתיים שהיו לזרע עוברים לגידוליו, אף שהם אינם חלק ממהותו של הבצל.

אם נחזור ונשווה לנדוננו: השאלה אם לגידוליו של בשר טרפה יש דין של בשר טרפה בעצמם דומה לשאלה אם גידולי טבל גם הם טבל. כיוון שטרפה היא גדר הלכתי, שאינו מהותו של הבשר עצמו – אותו בשר יכול היה להפוך לטרפה או לכשר כתוצאה של מאורעות שאירעו לבהמה, כשם שאותו בצל היה יכול להיות טבל או שלא יחול עליו דין טבל כתוצאה של מאורעות שונים (גידול בארץ, מירוח הגוי, הפקר) וכן דין טבל היה יכול לפקוע ממנו על ידי כאלה (הפרשת תרומות ומעשרות). דין טרפה, כמו דין טבל, הוא במקרה ולא בעצם. אך השאלה אם מדובר בבשר בהמה טהורה או טמאה, ואם מדובר בבשר (בשרי) לא לא (פרווה) אינה מתחילה בשאלה של גדר הלכתי כזה או אחר, אלא בשאלה המציאותית, שלגביה לכאורה התשובה ברורה – חלקיקי בשר פרה הם בשר פרה, וממילא הם בהמה טהורה ובשריים. והשווה לדברי הרמב"ם (הלכות מאכלות אסורות ג, יא) שכתב: "אפרוח שנולד מביצת טרפה מותר, שאין מינו טמא" – דהיינו שחילק בין דין טרפה שהוא מקרי, לדין מינו טמא שהוא בעצם. על האמור לעיל יש להעיר שתי הערות:

א. בשר עומד בחזקת איסור: הגמרא בחולין (ט ע"א) אומרת ש"בהמה בחייה בחזקת איסור עומדת". הראשונים (שם, ובביצה כה ע"א) נחלקו אם האיסור החל על הבהמה בחייה הוא איסור אבר מן החי, או איסור שאינה זבוחה (להרחבה ראו פרי מגדים פתיחה להלכות שחיטה, השרש השני). וזאת בניגוד לטבל, שאין איסורו של כל פרי שאינו מעושר (שהרי יש פירות שאינם מעושרים ואינם טבל). אם בשר מתורבת נוצר מבשר בהמה שנשחטה כדין, נוכל לומר שגם בשר זה דינו כדין הבשר המקורי שממנו יוצר (ואף שגדל מאז, הלוא גם בן פקועה שניתר בשחיטת אימו גדל לאחר מכן ומותר עדיין מן התורה).

אך אם הבשר המתורבת נוצר מבשר נבלה או בשר מן החי נצטרך לדון על היתרו. אף אם נפסוק שהוא אינו נבלה או בשר מן החי, פסק שתלוי בדיון הקודם על יוצא מן הטמא ועל ההבחנה בינו לבין גידולי טבל, עדיין יש מקום לדון אם אינו אסור מכל מקום משום שאינו זבוח.

(ויש לעיין אם דין אינו זבוח נאמר בבשר או בבהמה וחייה, שהרי לפנינו בשר, ויכולים אנו להגדירו אף בשר בהמה טהורה וכדומה, אבל – אם נניח שלמה שהתוסף אין את דין המוצא – אין הוא בעצמו בהמה או חיה ומעולם לא היה חלק מבהמה או חיה. ויש לצדד להתיר, טעם אחד, שדין אינה זבוחה שייך רק בדבר שניתן לזבחו והתורה ציוותה להתירו בזביחה. אבל בדבר שאין אפשרות לזבוח אותו – לא שייך עשה של "זבוח ואכלתי". ובדומה למה שכתב במנחת חינוך מצווה תעב, שאיסור עשה של אינו זבוח אינו שייך בבהמות טמאות אלא רק בכשרות. ועוד, שאיסור אינו זבוח הוא תולדת החיוב של "וזבחת ואכלתי", ובחיובים לא שייך דין היוצא מן הטמא. שדין היוצא מן הטמא יכול לקבוע רק שם איסור על החפץ, אך לא ליצור חיובים עליו. וכמו שכתב בחידושי ר"ח הלוי על הרמב"ם (הלכות מאכות אסורות ג, יא); וכן כתב בפירוש אורה ושמחה על הרמב"ם (הלכות מאכלות אסורות ג, א-ב אות ג' ואות

לפי גישה זו, אנו מניחים שתאים שגדלו מתאים אחרים מוגדרים בשר, אף שמעולם לא היה חלק מגוף של בהמה (הנחה שאינה נצרכת במקרה של צמחים וגידוליהם. הבצל הוא בצל בגלל שהוא גדל להיות בצל, ולא רק בגלל שהוא גדל מתוך זרע בצל).

יש ללכת אחר התוצר המוגמר: אם התוצר המוגמר זהה מבחינה ביולוגית (מבחינת ה-DNA שלו) לבשר – הוא נדון כבשר. ולכן, אף שהתאים המקוריים הם מיעוט שבמיעוט בהשוואה לתוצר הסופי וביחס לחומרים האחרים שעליהם גידלו את התאים – התוצר נדון כבשר<sup>16</sup>; אם התוצר זהה לבשר חזיר – התוצר נדון כחזיר<sup>17</sup>.

ט. וכיוון שאנו דנים על התאים המשוכפלים, אשר לכאורה הדיון בהם רק מצד היוצא מן הטמא, לא שייך לאסור אותם באיסור אינו זבוח).

ב. האם ההעתק שומר על דיני המקור: ברד"ק (מלכים ב ד, ז) הביא תוספתא לגבי השמן שהתרבה בנס על ידי אלישע, שאותו שמן (של נס) היה פטור מתרומות ומעשרות. ונחלקו האחרונים מאיזה טעם היה שמן הנס פטור מתרומות ומעשרות.

בכלי חמדה (ויקהל אות ה) הסביר שאין הפטור כי מדובר בשמן של נס, אלא כי השמן המקורי היה כבר מעושר, ולכן דין זה חל על כל השמן שהתרבה. בדברים אלה גלומה הנחה כי לא זו בלבד שהשמן החדש הוא שמן זית בדיוק כמו השמן המקורי, אלא שאף לענין הדינים החלים עליו דינו זהה (הן לענין ההנחה ששייך בו חיוב תרומות ומעשרות, אף שכאן מדובר בדין ולא בזהות עצמה; הן לענין ראייתו של השמן כמעושר, מה שמשקף זהות לשמן המקורי יותר משיש זהות כזו בגידולים טבעיים, שבהם פירות שגדלו מזרע מעושר חייבים במעשרות ואינם נידונים כמותו). בהקבלה לדין הבשר המתורבת – בהנחה שניתן ללמוד ממה שנתרבה בדרך נס למה שנתרבה בדרך של שכפול במעבדה – שהתאים המשוכפלים יקבלו את אותם הדינים של התאים המקוריים, כגון בשר מן החי, נבלה וכו'.

ברם, בשו"ת בית יצחק (שמלקיש, יו"ד חלק א סימן פד) כתב שהנוצר בדרך נס פטור מתרומות ומעשרות משום שנחשב הפקר. וכמו שכתבו תוספות תענית ח ע"ב ד"ה אלא. בהקבלה לדין הבשר המתורבת – התאים המשוכפלים יהיו אמנם בשר כמו הבשר המקורי, אך לא יירשו את שאר הדינים המקוריים של התאים המקוריים (בהמשך התשובה כתב בשו"ת בית יצחק באופן אחר, שעיקר חיוב תרומות ומעשרות הוא כדי לתקן את חטא אדם הראשון, ומה שנוצר בדרך נס אינו צריך תיקון והעלאת ניצוצות ולכן פטור מתרומות ומעשרות. ולפי זה אין כלל מקום ללמוד מדיני ריבוי על ידי נס לריבוי בדרך הטבע).

המשותף לכלי חמדה ולבית יצחק הוא שהתאים המשוכפלים נחשבים מאותו המין של התא המקורי. על דרך זו מובא בשם הגר"ח מבריסק, וכיוצא בזה כתבו עוד אחרונים (ראה יד חנוך סימן כ; וילקט יוסף סימן מ ועוד) שבנס חנוכה לא נוצר שמן חדש אלא השמן המקורי הספיק לשמונה ימים – ובזה תירצו את קושיית הבית יוסף המפורסמת מה היה הנס ביום הראשון, שהשמן לא כלה – כיוון שאילו היה נוצר שמן חדש, לא היה זה שמן זית (אלא שאפשר לדחות ולומר ששם אכן לא התרבתה כלל כמות השמן אלא שהמעט שהיה לא כלה ולא נחסר, מה שאין כן בנדונו, שבו סוף כל סוף התאים המקוריים מתרבים ומשתכפלים).

<sup>16</sup> הרב אשר וייס, במכתב לרב מנחם גנעק יו"ר ועד הכשרות OU ארה"ב. הרב וייס כתב ש"לענין ברור ופשוט דכל שדומה לבשר בצביונו ורקמתו וטבעו – בשר הוא, ואין כלל נפ"מ כיצד בא לעולם". הרב וייס מוכיח את שיטתו מהסוגיה במנחות (סט ע"ב), שם מניחה הגמרא כדבר פשוט ש"חיתין שירדו בעבין" כשרים למנחות. למרות שמדובר בחיטים שנוצרו בדרך נס, ברור לגמרא שחיטים אלו נחשבים כחיטים גמורים, "דכל שהוא חטה בצביונו ורקמתו חטה היא, אף אם בא בדרך נס". ומוכיח כן מהסוגיה בסנהדרין (נט ע"ב), ברבי שמעון בן חלפתא שירדו לו שתי חתיכות בשר מן השמיים, ושאל בבית המדרש אם הן טמאות או טהורות. והשיבו לו שאין דבר טמא יורד מן השמיים. לדעת הרב וייס: "לכאורה עדיפא מיניה הו"ל למימר, דאין זה בשר כלל כיון שבא לעולם בדרך נס ופלא, ובשר זה לעולם לא היה חלק של בהמה וחיה חיים. וע"כ כנ"ל דכל דהוי בשר בטבעו ובצביונו בשר הוא".

אלא שיש להקשות על דבריו מהמשך הסוגיה הנ"ל בסנהדרין: "בעי מיניה רבי זירא מרבי אבהו, ירדה לו דמות חמור מהו? אמר ליה יארוד נאלא, הא אמרי אין דבר טמא יורד מן השמיים", ובניאר רש"י (ד"ה אמרו לו): "דבר שאינו חמור, ואם ישנו – טהור הוא". הרי שאף שירודת לו צורת חמור, אין אומרים שהולכים אחר צורת החמור, אלא טהור הוא (לכאורה משמעות הדברים היא שכאשר ירדו חיטים מן השמיים, אין סיבה לומר שירד דבר אחר שאינו חיטים ממש אלא רק בצורת חיטים. ולכן מותר להקריבו. בעוד שכאשר ירד בשר מן השמיים, כיוון שאין דבר טמא יורד מן השמיים, על כורחנו לא מדובר בחמור וכדו', אלא בדבר כשר בצורת חמור, ולחלופין – מדובר אכן בחמור, אך חמור זה כשר הוא, מכוח הכלל שאין דבר טמא יורד מן השמיים.

להבנתנו, נראה לצדד בשיטה האמצעית, שהבשר המתורבת נחשב כ"גידולים" של התאים המקוריים. ולכן הוא יורש את הזהות שלהם כבשר. וגם את השתייכותם למין שממנו הם נלקחו – כבשר פרה, עוף, חזיר וכו'. אבל אינו יורש את המצבים ההלכתיים שלהם – כבשר טרפה, נבלה, בשר מן החי, בשר בחלב וכדו'. ואם הם נלקחו ממקור כשר, כגון בשר פרה, הם יהיו מותרים גם אם לתאים המקוריים היה דין בשר מן החי וכדו'.

ברם כאמור, חשוב להדגיש שמדובר בסוגיה משמעותית שעשויות להיות לה השלכות רחבות על תחום הכשרות בשנים הבאות, ולכן חשוב שתתקבל בה הסכמה רחבה של הפוסקים.

לענין זה יש לציין שמצאנו במשנה בבכורות (ה ע"ב), וכך נפסק להלכה, שבהמה טהורה שילדה כמין טמאה – הוולד מותר, כלומר: אף שהוולד דומה בצביונו וצורתו ובעיקר בסימני טומאה וטהרה, לטמא כיוון שיצא מן הטהור – טהור, ולהפך – טמא. אפשר לבאר דין זה בשני אופנים:

(א) כל דיני טומאה וטהרה בבהמה שלפנינו יסודם בהיותה תולדת בהמה אחרת טמאה או טהורה, ודינה של בהמה זו נגזר מהיותה תולדתה של אחרת וכן הלאה, עד מתן תורה; וכל 'טמא' מוגדר טמא בעצם משום היותו יוצא מן הטמא, וסימני הטומאה והטהרה שלפנינו אינם אלא סימן ועדות לזהות זו, ולא סיבה לטומאה ולטהרה. וממילא אם יצא מן הטהור – טהור. ולדרך זו, מה שירד מן השמיים טהור משום שאין בו סיבת טומאה זו של יוצא מן הטמא. אבל היותו בשר או חיטה תלוי בצורתו ובצביונו, וכשמדובר בתוצר של בשר שאכן היה טמא, מסתבר שאף ייחשב יוצא מן הטמא [ראה לעיל בהרחבה בענין זה, ומכל מקום אם ההנחה היא שכל המושג של טמא בבעלי חיים אינו אלא משום שיצא מבהמה טמאה, כנ"ל, ודאי שמסתבר יהיה להשוות בשר שנוצר מבשר אחר לכך ולא לגידולים שבצמחים שלגביהם לא מצאנו תפיסה מחודשת כזו].

(ב) דיני טומאה וטהרה בבהמה אכן תלויים בהיותה מה שהיא נראית לנו לפי צביונה וצורתה, אבל בדין יוצא מן הטהור ויוצא מן הטמא הוחרגו בהמות שיצאו מהסוג האחר. ועל דרך זו יש לומר שהוחרגו בהמות לבן מן השמיים. ולעומת זאת, בשר שלפי צביונו ומהותו הוא בשר בעל חיים מסוים אלא שנוצר בתרבות מעבדה – אין לנו יסוד להחריגו. ולכן, אימו טהורה או מן השמיים מטהרים את הטמא, אך תרבות מעבדה אינה מטהרת אותו. ובקהילות יעקב (בכורות סימן ד) דן אם ולד כזה דינו כאימו לכל דבר או שאם צורתו היא כשל חמור, הרי הוא חמור אלא שהתורה התירתו באכילה משום שיצא מן הפרה; וכן להפך, בטמאה שילדה כמין טהורה. ודן בתוך זה בשאלה העקרונית אם הצורה קובעת את דינו של הדבר אלא שאם נולד מבהמה טהורה או מבהמה טמאה יש החרגה, או שעיקרו של הדין הוא משום שנולד מהטמא או מהטהור, ועמד שם על ההשוואה לנדון של מה שירד מן השמיים).

<sup>17</sup> הרב וייס סבר שנוסף לכך שהולכים אחר צורת הדבר, אם מקור התאים הוא מבשר מן החי – גם לתוצר הסופי יש מעמד של בשר מן החי. והדבר צ"ע, שהרי אין צורה מיוחדת לבשר מן החי שמבחינה בינו לבין אבר מן השחטה. ובאותה מידה אין צורה מיוחדת המבחינה בין בשר כשר מבהמה שנשחטה כהלכה לכוז שהתנבלה בשחיטה. והוא הדין בשקצים ורמשים, שהרי שרץ הארץ אסור, אך אם לא רחש על האדמה – מותר לאוכלו (רמב"ם הלכות מאכלות אסורות ב, יד-טו; שלחן ערוך יו"ד פד, ד). אם ייצרו בשר שרצים כזה במעבדה, מדוע נאמר שצורתם דומה לצורת שרץ אסור, ולא לצורת שרץ מותר? אכן נראה שבאומרו צורה אין כוונתו לצורה פיזית דווקא אלא כעין השימוש בדברי הפילוסופים על חומר וצורה, שהוראתו עשויה לכלול גם צורה רוחנית, כמו דינים וגדרים הלכתיים שונים (לעיל ציינו שיש מקורות לומר שגם בריבוי כמות על ידי נס, דינו של הדבר שהתרבה הם כשל הדבר המקורי, ולכאורה כל שכן בנדוננו. שהרי הקשר בין הבשר שגדל במעבדה לתא שממנו נוצר, והאפשרות לראות בו תוצר של אותו תא, ברורים יותר מהאפשרות לראות במה שנוצר בנס תוצר של מה שהיה לפניו). ממילא יש מקום לומר כך גם בנדון דידן, בין שהדבר נובע מהיותו של אותו תוצר זהה למקור בצביונו ורקמתו ובצורה, ובין שהדבר נובע מהיותו גם תוצר שלו כבנדוננו.

לענין שרץ הארץ, גם אם לא נאמר שהתאים המשוכפלים יורשים את הצורה הרוחנית של התאים המקוריים, מכל מקום לשיטת האוסרים גם שרץ שמת בפרי שבו נוצר ופירש אחר כך (ראה רמב"ם שם, טז ושלחן ערוך שם), יש לומר שהוא הדין שבשר המוגדר בשר שרץ יהיה אסור, אף שמעולם לא היה חלק משרץ חי ממש.



## Lima, Peru

לימה, פרו  
אדר א' תשע"ו

## לה. הגעלה בשאר משקין

## שאלה:

לשם ייצור שוקולד לאפייה פרווה אנו מנצלים כל שנה את התחזוקה השנתית של מפעל לייצור שוקולד. במסגרת התחזוקה הם מפרקים את כל המכונות, מה שמאפשר הגעלה, ליתר ביטחון מריצים טון של חמאת קקאו ללא חלב ואז מייצרים את השוקולד הפרווה, בעיקר לאפייה. השנה בגלל ביקוש יתר לא נעשתה התחזוקה השנתית וממילא לא יכולנו לבצע את הני"ל.

עדיין צריך לייצר את השוקולד הפרווה. אם נאתר במפעל את אחת המכונות לערבוב השוקולד שבמהלך היוםיים-שלושה האחרונים לא נכנס בה חלב או חומר לא כשר אחר, נוכל להכשירה על ידי הכשרה בשאר משקין, דהיינו על ידי הרצה של חמאת קקאו ולאפשר ייצור פרווה.

האם ניתן במקרה כזה לסמוך על הכשרה בשאר משקים?  
אציין כי מדובר בייצור נקודתי מוגבל רק לצורכי הקהילה.

## תשובה:

במקרה זה ניתן לסמוך על הכשרה בשאר משקין<sup>1</sup>.

<sup>1</sup> הבית יוסף (או"ח סימן תנב בסוף הסימן) כתב שלדעת הרמב"ן (מובאת בחידושו לחולין קח ע"ב, ובבית יוסף הביא ממה שהביא בשמו הרשב"א במשמרת הבית בית ד שער ד, לג ע"א, בתשובתו על דברי הרא"ה בבדק הבית שם שהביאו אף הוא והסכים עימו; ובתשובות הרשב"א חלק א סימן תקג; ובמיוחסות לרמב"ן סימן קנא) אין מגעילים אלא במים ולא בשאר משקים, ששאר משקים מבליעים ולא מפליטים, והמים מפליטים ולא מבליעים. אבל לדעת הרשב"א (שם) ניתן להגעיל גם בשאר משקים.

וכתב האורחות חיים (הלכות חמץ ומצה אות צב, מובא בבית יוסף שם) שכל זה לכתחילה, אבל בדיעבד מותר, ושדעת הר"ש כדעת הרשב"א (דעת הר"ש שהזכיר היא כנראה רש"י בזבחים צו ע"ב ד"ה הא, שהרשב"א עצמו הביא דבריו והסתייע בהם).

הדרכי משה כתב שכדעת הרשב"א משמע גם בסמ"ג (לאוין עח).

בשלחן ערוך לא הוזכר דין זה, אך הרמ"א (שם, ה) כתב שלכתחילה אין מגעילים אלא במים, ובדיעבד מועילה הגעלה בכל משקה.

הפרי חדש (הובא גם בכף החיים סימן תנב ס"ק נז) כתב שדעת השלחן ערוך כרשב"א, שמותר להגעיל בשאר משקים אפילו לכתחילה, ולכן השמיט זאת בשלחן ערוך. גם האגרות משה (יו"ד חלק ב סימן מא) כתב שמשמע שדעת הבית יוסף להקל כרשב"א. וכתב שכן עיקר הדין שניתן להגעיל בשאר משקים ורק לכתחילה מחמירים כרמב"ן.

אך בשיירי כנסת הגדולה (הגהות בית יוסף שם אות י, והובא גם הוא בכף החיים שם) כתב שהשלחן ערוך שהשמיט דין זה הסתפק אם להכריע כרמב"ן או כרשב"א. וכף החיים (שם) סובר (שלא כפרי חדש) שאין הכרע בדעת השלחן ערוך ויש להחמיר לכתחילה, ומכל מקום בדיעבד מותר.

ובשו"ת ר' עקיבא איגר (מהדורא קמא סימן פג) כתב ששעת הדחק היא כדיעבד ואפשר להגעיל בה בשאר משקין. וכן כתב בשו"ת מלמד להועיל (חלק א או"ח סימן צו) ובשו"ת שבט הלוי (חלק ו סימן קטו, והוסיף שם ש"שעת הדחק" עדיפה מדיעבד, שלגבי 'בדיעבד' יש לדון מה קרוי דיעבד – אם רק לאחר שהתבשל מאכל בכלי על סמך ההגעלה או שאם הגעילו כבר בשאר משקים מותר לסמוך על הגעלה זו ולבשל בכלי [גם בענין זה ראו גם בשו"ת ר' עקיבא איגר שם ובכף החיים שם בפרי מגדים שם, אשל אברהם ס"ק י ובמשנה ברורה שם ס"ק כו ועוד] מה שאין כן לגבי שעת הדחק).

ונראה שהוא הדין במקרה המתואר בשאלה, שאין אפשרות להגעיל במים והרי זו כשעת הדחק.

אף שלכתחילה הגעלה צריכה להיות במים המחוממים לטמפרטורה שבה הם רותחים ומעלים בועות<sup>2</sup> (ויש מקום לדון לגבי הגעלה בשאר משקין אם חומם צריך להיות 100 מעלות צלסיוס, כחום רתיחת המים, או שיש לחמם לטמפרטורת הרתיחה שלהם), מכל מקום אם השימוש בכלי המדובר הוא תמיד בטמפרטורות נמוכות יותר ואי אפשר להביא את המשקה (חממת הקקאו במקרה שבשאלה זו) לטמפרטורת רתיחה – די בהגעלה בחום המרבי שאליו מגיעים בשימוש בכלי זה<sup>3</sup>.

יש להעיר שההרצה הראשונית אינה כשרה (אם קודם היה שימוש במוצרים אינם כשרים) או 'פרוה' אלא רק זו שתבוא אחריה (ראו פסקי תשובות, מהדורה ראשונה, סימן תנב אות ז).

<sup>2</sup> רמ"א או"ח תנב, א, ועיינו שם במגן אברהם (ס"ק ג) ובמשנה ברורה (ס"ק ו) ובאחרונים נוספים שזו גם דעת השלחן ערוך עצמו, למרות שמלשון הרמ"א משמע שדעת השלחן ערוך אינה כן.

<sup>3</sup> על פי הכלל "כבולעו כך פולטו" אין צורך במקרה כזה ברתיחה דווקא, וכמבואר בפרי מגדים (משבצות זהב או"ח סימן תנא ס"ק ט ועיינו עוד בדבריו בסימן תנב ס"ק ג) שלכתחילה נוהגים להגעיל תמיד במים המעלים רתיחות, אבל מעיקר הדין נצרך חום זה רק לכלי שבלע בחום כזה, ובכלי ששימושו שלא על האש וברתיחה – די בהגעלה בחום שהיד סולדת בו, וכן משמע מהמגן אברהם (סימן תנא ס"ק ז, ועיינו גם בלבושי שרד סימן תנב על המגן אברהם ס"ק ג). אבל בספר סידור פסח כהלכתו (פרק א הערה 9, הובאו דבריו בפסקי תשובות סימן תנא הערה 63) העיר שלכאורה הדבר תלוי במחלוקת ה"י"ד (יו"ד סימן צב ס"ק ל) והמהרי"ל (הלכות הגעלה אות ז), ולדעת המהרי"ל צריכה ההגעלה להיות לפחות בטמפרטורה ובאופן שהייתה הבליעה, ולכן גם אם לא מדובר ברתיחה – לא די בחום שהיד סולדת בו בלבד. ובפסקי תשובות (שם הערה 64) ציין בצדק שכך משמע מלשון הרא"ה בבדק הבית (בית ב שער ד): "שאין לנו באיסורין אלא כפי הכלל המסור בידנו כבולעו כך פולטו, וכלי שנשתמש בו רותחין באיסור, הכשרו בכדי אותן רותחין ודיו שיהיה חמימותן כדי אותן רותחין של איסור ואין צריך להוסיף". וכתב שם ששמע כך מכמה פוסקים הלכה למעשה לענין הגעלת מכונות שבבתי חרושת.

(ומכל מקום בפסקי תשובות שם הצריך חום גבוה מעט יותר – ולו במעלה אחת – מהחום שבו נבלע האיסור. דבריו אלה צריכים עיון, שכן הם סותרים לסברה ש"כבולעו כך פולטו" וללשונו המפורשת של הרא"ה הנ"ל. ומה שהביא שם מספר שורש מיעקב סימן צד ס"ק ב – ובאמת שם הדברים מובאים בקצרה, ועיקרם בסימן קה ס"ק ח [ובסימן צד הפנה לשם]: "דהגעלה דמעלה רתיחה הוא דווקא כשנבלע האיסור כך, אבל כשבלע במדרגה קטנה סגי בהגעלה מדרגה אחת גדולה מאופן שבלע", אין זה נוגע לענינו, כי המונח "מדרגה אחת גדולה מאופן שבלע" אינו נוגע לטמפרטורה אלא לחילוקי הדרגות שבין כלי ראשון, שני, בליעה על ידי האור וכו', שלגביהם ביאר שבכלי שעיקר תשמישו באופן מסוים אלא שמחמרים לחוש למיעוט תשמישו די ב"דרגה אחת" יותר [ולכן אם מיעוט תשמישו על ידי האור די בליבון קל, שלא ככלי שעיקר תשמישו באור שצריך ליבון חמור]. אין יסוד להחשיב תוספת של מעלה אחת בטמפרטורה ל"דרגה אחת יותר" וגם אין יסוד להצריך זאת, שכן החומרה האמורה היא לחוש למיעוט תשמישו של הכלי, וכשמחממים לטמפרטורה המרבית שבה משתמשים בו יוצאים ידי חובת חומרה זו בכל מקרה, ואפילו לולי זאת – הרי אין זו אלא חומרה במקום שאפשר ולא עיקר הדין).

לכן כתבנו שלכתחילה יש להגעיל ברותחים (כדברי הפרי מגדים), אך אם אין אפשרות לנהוג כך – אין הדבר נצרך. ומכל מקום, חימום לטמפרטורה שבה משתמשים בכלי זה בפועל – ודאי אפשרי, ולכן ראוי להצריך חום כזה לפחות ולא להסתפק בחום שהיד סולדת בו – דבר השנוי במחלוקת, ומה גם שהשאלה מהו חום שהיד סולדת בו גם היא לא הוכרעה בפוסקים באופן חד משמעי, ומוטב אפוא לנקוט הוראה ברורה שהנהגה על פיה ודאי תועיל (ואין לחשוש להפך, שמא יגעילו כלי בחום שבו רגילים להשתמש בו גם אם חום זה פחות מ'היד סולדת בו', שהרי לכלי כזה אכן אין צורך אף ביחוס שהיד סולדת בו).

## California, USA

קליפורניה, ארה"ב  
טבת תשע"ח

## לו. בישול בסו-וויז – כשרות ושימוש בשבת וביום טוב

## שאלה:

החברה שלנו מייצרת אריזות של ארוחות מוכנות שמחממים אותן במכשיר סו-וויז. אנו מעוניינים לייצר קו של ארוחות כשרות מסוג זה, ויש לנו כמה שאלות בנוגע לכך:

- א. האם ניתן להכין באותו סיר אריזת ואקום בשרית יחד עם אריזת ואקום חלבית? אריזת ואקום כשרה יחד עם אריזת ואקום לא כשרה?
- ב. האם לאריזת ואקום בשרית נדרשים שני סימנים?
- ג. האם ניתן להשתמש בסו-וויז בשבת ויום טוב?
- ד. תבשיל שבושל בסו-וויז לפני שבת, האם ניתן לחמם אותו בשבת? ומה הדין אם הוא נוזלי?
- ה. האריזות משתמשות בטכנולוגיות RFID על מנת להפעיל את המכשיר בטמפרטורה הנכונה. האם מותר להפעיל את המכשיר באמצעות טכנולוגיה זו בשבת ויום טוב?

## תשובה:

## הקדמה:

בישול סו-וויז הוא טכניקת בישול המתבצעת כדלהלן: האוכל ניתן בתוך אריזת ניילון הסגורה בוואקום. שמים את אריזת הוואקום בתוך מתקן עם מים, ובתוך אותו המתקן שמים גם את מכשיר הסו-וויז. המכשיר מחמם את המים לטמפרטורה מדויקת, ושומר על חום יציב במשך כל זמן הבישול.

החברה משווקת ארוחות מבושלות המיועדות לחימום באמצעות מכשיר הסו-וויז של החברה. מבירור עם החברה עלו הפרטים הבאים:

האוכל שהם משווקים מבושל בטכניקת בישול סו-וויז, ולאחר מכן ניתן בתוך אריזות ואקום ומוקפא, וכך הוא משווק.

מכשיר הסו-וויז שהם משווקים מיועד הן לבישול סו-וויז רגיל והן לחימום הארוחות המשווקות עם המכשיר.

על האריזות ישנה מדבקה שמכשיר הסו-וויז קורא באמצעות טכנולוגיית RFID (Radio Frequency Identification – תיוג אלקטרוני על ידי גלי רדיו). כאשר שמים את המדבקה מול הסורק, המכשיר מזהה את סוג הארוחה שבתוך האריזה ושמה מופיע על הצג, המכשיר מחמם את המים לטמפרטורה המתאימה לחימום אותה ארוחה. ניתן לחמם כמה אריזות ביחד, והמכשיר יחמם לטמפרטורה המתואמת לכלל האריזות אשר הוצגו לסורק. זמן החימום המומלץ הוא בדרך כלל חצי שעה, אך המכשיר אינו נכבה בסיום הזמן וממשיך לחמם לאותה טמפרטורה. בשל אריזת הוואקום והחום היציב, מובטח שהאוכל לא יתקלקל גם אם יושאר במתקן מעבר לזמן המומלץ.

על פי בירור שעשינו עם מומחים, עקב איטום הוואקום, אין אפשרות של בליעה אל תוך אריזת הוואקום או פליטה החוצה ממנה. אמנם ישנה אפשרות של מעבר של חלקיקים בתהליך של דיפוזיה, אך מדובר בתהליך איטי מאוד שבו רק מעט חלקיקים עשויים לעבור.<sup>1</sup>

להלן התשובות לשאלות:

א. אף שמעיקר הדין מותר לחמם אריזות אטומות כשרות ושאינן כשרות יחד, וכן אריזות אטומות בשריות עם חלביות, כשאינן אפשרות לבליעה ופליטה<sup>2</sup>, וייתכן שבאריזות הוואקום המדוברות אכן אין אפשרות של בליעה ופליטה, מכל מקום למעשה אין לחמם אותן יחד מכמה טעמים: אם משום האפשרות לטעות בין אריזות כאלה לאחרות, מחשש לטעות ולערבוב בין האריזות הללו עצמן וכן מחשש שהוואקום ייפגם ומטעמים נוספים<sup>3</sup>, אך בזה אחר זה ניתן לחמם באותו מכשיר אריזות כשרות ולא כשרות ואריזות בשריות וחלביות<sup>4</sup>.

<sup>1</sup> ראו במאמרם של הרב יאיר פרנק והרב דרור פיקסלר, בליעה ופליטה בכלים לאור תוצאות המבחן המדעי, תחומין לד, עמ' 117.

<sup>2</sup> דבר פשוט הוא שבמקום שאין בליעה ופליטה – אין איסור לחמם ביחד. וכן מוכח מדעות הראשונים (ראבי"ה פסחים סימן תסד; שו"ת הרשב"א חלק א סימן רלג, ועוד), ופסק השלחן ערוך (או"ח תנא, כו) שהתירו שימוש בכלי זכוכית לבשר ולחלב ולפסח בלא הגעלה, ואף שיש חולקים (מרדכי עבודה זרה רמז תתכו בשם רבנו יחיאל) וכן החמיר הרמ"א לענין פסח (או"ח תנא, כו), היינו משום שחששו לבליעה. וכן מוכח מדעת פוסקים רבים לגבי שיניים תותבות שניתן להשתמש בהן לבשר ולחלב ולפסח בלא הגעלה כיוון שאינן בולעות (ראו ציץ אליעזר חלק ט סימן כה שהביא בהרחבה דעות הפוסקים הללו). ואין לאסור מטעם הבליעה והפליטה המועטה שעלולה להיות מחמת תהליך הדיפוזיה, שכן מדובר בכמות מזערית שאינה יכולה לבוא לידי נתינת טעם. וכבר כתב הרשב"א (תורת הבית הארוך בית ד שער ד) שאם נבלע איסור מועט בכלי ודרך הכלי להשתמש בו בשפע, מותר להשתמש בו לכתחילה ללא הכשר משום שאי אפשר לבוא לידי נתינת טעם. וכן פסק המחבר (שלחן ערוך יו"ד צט ז, קכב, ה). ואף שהטור (יו"ד סימן קכב) חלק על הרשב"א, וכדעתו פסקו כמה אחרונים (ראו שו"ת יו"ד סימן קכב סי"ק ג), היינו מטעם שיש לגזור שיבוא להשתמש בו בכמות קטנה, שאז יכול לבוא לידי נתינת טעם. ויש מקום לומר שנדון דידן, שהכמות כל כך מזערית שלעולם לא יבוא לידי נתינת טעם, אף הטור והסוברים כמותו יודו להתיר.

ועוד יש לדמות נדון דידן לשתי קדרות הנוגעות זו בזו, שאין לחשוש לבליעה ופליטה זו מזו, וכפי שנפסק ברמ"א (יו"ד צב, ח; צג, א). ומקורו של הרמ"א בהגהות מיימוניות (הלכות אכלות אסורות ט, א): "וזו תשובת מהר"ם אם קדירה של בשר ושל חלב נוגעות זו בזו אין מזיק כי אין מפעפע מדופן לדופן" (והובא גם בתשובות מיימוניות לספר קדושה סימן יח; מרדכי חולין רמז תרצא; הגהות אשר"י חולין פרק ח אות כב). וכן פסקו השו"ת (יו"ד סימן קה סי"ק כב) והט"ז (יו"ד סימן צז סי"ק ג). ואף שכאן יש מגע עם נוזלים, שדרך כלל גורמים לפליטה ובליעה אף במגע מחוץ לקדרה (כמבואר ביו"ד צב, ה), מכל מקום כאן מחמת הוואקום אין אפשרות לפליטה ובליעה אף במגע עם נוזלים. וראו עוד במאמרם של הרב יאיר פרנק והרב דרור פיקסלר, בליעה ופליטה בכלים לאור תוצאות המבחן המדעי (תחומין לד עמ' 129–113), ובמאמרו של הרב יצחק דביר, בליעת כלים בימינו (אמונת עתיד 101).

<sup>3</sup> כן יש להביא ראיה מכמה מקומות שאף שאין חשש של בליעה ופליטה, מכל מקום זההירו הפוסקים שלא להשתמש שמא יבוא להשתמש באופן שיבוא לידי איסור. כך בדין קדרות הנוגעות זו בזו, שהובא בהערה הקודמת, שנתבאר שאין לחוש לפליטה ובליעה כתב בתשובות מיימוניות לספר קדושה סימן יח: "אחת של חלב ואחת של בשר ונוגעות זו בזו שתיהן מותרות בדיעבד". ומשמע שלכתחילה יש להיזהר שלא יגעו. וכן עולה מדברי הרמ"א (יו"ד צב, ח), שלאחר שהביא דין קדרות הנוגעות זו בזו, כתב ש"לכתחילה יש להיזהר בכל זה". וכן נראה מדברי הט"ז (יו"ד סימן צז סי"ק ג), וכן כתב בפרי מגדים (יו"ד שפת דעת סימן קה סי"ק כב): "ומכל מקום לכתחילה אין לעשות כן ליגע ב' קדירות חמות אפילו אין בהם תבשיל". ובשו"ת כתב סופר (יו"ד סימן נד) האריך בזה, ראו שם. וברמ"א (יו"ד קכא, ה) כתב שאין להשתמש בכלי איסור בצונן בדרך קבע שמא יבוא להשתמש בחמין, וכן פסק השו"ת (יו"ד סימן צא סי"ק ג בסופו). וכן ראו ברמ"א (יו"ד צד, ה) שקדרה הבלועה מבשר ומחלב, אף שמעיקר הדין מותר לבשל בה שאר דברים, מכל מקום נהגו שלא להשתמש בה אף לשאר דברים (ועיינו שו"ת יו"ד צג סי"ק ג).

- ב. באריזות המתוארות בשאלה שהן סגורות בוואקום ויש עליהן מדבקה, הסגירה בוואקום נחשבת חותם, והמדבקה היא חותם נוסף, כך שלמעשה יש שני חותמות באריזות הללו.<sup>5</sup>
- ג. אסור להפעיל את מכשיר הסו-ווד בשבת וביום טוב, ככל מכשיר חשמלי שאסור להפעיל בשבת וביום טוב<sup>6</sup>, ובפרט במכשיר זה, שיש בו גם הפעלה של גופי חימום וגם הצגת כיתוב על צג דיגיטלי. כל סוגי הפעלת המכשיר אסורות, בין על ידי לחיצה על הכפתורים בגוף המכשיר, בין על ידי הפעלתו באמצעות טלפון חכם המחובר אליו באופן אלחוטי ובין על ידי העברת המדבקה לפני הסורק, שכן בכל דרכי ההפעלה נדלקים גופי חימום ומופיע כיתוב על הצג הדיגיטלי. ניתן להפעיל את המכשיר לפני שבת או

וכן ראו דומה לכך וכמה טעמים נוספים במכתביהם של מו"ר הרב רבינוביץ, הרב יעקב אריאל, הרב דב ליאור, הרב אשר וייס והרב רצון ערוסי שהובאו בסוף מאמרם של הרב יאיר פרנק והרב דרור פיקסלר (שם עמ' 126–127), וכן במאמרו של הרב יצחק דביר (שם הערה 94).

יש להעיר שבהקשר של בישול בשר וחלב בו זמנית יש מקום לחוש שגם אם אין החלב נבלע לשקית הבשר או להפך, מכל מקום יש פליטה – ולו מועטת – משתי השקיות גם יחד למים, והפליטות מתבשלות יחד, ואף שאין שותים מים אלה, מכל מקום בישול בשר וחלב אסור גם אם אינו נאכל. ואמנם אף הבישול אינו אסור כשהן הבשר והן החלב בטלים בשישים במים, וכל הגדרת בישול בשר בחלב היא שנותנים טעם זה בזה (כמבואר חולין קח ע"א "דרך בישול" וברשי" ד"ה אמר לי רבא; פלתי סימן פז ס"א), מכל מקום ודאי שכל החששות והטעמים לאיסור שייכים ביתר שאת בהקשר זה, שהרי לענין איסור המאכל מבוסס החשש על האפשרות למכשול של פליטה ולאחריה בליעה של הטעם, ללא ביטול בשישים, ואילו כאן די בפליטה לבדה.

<sup>4</sup> שהרי בבליעה ופליטה בכל מקרה אין חשש וכן אין לחשוש שיערבב ביניהם או יאכלם יחד כאשר אינו מחמם אותם ביחד. ואין לומר שיחשוש שמא ייפגם הוואקום, פעם על הבשרי ופעם על החלבי, או פעם על הכשר ופעם על הלא-כשר, שזהו דבר שאינו מצוי, ועוד שיש כאן כמה ספקות, ספק שמא ייפגם הוואקום כלל, ואף אם ייפגם שמא ייפגם באחד ולא בשני, ואף אם ייפגם בשניהם, אולי זה לא יהיה באותו יום, ובמקרה כזה אין לחוש. וראו בדומה לכך בשו"ת כתב סופר (יורה דעה סימן נד) שבמקום שאין חשש כלל לא לפליטה ובליעה ואף לא שיתזו מזה לזה יש להתיר לכתחילה.

נחמד ונבאר שכיוון שהמאכלים נתונים באריזות אין זה כבישול של בשר וחלב בזה אחר זה באותו כלי (שאסור לכתחילה אף כשאין חשש של בליעה ופליטה, וכמובא לעיל מדברי כמה פוסקים בכמה מקומות), אלא האריזות הנפרדות הן הכלים, והמכשיר אינו אלא כנתור שבתוכו הם נתונים, ואין איסור להשתמש לבשרי וחלבי באותו תנור אלא כשיש "זיעה" משניהם (וכששתמישים בשניהם יחד – אף כשיש "ריחא" בלבד), ואילו כאן, שהאריזות אטומות אף שהן מצויות הן בתוך מים, אין "זיעה" ואף לא "ריחא". לפיכך אין לאסור אלא את השימוש בשני הדברים יחד שיש בו יותר חששות ודומה יותר לנידונים שנאסרו בפירוש (לכתחילה) בדברי הפוסקים (כשתי קדרות הנוגעות זו בזו) ולא את השימוש בזה אחר זה.

<sup>5</sup> הגמרא בעבודה זרה לט ע"א אומרת שחלב, בשר, יין ותכלת אסורים בחותם אחד (וצריכים שני חותמות), ואילו חילתית, מורייס, פת וגבינה מותרים בחותם אחד. וביאר הרשב"א (תורת הבית בית ד שער ב) שכל מה שיש בו חשש של איסור תורה צריך שני חותמות, ודייק הבית יוסף (יו"ד סימן קיח) שכן דעת הרמב"ם (הלכות מאכלות אסורות יג, י). והר"ן (עבודה זרה טז ע"א בדפי הרי"ף) כתב בשם הירושלמי (שם ב, ג) שכל דבר שאיסורו מגופו אסור בחותם אחד, ומה שאיסורו הוא משום תערובת מותר בחותם אחד. העולה מהגמרא והראשונים הוא שהצורך בשני חותמות הוא להקשות את האפשרות של פתיחת החותם והחלפת המוצר, וכפי שכתב המאירי (עבודה זרה לא ע"א): "כלל הדברים כל שהבא ליגע צריך לטרוח בשני דברים הרי זה חותם בתוך חותם וכל שאינו צריך לטרוח אלא בדבר אחד אינו אלא חותם אחד". ונראה שזה מתקיים באריזות הוואקום, שכן אם יפתח את האריזה, יצטרך לסגור בוואקום באריזה חדשה ולהדביק עליה מדבקה, ונמצא שיש כאן שני חותמות. ועוד יש להעיר שמדברי הערוך השולחן (יו"ד סימן קיח סעיף כב) משמע שסימן מובהק דינו כחותם בתוך חותם. ולפי זה, אם הוואקום הוא משוג מיוחד שניתן לעשות רק במפעל ויש קושי רב לפתוח אותו ולסגור מחדש, יהיה די בו לבד משום שדינו כסימן מובהק. וכן לגבי המדבקה, כיוון שמדובר במדבקה מיוחדת שצריכה להיות קריאה על ידי המכשיר, אם יש אכן קושי רב לייצר מדבקה כזו, די אף בה בלבד כדי שזה ייחשב סימן מובהק. ועל כל פנים בצירוף האריזה והמדבקה ודאי אין כל חשש.

<sup>6</sup> ועיינו גם בכרך זה בתשובה יז (בענין פנס שבת) שם סקרנו את דברי הפוסקים בנוגע לשימוש במכשירי חשמל בשבת.

יום טוב, וכן ניתן לכוון מלפני שבת או יום טוב שהמכשיר יידלק או יכבה מעצמו במהלך היום.<sup>7</sup>

אף אם המכשיר הופעל מלפני שבת, אסור לשים בו אריזה לחימום בשבת עצמה, אף שהאוכל באריזה מבושל כל צרכו ויבש, כיוון שהמכשיר משמש גם לבישול רגיל, וחכמים אסור לחמם בשבת במקום שבו הדרך לבשל.<sup>8</sup> נוסף לכך, ייתכן (אם כי הדבר מצריך בירור נוסף) שהנחת מאכל מבושל אך קר בתוך המים תגרום לצריכת יתר של חשמל לשם שמירת טמפרטורת המים וייתכן שהדבר אף יהיה מידי (בשל רגישות המכשיר) ולא יוכל להיחשב "גרמא" בלבד.

ד. ניתן לשים את האריזה לחימום לפני שבת.<sup>9</sup>

נוסף לכך, אפשר לחמם אוכל שבושל כל צרכו לפני שבת על ידי בישול סו-וויד לפי הכללים הרגילים, כלומר בתנאי שיהיה דבר יבש ושהחימום יתבצע באמצעות דבר שאין רגילים לבשל בו, כגון פלטה, ושהחימום יהווה חימום בלבד ולא ישנה את אופיו של התבשיל, כגון שיהפוך אותו לצלוי.

אם המכשיר הופעל מלפני יום טוב, מותר לחמם בו אריזות ואקום, אפילו אם הן מכילות אוכל שאינו מבושל, שכן בישול מותר ביום טוב. אלא שכאמור אין להציג את המדבקה ביום טוב לפני הסורק (וממילא השימוש אפשרי רק למאכל שהטמפרטורה הדרושה לו היא כטמפרטורה שאליה מגיעים המים בכל מקרה מכוח הפעלת המכשיר לפני יום טוב).

ה. כאמור לעיל, אסור להפעיל את המכשיר באמצעות העברת המדבקה לפני הסורק, שכן פעולה זו גורמת להדלקת גופי חימום והצגת כיתוב על הצג הדיגיטלי.

<sup>7</sup> על פי בירור עם החברה, מבחינה טכנית כיום אין אפשרות לכוון את המכשיר שידלק או יכבה במועד מאוחר יותר, אך ייתכן שבהמשך הם יפתחו אפשרות כזאת. כמו כן, ניתן להציע לחבר את המכשיר לשעון שבת, ולהפעיל אותו מבעוד יום, ולכוון שהשעון שבת יכבה אותו בהמשך. יש להעיר שלפי פרסומי החברות העוסקות בכך, יתרונו של הבישול בטכניקת "סו וויד" הוא גם שבישול ממושך אינו פוגם מאומה במאכל, ולכן יכול הרוצה בכך להשתמש בטכניקה זו לכל סוגי המאכלים מערב יום טוב ולהותיר את המאכל באריזתו בתוך המים עד שעת האכילה, ללא צורך לחמם שוב ביום טוב וללא שאיכות המאכל תיפגם כפי שהיא נפגמת לעיתים בהותרת המאכל שעות רבות על האש או על הפלטה.

<sup>8</sup> כמבואר בשלחן ערוך (או"ח רנג, ב) שעל גבי הכירה אסור לתת בשבת גם תבשיל יבש המבושל כל צרכו, ורק החזרה התירו בתנאים מסוימים. ורק במקום שאין הדרך לבשל בו התירו חימום בשבת, עיינו שלחן ערוך או"ח רנג, ה; שיח, ז-ח; שיח, טו.

<sup>9</sup> ואין כאן משום גזרת שמא יחתה בגחלים שכן מדובר בחום יציב וקבוע ואין הדרך לשנות את הטמפרטורה במהלך החימום (ומה גם שדרך השינוי אינה "חיתוי", ויש פוסקים שנקטו שאפילו במכשירים שהדרך היא לשנות בהם את הטמפרטורה – מעיקר הדין אם אין השינוי נעשה בדרך של חיתוי, אין השימוש בהם בכלל גזרת חז"ל, ואין אנו מחדשים גזרות מדעתנו, עיינו למשל יביע אומר חלק י או"ח סימן כו סוף אות א. ועיינו עוד בכרך זה בתשובה בענין שימוש בברז חשמלי בשבת, סימן טז הערה 3). וכן אין כאן משום גזרת הטמנה, שהרי עיקר כוונתו לחמם במים ואיטום הוואקום נועד רק לשמר על האוכל שלא יתערבב במים (תשובות ונהגות חלק א סימן ריג; וראו פסקי תשובות סימן רנח הערה 25 שכן דעת פוסקים נוספים).

## Rome, Italy

רומא, איטליה  
אדר תשע"ח

### לז. מתנה לגוי בקבוק של סתם יינם

#### שאלה:

האם מותר לתת מתנה לגוי בקבוק של סתם יינם? ומה המקור לדין זה?

#### תשובה:

אם ניתן להניח שנגעו בין זה רק נכרים שאינם עובדי עבודה זרה (ראו הערה 9), מותר ליהנות מן היין. לכן יהיה מותר לתת אותו לנכרי אם היהודי מכירו או במקרה שיש בנתינה משום דרכי שלום.

אולם אם משערים שנגעו בו נכרים שמוגדרים כעובדי עבודה זרה, אז יהיה מותר לתת לנכרי בקבוק כזה רק לנוהגים כפסקי הרמ"א, אבל לנוהגים כפסקי השלחן ערוך אין לעשות כן אלא אם לא ייחנה כלל מנתינה זו.<sup>1</sup> להלן פרטי ההלכות:

א. יין שנתנסך לעבודה זרה נאסר בהנאה.<sup>2</sup> חז"ל הוסיפו לאסור גם "סתם יינם", היינו יין של גויים שאינו ידוע אם נתנסך. נאמרו שתי סיבות לתקנה זו: 1. מחשש שמא שתיית יין זה תביא בסופו של דבר לנישואי תערובת, בלשון חכמים "משום בנותיהם"; 2. מפני שייך זה דומה ליין שנתנסך ממש לעבודה זרה.<sup>3</sup> מצד החשש של "בנותיהם" היה מספיק לאסור יין זה בשתייה; אבל אסורו גם בהנאה בגלל האיסור בהנאה של יין שנתנסך לעבודה זרה.<sup>4</sup>

ב. בזמן הזה, שאינו מצוי שנכרים מנסכים יין לעבודה זרה, יש אומרים ששייך רק הטעם של "בנותיהם" ועל כן יש להתיר את היין בהנאה.<sup>5</sup> וכן כותב הרמ"א בשם "יש אומרים", אם כי המשיך ש"טוב להחמיר" לא לסחור בו.<sup>6</sup> אבל מסתימת השלחן ערוך<sup>7</sup> משמע שמחמיר לאסור סתם יינם בהנאה גם בזמן הזה.<sup>8</sup>

ג. נכרי שאינו עובד עבודה זרה אוסר יין שנוגע בו רק בשתייה ולא בהנאה.<sup>9</sup> לגבי הגדרת עובד עבודה זרה, ראו בהערה<sup>10</sup>.

<sup>1</sup> שהרי בשלחן ערוך משמע שמחמיר בזה, ראו לקמן בסעיף ב.

<sup>2</sup> עבודה זרה כט ע"ב; רמב"ם הלכות מאכלות אסורות יא, א.

<sup>3</sup> ראו שבת יז ע"ב, עבודה זרה לו ע"ב; בית יוסף יו"ד קכג, א.

<sup>4</sup> ראו בית יוסף שם; ט"ז שם ס"ק א.

<sup>5</sup> הרשב"ם והריב"ן בשם רש"י, מובא בבית יוסף שם מהתוספות בעבודה זרה נו ע"ב ד"ה לאפוקי.

<sup>6</sup> רמ"א שם.

<sup>7</sup> שלחן ערוך שם.

<sup>8</sup> ראו ביאור הגר"א שם ס"ק ד: "ובתורת הבית (בית ה שער א) כתב, וכבר נהגו איסור בכל הארצות האלו ואפילו בהנאה, לכן השמיטו בשלחן ערוך".

<sup>9</sup> רמב"ם הלכות מאכלות אסורות יא, ז; שלחן ערוך, יו"ד קכד, ו.

<sup>10</sup> הרמב"ם שם כתב: "כל גוי שאינו עובד ע"ז כגון אלו הישמעאלים...". (היינו מי שמאמין בדת האסלאם). לגבי הדת הנוצרית, הרמב"ם בהלכות עבודה זרה (ט, ד) פסק: "הנוצרים עובדי ע"ז הם...". לעומת זה, התוספות בסנהדרין סג ע"ב ד"ה אסור כתבו: "ור"ת אומר... ואף על פי שמה שמזכירין עמהם ש"ש וכוונתם לדבר אחר מכל מקום אין זה שם עבודת כוכבים, גם דעתם לעושה שמים ואף על פי שמשתייך שם שמים ודבר אחר... בני נח לא הוזהרו על כך". וראו עוד רמ"א או"ח סימן קנו; רמ"א יו"ד קנא, א; ש"ך שם סק"ז; מנחת אלעזר חלק א נג, ג; אגרות משה יו"ד חלק ג קכט, ו; צ"ץ אליעזר

ד. נוסף לשאלת היתרו של היין בהנאה, יש לדון גם מצד איסור "לא תחנם", האוסר לתת לנכרי מתנת חינם. יש להקל באיסור זה כאשר מדובר בנכרי ויהודי שמכירים זה את זה, או כאשר יש בזה משום דרכי שלום<sup>11</sup>.

---

חלק יד סימן צא, יביע אומר חלק ב יו"ד סימן יא וחלק ז יו"ד סימן יב; יחווה דעת חלק ד סימן מה. יש להוסיף שגם בנצרות עצמה יש כתות וזרמים שונים, ולהם הבנות שונות ומגוונות לגבי מושגי האלהות; שינויים אלה משנים להרבה שיטות את ההגדרה ההלכתית של הנוצרים השונים.

<sup>11</sup> תוספות עבודה זרה כ ע"א ד"ה רבי יהודה; שלחן ערוך חו"מ רמט, ב. התוספות שם מביאים מהתוספתא לגבי נתינת מתנה לנכרי (ראו תוספתא עבודה זרה סוף פרק ג): "אם היה אוהבו או שכינו הרי זה מותר, שאינו אלא כמוכרו לו", היינו שהיהודי מצפה לקבל תמורה או הנאה אחרת מהנכרי בעתיד, ועל כן אין להגדיר את מתנתו כמתנת "חינם".



## London, England

לונדון, אנגליה  
טבת תשע"ח

### לח. איסור פת עכו"ם בימינו לשיטת המאירי

#### שאלה:

ידועה שיטת המאירי שהרבה מההלכות שנאמרו בחז"ל ביחס לעובדי עבודה זרה אינן תקפות לגבי הגויים המתוקנים שבימינו. מה יהיה הדין לשיטתו לגבי איסור פת עכו"ם בימינו?

#### תשובה:

איסור פת גויים (עכו"ם) נועד למנוע חתנות עם גויים<sup>1</sup>. ולכן הוא תקף לגבי הגויים בימינו<sup>2</sup> גם לשיטת המאירי<sup>3</sup>.

<sup>1</sup> כנפסק בשלחן ערוך יו"ד קיב, א: "אסרו חכמים לאכול פת של עממים עובדי כוכבים, משום חתנות". כמוכן שהגזרה הוגבלה רק לפת עכו"ם של אדם פרטי ולא לפת פלטר כמבואר בשולחן ערוך יורה דעה סימן קיב ובמפרשים שם.

מדברי הרמב"ם (הלכות איסורי ביאה יב, א-ח) עולה שאיסור חתנות עם גויים אינו מוגבל דווקא לעובדי עבודה זרה: "ישראל שבעל גויה משאר האומות, דרך אישות, או ישראלית שנבעלה לגוי, דרך אישות, הרי אלו לוקין מן התורה, שנאמר לא תתחתן בס... אחד שבעה עממין, ואחד כל האומות באיסור זה... עוון זה, אף על פי שאין בו מיתת בית דין, אל יהי קל בעיניך, אלא יש בו הפסד שאין בכל העריות כמותו, שהבן מן הערה בנו הוא לכל דבר ובכלל ישראל נחשב אף על פי שהוא ממזר, והבן מן הכותית אינו בנו, שנאמר 'כי יסיר את בנך מאחרי', מסיר אותו מלהיות אחרי ה'. ודבר זה גורם להידבק בגויים, שהבדילנו הקדוש ברוך הוא מהם, ולשוב מאחרי ה', ולמעול בו".

<sup>2</sup> בפרי מגדים (יו"ד שפתי דעת סימן קיב ס"ק ב) כתב: "אף גוי שאין עובד עבודה זרה פתו אסור, וכן כתב הפרי תואר אות ג', ופשוט הוא". ובדרכי תשובה (יו"ד סימן קיב ס"ק ד) כתב: "עייין בפרי תואר סק"ג שכתב, דאע"ג דבש"ס אמרו דגזרו על פתם משום יינם ויינם משום בנותיהם ובנותיהם משום דבר אחר, ומבואר מדבריהם דגזרו על פתם רק כדי להתרחק מע"ז שלהם, א"כ משמע דוקא בנכרים עובדי ע"ז הוא דגזרו משא"כ בגוים דלא עבדו ע"ז, וא"כ הישמעאלים הכופרים בע"ז ושונאים לעובדיה אין לאסור פתן כי לא גזרו בהם. אבל לדינא אין להקל גם בישמעאלים, כי מדברי הפוסקים מבואר דהגזרה היה גם משום חתנות, וכל בנות האומות אפילו של הישמעאלים אסורים לנו".

<sup>3</sup> כך עולה מדברי המאירי, בית הבחירה לעבודה זרה לה ע"ב: "המשנה השביעית... ואלו דברים של גוים אסורין ואין איסורן אסור הנאה: חלב שחלבו גוי ואין ישראל רואהו, והפת והשמן שלהם והשלקות... אמר הר"ם, רוב דברים אלה כגון הפת והשלקות וכיוצא בהם, כולם נאסרו כדי שנתרחק מהם ולא נתערב עמהם, כדי שלא נמשך בהתערבנו עמהם לשלוח יד במה שהוא אסור... שחכמים אסרו בשביל להתרחק מהם גם כן כל מה שיבשל הגוי... והפת עיקר איסורו משום חתנות, רצוני לומר שחששו עליו שמא יבא לאכול עמו ויתחתן עמו, מפני שהוא דבר שיש בו קרוב הדעת...".

ובבית הבחירה למסכת עבודה זרה, לו ע"ב כתב: "חתנות זה שהוזכר כמה פעמים בדברינו, מן התורה הוא אסור. ואף על פי שאין אישות לגוי, כל ישראל הבא על אחת משאר אמות לכוונת אישות או ישראלית לאחד משאר אמות לוקה, שנאמר 'לא תתחתן בס'. ואין בזה הפרש בין שבעה עממין לשאר אומות. ואף על פי שמקרא זה בשבעה עממין כתוב, הרי נאמר שם 'כי יסיר את בנך מאחרי', לרבות כל המסירין... ומכל מקום דרך זנות, אם במקרה היה מכין אותו מכות מרדות משום נדה ומשום שפחה ומשום גויה ומשום זונה".

המאירי לא סייג דין זה לגבי הגויים בימינו כפי שעשה בהלכות אחרות (לדוגמא: בבא קמא לו ע"ב; קיג ע"ב; פסחים כא ע"ב; יומא פד ע"ב; בבא מציעא כז ע"א, עבודה זרה ב ע"א; ו ע"ב; טו ע"ב; כ ע"א; כב ע"א; נו ע"א). וגם מכאן עולה כי איסור זה תקף לדעתו גם בימינו.

New York, USA

ניו יורק, ארה"ב

מרחשוון, תשע"ד

## לט. כריתת עצי פרי לצורך

## שאלה:

במטע שרכשתי בארץ ישראל יש 22 דונם של עצי שסק. חלק מהשסק בן 50 שנה אבל עדיין מניב פירות (ובוודאי רוב העץ). חלק מהשסק לא מניב או מת, אבל העצים האלה מבודדים בכמה וכמה חלקים במטע, ורוב המטע מניב היטב למי שרוצה שסק.

רכשתי את הקרקע כדי להפוך אותה למטע מגוון יותר עם פירות ארץ ישראל שונים, מענבים עד רימונים ואתרוגים וזיתים ושקדים וכן הלאה. אין לי ספק שמבחינת הרווח של הפרי, מטע השסק הצפוף מניב יותר פירות לחקלאי. אבל אני מכוון גם לחוויה חינוכית למצוות התלויות בארץ, גם לחוויה משפחתית של לעבוד את אדמת ארץ ישראל ופירותיה וגם למתנות עניים. עם כל הכבוד לשסק, שהוא עסק כלכלי לא רע לחקלאי, הוא מחזיק מעט זמן בעונה ומושך מעט ענין אצל הציבור והנצרכים – אבל הוא בכל זאת עץ פרי מניב. מה ההלכה במקרה שתיארתי ומה היה הדין אילו העצים כולם היו יבשים והייתי רוצה לטעת במקומם מטע מניב?

## תשובה:

- א. אסור מהתורה לכרות עץ פרי מניב.<sup>1</sup>  
 ב. האיסור לכרות עצי פרי הוא רק כאשר כורת אותם דרך השחתה, אך אם עושה כן לצורך ולתועלת, וכגון שרוצה לטעת עצי פרי אחרים במקומם,

<sup>1</sup> כתוב בתורה (דברים כ, יט-כ):

"כִּי תַעֲזֹר אֶל עֵיר יְמִים רַבִּים לְהִלָּחֵם עָלֶיהָ לְתַפְשָׁהּ לֹא תִשְׁחִית אֶת עֵצָה לְגִדּוֹחַ עָלֶיהָ גִּרְזֵן כִּי מִמֶּנּוּ תֹאכַל וְאִתּוֹ לֹא תִכְרֹת כִּי הָאֲדָמָה עֵץ הַשְּׂדֵה לְבָא מִפְּנֵיךָ בְּמִצְוֹר. רַק עֵץ אֲשֶׁר תִּדְעֶה כִּי לֹא עֵץ מֵאֲכָל הוּא אֶתוֹ תִשְׁחִית וְכִרְתָּ וּבְנֵיתָ מִצְוֹר עַל הָעֵיר אֲשֶׁר הוּא עֵשָׂה עִמָּךְ מִלְחָמָה עַד רִדְתָּה".

בגמרא (בבא קמא צא ע"ב) הובאה ברייתא "רק עץ אשר תדע – זה אילן מאכל, כי לא עץ מאכל הוא – זה אילן סרק". ופורטו שם (ובהמשך – צב ע"א דיני ופרטי האיסור, ובבבא בתרא כו ע"א) ראו להלן. ובגמרא במכות (כב ע"א) מבואר שלוקים על לאו זה. וכתב הרמב"ם (ספר המצוות לא תעשה נז):

"והמצווה הניז היא שהזהירנו מהשחית האילנות כשנצור על עיר כדי להצר לאנשיה ולהכאיב לבבם והוא אמרו יתעלה (סוף פרשת שופטים) לא תשחית את עצה כי ממנו תאכל ואותו לא תכרות. וכן כל הפסד נכנס תחת לאו זה כגון מי שישרוף בגד לריק או ישבר כלי לריק גם כן הנה הוא עובר משום לא תשחית ולוקה. ובסוף מכות (כב, א) התבאר שהקוצץ אילנות טובות לוקה ואמר וזההרתיה מהכא כי ממנו תאכל ואותו לא תכרות".

ומבואר מדבריו שאין האיסור במצור בלבד, וכן אינו רק באילנות מאכל, אלא אם משחית לריק עובר בלאו. וכן פסק בהלכות מלכים (ו, ח):

"אין קוצצין אילני מאכל שחוף למדינה ואין מונעין מהם אמת המים כדי שייבשו, שנאמר לא תשחית את עצה, וכל הקוצץ לוקה, ולא במצור בלבד אלא בכל מקום כל הקוצץ אילן מאכל דרך השחתה לוקה".

ובהמשך כתב (שם ו, י):

"ולא האילנות בלבד, אלא כל המשבר כלים, וקורע בגדים, והורס בנין, וסותם מעין, ומאבד מאכלות דרך השחתה, עובר בלא תשחית, ואינו לוקה אלא מכת מרדות מדבריהם".

הדבר מותר<sup>2</sup>. יש שכתבו להימנע מלקצוץ (בעצמו או לקצוץ על ידי גוי) אף כשהקציצה היא לצורך ומותרת מעיקר הדין, מחשש סכנה<sup>3</sup>. יש שחלקו ופסקו שבכל מקום שמותר לכרות מעיקר הדין, אין לחשוש לסכנה<sup>4</sup>.

<sup>2</sup> מבואר בגמרא (בבא קמא צא ע"ב) שיש שני מקרים שבהם מותר לכרות עץ מאכל: כאשר העץ מעולה בדמים, כלומר שהעץ שווה יותר לבניין מאשר לפירות, וכאשר העץ מזיק עצים אחרים. ונראה שהגמרא נקטה שתי דוגמאות שבהן תיתכן תועלת בכריתת העץ: באחת יש תועלת בעץ עצמו יותר מבפירותיו, ובשנייה יש תועלת בסילוק העץ מפני שהעץ גורם נזק. וממילא הוא הדין במקרים נוספים שיש תועלת בכריתת העץ. וכן כתב הרא"ש שם (בבא קמא פרק ח סימן טו): "וכן אם היה צריך למקומו נראה דמותר". כלומר אם יש תועלת בסילוק העץ ממקומו מפני שצריך למקום למשהו אחר, מותר.

וכן עולה מדברי הרמב"ם (הלכות מלכים ו, ח):  
 "אבל קוצצין אותו אם היה מזיק אילנות אחרים, או מפני שמזיק בשדה אחרים, או מפני שדמיו יקרים, לא אסרה תורה אלא דרך השחתה".

כלומר האיסור לקצוץ אילן מאכל הוא רק כשעושה כן דרך השחתה, אך אם יש תועלת בכריתתו הדבר מותר. ונראה שלמדו זאת ממה שכתוב בתורה "לא תשחית את עצה", שדווקא השחתה אסורה. וכן ביאר הרמב"ם בתשובה (שו"ת הרמב"ם מהדורת בלאו סימן קיב):

"בדבר דקל בחצר יהודי מול חומת רשות הרבים, קרוב אליה מאוד. והוא ארוך וגבוה ונוטה על רשות הרבים. וסמוך לחומת רשות הרבים שממול לו מסגד וחצר מוסלמים. ובימות הסופות והסערות יש לחשוש לו (לדקל), שמא ישברוהו הרוחות ויהרוס את אשר קרוב לו ואת אשר ממולו. ועוד, כל זמן שבו פירות, מידים בו אבנים ומתמלאת החצר, שהוא נמצא בה, מן הרגימה וכבר הזיקה זאת הרגימה למספר אנשים ופצעתם בראשם ובגופם. המתיר הדין לכרתו (לדקל), אף על פי שהוא נושא פרי, בגלל אלו הסיבות המזיקות, הצפויות ממנו, אם לאו? יורנו הדרתו ושכרו כפול.

התשובה: מותר לכרתו, כשצפוי ממנו אחד מאלו הנזקין וכן מותר לכרתו כדי להנות ממקומו או מדמיו עציו, לפי שהתורה לא אסרה אלא לכרות על דרך ההשחתה לבד: אמר יתעלה לא תשחית את עצה וכו'. וכתב משה".

ורבנו ירוחם (מישרים נתיב לא חלק ב) כתב:  
 "וכל אילן שטוען כפי הראוי אסור לקוצצו זולתי למקומו או בעבור דבר חשוב ממנו אבל אם אינו טוען כראוי מותר".

על פי דברי הרא"ש פסק ה"י (יו"ד סימן קטז ס"ק ו) שמותר לכרות עץ מאכל אם רוצה לבנות במקומו בית דירה. ונראה שהוא הדין בנדון דידן, שרוצה לטעת במקומם עצי פרי אחרים, אם התועלת בהם רבה על ערך העצים שעוקר. [וראו עוד: שו"ת מהר"י באסן סימן קא; שו"ת צמח צדק (קרוכמל) סימן מא, שבדבריו אף מפורש ההיתר לצורך נטיעת עצים אחרים; כנסת הגדולה יו"ד שם הגהות בית יוסף אות לא; שו"ת חוות יאיר סימן קצה; שו"ת שבות יעקב חלק א סימן קנט; שו"ת שאילת יעב"ץ חלק א סימן עו; שו"ת חיים שאל (לחיד"א) חלק א סימן כב; שו"ת זרע אמת חלק ב סימן לג; חקרי לב מהדורה בתרא יו"ד סימן יא; שלחן ערוך הרב חו"מ הלכות שמירת גוף ונפש ובל תשחית סעיף טו; שו"ת השיב משה יו"ד סימן לו; שו"ת חתם סופר חלק ב יו"ד סימן קב. וראו עוד בדבריו בקובץ תשובות סימן ל לענין קציצת אילנות כדי לעשות את המקום שדה תבואה ומשמע שמשווה את דינם לעוקר כדי לבנות; שו"ת טוב טעם ודעת מהדורה ג חלק ב סימן ח; שו"ת חיים ביד (למהר"ח פאלאג'י) סימן כד; שו"ת בנין ציון סימן סא; שו"ת אבני צדק (יו"ד סימן מה); שו"ת בית שלמה (דרימר, יו"ד חלק א סימן קצא); שו"ת שואל ומשיב מהדורה רביעאה חלק א סימן כח; שו"ת בית יצחק יו"ד א סימן קמב; ערוך השולחן יו"ד סימן קטז סעיף יג; שו"ת מערכי לב (יו"ד סימן לג); שו"ת יביע אומר חלק ה יו"ד סימן יב.]

ובשו"ת בית יעקב (לרבי יעקב בן שמואל מצויזמיר, סימן קמ) חלק על ה"י וטען שדין זה שנוי במחלוקת בין הרא"ש לתוספות. ובשו"ת מהר"י אשכנזי (יו"ד סימן לג) כתב כעין דבריו ודקדק גם מהרמב"ם – שלא הזכיר את היתר "צריך למקומו" – שחולק הוא על הרא"ש. ולמעשה התיר רק על ידי גוי ובאופן שיעקור את העץ עם שורשיו וייטעהו במקום אחר.

אך החיד"א (חיים שאל שם) האריך בדחיית ראיות הבית יעקב ובהוכחות מהפוסקים הני"ל ומאחרים שלא כדבריו. ואף החתם סופר (הני"ל) כתב שאין דברי הבית יעקב נכונים, ושו"ת בנין ציון הני"ל ושו"ת בית יצחק (הני"ל) גם הם דחו את ראיותיו. וסוף סוף למעשה ודאי שהעיקר להלכה ככל הפוסקים הני"ל המתירים, ולא כיחידים האוסרים, ובפרט כשגם לדעתם האיסור שנוי במחלוקת (ואשר למהר"י אשכנזי שנקט שהאוסרים הם התוספות והרמב"ם – הרי לפנינו תשובת הרמב"ם שבה התיר בפרוש ולא הייתה לפניו, ואילו ראה תשובה זו ודאי לא היה אומר שהרמב"ם אוסר). וראו עוד ביביע אומר (הני"ל), שאף הוא האריך בהיתר זה בראיות מפוסקים רבים ובדחיית ראיות האוסרים.

אמנם הנצי"ב (שו"ת משיב דבר חלק ב סימן נו) פקפק על ההיתר לירות לצורך מקום העץ, וביאר שאף בל תשחית השאלה היא של רווח ותועלת מול הפסד וכל שיש תועלת מרובה על הנזק אין זה בכלל בל תשחית, חמור דינה של השחתת עצי פרי, שבהם החמירה התורה וחיבה מלקות על קציצתם. לדעתו אין להוכיח מן המקרים שבגמרא שמותר בכל מקום שהקציצה היא לרווח: אין ללמוד מן ההיתר לקצוץ כשהעץ מעולה בדמים, שכן היתר זה הוא משום שהעץ במקרה הזה הוא נחשב כעיקר פירות העץ והוא תכלית העץ ולכן מותר לקוצצו, אך במקום שהקציצה היא השחתה לעץ והרווח הוא צדדי מהמקום שהתפנה, אסור לקצוץ. כמו כן אין ללמוד מההיתר לקצוץ כשהעץ מזיק לעצים אחרים, שכן ההיתר הוא משום שההימנעות מהכריתה מזיקה לעצי פרי אחרים ואין עדיפות לעץ המזיק על פני העץ הניזוק. והוסיף הנצי"ב שאמנם מותר, ואף חובה, לקצוץ עץ המזיק לאחרים כמבואר במשנה בבבא בתרא כד ע"ב (ועיינו עוד שם כו ע"א), אבל היזק שמזיק העץ לרכושו של בעל העץ עצמו אינו סיבה להיתר אם לא מדובר בנוק לעצים אחרים (יש להעיר שסברא זו היא ההפך מסברת השבות יעקב חלק א סימן קנט הני"ל, שנקט שקציצה למניעת היזק לחברו היא היתר מחודש יותר מזו שלמניעת היזק לנכסי הקוצץ עצמו, וכעין זה גם דעת הבנין ציון, שכפי שיובא להלן סבר שקציצה לטובת ולתועלת חברו – שלא בשליחותו – אסורה, ודווקא כשהנהנה מהקציצה קוצץ בעצמו או על ידי שליח אין זו השחתה). ולדעתו זה ביאור דברי הרמב"ם שפירט את היתרי הקציצה: "אם היה מזיק אילנות אחרים, או מפני שמזיק בשדה אחרים, או מפני שדמו יקרים", בניגוד לרא"ש שהתיר במפורש כריתת עץ פרי לצורך מקומו.

אך גם דברי הנצי"ב נסתרים מתשובת הרמב"ם שהובאה לעיל, שהתיר כריתת עץ במקום שהנזק היה מחמת האבנים שהושלכו, וכן כתב במפורש שמותר לירות כדי ליהנות ממקומו, וזאת משום שכל שנעשה לתועלת אינו דרך השחתה. תשובת הרמב"ם לא היו לעיני הנצי"ב, וגם כלפי דבריו יש לומר שלו ראה את המפורש בדבריו בתשובתו לא היה מדקדק מלשונו להפך.

ויש להוסיף שדברי הנצי"ב מוקשים לכאורה גם מההיתר לקצוץ אילן שפירותיו מועטים ביותר עד שאינם מצדיקים את הטיפול בו, כפי שמבואר בגמרא בבבא קמא (צא ע"ב) ובבבא בתרא (כו ע"א) וברמב"ם (הלכות מלכים ו, ט). ואכן הנצי"ב עצמו ביקש דווקא להסתייע מהמבואר שם שאסור לקצוץ אפילו דקל המוציא קב תמרים בשנה בלבד, אף שמדובר בכמות קטנה מאוד, אלא שסוף סוף מוכח משם אמנם חומר האיסור, אבל בה בעת מוכח מבואר שאם מוציא פחות מכמות זו – מותר, אף שהתועלת היחידה היא חיסכון הטרחה בטיפול בעץ ואפשרות השימוש במקומו, שאף היא לא נדרשה אם כי קיימת ממילא. ואמנם נראה שהנצי"ב עצמו הרגיש בכך וביאר שהיתר זה הוא משום שאילן המוציא פחות מכמות זו כבר אינו נחשב "עץ פרי" (כך משמע מלשונו "וכל הטוען קב מיקרי עושה פירות", היינו שלכן אסור לקוצצו, ומשמע שאם עושה פחות אינו קרוי "עושה פירות"). אך מהגדרת הרמב"ם, שמיעוט הפירות המתיר את הקציצה הוא היותם "דבר מועט שאינו ראוי לטרוח בו", משמע שההיתר אינו משום שאין אלו נחשבים "פירות", שאילו כך היה, הייתה הדעת נותנת שהכמות הנדרשת תהיה מוחלטת ולא תלויה ביחס בינה לבין הטרחה. ואמנם לאידך גיסא נראה שאין ההיתר משום תועלת, שהרי כאמור לעיל לא נדרשה תועלת מוגדרת – ולו של שימוש במקום – ואם משום חיסכון הטרחה, הרי יכול להזניח את העץ ללא טיפול ומכל מקום לא לעוקרו. אלא שעץ שפירותיו מועטים כל כך אין עקירתו מוגדרת 'השחתה', אף שעץ פרי הוא ואף שאין תועלת בעקירתו, ולכן אין בו איסור. ואמנם הנצי"ב שם הוסיף שגם אם יש היתר לקצוץ אילן לצורך מקומו – כפי שהוא אף לשיטתו לדעת הרא"ש – יש לפקפק אם ההיתר הוא גם כשהנהנה ממקומו של העץ תהיה רק על ידי בניית בית שם, ולא על ידי שימוש במקום הפנוי כמו שהוא, שהרי שמא לבסוף לא תצליח הבנייה ולא תתבצע, וכדרך שחששו לכן לענין היתר סתירת בית כנסת כדי לבנות אחר במקומו.

סברא זו אינה נסתרת אף מדברי הרמב"ם בתשובה הני"ל, ולכאורה יש לה מקום גם לגבי קציצת אילן לצורך נטיעת אילנות אחרים. אך מכל מקום אין לה ראייה מדברי הראשונים, ואף הנצי"ב לא אמרה אלא כמסתפק. ובפשטות כיוון שמוכח מהרמב"ם (בתשובה) והרא"ש כאחד שההיתר אינו דווקא למטרות מסוימות, אלא כל שאין זו דרך השחתה – אם המטרה היא תועלת, גם אם לבסוף לא תושג תועלת זו, אי אפשר להגדיר את הקציצה דרך השחתה (ואמנם החתם סופר הני"ל כתב שהקוצץ במחשבה לתועלת והתברר שלא הייתה תועלת עבר והסתכן, ראו שם, אבל בדבריו מדובר בטעות מעיקרא ולא כשהקציצה הייתה למטרה שרווחה באמת עולה על ערך העץ ורק לאחר מכן השתנה המצב ולא הושג אותו רווח). ועל כל פנים, אין הנצי"ב – ואף אם נצרף אליו את סברת שו"ת בית יעקב ומהר"י אשכנזי הני"ל – מכריע נגד היתר המפורש ברמב"ם, ברא"ש וברבנו ירוחם ונגד הכרעת הט"ז וכל הפוסקים הני"ל שעיימו, וכל שכן שאין ספקו מוציא מידי ודאם. (וראו עוד בבית יצחק הני"ל שאף הוא ירד לסברה ולדקדוק מהרמב"ם שיש לחלק בין תועלת שבפניו המקום לבדו לתועלת של שימוש בעצים וכדומה, ודחאם. ומכל מקום חילק בין שימוש במקום לצורכי בנייה – ואולי הוא הדין נטיעת עצים יקרים יותר – לשימושים אחרים, וראו עוד להלן).

אמנם אף במקום שהקציצה מותרת מעיקר הדין, כתב העיב"ץ (שו"ת שאילת יעבץ חלק א סימן עו) שעדיף לקצוץ על ידי גוי, וכך אם ניתן לטעת את העצים במקום אחר הדבר עדיף. וכך כתבו גם החיד"א (שו"ת חיים שאל חלק א סימן כג), החתם סופר (שו"ת חתם סופר חלק ב יו"ד סימן קב) ושו"ת אבני

- ג. עץ מוגדר כעץ המוציא פירות ושאסור בהשחתה, כל עוד התוצרת שווה את ההשקעה<sup>5</sup>.
- ד. עצי פרי שיבשו ואינם מוציאים פירות מותר לכרותם אף כשאין לו צורך בכך, ובכלל זה אם מוציאים פירות מועטים ביותר שאינם שווים את ההשקעה<sup>6</sup>.
- בגמרא וברמב"ם<sup>7</sup> פורטו כמויות מוגדרות של פרי שאם העץ מוציא פחות מהן לשנה דינו כעץ שאינו מוציא פרי, כנ"ל, בנוגע למיני פירות שונים. מסברא יש מקום לומר שכמויות אלה נאמרו מסברא ולפי המציאות הכלכלית והחקלאית בזמנם<sup>8</sup>, ואפשר שבמציאות ימינו ישנתו הכמויות. ועל כל פנים לגבי מינים שלא פורטו בגמרא וברמב"ם ודאי שהדעת נותנת שיש לבחון לפי ראות עינינו ובמציאות ימינו אם כמות הפרי שהעץ מניב מצדיקה את ההשקעה בו.
- קל וחומר שמותר הדבר אם רוצה לנטוע מטע חדש של עצים<sup>9</sup>, ואזי לכל הדעות אין לחשוש לסכנה במקרה כזה.
- ה. אם מדובר לא בעקירת העצים שיבשו לבדם, אלא בעקירת כל המטע או רובו – אף העצים המניבים פרי – לטובת נטיעת עצים אחרים, כשמההיבט הכלכלי אין בכך תועלת (ואולי יש אפילו נזק), אלא שיש כוונה לתועלת שאינה כלכלית, צריך עיון אם אפשר להתיר. זאת, משום שבגמרא<sup>10</sup> מדובר

צדק (יו"ד סימן מה) – ולדעתם מכל מקום עקירה על מנת לנטוע אינה טעם מספיק להתיר מצד עצמה (כפי שצייד היעבי"ץ, אלא שבתור סניף יש לה מקום, ולדעת האבני צדק די בה כסניף לא רק כשעיקר הדין הוא להתיר, אלא אף כשמעיקר הדין יש ספק שקול). ובשו"ת בית שלמה (דרימר, יו"ד א סימן קצא) הביא גם הוא את העצה של קציצה על ידי גוי. גם הבית יצחק נקט עצות אלה להלכה – ובנדונו למעשה לא התיר אלא אם אכן כך ייעשה. הבית יצחק אף הוסיף להצריך שלא היהודי בעל הקרקע יאמר בעצמו לגוי לקצוץ את האילנות, וכן שטרם האמירה (שעל ידי אחר) ימכור את הקרקע והאילנות לגוי, ואחרי הקציצה יקנה ממנו. לעצה זו, לפחות לענין מכירת האילן עצמו, הסכימו גם האבני צדק והבית שלמה, ובענין זה נרחיב עוד להלן.

<sup>3</sup> היעבי"ץ (שם), שו"ת חיים שאל (שם), חתם סופר (שם), שו"ת טוב טעם ודעת סימן ח (הני"ל), שו"ת חיים ביד (סימן כד).

<sup>4</sup> שו"ת חקרי לב (מהדורה בתרא יו"ד סימן יא, הני"ל, וראו שם שסובר שמחמת הצורך שבנדונו אין צורך בקציצה על ידי גוי או עקירה על מנת לנטוע במקום אחר, אך באופן שאין בו היתר ברור או לפחות ספק הנוטה יותר להיתר – אין להתיר אף בצירוף העצה של עקירה על מנת לנטוע), שו"ת בנין ציון סימן סא (הני"ל, אף שגם הוא כתב שאם אפשר לעשות כדברי היעבי"ץ והחתם סופר – עדיף), מערכי לב (יו"ד סימן לג), ובדרכי תשובה סימן קטז סייק נא הביא בשם שו"ת אבני צדק שרוב הפוסקים חולקים על היעבי"ץ.

<sup>5</sup> בבא קמא צא ע"ב; רמב"ם הלכות מלכים ו, ט.

<sup>6</sup> שם. וכפי שהוזכר לעיל יש אמנם תועלת בקציצה זו – בפניו המקום, אך לא נדרשה כוונתה לתועלת זו או שימוש מוגדר שלא מיועד המקום שיתפנה. ונראה שההיתר הוא משום שעקירה כזו אינה מוגדרת השחתה.

<sup>7</sup> שם.

<sup>8</sup> וראו גם בלשון רבנו ירוחם (מישרים נתיב לא חלק ב):

"וכל אילן שטוען כפי הראוי אסור לקוצצו [...] אבל אם אינו טוען כראוי מותר והכל לפי האילן ולפי הארץ".

<sup>9</sup> שאז מותר לכרות אפילו עצי פרי מניבים כמבואר לעיל.

<sup>10</sup> בבבא קמא (צא ע"ב) מבואר, כאמור לעיל, ההיתר לקצוץ את האילן לצורך שימוש בעץ עצמו "אם היה מעולה בדמים", ומשמע שלא די ברצון או צורך להשתמש בעץ עצמו אם ערכו של שימוש זה אינו עולה על ערכו של העץ לפירות. אף לגבי קציצת אילן לטובת אילן אחר משמע שם (צב ע"א) שההיתר מבוסס על "גופני קני דיקליו", היינו שהותרה קציצת הדקל לטובת הגפן, שלא תינזק על ידו דווקא משום שהתועלת הכלכלית בגפנים רבה יותר.

ואמנם יש מקום לעיין באמור שם (צא ע"ב–צב ע"א) כדלהלן (לשון רש"י משולבת בסוגריים):

ברוח כלכלי אובייקטיבי העולה על ההפסד (וגם ההיתרים האמורים בכמה פוסקים כשיש תועלת שבעיקרה אינה כלכלית אמורים במקום שבו יש תועלת אובייקטיבית ולכאורה אפשר גם להעריך אותה כלכלית). כך גם

"ואם היה מעולה בדמים (דמיו יקרים לבנין יותר משבח פירותיו) – מותר. תניא נמי הכי: רק עץ אשר תדע (קרא יתירא הוא דהוה לי למכתב רק אשר לא הוא מאכל) – זה אילן מאכל (וה"ק רק עץ אשר תדע אם אינך יודע קרוב למצור אלא הוא קחנו ואפילו הוא של מאכל), כי לא עץ מאכל הוא – זה אילן סרק; וכי מאחר שסופו לרבות כל דבר, מה ת"ל כי לא עץ מאכל? להקדים סרק למאכל; יכול אפילו מעולה בדמים (לקורה יותר מפירות יהא סרק קודם לו)? ת"ל: רק (מיעט הקדמה)".

לכאורה בברייתא שהביאה הגמרא לבאר את ההיתר של "מעולה בדמים" מבואר שלמרות שפשוטו של מקרא הוא שאסור לירות עץ מאכל לצורך המצור בשום תנאי, דרשת המקרא מוציאה אותו מפשוטו ומפרשת אותו כך: אם אין עץ באזור המצור שתוכל להשתמש בו לצורך המצור, אלא עץ מאכל – מותר לירות אפילו עץ מאכל. אך אם יש עץ סרק שאפשר להשתמש בו, חובה להקדימו לירותה, ואסור לירות עץ מאכל כל עוד אפשר להשתמש בעצי סרק. ולאחר שלמדנו את הפסוק כך, מוסיפה הגמרא ודורשת וממעטת עוד שאפילו איסור זה אינו אמור אם עץ המאכל "מעולה בדמים".

לפי זה, לכאורה משמע שאם אין דרך להשיג את התועלת הרצויה אלא באמצעות כריתת עץ המאכל ("אם אינך יודע קרוב למצור אלא הוא") מותרת כריתתו בלי תלות בחשבון הכלכלי, והיתר נוסף הוא כשיש תועלת כלכלית. ולכאורה לפי זה היה מקום לומר שאם מטרת הכריתה היא שימוש במקומו של אותו עץ, שמתבטא הדברים אינו מטרה שאפשר להשיגה בדרך אחרת – יהיה הדבר מותר גם אם התועלת בכך אינה כלכלית.

אבל לאידך גיסא בהמשך דברי הגמרא "גופני קני דיקלי" משמע שגם תועלת שאין דרך אחרת להשיגה (כמו השבחת הגפנים הגדלים בסמוך לדקל וניזוקים בגינו) אינה מתירה את קציצת האילן אלא אם הדבר מניב רווח כלכלי.

ייתכן שאפשר לדחות ראייה זו ולומר שההיתר אינו תלוי בכך, והאמירה "גופני קני דיקלי" אמנם באה אלא לנמק את העדפת הגפנים על הדקלים, אבל הוא הדין שאילו הייתה להם עדיפות מסיבה אחרת שאינה כלכלית דווקא – הקציצה הייתה מותרת. אך מאידך גיסא, גם את הראיה להיתר יש לדחות ולומר שמה שמבואר בגמרא שלתועלת המצור מותר אפילו לירות אילן מאכל אם אין אילן סרק באזור הוא משום שהמצור וכיבוש העיר עשויים גם הם להניב תועלת כלכלית העולה על שוויו של העץ, ואדרבה, למרות זאת אם אפשר להפיק את אותה תועלת על ידי אילן סרק – אסורה קציצת אילן המאכל, וההיתר של מעולה בדמים שנאמר כהיתר נוסף נדרש כדי לומר שאם שווי העץ לקורות עולה על שוויו לפירות מותר לקצוץ אותו אף על פי שאפשר להשתמש באילן סרק לקורות. מה שאין כן כריתת העץ לצורך המצור, שתועלתה אינה נובעת מעדיפות שווי העץ לקורות על פני שוויו לפירות, אלא מצורך זמני ונקודתי של המצור – ובזה לא הותרה הקציצה, אף שיש בה תועלת כלכלית, אם אפשר להפיק תועלת דומה באמצעות קציצת עצי סרק.

ובפירושי הגאון ורבנו חננאל (בשיטה מקובצת שם) אף את האמור בענין "מעולה בדמים" לא פירשו לענין עץ השוה לקורות יותר משוויו לפירות אלא לענין המצור, שאם עץ הסרק מעולה בדמים בהשוואה לעץ המאכל, מותר ומוטב לקצוץ את עץ המאכל ולא את עץ הסרק לצורך המצור. ולדבריהם נמצא שאין כאן שני דינים אלא דין אחד המצוי כולו במישור הכלכלי: לצורך המצור יש הכרח והיתר (שיכול להיות מחמת התועלת הכלכלית, מחמת פיקוח נפש או מדיני המלחמה) לירות עצים. הנחת היסוד היא שדרך כלל יש בכריתת עץ מאכל יותר השחתה מכריתת עץ סרק, ולכן אם אפשר לירות את זה או את זה – חובה לירות את עץ הסרק ולהימנע מכריתת עץ המאכל. אך אם אירע שעץ הסרק הוא היקר יותר – מוטב לירות את עץ המאכל. כפירוש זה מבואר גם בדברי רבנו ירוחם (מישרים נתיב לא חלק ב): "ואילן סרק שאינו עושה פירות קוצצו קודם מאילן מאכל ואם שוה הסרק יותר מותר לקצוץ אילן מאכל קודם". וכעין פירוש זה הביא המאירי (שם), וביאר שמזה נלמד גם דינם של הגפן והדקלים, שהכול תלוי בעדיפות הכלכלית.

נמצא שעל כל פנים לא מצינו היתר לקצוץ אילן מאכל שלא לתועלת כלכלית, כפשט הלשון "מעולה בדמים" וכפשט דברי הגמרא לענין גפנים ודקל. ואפילו אם נאמר שלא נדרשת דווקא תועלת כלכלית, עדיין מדובר בתועלת ברורה ואובייקטיבית של הניצחון במלחמה, וודאי שאין מקור להתיר קציצת עץ פרי מחמת רצון סובייקטיבי בהנאה או תועלת אחרת, שבמבט אובייקטיבי פחותה בערכה מזו של פירות העץ. ואף אם נניח שאפשר לפרש את הגמרא גם בדרך שנוכל להסיק ממנה היתר גם לזה, כל עוד לא הוכחה פרשנות זו, יהיה כאן לכל הפחות "ספק דאורייתא". ומדברי הפוסקים אכן נראה שלא התיירו באופן זה, וכאמור בהערה הבאה.

דברי רבים מהפוסקים המתירים, וחלקם אף הדגישו זאת כתנאי להיתר<sup>11</sup>.

<sup>11</sup> בדברי הרמב"ם והרא"ש לא התפרשו תנאי ההיתר. אך המבואר בדברי הרמב"ם במשנה תורה לענין קציצה מחמת היזק לעצים אחרים אינה אלא האמור בגמרא בפירוש, ובוודאי שיתפרש כדרך שמתפרשת הגמרא, ואף כדבר הלמד מענינו מדין "דמיו יקרים" המוזכר בסמוך. המציאות המתוארת בתשובת הרמב"ם היא בוודאי כזו שהתועלת – גם הכלכלית – עולה על ערכו של העץ, מניעת נזקי גוף שאולי אף עולים כדי סכנת נפשות ונזקי ממון משמעותיים. הרמב"ם עצמו הוסיף שהוא הדין שהקציצה מותרת אם דמיו יקרים או לצורך השימוש במקומו, וגם כאן מסתבר שצורך מקומו יתפרש על דרך שאר אופני ההיתר של דמים יקרים ומניעת היזק, היינו תועלת כלכלית (ולחלן יובאו דברי הבית יצחק שהוכיח מדברי הרמב"ם בפירוש המשנה שלא נאמר ההיתר אלא במקום שיש תועלת כלכלית הניכרת לכול!). גם צורך מקומו המדובר בדברי הרא"ש עשוי להתפרש כצורך כלכלי – לבנייה או נטיעה השווה יותר. ואמנם דרכם של הפוסקים לפרש ולא לסתום, אך כיוון שפשט הגמרא מורה שנדרש צורך העולה בערכו הכלכלי על העץ הנכרת, קשה להניח שהרא"ש התכוון לחדש היתר מעבר לאמור בגמרא, ואדרבה, כלפי אפשרות זו יש לומר שאם לכך התכוון – היה לו לפרש. ומתוך שלא פירש נראה שדיבר מן הסתם הצורך ותועלת כלכליים. לחלופין יש לפרש ש"צריך" שנקט היינו הכרח וצורך גדול – אובייקטיבי – שהדעת נותנת שהוא שקול כמו תועלת כלכלית (וכך פירשו בדברי החוות יאיר והיעבי"ץ, כפי שיבואר להלן).

הט"ז וכנסת הגדולה שהובאו לעיל דיברו על קציצת עץ לצורך בניית בית שחזקתה שהיא בבחינת רווח כלכלי (וכפי שיובא להלן מהיעבי"ץ). ובדברי רבים מהאחרונים שלאחריהם מודגש תנאי זה ומפורש עוד יותר, וחלקם אף לא הסתפק בדרישה לתועלת כלכלית, או תועלת אובייקטיבית השקולה לה, אלא הצריך שתהיה התועלת המדוברת בבחינת צורך חיוני והכרחי וכדלהלן (דברי הפוסקים המובאים מצויים במקומות שצוינו לעיל ולא חזרנו על מראי המקומות):

לשון שו"ת צמח צדק היא: "כשהשבח דגופני מחמת עקירת האילן שוה יותר מהשבח שהיה באילן גופא שרי למיעקריה משום דאיסור קציצה באילן שעושה פירות הוא משום בל תשחית ובכי האי גונא דליכא משום בל תשחית שרי".

החוות יאיר כתב: "ונ"ל גם מ"ש הרא"ש להתיר לצורך מקום ר"ל שרוצה לבנות שם או לתקן לו במקומו דבר הנצרך לו מה שאין כן להרחיב חצירו ולצורך טיול ותוספת אור ורווח בעלמא לא אמרי". בשאלת יעבי"ץ מבואר: "...שאף לכל דבר צורך הותר. ואפי' לדבר הרשות... וגדולה מזו התיר הרב בט"ז... ואולם לא ביאר היטב דבריו הרב ז"ל: אם הבית היה מעולה בדמיו מן האילנות אז י"ל כן. וסתמא ודאי כך הוא... מכל מקום היה לו ז"ל לפרש... ובאופן זה שאין לו ריוח כל כך בדבר אפילו הוא שוה בשוה לבי נוקפי להתירו להדיוט, ולשון הרא"ש הכי דייק, דבצריך למקומו משמע דלא סגי ליה בלא"ה, אלא שיהא כשהוא מוכרח לכך שהמקום צר אצלו ודחיק ליה עלמא. אבל לבנות שלא מדוחק. צריך עכ"פ שיהא ריוח בדבר כנוכר. ואף בזה נ"ל שאינו ממדת חסידות..."

גם שו"ת זרע אמת (הנ"ל) והחיד"א (חיים שאל סימן כב הנ"ל) סמכו את ידיהם על דברי החוות יאיר. וסיים החיד"א: "ודבריו א"צ חיוק דודאי בעינן שיהא דבר נצרך יותר מהאילן לדעת רובא דעלמא שזה הענין שרוצה לעשות שוה יותר מהאילן". כלומר צורך אובייקטיבי "לדעת רובא דעלמא" "השווה" – לשון המלמדת כשלעצמה על שווי כלכלי, ובהקשר של "דבר נצרך" באה כנראה לרבות צורך הכרחי שאמנם אינו כלכלי, אבל בשל היותו הכרחי נתפס אובייקטיבית כ"שווה" – "יותר מהאילן". וכך אכן המשיך החיד"א וביאר: "דאי אמדינן [כך צ"ל, וכבדפוס ראשון] ושלא כדפוסים המאוחרים שהעתיקו "אמרנין" דעת רובא דעלמא דהוה קייצי אילנא משום האי רווחא כי נצרך טפי יותר מהאילן... שרינן לקוץ".

[אגב נעיר שהחיד"א הביא בתשובתו גם מדברי השבות יעקב וציין למקומם "בראשון" כלומר חלק א' סימן קטז", ולכאורה הוא פלא, שהרי תשובת השבות יעקב היא בסימן קנט, כנ"ל, אלא שעיון בשו"ת חיים שאל דפוס ראשון מלמד שהחיד"א ציין אכן לסימן קנט, אלא שסיכל את האותיות וכתב "סימן קטן", ומדפיסי הדפוסים הבאים לא עיינו במקור ו'תיקנו' את ה' לז'...]

החתם סופר אף כתב שאף אם יש ספק בדבר, "כל דלא בריא שיהיה ריווח הקציצה יותר מהפירות דטעין אילנא אסור למקציצה וסכנה איכא אפי' בספיקא שלא כדרך השחתה כנ"ל אך אי איכא רווחא אפי' רק בצריך למקומו לבנות בתים בזמנינו ובמדינתנו, דודאי עדיפא מדיקלא, בלי ספק שרי".

הבנין ציון כתב: "דהאיכא דמעולה בדמים או שצריך למקומו מותר לקצוץ מי שיגיע לו הריוח או ע"י עצמו או ע"י שלוחו ואין כאן איסור או סכנה אבל לישראל אחר שרוצה לעשות בשבילו לטובתו אסור" – הרי שהצריך תועלת כלכלית, ואף הוסיף להגביל שאין אדם רשאי לקצוץ לטובתו של חברו (שלא בשליחותו), אף שלהלה יש תועלת כלכלית ונמצא שאובייקטיבית אין זו "השחתה" לכאורה וגם הקוצץ עצמו אינו מתכוון להשחתה אלא לטובת חברו, כיוון שכלפיו יש בפועל נזק בדבר. גם הבית יצחק כתב:

1. אף את המגמות של צורך מצווה שנזכרו בשאלה ספק אם יש מקום לדמות לאלה שנזכרו בפוסקים, שהן מצווה דרבים ודבר שבחובה<sup>12</sup> (שלא כמו

"רוב הפוסקים התיירו לצורך מקומו יש לדון ולהתיר אך י"ל דוקא לצורך דבר חשוב כגון בית דירה משא"כ לצורך תשיש שאינו חשוב כ"כ... אין להתיר כיון שכי"מ בפי' המשניות דבעי שיהיה לעצים מחיר גדול עד שיהיה ניכר לכל שתועלתו בהכרתתו יותר מלהניחו ע"כ קשה להתיר בנדון דידן". ואף ערוך השולחן כתב: "ודוקא כשצריך למקומו לבנינים אבל להרחיב לטיול בעלמא אין לקצוץ". וביבע אומר סיכס:

"סוף דבר הכל נשמע, שהעיקר להלכה שמוטר לקצוץ אילני מאכל כדי להרחיב דירתו אשר היא כיום דחוקה ומצומצמת... ומכל מקום אם מרחיב דירתו לטיול ולהרווח בעלמא, או לנוי וליופי, אין להתיר קציצת האילנות בשביל כך".

אכן מצאנו פוסק יחידי – אף כי חשוב וקדום – והוא מהר"י – באסן שהתיר בפירוש קציצת אילן אף לצורך בניין שאין בו תועלת כלכלית וגם אינו צורך הכרחי. אלא שגם הוא סייג את דבריו לבנייה שהיא "לנוי כמנהג רוב הבונים". ובהרחבה ביאר "כיון שכך דרכם של בני אדם שמוציאין ממון רב בבנין בתים ועלויות מרווחות, אף על פי שאם בא להשכירם יהיה השכירות אחד מעשרה ממה שהיה מרויח הממון שהוציא, ומכל מקום עושים כן בשביל הנאת גופם... או בשביל שהוא דבר מתקיים" (וראו עוד בדברי החיד"א בחיים שאל שם שהביא מדבריו), כלומר: אכן אין מדובר ברווח כלכלי ואף לא בצורך הכרחי, אך מכל מקום מדובר בדבר שבעיני רוב בני אדם נחשב לתועלת ולא להפסד והשחתה.

הנדון שבשאלה לכאורה אינו עונה על הגדרה זו (אלא אם "חוויה" המדוברת בשאלה מכוונת לחוויה שתוענך למבקרים בתשלום באופן שיש להניח שהדבר יניב רווח גדול מזה שיניבו עצי השסק. מדברי השואל מכל מקום לא משמע שבוה מדובר).

לבד מזאת, מדובר כאמור בפוסק יחיד שוודאי אי אפשר להכריע על פיו באיסור תורה נגד כל הפוסקים הנ"ל – רוב מניין, פוסקים קדומים ומאוחרים כאחד, ושבהם אף מי שראה את דברי מהר"י באסן ולמרות זאת לא פסק כמותו, החיד"א – ואף הוא עצמו לא סמך על סברתו למעשה וכתב בסוף דבריו שאם יש בבנייה "צורך גמור" – ההיתר ברור, אבל אם לא "אף על פי שאני מתיר כמו שכתבתי, אם יש חולק – אליו תשמעון באיסור תורה" והרי עינינו חולק שיש חולקים רבים, וסיימם "אך אם יסכימו בעלי הוראה אני נמנה עמהם להתיר" ולא הסכימו, כאמור.

<sup>12</sup> בשאלת יעב"ץ מדובר בעקירת אילן לצורך הרחבת בית כנסת, היעב"ץ צירף את הסיבה של "דבר מצווה". המצווה היא מצווה דרבים, ונוסף לכך מדובר בבנייה שמתבעה יש לה גם ערך כלכלי העודף על ערך האילן, והטעם של מצווה לא הובא אלא כתוספת טעם ולא כעיקר, וכלשונו: "וכבר אמרו אם היה מעולה בדמים מותר... הרי בפירוש שאיסור זה הותר מכללו אפי' להדיט כל שאינו דרך השחתה... וק"ו מעתה לגבוה ולדבר מצווה".

בבאר שבע (תמיד כט ע"ב) הקשה כיצד התיירו קציצת עצי פרי למערכה ולמה דנו על כך רק מצד יישוב ארץ ישראל ולא מצד איסור השחתת אילן מאכל, וכתב "ושמא י"ל דלצורך מצווה גדולה כי הכא מותר". הרי שאף הוא לא כתב כן אלא ב"מצווה גדולה", וגם זאת רק בתורת "שמא" (ולגוף קושייתו ראו משנה למלך הלכות איסורי מזבח ז, א).

בפנים יפות (דברים כ, יט) ביאר שהיתר זה וכן היתר כריתת עצי פרי או ענפיהם לצורך בניית סוכה (ככתוב בנחמיה ח, טו: "וויביאו עלי זית וגוי ועלי עץ עבות", וכפי שהתפרש בסוכה לז ע"א "עלי זית לסוכה", והיינו ענפים) או לצליית קרבן פסח (בשפוד של רימון, כמבואר בפסחים עד ע"א) הם משום שצורך מצווה לא גרע מרווח כלכלי של "מעולה בדמים", אך גם בדבריו מדובר במצוות שהן חובה מדאורייתא ולא במי שרוצה להכניס עצמו לחיוב מצווה בעתיד או לעשות דבר מצווה שאינו חובה כלל. ויתר על כן, איסור בל תשחית קיים גם בשאר דברים ולא רק בקציצת אילן, אלא שחמור יותר בקציצת אילן, וכפי שהבאנו לעיל מדברי הרמב"ם. בדין כיסוי הדם נאמר בגמרא (חולין פח ע"ב) שההולך במדבר ורוצה לשחוט חיה או עוף למאכל ואין לו במה לכסות את דמו (חול המדבר אינו ראוי לכיסוי), שורף בגד ומכסה באפר או כותש דינר זהב ומכסה בזהב הכתוש (משום שקרוי "עפרות זהב"). במדכי (חולין סימן תרנד) הביא עצה אחרת בשם הגאונים, והבית יוסף (יו"ד סימן כח) תמה עליה שאם עצה זו מועילה – כיצד התיירו בגמרא לשרוף בגד או לכתוש דינר ולא חששו לבל תשחית? הדרכי משה (שם) ביאר שהשריפה או הכתישה הותרה דוקא כשהעוף או החיה שווים יותר מהבגד או הדינר ואז אין זה בל תשחית (לכאורה אם לא ישחטם עתה ימותו או יאבדו, ולכן השחיטה, המחייבת את הכיסוי וממילא את השחתת הבגד או הדינר, היא צורך למניעת הפסד זה). עצת הגאונים הובאה ברמ"א שם, (כח) ודנו בה נושאי כליו: ה"טז (שם ס"ק יז) נחלק על הדרכי משה, ואילו ה"ש"ק (שם ס"ק כט) הסכים לדבריו. הפרי חדש (שם ס"ק לג), שאף הוא חלק על עצה זו ועל דברי הדרכי משה, כתב שאם עצה זו הייתה מועילה, היה אסור לשרוף בגד בשביל הכיסוי, אף אם העוף שווה יותר וכו', כיוון שיש עצה אחרת וההשחתה מיותרת. ואם אינה מועילה – גם אם שווה העוף פחות, כיוון שרוצה ורשאי לאכול וצורך זה חשוב לו יותר משווי הבגד או הדינר, וכדי שיוכל לאכול הוא חייב לשחוט ולכסות את הדם – אין בשריפת הבגד או שחיקת הדינר משום בל תשחית.



ומכל זה נראה שלדעת חלק מהפוסקים לא די במצוות כיסוי הדם לבדה כדי להתיר השחתה (אפילו שאינה של עץ מאכל וכל שכן של עץ מאכל). ואף אם נאמר שבמצווה שהיא חובה יודו שמתיר אלא שכיסוי הדם הוא חובה שאפשר להימנע ממנה על ידי ההימנעות משחיטה, מכל מקום לכל הפחות יש להוכיח מדבריהם לגבי הנדון שבשאלה, שגם הוא קיום מצווה שאינה חובה או הכנסת אדם עצמו לידי חיוב. ואף הפוסקים שנראה מהם שמצוות כיסוי הדם מתירה את ההשחתה – אין ראייה שישברו כך גם בהשחתת עץ מאכל, ולא כל שכן כשההשחתה אינה מאפשרת את קיום המצווה לאחר הכניסה לידי חיוב (שנעשית על ידי השחיטה) אלא נועדה רק כדי לאפשר את עצם הכניסה לידי חיוב, ומה עוד שעצם הכניסה לידי חיוב בנדון השחיטה היא לצורך אכילה, שהיא ודאי צורך גדול ובסיסי, ולא כך בענייננו, שאין כל הכרח מלבד עצם הרצון להיכנס לחיוב נוסף של מצוות התלויות בארץ וכו'.

ובבית יצחק הנ"ל הזכיר את דברי הבאר שבע והפנים יפות, וכתב שאף דברי הפנים יפות – אפשר שלא נאמרו אלא במצווה שיש בה עליו קדושה לעץ הנכרת, כגון שימוש בו למזבח או לסוכה. ורצה לבאר לפי זה את הסברא שבכיסוי הדם לא די כדי להתיר את ההשחתה (ויש להעיר עליו שצ"ח כמקור לסברא שיש בל תשחית בכך את התבואות שור והפתחי תשובה, בעוד למעשה מדובר במחלוקת ישנה וקדומה לתבואות שור, ובפתחי תשובה כלל לא הובא דבר בעניינה).

עוד נציין כי בבנין ציון שהובא לעיל מדובר במי שרצה לשאת אישה ועל פי חוקי המדינה באותו מקום נדרש לכך רישיון ממשלתי שהותנה בהחזקת בית בבעלותו של הבעל, ובאותה עיר לא היה מקום לבנות בית אלא אם יעקרו עצים לצורך כך. נמצא שהעקירה היא לצורך מצוות פרייה ורבייה ו"לשבת יצרה", שמצאנו שהתירו איסורים בעבורה בגין הפלגת מעלתה שלא נברא העולם אלא בשבילה ובגין הגדרתה משום כך 'כמצווה רבה', גדר שדימויה הראשונים למצווה דרבים' (ראו פסחים פח ע"ב ובתוספות שם; חגיגה ב ע"ב ובתוספות שם; יבמות ק ע"א; בבא בתרא יג ע"א ובתוספות שם; ערכין ב ע"ב, תוספות בגיטין לח ע"א; וכן ראו מגילה כז ע"א). למרות זאת לא נסמך הבנין ציון על צורך המצווה כטעם היתר בפני עצמו, ואף כמעט לא הזכירו כלל, אלא בסוף דבריו, לאחר שבירר את ההיתר מצד הבנייה כשלעצמה ומגדרי 'מעולה בדמים' ו'צריך למקומו', ולאחר שהוסיף עוד טעמי היתר וייעץ לכתחילה לצרף גם את העקירה על ידי גוי ועל מנת לנטוע במקום אחר, ורק בהעדר אפשרות לכך התיר בלי זה וסיים: "אם לא יכול לחוש לתקנות האלה נלענ"ד שמתיר לישראל בעצמו לעקור האילנות לצורך מקומו ובפרט בנדון זה שהוא לדבר מצווה שיבא עי"ז לכלל נישואין".

ואמנם בפרי חדש שהובא לעיל (בנוגע לשריפת בגד לשם כיסוי הדם) הביא ראייה מדברי הגמרא (ברכות ל ע"ב-א) "מר בריה דרבנא עבד הלולא לבריה, חזנהו לרבנן דהו קבדחי טובא, אייתי כסא דמוקרא בת ארבע מאה זוזי ותבר קמייהו, ואעציבו. רב אשי עבד הלולא לבריה, חזנהו לרבנן דהו קא בדחי טובא, אייתי כסא דזוגיתא חוירתא ותבר קמייהו, ואעציבו". וביאר: "אין כאן משום בל תשחית, משום דהיא הנאה דהוה ליה למר בריה דרבנא בלעציבו רבנן היה מחשיבו יותר מתי' זוזי. והכי נמי דכותה" (ובמהר"ץ חיות בברכות שם כתב כעין דבריו). ולכאורה מדבריו משמע שכל מצווה וצורך יש בהם כדי להתיר את ההשחתה, אם בעיני העושה הם שווים יותר מהדבר המושחת. אך מדברי הפוסקים הנ"ל משמע שלא סברו כמותו, ואף הוא לא אמר כך לענין השחתת עצי מאכל, שחמורה יותר כ"ל וכפי שמתבאר מכל דברי הפוסקים בענין זה, ושיש בה גם משום סכנה, כ"ל. ולענין הראיה שהביא, מלבד שגם היא כאמור לענין דבריו עצמם אינה עוסקת בקציצת עצים החמורה יותר, עוד יד הדוחה נטויה – ואפשר לומר שזו סברת כל אותם פוסקים – שהרי אמרו שם בהמשך הסוגיה שיש איסור בריבוי, שחוק ומשמע שהדברים מוסבים על מעשים אלה, היינו שאותם שהיו "בדחי טובא" נכשלו או היו קרובים להיכשל, לדעת מר בריה דרבנא ולדעת רב אשי, באיסור זה, ולכן שברו את הכוסות יקרות להעציבם משום "אפרושי מאיסורא". וברש"י לעיל שם (ברכות ל ע"ב) פירש על "בדח טובא": "נראה כפורק עול", ואף לפי זה מסתבר שהוא הדין ל"בדחי טובא" שהוזכרו בסוגיה זו, שיש במניעת הדבר "אפרושי מאיסורא". ובמאירי (שם) כתב: "שמחה... ראו להם שלא להשתקע בה ושלא להרבות בה יותר מדאי. ואם הרבו בכך ראו ליחידים שבהם להוכיחם והותר להם לעשות איזה דבר שלא בראוי כדי למנוע רוב שמחתם... כגון שבירת כלים נאים... שמא מתוך רוב השמחה הוא בא לידי קלות ראש", ואין ראייה מ"אפרושי מאיסורא" למצווה וכל שכן לצורך שאינו מצווה או למצווה שאינה חיוב. ובשו"ת תורה לשמה (סימן ת) אכן למד מסוגיה זו לענין השחתה שמטרתה "אפרושי מאיסורא".

ונוסיף כי כידוע כיום מנהג שבירת הכוס הוא בכל חתונה ומשום "זכר לחורבן" – ראו רמ"א אבהע"ז סה, ג). ובמקנה (קונטרס אחרון שם) ציין לדברי התוספות בברכות (שם) שמסוגיה זו מקור המנהג וכתב שאין בזה משום בל תשחית. וכן כתבו היפה ללב (חלק ב סימן תקס"ק ה) וערך השלחן (אבהע"ז סימן סה ה) סעיף א, שכיוון שהשכירה היא לזכר לחורבן אין בה משום בל תשחית (וכן כתבו עוד פוסקים, ונחלקו אם ראו משום כך לשבור כוס יקרה, ואין מקום להאריך בכל זה כאן, וראו ילקוט יוסף שובע שמחות א פרק יא הערה ד שאספס כעמיר גורנה). אך גם עשיית זכר לחורבן היא חובה שישודה בכתובים, "אם לא אעלה את ירושלים על ראש שמחתי": "ציון היא – דורש אין לה", והז"ל תיקנו כמה תקנות מחמתה והרבו לדבר על חשיבותה, ואינה ראייה לצורך שאינו מצווה או אף אם יש בו מצווה אך אינה חובה, וכל שכן כשאין מדובר בהשחתת כלי אלא בהשחתת עץ מאכל, החמורה יותר.

המגמה להתחייב ולזכות במצוות התלויות בארץ, שחלקן יכולות להתקיים גם בשסק, ואף לגבי השאר, אדם אינו מצווה לחייב עצמו בהן). כך גם ההיבט החינוכי, חיובי ככל שיהיה, שוודאי אינו בגדר של חיוב. ויש גם מקום להעיר בענין זה, שאף להקפדה על איסור התורה של "לא תשחית את עצה" כל עוד אין ההיתר מבורר לכל הדעות – גם לה יש ערך חינוכי מלבד ערכה העצמי, ואף היא משתלבת היטב עם המגמה החינוכית שבהקשר של יישוב הארץ ועבודת אדמתה אדמת הקודש, שכן מלבד האיסור הכללי של עקירת עצי פרי, מצאנו הדגשה מיוחדת על שימור עצי הארץ "משום יישוב ארץ ישראל"<sup>13</sup>.

ז. לכן נראה שבמקרה כזה אין לעקור את העצים על ידי יהודי (בעל העצים או אחר), אלא על ידי גוי – ועדיף אף שלא יאמר בעצמו לגוי לקצוץ אלא אחר יאמר לו<sup>14</sup>. ואם מדובר בעקירת העץ עם שורשיו והעברתו למקום אחר, יש מקום להתיר (וכל שכן אם מעביר את העץ כך על ידי גוי)<sup>15</sup>. כשעוקרים על ידי גוי (ובוודאי אם לא מדובר בהעברת העץ למקום אחר) עדיף אף להקנות לו את העץ<sup>16</sup>, אך אין להקנות לו את גוף הקרקע לשם כך – אף שיש

<sup>13</sup> ראו תמיד כט ע"ב לענין כריתת עצים לצורך המערכה שעל גבי המזבח, אף שהיא מצווה רבה היא (ובהערה קודמת הובאו דברי הפוסקים שדנו מדוע לא הוזכר שם גם השיקול של בל תשחית).

<sup>14</sup> כך כתב הבית יצחק ומטעם שיש לחלק בין אמירה לגוי שהאומר עצמו צפוי ליהנות ממנה לאמירה שהאומר אינו צפוי ליהנות ממנה. והאריך במחלוקת הפוסקים אם יש חילוק גם בין אמירה של היהודי בעצמו לגוי שיקצוץ לבין אמירה שלו לגוי אחד שיאמר לגוי אחר. לכן כתבנו בסתם שיש מעלה שיאמר לאחר והלה יאמר לגוי הקוצץ בלי לחלק עוד בין אמירה על ידי יהודי אחר לבין אמירה לגוי שיאמר לגוי אחר.

<sup>15</sup> עצות אלה הובאו בפוסקים כפי שהוזכר לעיל כסניפים להקל במקומות שבהם אין ההיתר מבורר דיו, כמו גם כסניף נוסף לרווחא דמילתא (ובעיקר משום השיקול של סכנה) אף כשמן הדין יש להתיר גם בלעדיהן.

בנדון דידן אין ההיתר מבורר, אך מכל מקום יש צדדי היתר מכוח דבריהם של מהר"י באסן, שנקט שמעיקר הדין כריתת עץ שאין כוונתה השחתה אלא נעשית היא מחמת צורך כלשהו ומרצון חיובי מותרת, ושל הפרי חדש, שמשמע מדבריו שנקט כך לפחות בכל מקרה של צורך שיש בו צד מצווה (וכן נראה ממהר"י חיות כני"ל). ויש מקום לפרש כך אף בדברי פוסקים נוספים שהובאו לעיל (בהקשר של השחתה לשם כניסוי הדם, זכר לחורבן וכו') שאמנם אין הכרח שדעתם להתיר בכל צורך כזה, כאמור, אבל אפשר שזו דעתם.

מסתבר שבעקירה ונטיעה במקום אחר, שסברת היתרה נראית ברורה ומבוססת למדי, ודאי שיש לסמוך על צירף זה ולהקל. כמו כן בעקירה על ידי גוי – אף שהחמירו בה כשלעצמה (והסתמכו עליה להתיר רק כסניף), מכל מקום אין בה איסור תורה אלא איסור דרבנן (כפי שכתב הבנין ציון וכפי שהאריך הבית יצחק להוכיח) שספקו להקל (וראו בדברי הבנין ציון שאף האיסור דרבנן שבדבר שנוי במחלוקת הפוסקים, שכן יש ראשונים הסוברים שלא נאסרה אמירה לגוי אלא באיסורי שבת, ואף שהעיקר להלכה אינו כך – גם זה מצטרף לכל השיקולים להקל), וכמו כן לא נאמר בה חשש סכנה – יש לסמוך ולהתיר. וכל שכן שיש להתיר אם יצטרפו שתי הסברות כאחת, היינו עקירה על ידי גוי ועל מנת לנטוע במקום אחר.

<sup>16</sup> הבנין ציון בתשובתו עסק ביהודי הזקוק לקנות קרקע מגוי לצורך בניית ביתו ולעקור את העצים הנטועים באותה קרקע, ואחרי שהביא את העצה של עקירת העצים על ידי גוי כתב: "כיון דבנדון השאלה עדיין לא נקנה המקום מישראל [צ"ל: לישראל] לכן טוב שיאמר לאינו יהודי המוכר שטרם יקנה המקום יעקור האילנות עם שרשיהן וינטעם במקום אחר דאז הוא אמירה לאינו יהודי במלאכת אינו יהודי שאף על פי שמהתוספות בב"מ (דף צ') נראה קצת שמסתפקים... מדברי הרמב"ן והר"ן... נראה שפשיטא להם שמוותר". בדברים אלה לא מדובר על מכירה לגוי אלא על עיכוב הקנייה ממנו, אבל עיקרם של דברים הוא עדיפות שבעת עקירת העצים תהיה המלאכה מלאכתו של גוי.

ובנוגע למקרה הרגיל שבו אנו דנים, שהקרקע והעצים כבר של יהודי, דן שו"ת אבני צדק וצייד שאם הקרקע והאילנות הם של יהודי, צריך למכור את האילנות לגוי, ולא די באמירה לגוי, שכן יש לחוש שדינו של הגוי כפועל שידו כיד בעל הבית, ולכן אף שאין שליחות לגוי ייחשב הדבר כאילו היהודי קוצץ בעצמו. מה שאין כן אם האילן שייך לגוי, שאין עקירתו בידינו נעשית כפועל פועל בעבוד בעל הבית היהודי. גם שו"ת בית שלמה הסכים שראוי לנהוג כך כדי "לצאת ידי כל פקוק".

פוסקים שנקטו שראוי להקנות לו<sup>17</sup>, כיוון שהם לא כתבו כך אלא בחו"ל, מה שאין כן בארץ ישראל, שהקניית קרקע בה לגוי עשויה אף היא להיות איסור מן התורה<sup>18</sup>.

גם בבית יצחק דן באפשרות שהיהודי בעל הקרקע והאילנות ימכור אותם לגוי לצורך עקירת העצים (ואחר כך ישוב ויקנה אותם ממנו). תחילה דן אם יש תועלת במכירה כזו או שמא אין בה תועלת כיוון שהערמה היא, או כיוון שייטכן שהאיסור הוא אף בקציצת אילנות של גוי. בענין ההערמה שבדבר הסיק: "בני"ד שמוכר לו אילנות המחוברין בקרקע הדבר תלוי באשלי ררבי. אך כיון שאינו קוצץ בעצמו רק הנכרי קוצץ ולכולי עלמא לא הוי רק איסור דרבנן... הערמה מותר". ובנוגע לאיסור קציצת אילנו של גוי הסיק שלענין איסור אמירה לגוי הדבר תלוי במחלוקת ראשונים אם היא אסורה בכל מצב שבו ליהודי עצמו אסורה הפעולה אף בממונו של הגוי, למשל בנוגע ללאו של "לא תחסום שור בדישו" האמור גם בנוגע לשורו של גוי, או שהיא מותרת בנוגע לממונו של הגוי כיוון שכך אין הגוי יראה כשלוחו, שלוחו ממש אינו כיוון שאין שליחות לגוי, אלא שהאמירה אסורה משום שנראה כשלוחו וכשאינו נראה כך – מותרת). וסיכס:

"סוף דבר הנה למכור לנכרי שיקוף הנכרי ויחזור ויקנה תליא באשלי ררבי מכל מקום כיון דהרא"ש מתיר בצריך למקומו לקוף ע"כ יש להקל למכור לנכרי הקרקע ואילנות... סיומא דפסקא כיון שיש בקציצות אילנות חשש סכנה ע"כ מסתפינא להקל בנידן דידי' שא"צ למקום דירה. אך באופן שימכור האילנות והקרקע לנכרי וישראל אחר יאמר לנכרי [=תנאי זה הוא על פי דבריו שהובאו לעיל בדבר העדיפות של אמירה על ידי מי שלא יהנה בעצמו מהקציצה] שיעקור האילנות עם גושיהן עפ"י בקיאים שיהי' דבוק העפר עם השרשים שיוכלו לחיות הנני מסכים להיתרא".

ומכל מקום, אף שהבית יצחק והאבני צדק התנו את ההיתר בתנאים אלה, שאר הפוסקים – אף אלה שציידו בעקירה על ידי גוי דווקא, מה שבנדון דידן אכן נראה כמתחייב מצד הדין, כנ"ל – לא התנו את ההיתר בכך. לכן לא נקטנו חובה לנהוג כך אלא עדיפות בלבד. ולגבי עדיפות זו נקטנו כאבני צדק ובית שלמה שהסתפקו במכירת האילן, ומה גם שמתברר שלגבי עדיפות זו יש מעלה גם במכירת האילנות ללא הקרקע (כשכפי שיתבאר להלן מוטב שלא למוכרה) גם לדעת הבית יצחק, שכן גם כן יש לראות את המלאכה כמלאכת גוי ואת הגוי כעושה למען עצמו, אף שגם היהודי נהנה מכך.

נעיר כי אפשרות הערמה זו עלתה כבר בשו"ת זרע אמת (חלק ב סימן לג) הנ"ל והוא דחאה, אלא שטעמו הוא משום שגם במקום שההורה הערמה לא הותרה אלא לתלמיד חכם, ואין דין בזמן הזה לתלמיד חכם. וסבירה זו שייכת לכאורה רק אם ההיתר כולו נסמך על הערמה זו (ואגב כך יוער כי מדבריו מוכח שולא הייתה זו הערמה, היה סובר שהמכירה לגוי לבדה די בה כדי להתיר את העקירה על ידי הגוי), מה שאין כן אם אינה עיקר ההיתר אלא סניף נוסף ודרישה לחומרא הנלווית להיתר שיש לו מקום בכל מקרה. אכן הוא עצמו בסוף תשובתו הסיק שאם יש צורך ממשי ותועלת בעיקרה אין היא בגדר השחתה והיא מותרת, ולא ייעץ לצרף סניף זה או אחר להקל, אך מובן שאין זו ראייה אלא שלדעתו אין צורך בתוספת סניף כזה. ובבית שלמה הנ"ל דחה את טענת הזרע אמת שלא הותרה הערמה אלא לתלמיד חכם.

<sup>17</sup> כפי שהבאנו מדברי הבית יצחק.

<sup>18</sup> מכירת קרקע לגוי בארץ ישראל אסורה משום "לא תחנם". הענין נדון בהרחבה בספרות פוסקי הדורות האחרונים בסוגיית היתר המכירה בשמיטה, יש צדדים להקל במכירה לזמן או במכירה שבפועל אינה מחזקת את אחיזת הגוי בארץ אלא להפך, את אחיזת עם ישראל בה וכו' (שו"ת שמן המור יו"ד סימן ד; שו"ת ישועות מלכו יו"ד סימן נו וסימן נט; האדר"ת באגרותיו שנדפסו באדר היקר סימן ט ובסוף קונטרס אחרון בשבת הארץ; שו"ת משפט כהן סימן נח וסימן סא; שו"ת הר צבי סימן קכג ועוד). אך, וכידוע גם כן מאותו ענין, מכל מקום אין היתרים אלה מוסכמים ופשוטים (ראו שו"ת משיב דבר חלק ב סימן נו; חזון איש שביעית סימן כד ועוד). גם אם סומכים על היתרים אלה לענין היתר המכירה, מחמת שעת הדחק וכדי למנוע מכשלה של איסורי שביעית רבים, מכל מקום אין הדעת נותנת לסמוך עליהם כדי להוסיף צד להוסיף צד היתר נוסף בדבר שיש לו די צדדי היתר בכל מקרה, והחומרא של הוספת צד היתר זה היא חומרא שתגיע לידי קולא מיותרת באיסור לא תחנם.

לעומת זאת, מכירת אילן מותרת גם בארץ ישראל אם היא נעשית תוך שהגוי נדרש לקצוץ את האילן (ובכך הרי מדובר בנדוננו) כמבואר בשלחן ערוך (יו"ד קנא, ז). ועל כן אין מניעה להשתמש בה כסניף להיתר בנדון דידן, ונכון שתהיה המכירה סמוך לקציצת האילן ותיעשה בפירוש 'על מנת לקוף מידי', כדי לצאת ידי כל חשש (ראו מעדני ארץ שביעית סימן א).

Melbourne, Australia

מלבורן, אוסטרליה

טבת, תשע"ט

## מ. טבילת מנגל גז

## שאלה:

מנגל גז גדול מאוד, המורכב מכירה שבה בוערת אש ומעליה מורכבת פלטה שצולים ישירות עליה את הבשר, ולא ניתן לפרק את הפלטה – האם הוא חייב בטבילה?

## תשובה:

א. ישנם פוסקים שפטרו כלי זה מטבילה מסיבות שונות<sup>1</sup>. אכן הללו שנויות במחלוקות (וחלקן גם אינן נוגעות לכל המקרים ההיבטיים? העשויים

<sup>1</sup> האחרונים העלו סיבות שונות לפטור כלים בעלי מאפיינים כאלו מטבילה. חלקן נוגעות לכל כלי מעין זה, וחלקן נוגעות רק למקרים מסוימים:

א. כלי המכיל ארבעים סאה:

בגמרא במסכת עבודה זרה (ע"ב) נאמר שרק "כלי סעודה" (או "כלי תשמישי") חייבים בטבילה, משום שאלו הכלים עליהם מדובר בפרשייה האמורה בתורה (הכלים שאותם הביאו בני ישראל מביזת מדין – במדבר פרק לא).

שו"ת טוב טעם ודעת (תליתאי חלק ב סימן כב ד"ה והנה זכורני) כתב שכלי גדול המכיל ארבעים סאה פטור מטבילה משום שהוא חולק רשות לעצמו, ואינו נקרא "כלי". והשווה שם את הדבר לדין הנוכר בשלחן ערוך ורמ"א בהלכות שבת (אוי"ח ראש סימן שיד), ולנימוק שכתב עליו המגן אברהם שם (ס"ק א), שבכלי הגדול מארבעים סאה יש איסור בנייה וסתירה כי אינו נחשב כלי אלא אוהל.

ב. כלי שאינו מיטלטל:

רעיון קרוב כתב ערוך השולחן (יו"ד סימן קכ סעיף לט), אך לא תלה את הדבר בנפח קיבולו של הכלי, אלא בכך שהוא לא מיטלטל. היינו כלי שמיוחד לו מקום לעצמו, ואינו מיטלטל ממקום למקום אינו נחשב כ"כלי סעודה". ראוי לציין שערוך השולחן עצמו הסתייע אמנם מדברי הגמרא לענין כלי המחזיק ארבעים סאה, אלא שלא תלה בהם את עצם הדין, אלא למד מהעיקרון שנאמר בגמרא לענין פטור כלים אלה מטבילה "שאינו מיטלטל מלא וריקן" (על סמך הדרך שבה נדרש דין זה בתורת כהנים מן הפסוק), שכלי שאינו מיטלטל אינו מוגדר "כלי" וממילא אינו בכלל "כלי סעודה".

סברא זו העלה גם הגרש"ז אויערבאך (מנחת שלמה [מהד' תשנ"ט] חלק ב סימן סו אות ח) לענין מקרה, ש"מפני שהוא כלי העומד לנחת ואין רגילין כלל לטלטל אותו ממקום למקום, אינו נחשב לכלי סעודה".

הדרכי תשובה (סימן קכ ס"ק ה) הביא הן את דברי ערוך השולחן והן את דברי טוב טעם ודעת, ונראה מדבריו שלדעתו כשהכלי עומד בשני התנאים (היינו שמכיל ארבעים סאה ואינו מיטלטל בדרך כלל) סמך על סברתם לפטור את הכלי מטבילה, אך כשהכלי אינו מיטלטל אבל אינו גדול כל כך, שדינו לכאורה שנוי במחלוקת בין ערוך השולחן לטוב טעם ודעת, לא הכריע בין שתי הסברות.

ג. כלי המחובר לקרקע:

רבים ממכשירי הגריל הגדולים מחוברים לקרקע: או מפני שהם מחוברים למערכת גז המחוברת למבנה, או מפני שיש להם גם מערכת חשמלית. עם זאת, צריך לשים לב שלא תמיד הם מיועדים להיות מחוברים לקרקע בדווקא (יש סוגים שאין להם מערכת חשמלית וניתן להפעילם על ידי בלון גז חיצוני).

במשנה בכלים (יא, ב) נאמר: "כל כלי מתכות שיש לו שם בפני עצמו טמא חוץ מן הדלת ומן הנגר ומן המנעול והפותה שתחת הצינר והצינור והקורה והצינור שנעשו לקרקע". לצד זה נאמר במשנה (שם כ, ד):

"אבוס לבהמה אף על פי שקבעה בכותל טמאה". בדברי הרמב"ם ור"ע מברטנורא על המשנה בפרק יא (ברמב"ם: "מפני שהן קבועין בקרקע", בר"ע מברטנורא: "וכל המחובר לקרקע...") אפשר להבין

בטעות שכל כלי המחובר לקרקע אינו מקבל טומאה, אבל דקדוק לשונם ולשון המשנה עצמה מורה שלא כך הדבר (הרמב"ם המשיך ופירש: "הואיל ועיקר עשייתן שיהיו מחוברים בקרקע, לכן אינן מקבלין טומאה אפילו לפני קביעתן", ואמנם לשון זו עדיין מאפשרת לפרש שלאחר קביעתן בקרקע בכל

מקרה לא יקבלו טומאה, אלא שאף אם נפרש כך - רק בעודן מחוברים לא יקבלו טומאה. ר"ע מברטנורא קיצר, אך גם הוא פירש את הלשון "שנעשו לקרקע" - להשתמש בקרקע" ומשמע שרק משום שנעשו לשימוש כזה מועיל האמור בהמשך דבריו "כל המחובר לקרקע..."). ואכן מדבריהם בפרק כ

ברור שרק כלי שנעשה מלכתחילה לשימוש שבמחובר לקרקע (או שנעשה מתחילתו במחובר לקרקע)

להיכלל בשאלה). ולכן<sup>2</sup> אין לסמוך על דבריהם לכתחילה<sup>3</sup>. על כן אם אפשר לפרק את הפלטה, יש לעשות זאת ולהטבילה (בלי ברכה<sup>4</sup>), גם אם זה כרוך במאמץ. אם הדבר אינו אפשרי יש לפעול כדלהלן<sup>5</sup>.

אינו מקבל טומאה, וזהו חילוק בין המשניות (וראו גם פירוש הרמב"ם שם טו, ב). וכבר עמד על כך התוספות יום טוב (בפרק יא). וכך ברור גם מלשון הר"ש והרא"ש (שם). כך גם נראה מפסיקת הרמב"ם (הלכות כלים ט, א; יא, כד).

לאור דברים אלו כתב השב יעקב (חלק א סימן לא) שכלי שיועד מראש לחיבור לקרקע אינו מקבל טומאה, וקל וחומר שאין צריך לטבול אותו מטומאת עכו"ם. גם את דבריו הביא הדרכי תשובה (שם סימן קכ סק"ה) בתוספת אחרונים נוספים שסמכו על דבריו (אף בשו"ת טוב טעם ודעת הנ"ל הזכיר את דבריו, אלא שלא הכריע אם לסמוך עליהם, וכתב "ואין פנאי לעמוד על דבריו").

החלקת יעקב (במהד' תשי"א חלק א סימן ככו אות ד; במהדו' תשנ"ב יו"ד סימן מא אות ג) פטר לפי זה כלי חשמל מטבילה, משום שיעודו הוא להיות מחובר לקרקע. והוא הדין לפי זה בנדון דידן. ד. גמרו ביד ישראל:

בשיח נחום (יו"ד סימן מט אות ה) חידש הרב רבינוביץ שמכשיר חשמלי פטור מטבילה משום שגמר עשייתו בידי ישראל. לדעתו יש לראות את חיבור המכשיר לחשמל כגמר עשייתו, משום שלולא חשמל כלל לא ניתן להשתמש בכלי.

<sup>2</sup> בקצרה נציין שהסיבות שפורטו לעיל כלל אינן פשוטות. חלקן קשות, חלקן מחודשות מאוד וללא מקור מבוסס דיו, וכולן שנויות במחלוקות גדולות. כיוון שלדעת רוב הפוסקים חיוב טבילת כלים חדשים הוא מדאורייתא, אין לכתב אחרי סברות אלו לכתחילה.

נבאר ונפרט את הדברים בארוכה. נתחיל בהתייחסות לסברות שנאמרו בהערה הקודמת:

א-ב. כלי המחזיק ארבעים סאה או שאינו מיטלטל: מצד עצמה, אין בעובדה שהכלי מחזיק ארבעים סאה כדי לפטרו מטבילה, שהרי כלי מתכות מקבלים טומאה גם כאשר הם גדולים יותר מארבעים סאה (בניגוד לכלי עץ או שק), כפי שהעיר הבינת אדם (שער איסור והיתר סימן סו אות פה). סברתו של הטוב טעם ודעת מושתתת על כך שחפץ זה אינו נקרא "כלי". כנראה שהבין שגם דבר המקבל טומאה אינו חייב בטבילה כאשר קונו מעכו"ם אם הוא אינו נקרא כלי. הקושי בסברא זו הוא שגם דיני טומאה בתורה נאמרו על כלים, ואם כן מניין לנו לחלק ולומר שלענין אחד נקרא כלי ולענין אחר לא?

ערך השולחן גם הוא נקט כעין סברת הטוב טעם ודעת, כנ"ל, והוא אף ביקש לתמוך סברה זו בדרשת התורה כהנים, כנ"ל. אלא שדבריו צריכים לכאורה עיון גדול. לפי דרכו, אין החרגתם של כלים אלה מדיני טומאה וטהרה נעוצה בגורת הכתוב המתייחסת לכך ישירות אלא מדרשת הכתוב "מכל כלי עץ", שמיעטה כלים כאלה מלהיחשב "כלי", להבנתו, וממילא גם מן ההגדרה "כלי סעודה". כך אין סברתו תלויה, לכאורה, במחלוקת שתובא להלן אם דיני טבילת כלים שבענינו תלויים באלה שנאמרו בדיני טומאה וטהרה. אלא שלא זו בלבד שסברתו קשה כאמור לענין דברי הטוב טעם ודעת, שהרי כלי מתכות קרויים כלים לענין טומאה וטהרה גם כשהם גדולים ואינם מיטלטלים, ומניין לנו לומר שלענינו לא ייחשבו כלים? אלא שגם גוף הנחתו שדרשת הפסוק משמעה (לפחות לענין כלי עץ שלגביהם נאמרה) שכלים גדולים אינם קרויים כלים תמוהה לכאורה, שהרי אדרבה, הדרשה "מכלי עץ – ולא כל כלי עץ" משמעה שגם מה שהתמעט בה "כלי" הוא, אלא שלא ב"כל כלי" נאמרו דיני טומאה וטהרה כי אם בחלק מן הכלים ("מכלי"), וכיצד אפוא נאמר שכלי שהתמעט מחמת דרשה זו אינו קרוי כלל "כלי"? (אפילו כשמדובר באמת לענין כלי עץ, וקל וחומר שלא נוכל לומר שכלים שאינם מעץ ולא התמעטו כלל בדרשה זו לא ייחשבו "כלי").

בקושיה זו עמד החלקת יעקב (חלק ב סימן עה [במהדורה החדשה יו"ד סימן לז]) ואף הוכיח שאין לומר סברא זו משום שלדעת הרמב"ם מקור ההלכה שכלי מתכת מקבל טומאה גם כאשר הוא מכיל יותר מארבעים סאה הוא הפסוק שממנו לומדים על טבילת כלים: "כל דבר אשר יבוא באש תעבירו באש וטהרו" (ראו רמב"ם הלכות כלים א, ט). היינו שאם חכמים פירשו את תחילת הפסוק כאומר שכל דבר – גם כלי הגדול מארבעים סאה – מקבל טומאה, ממילא גם סוף הפסוק המדבר על טבילת כלים ("וטהרו") מתייחס לאותם הכלים.

טענת החלקת יעקב פורכת גם את האפשרות לומר שכלי שאינו מיטלטל אינו חייב בטבילה – כדברי ערך השולחן והגרש"ז. הוכחתו אינה הוכחה מוחלטת, הן משום שהיא נסמכת על מדרש הפסוקים של חז"ל – תחום שדי סתום מעינינו (שמא אפשר לומר שחכמים פירשו לענין קבלת טומאה שמדובר בכל דבר, אך לענין טבילת כלים הבינו שצריך דווקא "כלי סעודה" המיטלטל), והן משום שמקורו של הרמב"ם אינו ברור דיו, וכל דואי שהרמב"ם התכוון לצטט מדרש (ראו כסף משנה על הרמב"ם שם; ספרי מטות פסקה קנח; ספרי זוטא לא, כג; וסדרי טהרות ראש פרק יד. אלא שאף אם אין זו כוונת הרמב"ם, עדיין יש מקום לעיקר טענתו של החלקת יעקב, שסוף כל סוף פסוק זה מדבר בכל כלי מתכת, ודבר ברור הוא שהן לענין 'הנעלת כלים' הנלמדת ממנו [ושוודאי נצרכת בכל כלי המשמש לאכילה, גם אם אינו קרוי 'כלי' כלל] והן לענין טומאה וטהרה שנכללת בו לפי פשוטו של מקרא – אין חילוק בין כלי

מתכת גדול לקטן, ומניין לנו לומר שלגבי טבילת כלים הנלקחים מהגוי, הנדרשת מפסוק זה, יהיה חילוק ביניהם, וזאת ללא כל מקור לחילוק כזה פרט לחילוק שלגבי טומאה וטהרה של כלי עץ שכלל אינם חייבים בטבילה זו?!

ובכל אופן, גם אם לא נכריח כדברי החלקת יעקב, יש להעיר נקודה נוספת על סברת ערוך השולחן: אף אם נקבל את הנחתו של כלים גדולים אינם קרויים "כלים", וממילא אינם נכללים בלשון "כלי סעודה", מכל מקום מצד מקור הדין מסתבר הפוך: הגמרא לומדת שרק כלי סעודה חייבים בטבילה, לא מכוח לימוד מיוחד אלא מכוח מעשה שהיה בכלי מדיין. במעשה זה דובר על כל כלי שצריך הגעלה – מצד בליעת איסור – לא משנה מה גודלו או האם הוא מיטלטל. "כל דבר אשר יבוא באש תעבירו באש", לצורך הגעלה, "וטהר", מטומאת עכו"ם על ידי הטבילה. היינו כל דבר המשמש למאכל ועשוי ממתכת צריך טבילה. הנגזרת של הכלל היא לכל דבר (ממתכת) המשמש להכנה או לאכילה שך המאכל (ראו חידושי חתם סופר על יו"ד קכ, ה ס"ק ו, שהעלה טענה זו בהקשר דומה).

עוד יש לציין שרבים מהפוסקים התעסקו בשאלה אם צריך לטבול חביות יין או יורות גדולות, ולא פטרו אותן מטבילה מהסברא הני"ל. חלקם אף דיברו במקרים שבהם היורות מחוברות לקרקע, שוודאי אינן מיטלטלות, ואף על פי כן דרשו לכתחילה להטבילן, או שפטרו אותן מסיבה אחרת (ראו לדוגמא בינת אדם שם; כנסת הגדולה יו"ד סימן קכ הגהות בית יוסף אות יח; בן איש חי שנה ב מטות אות יא).

לסיכום: עיקר הנושא בשיטה זו הוא שמקור הדין המחייב טבילת כלי סעודה אינו יוצר הבחנה כזו. לזה יש להוסיף שרוב הפוסקים לא הזכירוה. על כן לא סימננו על סברא זו בפני עצמה כדי לפטור את הכלי מטבילה, אלא רק בכפוף לאמור בהמשך התשובה.

ג. כלי המחובר לקרקע:

השב יעקב משתית את דבריו על ההנחה שכלי שאינו מקבל טומאה אינו צריך טבילה. אך האחרונים נחלקו אם ניתן להקיש מהלכות טומאת כלים להלכות טבילת כלים שנקנו מגויים. היינו אם גדרי כלים בהלכות טומאה וטהרה זהים לגדרי כלים לענין טבילת כלים. מקורות תנאיים ותלמודיים:

הטעם לחיוב טבילת כלים אינו מופיע בבבלי. ייתכן שמבחינת חלק מהראשונים היה מדובר בטעם נעלם, ולכן סתמו וכתבו שזו "גזרת הכתוב" (ראו לדוגמא: רש"י עבודה זרה ע"ב ד"ה זוזא; רא"ש עבודה זרה ה, לו). לעומת זאת, בירושלמי ניתן טעם לטבילה (עבודה זרה ה, טו): "לפי שיצאו מטומאת הנכרי ונכנסו לקדושת ישראל". טעם זה הביאו חלק נכבד מהראשונים (ראו לדוגמא: רמב"ן עבודה זרה שם ד"ה מדקתני; רשב"א שם ד"ה הא דקתני; מאירי שם סוף ד"ה המשנה, תחילת ד"ה אמר המאירי הלוקח וד"ה טבילה זו; ריטב"א שם ד"ה גמרא תנא ועיינו שם עוד בד"ה כלי סעודה; נימוקי יוסף בשיטת הקדמונים שם ד"ה ומטבילן; ספר המנהיג הלכות פסח אות ה ד"ה והלכות הגעלת כלים; אור זרוע חלק ב סימן רנו סוף ד"ה נפי ופטילי; אורחות חיים הלכות טהרת הכלים והגעלה עמ' 151 ד"ה כל מקום; איסור והיתר הארוך שער נח אות עו ואות קו) והרבה אחרונים בעקבותיהם (יש להעיר שגם כמה מהראשונים הללו השתמשו במונח "גזרת הכתוב" בענינה של טבילה זו בבואם לבאר פרטי דינים מסוימים שבהם נבדלת טבילה זו מטבילה לטומאה, ובביטויים קרובים בהקשר שבו נקט רש"י "גזרת הכתוב". אפשר אפוא שאף רש"י יודה לטעמן של הירושלמי, ולשונו הני"ל אינה באה אלא לענין ההקשר שבו נאמרה, כשליה וניגוד להגעלה שהיא מחמת בליעת איסור).

לאור טעם זה, כלל לא הכרחי לומר שרק כלי המקבל טומאה חייב בטבילת כלים, משום שטבילת הכלי אינה נובעת מטומאה שקיבל, אלא כעין "גירות", כלשון רבינו שמחה ב"ר שמואל (המובא בשו"ת מהר"ח אור זרוע סימן ג), שכתב לאחר הבאת טעם הירושלמי: "מדמה אותו לגר שנכנס לקדושה על ידי טבילה" (ראו גם ריטב"א שם ד"ה הוא אמינא. והשווה לדברי הרמב"ם הלכות מאכלות אסורות יז, ה) שכתב: "טבילה זו שמתבילין כלי הסעודה הנלקחים מן הגוים ואחר כך יותרו לאכילה ושתייה אינה לענין טומאה וטהרה אלא מדברי סופרים, ורמז לה... וכיון שכתוב וטהר אמרו חכמים הוסיף לו טהרה אחר עבירתו באש להתירו מגיעולי גוים".

דוגמא קיצונית להבנה כזו ניתן לראות בירושלמי (שם), שהרי לפי רוב מפרשיו, הירושלמי חייב טבילה בלקיחת כלי שאינו גמור (כפירוש הפני משה שם וכפי שהרחיב החתם סופר בשו"ת יו"ד סימן קיד ד"ה וז"ל הירושלמי; טל תורה על הירושלמי שם; עלי תמר שם ד"ה ומעתה אבאר) או אולי אפילו כאשר יצר כלי מכסף גולמי (כפירוש הפני משה וטל תורה; לפירושו בפשטות יחלוק הבבלי על הירושלמי, משום שאין זה כלי סעודה [ועוד עיינו פרי חדש יו"ד סימן קכ ס"ק לג], אך על כל פנים אין הכרח שהם נחלקו ביסוד הדבר הנוגע לענינו). אכן, יש שפירשו אחרת את הירושלמי, ולדידם אין הדבר נוגע לנידון שלנו (ראו פירוש הרידב"ז שם).

מנגד, מפשטות דברי הספרי (ראו פרשת מטות פסקה קנח) נראה שדווקא כלים המקבלים טומאה חייבים בטבילה [אמנם ניתן לתרץ שהדברים בתחילת הדרשה אמורים רק ביחס לחובת הזאת מי חטאת, אך מהמשך הדרשה אינו משמע כך, עיינו שם]. ראו גם גידולי טהרה (בתשובות, סימן יז); והשווה לתרגום המיוחס ליונתן במדבר לא, כב (אכן יש להעיר שלשון תרגום זה מורה לכאורה על מיעוט "פשוטי כלי מתכות" גם כן, מה שוודאי אינו כהלכה ואף אינו תואם להלכות טומאה וטהרה [אם

כי לכיוון ההפוך – לקולא], שהרי 'פשוטי כלי מתכות' מקבלים טומאה ורק בכלי עץ יש חילוק בין 'פשוטי' למקבלין [ואולי הפוסקים הפוטרים מטבילה כלי מתכות המכילים ארבעים סאה, כנ"ל, היו יכולים להסתייע מכאן, שהרי גם כאן יש מגמה להחיל על טבילת כלי מתכות את הסייגים המצויים בכלי עץ לענין טומאה וטהרה. אלא שלמעשה כאמור אין חולק שפשוטי כלי מתכות טעונים גם הם טבילה).

שיטות הראשונים:

מרב הראשונים נראה שגדרי טומאה וטהרה אינם מקבילים בהכרח לגדרי הכלים החייבים בטבילה. יתרה מכך, לדעתנו מוכרע שגם על פי ההלכה ייתכן כלי שאינו מקבל טומאה אבל חייב טבילה. נציין את המקורות ואת הדיון סביבם:

1. ההגהות אשרי (עבודה זרה ה, לה) כתב שצריך לטבול כיוסי מתכת של קדרה. דבריו הובאו בבית יוסף ופסקם הרמ"א (יו"ד קכ, ה). הסיבה לכך היא מפני שזיעת המאכל נוגעת במכסה, ועל כן הוא צריך טבילה כמו כל כלי סעודה (פרי חדש שם ס"ק טו, וביאור הגר"א שם ס"ק טו). זאת למרות שסתם כיוסי אינו מקבל טומאה משום שאין לו שם כלי בפני עצמו (ראו משנה כלים יד, ג, ורמב"ם הלכות כלים ט, ו). מכאן הביא הגידולי טהרה (שם) ראייה שגם כלי שאינו מקבל טומאה יוכל להיות מחויב בטבילת כלים, ונדמה שזו ראייה חזקה.

2. נפסק להלכה שכלי 'קוניא' – כלי חרס המצופה בעופרת – חייב בטבילה (לפחות כאשר הוא מצופה מכל צדדיו, ראו בעבודה זרה עה ע"ב ובפסיקת השלחן ערוך יו"ד קכ, א). למרות חיוב הטבילה, כאשר כלי כזה נקנה מגוי פסק הרמב"ם (הלכות כלים ד, ז) שכלים כאלו אינם מקבלים טומאה (אמנם הראב"ד בהשגה שם פסק שהם כן מקבלים טומאה). ראייה זו מדברי הרמב"ם הביא גם הגידולי טהרה (שם, בתשובות סימן יז).

אכן ניתן לדחות ראייה זו על פי דברי המבי"ט (קריית ספר, הלכות מאכלות אסורות פרק יז), שכתב שחיוב הטבילה בכלי קוניא הוא מדרבנן (דבריו הובאו בכנסת הגדולה יו"ד סימן קכ הנהגות בית יוסף אות לג, ומשם בדרכי תשובה שם ס"ק טז; וכך נראה גם מלשון המרדכי עבודה זרה סימן תתנט). לפי זה ניתן לומר שחכמים החמירו על כלי קוניא משום שהם דומים לכלי מתכת, אף על פי שאינם מקבלים טומאה (ואולי אפילו מדרבנן. השווה לדברי רבנו תם [ספר הישר חלק התשובות סימן סג אות ז; תוספות ר"י מפאריש עבודה זרה שם בשם ר"י בשם רבנו תם, וראו עוד בקצרה בתוספות שבת טז ע"ב ד"ה רב אשין] בענין כלי זכוכית שטומאתן, אף מדרבנן, אינה כשל כלי מתכות, ואילו לענין טבילת כלים הנלקחים מן הגוי עשאוהו ככלי מתכות). אך עדיין מסתבר לומר דרבנן – כעין דאורייתא תקון (נראה שזו גם הייתה דעת הגר"א ביו"ד סימן קכ ס"ק טז וסי"ק יט, וראו בסמוך דיון בשיטתו).

3. בשאלה אם קיים בטבילת כלים דין "הכל הולך אחר המעמיד" (היינו שחומר הכלי לענין טומאה וטהרה נקבע לפי החומר של הדבר המעמיד את הכלי, ראו שבת טו ע"ב, נט ע"ב-ס ע"א), ישנה מחלוקת ראשונים המונה שלוש שיטות: א. שיטת האור זרוע (פסקי עבודה זרה סימן רצא): "מיהו יש לומר שיש חילוק בין טבילה לטומאה, דאע"ג דלענין טומאה אזלינן בתר מעמיד לענין טבילה אזלינן אחר כלי במה שהוא משתמש". נראה שכונתו שלענין טבילת כלים הקובע הוא החומר של הכלי באזור שבו האוכל נוגע. כך כתב גם הסמ"ק (מצווה קצט, כפי שפירשו הבית יוסף במסקנתו ביו"ד סימן קכ אות ז); ב. שיטת מהר"ם (שו"ת מהר"ם דפוס פראג סימן תרכא, ומובא גם במרדכי עבודה זרה רמז תתנט): אין חילוק בין טבילה לטומאה, אלא בשניהם הולכים אחר המעמיד (יש להעיר שמהר"ם מוכיח שאין חילוק בין טבילה לטומאה מהגמרא בשבת טו ע"ב; אך הגמרא שם מדברת על טבילת טהרה מטומאה ולא על טבילת כלים שנקנה מנכרי); ג. שיטת המרדכי (שם) היא שיטת ביניים. לדעתו גם בטבילת כלים הולכים אחרי החומר המעמיד, אך רק אם האוכל נוגע בחומר זה במהלך השימוש בכלי.

התוספות (עבודה זרה עה ע"ב ד"ה והלכתא) והרא"ש (שם סימן לה) נקטו גם הם שיש הבדל בין גדרי טומאה וטהרה לטבילת כלים, אך לשונם יכולה להתפרש לשני כיוונים: או כמרדכי או כאור זרוע.

פסיקת ההלכה: הבית יוסף (שם אות ז) פסק שיש לחשוש לשיטת מהר"ם ולטבול בלי ברכה. אמנם בשלחן ערוך (שם, ו-ז) בפשטות פסק כתוספות והרא"ש (ונושאי הכלים עמדו על הסתירה), ונחלקו האחרונים אם פסק שיש ללכת רק אחרי החומר שבו משתמשים, כשיטת האור זרוע, או שייחס משמעות גם לענין החומר המעמיד את הכלי, כשיטת המרדכי (ראו פרי חדש ס"ק טז ופרי תואר ס"ק י, שסברו שהולכים רק אחרי מקום ההשתמשות, ומהט"ז שם ס"ק ט נראה שגם הוא סובר שלדעת השלחן ערוך הלכה אין משמעות למעמיד, אלא שהוא עצמו חלק על זה; ולעומתם נראה שהש"ך ס"ק יג לא סבר כך והעמיד את דברי השלחן ערוך דווקא באופן שהכלי העשוי מחומר החייב טבילה עומד בפני עצמו וחבורו לחומר שאינו חייב טבילה אינו בגדר 'מעמיד'. וראו עוד בגר"א ס"ק יט).

נמצא אפוא שלדעת רוב הראשונים יש חילוק בין טבילת כלים לגדרי טומאה וטהרה בנוגע לדין מעמיד (יש להעיר שגם מהר"ם, שהשווה בין טבילה לטומאה לא בהכרח השווה את שני התחומים לכל ענין, שהרי זו לשונו: "אלמא מדמי" טבילה לטומאה לענין הלך אחר המעמיד". מהר"ם לא אמר שיש הכרח לדמות דיני טבילת כלים לדיני טומאה וטהרה בכל דבר, אלא שיש לדמות את הלכות טבילה להלכות טומאה לענין הלך אחר המעמיד (וממילא נדמה הלכות טבילת כלים לטבילה מטהרות, ועיינו צ"ץ

אליעזר חלק ח סימן כו אות א). ויש לדון אם הדבר מצביע על עיקרון מנחה או שמה מדובר רק על יוצא מן הכלל.

לפי המרדכי (ולפי הני"ל כך נקטו השי"ך והגר"א) ניתן להבין שמדובר בדין מיוחד שאינו מעיד על הכלל. היינו משום שהכלים החייבים בטבילה הם רק כלי סעודה העשויים ממתכת, על כן רק אם המתכת מעמידה את הכלי (ולכן הכלי נקרא על שמה) והיא גם משמשת בעצמה לסעודה (ולכן הכלי נחשב ככלי סעודה ממתכת) – הכלי חייב בטבילה (ובמנחת אשר חלק ג סימן נח פסק כמרדכי והסבירו כדברינו).

אך לפי האור זרוע והסמ"ק הני"ל (והפרי חדש והפרי תואר הני"ל בעקבותיהם), כיוון שבענין כלי סעודה הולכים רק אחרי מקום ההשתמשות, נמצא שיש חילוק גמור בין הלכות טומאה וטהרה לבין הלכות טבילת כלים, ועל כן לכאורה אין סברא לומר שמדובר בדין יוצא דופן, שהרי מדין זה נגזר שכלי מתכת שהועמד בחומר שאינו מקבל טומאה – יהיה חייב בטבילה, אף שהוא כלל לא מקבל טומאה.

ובביאור הגר"א (סי"ק טו-יט) נראה שביקש לדמות טבילת כלים להלכות טומאת כלים באופן מוחלט, אך החריג מכלל זה עיקרון אחד: בטבילת כלים יש ללכת אחרי החומר הנוגע באוכל בזמן השימוש (אם הוא העיקרי או שאי אפשר להשתמש בכלי בלעדיו). לדעתו, מכאן נובע חיוב הטבילה בכלי קוניא ובכיסויי כלים, אף שאינם מקבלים טומאה. ממכלול הדברים נראה שהגר"א דווקא לא סבר שרק כלי המקבל טומאה חייב בטבילה, אלא סבר שכאשר אנו בוחנים את השאלה מהו החומר המרכזי שממנו עשוי הכלי, יש לדון לפי ההלכות הרגילות של טומאת כלים, תוך התייחסות גם לסוג החומר שבו האוכל נוגע בזמן השימוש.

4. בסוגיית הגמרא (עבודה זרה שם) נאמר: "רב יצחק בר יוסף זבן מנא דמרדא מעובד כוכבים, סבר להטבילה, א"ל הוא מרבנן ורבי יעקב שמיה: לדידי מפרשא ליה מיניה דרבי יוחנן: כלי מתכות אמורין בפרשה". רש"י על אתר פירש שמנא דמרדא הוא כלי העשוי מ"מאדמה וצפיעי בקר מעורבין". גם כלים העשויים מאדמה וגם כלים העשויים מגללי בקר אינם מקבלים טומאה (ראו רמב"ם הלכות כלים א, ו). למרות זאת הייתה סברה שהכלי חייב בטבילה; ולכאורה אף למסקנת הגמרא הסיבה היחידה שבגינה הכלי פטור היא בגלל דין מיוחד הקיים בטבילת כלים (שרק כלי מתכות חייבים בטבילה). אבל אין הסיבה משום שהם כלל לא מקבלים טומאה.

אין בדבר ראייה ניצחת, משום שניתן לתרץ שהגמרא ציינה רק סיבה אחת לפטור כלי זה מטבילה. אך פשוט הסוגיה כפי שצינו. אכן בשאלות (שאלתא קלז) הגרסה היא "מנא דפחרא", ופירושו כלי חרס, שמקבל טומאה (מתוכו). אך על כל פנים, משיטת רש"י נראה שגם כלי שאינו מקבל טומאה צריך טבילה (אך ראו את הסברו של הנצי"ב בהעמק שאלה (שם אות יג) בדברי רש"י (על פי המשנה בכלים יא, ד), שעל פיו אין ראייה. לעומת זה, בשאלות במהדורת ר"ש מירסקי (שם זו שאלתא קנה) ציין המהדיר לכמה כתבי יד שגרסתם גם בשאלות "דמרדא" או גרסאות דומות: 'מדרא' או 'מדדא', שנראה שענין אחד, ואולי השתבשו זו מזו [ואולי 'מדרא' הוא שיבוש של 'מדרא', ראו ערוך השלם (קאהוט) ערך מדר (השלישי) וערך מרדה (השלישי) ובדקדוקי סופרים לעבודה זרה שם הביא כמה גרסאות בגמרא ובהן 'מדדא' כגרסה זו שבשאלות. ובנימוקי יוסף שם (בשיטת הקדמונים) גרס "מנא דמרמרא", ובאור זרוע פסקי עבודה זרה סימן רפח גרס "מדרא" כני"ל, ושניהם פירושו כרש"י, ובפסקי הרי"ד לעבודה זרה שם יש כמה גרסאות בכתבי היד השונים וגם הוא פירש כרש"י. ובערוך השלם ערך מרדה הני"ל נראה שהניח שהשאלות גרס כגרסה שלפנינו ופירשה: [חרס].

ומכל מקום גם לדרך זו, ספק אם אפשר לקשור את דיני טבילת כלים לדיני טומאה וטהרה, שהרי כלי חרס אמנם מקבלים טומאה אבל אין להם טהרה, ומסברא קשה לומר שציווי התורה, או תקנת חכמים, לטבול כלים ייאמר גם בכלים שבדיני טומאה אין משמעות לטבילתם ואין בה תועלת, ואף על פי כן יעמדו בזיקה לדיני טומאה וטהרה.

הסמ"ק (שם מצווה קצט) כותב שלטבילת כלים יש צורך בארבעים סאה מים גם אם מדובר במעיין (המטהר בכלשהו). יסוד דבריו מופיע כבר בדברי התוספות בעבודה זרה עה ע"ב, שכתבו שלמרות שמדאורייתא די ברביעית מים במקווה לטבילת כלים קטנים מטומאתם, לטבילה שבה אנו עוסקים צריך ארבעים סאה מדאורייתא. זאת משום שהגמרא אומרת שם במפורש שצריכים "מים שנדה טובלת בהן, הוי אומר ארבעים סאה"; והתוספות מנמקים ש"טבילת כלי מדין חידוש הוא", ואין להשוותה לטבילה רגילה (וכן כתבו שם הרמב"ן והרשב"א בשמו והמאירי שגזרת הכתוב היא, אלא שפירשו גם פירוש אחר, שעל פיו אין זו אלא אסמכתא, ולכאורה משמע שלפירוש זה כל טבילת כלים אינה מן התורה אלא מדרבנן וקרא – אסמכתא בעלמא, ולא רק שיעור ארבים סאה. ועיינו להלן מענין זה). הטור (יו"ד סימן קכ) אמנם חולק על הסמ"ק, בטענה שלא חמורה טבילת כלים מטבילת טמאה, אך השלחן ערוך (שם א, פסק כמותו. השב יעקב שם), חלק א סימן לא ד"ה ואראה) הוכיח את יסודו (שכלי שנקנה מנכרי העשוי לחברו לקרקע אינו צריך טבילה) מדברי הטור הני"ל. היינו שהסברא הפשוטה היא שאין להחמיר יותר מטבילת נידה. החתם סופר (חידושים על השלחן ערוך יו"ד סימן קכ סי"ק ו) דחה את הדברים. לדעתו הטור רק אמר שלא ייתכן שטבילת כלים צריכה דרי מקווה שונים מנידה, מכיוון שהכול נלמד ממנה, אבל אין להוכיח משם להקל בטבילת כלי המיועד לשימוש במחובר לקרקע בגלל דיני טומאת כלים.



החתם סופר הוסיף שיש לדחות את ההשוואה גם משום שאף הטור אינו סובר שיש להשוות טבילה זו לטבילת כלים מטומאה לטהרה אלא להשוותה לטבילת נידה (עיינו בבית יוסף, בב"ח ובדרישה ופרישה שם), והשוואה דווקא לטבילת נידה (שאכן נסמכת על דרשת הגמרא "במי נדה") נוטה לסברא שאין כאן השוואה לדיני טומאה וטהרה אלא גזרת הכתוב גרידא (ואף שטבילה זו היא אכן מטומאה לטהרה, מכל מקום לו הייתה המגמה להשוות טבילת כלים לטבילת טהרה, היה הדין נותן להשוותה לטהרת כלים ולא לטהרת נידה), ועל כל פנים, עצם ההבדל בין טבילה זו לטהרת כלים שלא הושוותה לטבילה נידה היא סותרת את ההנחה שיש להשוות את חיוב הכלים בטבילה או פטורם ממנה לדיני טומאת כלים.

על כל פנים השלחן ערוך גם הוא פסק כסמ"ק. ואכן אין בדבר ראייה הכרחית לענינו, כי ניתן לחלק בין אופן טהרת הכלי (או 'הכנסתו לקדושה', שלגביה תיבדל טבילה זו מטבילת טומאה) לבין גדרי קבלת טומאה וחיוב הטבילה (שלגביהם נאמר שיש להשוות את החיוב בטבילה זו לדיני טומאה), אך מכל מקום יש דוחק בדבר.

הכלל העולה מהאמור הוא שלרוב הדעות אין הקבלה מוחלטת בין דיני טבילת כלים לטומאת כלים. מידת אי-ההתאמה בין התחומים שנויה במחלוקת, אך יש רמזים רבים לכך שעל דרך הכלל אין להקביל בין התחומים, בייחוד ביחס לשאלה אם צריך שהכלי יהיה ראוי לקבל טומאה. זו כנראה הייתה הדעה היותר נפוצה בראשונים, ועל כל פני, כיוון שנפסקה ההלכה שכסויי כלים חייבים בטבילה, נראה מוכח שאין לתלות את חיוב הטבילה בכך שהכלי מקבל טומאה.

ומן הכלל אל הפרט: בנוגע לכלי מחובר לקרקע – רבים חלקו על דברי השב יעקב מסיבה זו. ביניהם נמנה החתם סופר (הני"ל, בחידושיו על השלחן ערוך), הגידולי טהרה (הני"ל בשו"ת סימן יז), שו"ת יהודה יעלה (אסאד, חלק א יו"ד סימן רטז), שו"ת שבט סופר (יו"ד סימן סז), שו"ת מנחת יצחק (חלק ד סימן קיד אות ד). לדעתם רק לענין דין 'מעמיד' יש ראשונים שהשוו בין התחומים, אך לא לענין כל גדרי קבלת טומאה (ראו גם ציץ אליעזר שם, חלק ח סימן כו אות א).

מנגד, מדברי הבינת אדם (שם), שער איסור והיתר סימן סו) עולה שהוא קיבל את ההשוואה בין התחומים (אלא שחלק בשאלה מתי מחובר אינו מקבל טומאה, כדלהלן). גם בדעת הגר"א (יו"ד סימן קכ ס"ק טז וס"ק יט) הבינו כך כמה אחרונים (חלקת יעקב חלק ג סימן קטו [במהדורה החדשה יו"ד סימן מו] בסוף התשובה; ציץ אליעזר חלק ח סימן כו אות א; ומנחת אשר חלק ג סימן נח אות א ד"ה וכך כתב). כמו כן כתב החלקת יעקב (שם): "כמדומה הדעולם סומכין על השב יעקב דדבר שאינו מקבל טומאה אף טבילה אינה צריך". אך דבריהם קשים לאור פסיקת ההלכה, ואין הדבר מוכרע בדעת הגר"א, כפי שהערנו לעיל.

לצד כל זה נראה לומר שייכתן שיש לפטור כלי המחובר לקרקע לא מפני שאינו מקבל טומאה אלא משום שאינו נקרא "כלי סעודה". סברא זו העלה הגידולי טהרה (שם בתשובות, סימן יז). לדעתו דבר שמשמש משים בו רק לאחר חיבורו לקרקע אינו "בכלל כלי תשמיש, דכל היכא דכתיב כלי היינו תלוש דווקא". סברא זו דומה במהותה לסברת הערוך השולחן – שכלי שאינו מיטלטל אינו בכלל כלי סעודה.

אך נראה שהגידולי טהרה לא יסתפק בכך, אלא ידרוש שהכלי ייחשב כמחובר לקרקע מבחינת הלכות טומאה וטהרה, שאם לא כן נקרא עליו שם כלי. מעבר לאמור, יש בעיות נוספות בהסתמכות על דברי השב יעקב בהקשר שלנו:

1. תלוש ולבסוף חיבור – מתי נחשב מחובר:  
השב יעקב (שם, חלק א סימן לא ד"ה אבל וד"ה משא"כ) הבין שכל כלי שיוצרו ייעדו לחיבור לקרקע אינו מקבל טומאה והסכים עימו הגידולי טהרה (בתשובות סימן ג). אך רבים חולקים וסוברים שרק כלי המשמש את הקרקע (או את הבניין שעליה) אינו מקבל טומאה. כך כתב התפארת ישראל (כלים כ, ד, יכין אות נז), ונראה שזו גם כוונת הר"ע מברטנורא (במשנה שם). רעיון דומה כתב הנודע ביהודה (תניינא יו"ד סימן קט, ראו ד"ה דע שזה וד"ה א כלי שלגוף). לדעתו רק כלי שעיקר תשמישו עם הקרקע, היינו שהקרקע משמשת אותו ומסייעת לו ובלעדיה ייעודו אינו נגמר, אינו מקבל טומאה לאחר חיבורו לקרקע. נראה שדברי הנודע ביהודה והתפארת ישראל הולכים למקום אחד. לדעתם במקרים אחרים הכול הולך אחר הכלל "תלוש ולבסוף חיבורו הוי תלוש" (וראו באגרות משה יו"ד חלק ב סימן צב שהתלבט בשאלה זו).

לאור דברים אלו, חיבור "מקרי" של המכשיר לרצפה או לצינור הגז הנמצא בקיר אינו מועיל. שכן ניתן לחבר את המכשיר לבלון גז בלי לחברו לקיר. גם בנוגע לחיבורו לחשמל יש מקום להסתפק, משום שעצם החיבור לקרקע לא מועיל לכלי, אלא החשמל הנמצא בה. הקרקע עצמה אינה מסייעת, והוא אינו משרת אותה בעומדו שם (ויש לעיין לענין זה גם בדברי הנודע ביהודה שם ד"ה ג גם).  
בבינת אדם (שם) כתב אף יותר מזה. לדעתו לא די שהכלי ימלא את ייעודו רק מתוך החיבור לקרקע, אלא צריך שגמר מלאכתו "להיות כלי" תהיה לאחר החיבור לקרקע. לאור דבריו, ודאי שנדון דידן אינו נחשב כמחובר לקרקע (אלא אם נאמר כסברת השיח נחום, שגמר מלאכת מכשיר חשמלי הוא בחיבורו לחשמל, שזה חיבור לקרקע [אכן לסברתו אין צורך כלל בטעם של 'חיבור לקרקע' כדי לפטור מטבילה, שהרי הפטור מושתת על היות גמר המלאכה בידי ישראל, ורק אם החיבור לרשת החשמל ייעשה בידי גוי יהיה מקום לומר שמכל מקום פטור מטבילה מטעם 'מחובר לקרקע' גם לפי הבינת אדם]). אכן, רוב האחרונים לא כתבו כמותו.

2. כלי המחובר לקרקע רק על ידי כבל או צינור:

כאשר מדובר על כלי שאינו מחובר כולו לקרקע, אלא רק חוט החשמל או צינור הגז מחובר אליה, יש קושי בסברה לראות את הכלי כמחובר לקרקע בחיבור המגביל את קבלת הטומאה, שהרי לכלי עצמו בדרך כלל יש חופש תנועה באזור הנחתו, גם אם הוא מועט. אמנם דלת, נגר ומנעול נחשבים מחוברים לקרקע (כדברי המשנה בכלים יא, ב) למרות חופש התנועה המסוים שיש להם, אלא שאצל אלה עיקר הכלי מחובר לקרקע בצידו האחד מכל מקום, וחיבור זה הוא מהות תשמישו של הכלי. מה שאין כן מכשיר חשמלי, שגם אם נאמר שכשהוא מחובר לקרקע ממש לא יקבל טומאה, אף אם חיבור זה אינו מהותי אלא מקרי (כני"ל), מכל מקום הדעת נותנת שלא נוכל לומר כן כשגוף המכשיר אינו מחובר לקרקע, שכן הסברה נותנת שכדי להחשיב דבר כמחובר לקרקע נצטרך לפחות אחד משני התנאים: או חיבור של עיקר הדבר לקרקע וקיומו אליה או חיבור שאמנם הוא רק בקצהו האחד של הכלי, המאפשר לו עדיין נייטות, ואולי חיבור הכלי אף על ידי חלק טפל שלו, אבל החיבור עצמו הוא עיקר הכלי ולא דבר טפל, כיוון שהוא עיקר ייעודו של הכלי.

3. כלי המחובר לקרקע בצורה ארעית:

יש לדון אם חיבור ארעי לקרקע נחשב חיבור לענין קבלת טומאה. הגידולי טהרה כתב (בתשובתו הני"ל, סימן ג ובהקשר אחר בסימן טו) שרק חיבור קבע נחשב חיבור. הסכים איתו המהר"ם שיק (שו"ת יו"ד סימן רד ד"ה ועכ"פ), וכתבו שאפילו חיבור על ידי ברגים (הנשלפים) אינו נחשב חיבור. ואמנם נראה שדין זה אינו מוסכם, אך בחיבור על ידי שקע חשמלי החיבור רופף עוד יותר. הוא גם ארעי במהותו: ניתן ומיועד לשלוף אותו בכל רגע והוא רק תחוב בפנים. אם כן, יש מקום גדול לומר שאין הכלי נחשב כמחובר.

אלא שיש מקום לומר שכיוון שלא חיבור זה אין הכלי ראוי לשימוש כלל, עדיף הוא, למרות חולשתו, מחיבור בברגים וכדומה. וכבר הוזכרו לעיל החיבורים של נגר ודלת ודומיהם, והלוא חיבור הדלת ביצר אינו קבוע יותר מחיבור ברגים, וחיבור נגר המוזכר בחז"ל הוא על ידי קשירה גרידה, אלא ששימושם של הללו מחייב את חיבורם (ולסברות דלעיל שחיבור לקרקע מועיל באחד משני האופנים, או בדבר שנעשה מלכתחילה במחובר או בדבר ששימושו הוא דווקא כך, יש לומר מעתה שבאופן הראשון נצרך גם חיבור קבוע וחזק, ואילו בשני שחשיבות החיבור לגביו היא תולדת הצורך בו לשימוש הכלי – אין דינו תלוי בחוזק החיבור. אלא שעדיין אנו צריכים לדון כאמור לעיל בענינים של חיבור לגז או לחשמל, שבו אמנם החיבור עצמו הוא הכרחי, אבל אין לקרקע תפקיד מהותי בחיבור, שהרי אותה תועלת הייתה מופקת על ידי חיבור לבלון המנותק מהקרקע או לזרם חשמלי המופק מגנרטור או מצבר שאינו מחובר לה).

והשווה לדברי החזון איש (או"ח סימן נ אות ט ד"ה ובפתיחת) שכתב שחיבור לזרם החשמל נחשב לענין בונה או מכה בפטיש בשבת כתוקע (ואף החולקים עליו לענין שבת, לא כולם חלקו בהכרח על סברה זו עצמה, שכן ייתכן שחיבור הכרחי כזה אכן יש לו מעלה וחשיבות המקבילות לאלה של תוקע, אלא שלענין שבת תלוי החיוב בקביעות דווקא, או שאין לחייב בדבר שהדרך לפרקו ולחברו תדיר, מה שאין כן לענינו, שהקביעות נצרכת רק כדי לראות את הכלי כטפל לקרקע. שאינה מקבלת טומאה, שיה תוכן הכלל שנאמר בטומאה, ש"מחובר לקרקע כקרקע", ולכן הוא תלוי בעשיית הכלי לשם שימוש במחובר וביכולת להשתמש בו רק כך, אף אם החיבור עצמו אינו חזק ואינו קבוע).

למעשה יש שסמכו על היתרו של השב יעקב ועל הסברא ללמוד ממנו לענין לכלי חשמל (חלקת יעקב חלק א סימן קכו וחלק ב סימן סא [בבמהדורה החדשה יו"ד סימן מג וסימן מא]), כאשר אין לכלי שימוש נוסף גם בלי חיבורו לחשמל, אך רוב הפוסקים לא סמכו על סברה זו (או שצירפו אותה רק כסיניף לסברות נוספות). ראו לדוגמה דעת הבאר משה (חלק ד סימן ק) שדחה את הדברים (ונראה מדבריו שזאת לא משום שדחה לגמרי את סברת השב יעקב, אלא משום שלא קיבל את ההנחה שחיבורו של הכלי לרשת החשמל, ההכרחי לשימוש, עושהו כמחובר לקרקע, ושמה מחמת אחת הסברות שנאמרו לעיל לחלק בין נידונו של השב יעקב לחיבור זה, ונפקא מינה במקום שחלק מסברות אלה אינו שייך), ודעת הגר"שז"י אויערבאך (מנחת שלמה [מהד' תשנ"ט] חלק ב סימן סו אות ד) שלא סמך על סברה זו בלבד, אלא רק צירפה כסיניף להתיר שימוש בכלי חשמל אחרי פירוקו והרכבתו בשנית.

לסיכום: כאשר מדובר בחיבור פשוט לקרקע, של צינור או כבל, רוב הפוסקים לא סמכו על סברה זו לבד. כאשר מדובר בחיבור של הכלי עצמו – הגענו למחלוקת כפולה ורחבה: א. האם צריך שהכלי ישמש את הקרקע או יסתייע ממנה כדי שלא יקבל טומאה, או שדי בכך שהכלי מחובר לקרקע בפועל – לפחות אם לכך ייעודו יוצרו, וכל שכן אם בפועל גם אינו יכול למלא את ייעודו ללא חיבור זה (כיוון שהחיבור לרשת החשמל קבוע בקרקע, אף שאין לקרקע תפקיד מהותי לגביו); ב. האם כלי שאינו מקבל טומאה צריך טבילה.

ד. גמרו ביד ישראל:

דברי הגר"נ רבינוביץ מחודשים מאוד, משום שחיבור הכלי לחשמל אינו מגדיר את הכלי ואינו גומר את מלאכתו, אלא רק מספק לו אנרגיה לפעולתו. הדבר דומה במידת מה להסקת תנור אפייה, שאינה גומרת את עשיית הכלי אלא מאפשרת את השימוש בו (אכן, ההסקה אינה פעולה הנעשית בגוף הכלי,

בניגוד לחיבור כלי לחשמל, אך נראה שאין מספיק בחילוק זה כדי להבחין ביניהם למעשה). מסתבר לראות את החיבור לחשמל כדרך שימוש ולא כיצירת הכלי.

מעבר לכך, דבריו מבוססים על ההנחה שכלי שאינו מקבל טומאה אינו חייב בטבילה – הנחה ששוניה במחלוקת גדולה, כאמור לעיל. אלא שעל כך יש להשיב, אולי, שאף שתלה את הדברים שדיני גמר מלאכה האמורים לענין טומאה וטהרה, מכל מקום – אף אם אין נדון דין שקול בכל פרטיו לדיני טומאה וטהרה, אף הטבילה שבנדון דין תלויה בגמר מלאכת הכלי בידי גוי, שכן כלי שלא נגמרה מלאכתו אינו "כלי סעודה", ונמצא שאין כאן "לוקח כלי סעודה מן הגוי", אלא "עושה כלי (סעודה) מדבר הנלקח מן הגוי (ועיינו בלשון הלבוש סימן קכ סעיף יא, שתלה את חיוב הטבילה שם ב"כשנגמר הכלי עדיין היה של גוי)".

ויש להוסיף: הרב רבינוביץ עצמו העיר שלכאורה חלק מהכלים החשמליים ראויים לשימוש מסוים גם ללא החיבור לחשמל, למשל קומקום שמשל יכול לשמש גם כקנקן, אלא שהסביר כי שימוש כזה אינו מצוי ומי שישתמש כך בכלי כזה יהיה לחוכא ואיטלולא. לכאורה כוונתו, לאור הדימוי לדיני טומאה וטהרה, שגמר מלאכה צריך להימדד לפי השימוש שלו מיועד הכלי ולא לפי היותו ראוי לשימוש כלשהו. ברם אף אם נניח שלא כך, עדיין נוכל לומר שהגדרת הכלי ככלי סעודה, לפחות תהיה תלויה בשימוש שלו הוא נועד, שהרי כלי שאפשר להשתמש בו להכנת אוכל או לאכילה אך אינו מיועד לכך – אף שלענין דיני טומאה וטהרה כלי הוא, פטור מחיוב הטבילה של כלי הנלקח מן הגוי. ומעתה כיוון שהכלי שבנדונו היה לראוי לשימוש כלי סעודה שהוא מיועד לו רק בידי ישראל – יש לפוטרו משום כך מן הטבילה.

ומכל מקום, עדיין שרירה וקיימת הערתנו הקודמת. ויש להעיר עוד שהדברים דומים למחלוקת הפוסקים בשאלה אם חיבור חשמלי נחשב בונה או מכה בפטיש לענין הלכות שבת או שהכלי נחשב בניי ושלם וחיבורו לחשמל אינו אלא שימוש בו – עיינו חזון איש (או"ח נ, ט) ובהתכתבותו עם הגר"יז אויערבאך (הובאו במנחת שלמה חלק א סימן יא, וכן חלק ב סימן כה); משפטי עוזיאל (חלק א אורח חיים סימן יג וחלק ג אורח חיים סימן לו אות ב); ציץ אליעזר (חלק ו סימן ו); מנחת יצחק (חלק ג סימן לח אות טו); אור לציון (חלק ב פרק מא – דינים שונים בעניני חשמל, אות א). ולעומתם, בדברי הגר"יז אויערבאך (מנחת שלמה שם ובמאורי אש פרק ב, ובהערות בסוף הספר); יביע אומר (חלק ט או"ח סימן קח אותיות קפח–קפו) ועוד (ובדברי כל הפוסקים שהזכירו איסורים אחרים לענין יצירת מעגל חשמלי, ומהם רק איסורים דרבנן, ולא דנו משום בונה).

לדעת הפוסקים הממאנים לראות את החיבור לחשמל כתיקון, וכל שכן שלא כבנייה ויצירה, של הכלי לענין שבת, קשה לקבל סברה כזו בנדונו. לעומת זאת, לדעת המחמירים שם, ייתכן שיש מקום לסברא זו בנדונו של הרב רבינוביץ. אך אין הדבר הכרחי, שכן יש מקום לומר שהכלי הוא כלי גמור, החייב בטבילה, מצד השימושים האפשריים בו גם כשאינו מחובר לחשמל, ועדיין חיבורו נחשב מלאכה לענין שבת כיוון שהוא מכשירו לשימוש נוסף (אכן בנדונו, בניגוד לנידון הקומקום החשמלי, ייתכן שלא החיבור לחשמל אין לכלי כל שימוש).

ומכל מקום, נראה כי הרוצה לסמוך על סברת הרב רבינוביץ לא יצטרך לחשוש לה גם לחומרה ולהימנע משימוש בכלי שגוי חיבור לחשמל (ולכאורה חיבור אינו דווקא הכנסת התקע לשקע, אלא הפעלת המכשיר, והוא הדין אם חלה תקלה ברשת החשמל בעת שהמכשיר מחובר ותוקנה על ידי גוי) שהרי עתה נגמרה מלאכת הכלי בידי גוי (ויצטרך לנתקו ולחברו שנית), שכן גמר מלאכה זה נעשה בידי גוי בעוד הכלי שייך ליהודי, ואין הוא "לוקח כלי סעודה מן הגוי". אף הפוסקים שחייבו כלי שתוקן בידי אומן גוי בטבילה, משום שאומן קונה בשבח כלי והרי הוא כאילו קונהו היהודי מן הגוי עתה, יש לומר שידו שתיקון זה של חיבור לחשמל לא יזכה את האומן בשבח הכלי, כיוון שאף אם הלכתית הוא נחשב תיקון של הכלי ואף עיקר עשייתו, מכל מקום מבחינה ממונית אין לו ערך (גם אם תיקון רשת החשמל למשל זה דבר בעל ערך רב, מכל מקום שוויו של הכלי המסוים המחובר לחשמל אינו עולה במאומה עקב חיבורו זה), וברור גם שאין לאומן כל כוונה ורצון לזכות בחלק כלשהו בכלי בשל תיקונו זה (מה שאין כן באומן רגיל המתקן את הכלי ומצפה לתשלום על כך, שיש לראותו, וייתכן שכך הוא רואה את עצמו, כבעלים על השבח עד שישלמו לו על עבודתו).

<sup>3</sup> לאחר שדנו בצדדים השונים לפטור הכלי מטבילה, נפנה לפסיקת ההלכה. תחילה יש לברר אם חיוב טבילת כלים כיום הוא מדאורייתא או מדרבנן. יש לברר זאת גם ביחס לעיקר הדין וגם ביחס למציאות הנהוגה כיום. בירור זה ישליך על השאלה אם אפשר לסמוך על הסברות שנאמרו לפטור את הכלי שבנדונו מן הטבילה או לא: אם עיקר החיוב הוא מדרבנן, ספקו להקל, ואף במחלוקות הלכתיות הנוגעות אליו יש מקום ללכת "אחר המקל", ואם עיקרו מן התורה יש להחמיר בו בספקות ובמחלוקות (אם כי הכלל שאפשר להקל במחלוקות בדינים דרבנן ואילו באלה שנוגעות לדאורייתא יש להחמיר אינו מוחלט ותיקורו אמור במקום שאין בו דרכי הכרעה אחרות, כגון על פי גדלות בחכמה ומניין, ראו עבודה זרה ז ע"א. נוסף ונציין שגם אם יש כמה ספקות או מחלוקות כגון בענינו שנאמרו בו כמה סברות להקל, לא נוכל לראות בזה "ספק ספקא" ולהקל משום כך אף בדאורייתא, שכן אם הספקות אינם שקולים, ייתכן שאין זה נחשב "ספק ספקא". ולמעשה אפילו היכולת להקל בדינים שמדרבנן אינה ברורה במקרה שבהם כל הספקות הם כאלה שמעיקר הדין ההכרעה בהם נוטה לחומרא, וכבענינו, שבו

לשום סברא מסברות המקילים אין מקור מוצק, כולן שנויות במחלוקות, ומהן שכדי לסמוך עליהן צריך להכריע לקולא בכמה מחלוקות [היינו שה"ספק ספקא" נוטה לחומרא דווקא שכן יש כמה צדדים שדי בכל אחד מהם לחוד כדי לסתור את הקולא, ועיינו משנה למלך הלכות בכורות ד, א ד"ה עוד אחרת, שפשוט לו שבמקרה כזה יש להחמיר, ודבריו הובאו להלכה גם בגליון מהרש"א ליו"ד סימן קיף תחילת כללי ספק ספקא של הש"ך] ועל כולן יש גם קושיות גדולות.

טבילת כלים – דאורייתא או דרבנן :

בגמרא במסכת עבודה זרה נאמר (עה ע"ב) : "מנהני מילי? אמר רבא, דאמר קרא: כל דבר אשר יבא באש תעבירו באש וטהר, הוסיף לך הכתוב טהרה אחרת. תני בר קפרא: מתוך שנאמר במי נדה - שומע אני שצריך הזאה שלישי ושביעי, ת"ל: אך, חלק; א"כ, מה ת"ל במי נדה? מים שנדה טובלת בהן, הוי אומר: ארבעים סאה".

לאור דברי רבא ובר קפרא הבינו רוב הראשונים שחיוב טבילת כלים הוא מהתורה, כפשטות דברי הגמרא. ראו על אחר: רש"י (ד"ה זוזא דסרבלא שנקט לשון "גזרת הכתוב"), חידושי הראב"ד (ד"ה מדיחן, וכן הובא בשמו בתורת הבית המצוין להלן ובשו"ת הרשב"ש סימן תסח), רמב"ן (ד"ה הווה אמינא, ועיינו להלן בביאור דבריו), רשב"א (ד"ה ולא ידענא וד"ה במי נדה; וכן בתורת הבית בית ד שער ד, ובתשובותיו חלק ג סימנים רנה ורנט, ושם כתב שזו גם דעת הרמב"ם. אכן הדברים תמוהים שכן בחידושי הני"ל ובתורת הבית הני"ל כתב בשמו להפך, ובהערות המהדיר לשו"ת הרשב"א מהדורת מכון ירושלים הביא מכנסת הגדולה שהגיה "הראב"ד", והוא עצמו הציע להגיה "הרמב"ן", הגהה קלה יותר. הצעת הגהה נוספת מצויה בפרי תואר יו"ד סימן קכ ס"ק ד. כל ההצעות מתאימות לדברי הרשב"א בשני המקורות הני"ל, אולם מכל מקום צע"ק איך חל אותו שיבוש באותו הקשר בשתי תשובות שונות של הרשב"א. יש לציין שהכסף משנה והלחם משנה בהלכות מאכלות אסורות יז, ה הבינו את דברי הרשב"א בתשובותיו כפשוטם וביארו כיצד הבין הוא כך בדברי הרמב"ם, וכן הבין הפרי חדש ביו"ד סימן קכ ס"ק ו, אלא שתמה על הרשב"א ואף על ביאורו זה של הכסף משנה), רא"ש (עבודה זרה פרק ה סימן לו, וגם הוא נקט לשון "גזרת הכתוב"), נמוקי יוסף (בשיטת קדמונים לעבודה זרה שם ד"ה מנא דמרמרא).

וכן ראו: שיטת רבנו תם בתוספות ביומא עה ע"א ד"ה מכאן וביבמות מז ע"ב ד"ה במקום (שברור מדבריו שדרשת הגמרא בעבודה זרה בסוגיית טבילת כלים "אך במי נדה" – "במים שהנדה טובלת" היא דרשה גמורה ולא אסמכתא בעלמא [ושמן התורה אין כאן אלא כפשוטו של מקרא העוסק בטהרה מטומאת מת על ידי מי אפר פרה אדומה הקרויים "מי נדה", וכדברי הגמרא: "שומע אני שצריך הזאה שלישי ושביעי". לפי המשמעה מהגמרא ההווה אמינא שכל כלי הנלקח מגוי, אפילו טהור, יצטרך הזאה זו. סברא זו נדחתה מחמת המיעוט "אך", ומשום כך מתפרש הפסוק כמורה על טבילת כלים, ואם נאמר שטבילת כלים מדרבנן ודרשה זו – אסמכתא בעלמא, הרי שעיקר פירוש הפסוק הוא כפשוטו, אלא שלא בא להצריך הזאה לכל כלי אלא לכלים שנטמאו, וכפירוש רש"י בחומש), רא"ה בבדק הבית (בית ד שער א, שכתב אגב דיונו בסוגיית טעם כעיקר ד"טבילה דאצריך קרא אפילו לכלים חדשים: "מסתמא דטבילה דאורייתא היא משום מעלה"), רבנו יהונתן מלונל (על הרי"ף דף לט ע"ב [אף שאין הדברים מפורשים לגמרי בלשוננו, והמפרשים בגמרא שהפסוקים הם אסמכתא בעלמא יוכלו לומר כן גם בדבריו, מכל מקום דרך הראשונים לפרש דבריהם ולא לסתום ולנקוט פסוקים כשהכוונה היא לאסמכתא בעלמא ובלי לפרש זאת]), סמ"ק (מצווה קצט), פסקי רבינו יחיאל מפאריש (סימן פד), ראב"ה (חלק ב פסחים סימן תסד ד"ה ובמסכת עבודה זרה), האשכול (חלק ג הלכות הלוקח כלי תשיש מן הגוי, סימן נד), תרומת הדשן (סימן רנז), שו"ת מהר"ח אור זרוע (סימנים סג-סד, תשובות מאת רבינו שמואל ב"ר ברוך ורבינו שמחה ב"ר שמואל), איסור והיתר הארוך (שער נח סימן א; שם תחילת סימן צא; שם סימן קד); ונראה שכן דעת ספר האורה (המיוחס לרש"י, חלק א סימן פא, שכתב "כדנפקא לן מקרא") וסמ"ג (לאוין קמח ד"ה בפרשת כלי מדין וד"ה אמר רב חי"א);

וראו עוד בדעת הרשב"א בסוגייתנו (ד"ה הוה אמינא וד"ה איבעיא להו שהביא את שתי הדעות ולא הכריע, אף ששמע שנוטה לדעה שהטבילה דאורייתא, שהיא כדבריו דעת "שאר המפרשים", בעוד הרמב"ם שאינו סובר כך – דעת יחידה), בדעת האור זרוע (שבחלק ד סימן רפח וסימן רצג כתב שהיא מדאורייתא, גזרת הכתוב, אך מחלק א סימן שנט משמע בפשטות שהטבילה מדרבנן. ואולי שם התייחס רק לכך שהלימוד שצריך ארבעים סאה הוא אסמכתא, ולא לעצם טבילת הכלים [ואכן בגמרא העבודה זרה הובאו שתי דרשות לחיוב טבילה זו, דרשת רבא מ"יטהר" ודרשת ברייתא דבר קפרא מ"יבימי נדה", שבה עוסקים דברי האור זרוע. אכן יש קצת דוחק יש בביאור שלפני דרשה אחת משתי אלה היא דרשה גמורה והאחרת אסמכתא]), ובדעת הרמב"ן, שמצד אחד כתבו הרשב"א (תורת הבית שם) והריטב"א (עבודה זרה שם) בשמו שהטבילה מדאורייתא (והוזכר לעיל שייחק שגם בדברי הרשב"א בתשובות שכתב כך בשם הרמב"ם יש להגיה: הרמב"ן), ואמנם בחידושי על אתר (ד"ה הוה אמינא) כתב בפשטות את שתי האפשרויות, אלא שהמדקדק בלשוננו ימצא שהנחת המוצא שלו היא שטבילת כלים השנויה כאן היא מן התורה, וממנה לא סטה, אלא שהתקשה במה ששמע מהסוגיה שגם שיעור המקווה ארבעים סאה הוא מן התורה, מה שנוגד לאמור בגמרא לגבי טבילת כלים מטומאתם, שמן התורה די ברביעית, ולענין זה של שיעור ארבעים סאה הוא שהביא את האפשרות שמדובר באסמכתא בלבד (ואין

לשאול שאם הכתוב "במי נדה יתחטא" הוא אסמכתא, מניין לנו מקור מן התורה לעצם חיוב הטבילה? שהרי המשיך לפרש ששיעור ארבעים סאה בניה יסודו הוא בשיעור "שכל גופו עולה בהן" ויסוד זה מתקיים בכלים קטנים גם ברביעית. ונראה שדברים אלה הם המשך לדבריו בענין ה"אסמכתא" ולא פירוש אחר, וכלל דבריו אלה הם המובאים בתורת הבית ובריטב"א (בשמו), אך בפירושו על התורה (במדבר לא, כג) כתב: "ולבי מהרהר עוד לומר שהטבילה הזו מדבריהם והמקרא אסמכתא עשו אותו". לעומתם יש ראשונים שאכן כתבו, או שנראה מדבריהם, שטבילת כלים היא מדרבנן, והפסוק הוא אסמכתא בעלמא. אך מעטים הראשונים שברור שזו דעתם. נדמה שרק הר"ד (בתוספותיו על אתר וכן בפסקי עבודה זרה שלו) כתב כך במפורש, וכן משתמע מדברי המנהיג (הלכות פסח סימן ט, עמוד תכט). ואכן המנהיג חייב כלי משכנתא בטבילה מספק, אף שלגביהם יש בגמרא בעיא דלא אפשטא (כך על כל פנים לפי גרסאות הדפוסים וחלק מכתבי היד, אם כי יש כתבי יד שנראה מגרסתם אחרת, ראו בציוני המהדיר ר"י רפאל במהדורת מוסד הרב קוק), אך אין להוכיח שפסק כך מטעם ספק דאורייתא, וכמו שכתבו כמה ראשונים שהובאו לעיל, שהרי גם הר"ד פסק כך (ואכן המהדיר בפסקי הר"ד התלבט בענין).

ויש ליישב את הכרעתם לחומרא אף אם ספק דרבנן הוא בכמה דרכים – ראו מרדכי (יבמות פרק החולץ סימן כא) בשם רבנו ברוך, שיש מקומות שמחמירים בספק דרבנן ואף בספק ספקא, ורבנו בצלאל אשכנזי בעל השיטה מקובצת הביאו בכללי התלמוד שלו (אות רצז); ועוד שאמרו בגמרא על ספק זה של כלי משכנתא שרב אשי הטבילם, אלא שמר בר רב אשי הסתפק אם משום שסבר שמן הדין משכנתא כמכר או משום שראה שדעת הגוי לשקע את הכלי בידו, ולפי זה ייתכן שישברו פוסקים אלה שאין אומרים כאן ספק דרבנן להקל כפי הסברא שכתב מהר"י אלגאזי בארעא דרבנן (מהדורה קמא מערכת ס סימן תמח [והבין שם כך מדברי המרדכי ה"ל]). שאין אומרים ספקא דרבנן לקולא כשאנו מסופקים "מאי אמור בה קמאי". ואם נדון את דין הטבילה לא כימצווה לטבול, אלא כאיסור להשתמש בכלי שאינו טבול, וממילא הספק אינו ספק במצווה אלא באיסור, ואיסור השימוש הלוא יותר על ידי הטבילה, ולכן ייתכן שיש לדנו כידבר שיש לו מתירין, האסור גם בספק דרבנן (ביצה ד ע"א), וראו בראב"ד (הלכות ברכות ו, טו) שכתב לגבי ספק חיוב נטילת ידיים (שגם הוא דרבנן) שאם יש לו מים אומרים לו "קום רחוך והוצא עצמך מן הספק", ואבני מילואים (שו"ת סימן יא) ביאר שהטעם הוא מפני שזה דבר שיש לו מתירים (אלא שלטוברים שלא נאמר דין דבר שיש לו מתירין בספקא דדינא אין מקום לסברא זו בנדוננו). עוד עיינו בבית יוסף (או"ח סימן פג) שכתב בביאור דעת הרמב"ם לגבי קריאת שמע במקום שהוא ספק בית הכיסא שאף שהספק הוא ספק דרבנן, "לכתחילה יש לחוש", הפרי חדש (שם אות ב) הביין שכן דעת הבית יוסף בכל ספק דרבנן (אף שהוא עצמו השיג על כך), ולהבנתו לא קשה כל כך על פסיקה לחומרא בנדוננו גם אם זה ספק דרבנן. ובגן המלך (סימן כב) ביאר שהחומרא היא בדברים שיש בהם 'סרך קדושה' דווקא, וכן הביא משמו החיד"א (עין זוכר מערכת ס אות יד), וגם לדרך זו יש לומר שסברה זו (המיוחסת לביאורו לרמב"ם ולבית יוסף, ואף שבנדוננו נקט הרמב"ם לכאורה ספקא דרבנן להקל, וכמובא להלן) היא אף סברת הראשונים שהחמירו בספק טבילת כלים אף אם היא דרבנן, כיוון שענינה קדושת ישראל.

אמנם גם ר' אהרן מלוניל כתב במפורש שטבילת כלים דרבנן, אך יש לכאורה סתירה בדבריו. בכל בו [סוף סימן פו] כתב בפירוש שזו תקנה דרבנן. כך גם באורחות חיים בהלכות טהרת הכלים (סוף סימן יב [ואף שלשונו בתחילת סימן זה "שאל כלים... לא חייב הכתוב" מורה לכאורה על חיוב שמן התורה]. אך בהלכות יום טוב (סימן סה) כתב הפוך. אכן, בכל בו בקטע המקביל להלכות יום טוב (כל בו סימן נח) לא מופיעות המילים "שמן התורה", וייתכן שזו גם הגרסה הנכונה גם באורחות חיים. וראו עוד מה שכתבנו לעיל לגבי הרמב"ם ובשם האור זרוע.

הרמב"ם (הלכות מאכלות אסורות יז, ה) כתב לשון מורכבת: "טבילה זו שמתבילין כלי הסעודה הנלקחים מן העכו"ם ואח"כ יותרו לאכילה ושתייה אינן לענין טומאה וטהרה אלא מדברי סופרים, ורמז לה כל דבר אשר יבא באש תעבירו באש וטהר ומפי השמועה למדו שאינו מדבר אלא בטהרתן מידי גיעולי עכו"ם לא מידי טומאה, שאין לך טומאה עולה על ידי האש וכל הטמאים בטבילה עולין מטומאתן, וטומאת מת בהזאה וטבילה ואין שם אש כלל אלא לענין גיעולי עכו"ם, וכיון שכתוב וטהר אמרו חכמים הוסיף לו טהרה אחר עבירתו באש להתירו מגיעולי עכו"ם". הביטויים "דברי סופרים" ו"מפי השמועה" בשיטת הרמב"ם דורשים עיון שאין כאן מקומו (השווה להלכות תפילה א, א; הלכות שביבת עשור א, ה; הלכות אישות א, ב). אך נסכם שלאור לשון זו ולאור העובדה שהרמב"ם פטר כלי משכנתא מטבילה מספק, הפרשנים והפוסקים נחלקו מהי דעת הרמב"ם. ואכן רובם הבינו שלדעת הרמב"ם טבילת כלים דרבנן (ראו רשב"א בחידושים שם, בתורת הבית שם, ובתשובותיו שם, וראו לעיל על הסתירה שבדברים ועל האפשרויות להגיה בהם; ריטב"א ור"ן על אתר; מפרשי הרמב"ם על הלכה זו; פרי חדש יו"ד סימן קכ ס"ק ו; ופרי תואר שם ס"ק ד שהוזכרו לעיל; ביאור הגר"א שם ס"ק כג).

להלכה נראה מהשלחן ערוך שהן המחבר והן הרמ"א נקטו שטבילת כלים דאורייתא (ראו שלחן ערוך יו"ד קכ, ט; שם, יד (לאור דבריו בבית יוסף בנוגע לשניהם); רמ"א שם, י (לאור דברי התרומת הדשן סימן רנז, המובאים גם בבית יוסף, שהם מקור דברי הרמ"א). כך גם הורו רוב מוחלט של האחרונים הלכה למעשה (מהם שנקטו כך בסתמא ומהם שביארו כך בדברי השלחן ערוך והרמ"א בלי להעיר שיש

חולקים ובלי להסתייג מהוראה זו. ראו ביו"ד שם: לבוש סעיף א וסעיף יד; ט"ז ס"ק טז; פרי חדש ס"ק ו וס"ק לח; בית הלל ס"ק ב; ביאור הגר"א ס"ק לו; חתם סופר על השלחן ערוך שם ס"ק ב. עוד ראו נודע ביהודה מהדורה תניינא יו"ד סימן קמב; חכמת אדם כלל עג סעיף א; בן איש חי שנה ב פרשת מטות אות ב; ובאריכות בשדי חמד (כללים מערכת ט כלל ב), שהעלה שזו דעת רוב האחרונים; אכן הרדב"י (חלק א סימן לד) נקט בפשיטות שטבילת כלים דרבנן, וכך כתבו מעט אחרונים נוספים (ראו בשדי חמד שם והביא שם את דברי הרדב"י ותמה עליו איך סתם שלא כדעת רוב הפוסקים [השדי חמד מציין לתשובות הרדב"י "החדשות" סימן לד, וכוונתו לתשובה שלפנינו היא בחלק א, משום שבתחילה נדפסו תשובות הרדב"י שבחלק ד, ורק בהמשך את חלקים א-ג, ובדפוסים מאוחרים יותר מוספרו חלקי שו"ת רדב"י, וחלק א המקורי היה לחלק ד]). הגדיל הישועות יעקב לכתוב (או"ח סימן שג ס"ק ד [ועיינו שם גם ס"ק ב-ג] וסימן תקט ס"ק ד) שזו דעת רוב הפוסקים (אך ביו"ד סימן קכ ס"ק א כתב שאפילו הרמב"ם סובר שהדבר מדאורייתא, אלא שהאיסור להשתמש בכלי טרם הטבילה הוא מדרבנן, וצ"ע [אכן אפשר לומר שבדבריו באו"ח כוונתו לאיסור זה, שכן ההקשר שם הוא השאלה אם טבילה זו נקראת יתיקון האסור בשבת ויום טוב, מה שתלוי באיסור ההשתמשות, כמבואר בדבריו הן באו"ח והן ביו"ד שם, אלא שגם אם סברתו מיושבת בדרך זו, העמסת ביאור זה בלשונו יש בה מן הזוחק] ויש לציין גם לדברי השאגת אריה (סימן נו) שבתוך דבריו נקט שהסוברים שבכלי מתכות החיוב הוא מהתורה הם "מקצת פוסקים" (והסתפק שם בדעת הרא"ש בענין זה, אף שהרא"ש נקט בהקשר זה לשון "גזרת הכתוב" וכמובא לעיל. ונראה שהשאגת אריה לא הסתמך על לשונות "גזרת הכתוב" וכדומה אלא רק על דברי מי שנקט בפירוש "דאורייתא", אף שלגבי הר"ף כתב שכיוון שהביא את דרשת הפסוק בענין זה "משמע לכאורה" שסובר שזהו חיוב דאורייתא).

העולה מהדברים הוא שיש לנקוט שדין טבילת כלים הוא מדאורייתא, ועל כן יש להחמיר בו במקום ספק (ויש להוסיף שהלוא ראינו שגם הראשונים שנקטו שחיוב זה הוא מדרבנן – יש מהם שהחמירו בספקו, אם אי אין זו ראייה גמורה שיחמירו בכל ספק, שהרי חלק מההסברים שהבאנו לעיל בטעם חומרא זו למרות היות הספק מדרבנן – ואולי רוב הסברים אלה אינם שייכים שמקום שבו החומרא כרוכה בטרחה גדולה או בכל ספק שאינו דוגמת הספק שבכלי משכנתא).

כלים שלא השתמשו בהם מעולם – האם חיובם בטבילה מדאורייתא או מדרבנן :

מיד לאחר שהגמרא (הני"ל) למדה מהפוסקים שיש לטבול כלים, נאמר בה: "אמר רב נחמן אמר רבה בר אבוא: אפי' כלים חדשים במשמע, דהא ישנים וליבנן כחדשים דמו, ואפילו הכי בעי טבילה". היינו רב נחמן מחדש שגם כלים חדשים לגמרי צריכים טבילה, מכיוון שהטעם שכלי עכו"ם צריכים טבילה אינו נובע מהאיסור שבלעו (שהרי הכלים צריכים טבילה גם אחרי הכשרתם).

הרב קוק (שו"ת דעת כהן סימן רכו) כתב: "לכאורה י"ל דבכלים חדשים שלא נשתמש בהם נכרי הוי מדרבנן". זאת משום שדברי התורה "אך במי נדה יתחטא" אמורים על "כל דבר אשר יבא באש" היינו שכבר ביטלו בו (ושלכן חייבה התורה גם את הגעלתו או ליבונתו).

דברי הרב קוק מסתברים לאור מהלך הגמרא. לאורך כל הסוגיה מושהה הגמרא בין דיני טבילת כלים לבין "מעשה שהיה" בכלי מדתי (במדבר פרק לא). מהשוואה זו היא למדה דינים רבים: רק כלי מתכות חייבים בטבילה (מדין תורה), רק כלי סעודה ורק כלים לקוחים ולא שאולים. ישנם שני חריגים המופיעים בגמרא, שחייבים בטבילה למרות שאינם דומים לכלי מדתי. הראשון הוא כלי זכוכית, שאותם הגמרא מחייבת בטבילה משום שהם דומים לכלי מתכות (שאם הם נשברים, מתקנים אותם באמצעות התכה, בדומה לתיקון כלי מתכת). השני, לכאורה, הוא כלים חדשים, היינו כלים שלא השתמשו בהם מעולם. הפוסקים מתייחסים בפשטות רק לכלים שהשתמשו בהם, ובהם התורה מחייבת הכשרה (ליבון, שהרי הכלים צריכים טבילה) ומכל מקום, הגמרא מחייבת כלים חדשים בטבילה מבלי לנמק מדוע.

לענין כלי זכוכית הבינו רוב האחרונים שהחיוב הוא מדרבנן בלבד: כך כתבו קרית ספר (הלכות מאכלות אסורות פרק יז), פרי חדש (שם ס"ק ג), פרי תואר (שם ס"ק ב), שאגת אריה (סימן נו וסימן נו [לפי הסוברים שבכלי מתכות החיוב הוא מן התורה]), נודע ביהודה (תניינא יו"ד סימן קמב), פרי מגדים (משבצות זהב סימן תנא ס"ק ו וס"ק לא, וכן בסימן תפו), חכמת אדם (כלל עג סעיף א), רבי עקיבא איגר (הגהות על השלחן ערוך שם סעיף יד). אמנם בדרכי תשובה (יו"ד שם ס"ק כא) הביא אחרונים (דברי יוסף [רוזנברג, חלק ג סימן תתכז, ובספרו יד יוסף - קונטרס טבילת כלים שבסוף הלכות יום טוב, אות א] ומקור מים חיים [פאדווא, יו"ד סימן קכ סעיף א]) שפקפקו בדבר. אך נראה מדבריהם שהנחתם היא שמדובר בחידוש של הפרי חדש שאין לו יסוד בראשונים, ובאמת לא זו בלבד שכן נקטו כמה מגדולי האחרונים, ומהם גם לפני הפרי חדש או בני זמנו וסמוך לו, אלא שגם מדברי המאירי (שבת טז ע"א) ותוספות הרא"ש שם (טז ע"ב ד"ה רב אשי, שכתב שדמיון כלי זכוכית לכלי מתכת שמחמתו חייבים בטבילה הוא ידמיון פורטא') משמע שהחיוב הוא מדרבנן בלבד (אף שבטבילת כלי מתכת משמע שסברו שהוא מן התורה כפי שהבאנו לעיל, שנקטו לשון "גזרת הכתוב"). וכך גם כתוב באשכול במהדורת הרב צב"א (בעל נחל אשכול, ועיינו נחל אשכול שם אות כ). ואף לולא האמור, אחרונים אלה בודדים לעומת רוב מניין ובניין של גדולי הפוסקים הני"ל. ולא זו בלבד, אלא שאף האחרונים היחידים הני"ל, לא ברור אם הכריעו להלכה שהחיוב הוא מן התורה: המקור מים חיים אמנם האריך לצדד כך

אך סיים "וצ"ע". ובעל דברי יוסף ויד יוסף אכן כתב כן במקומות שציון הדרכי תשובה, אבל הוא עצמו סתם ביד יוסף סימן תנ ס"ק יד וברביד הזהב סימן תנא ס"ק כז שטבילת כלי זכוכית היא דרבנן, והשגתו על הפרי חדש נראית יותר כהערה לפלפול ולא כהכרעה להלכה (ואף נכתבה בסוגריים) ומה גם שברביד הזהב (שם) ביסס את הדברים מעבר למה שכתב הפרי חדש עצמו.

וכיוון שדעת רוב הפוסקים שהחוב בכלי זכוכית הוא מדרבנן, מסתבר מאוד לומר שגם החוב בכלים חדשים הוא מדרבנן בלבד. אמנם מוכח מהתורה שהחוב לא נובע מבליעת איסור הבלועה בתוכו – כהוכחת רב נחמן – אך סוף סוף אפשר לומר שהטבילה היא כדי להעלות את הכלי לקדושת ישראל, משום שעבר השתמשו בו לאוכל אסור (כפי שנראה מלשון הרמב"ם שהובאה לעיל), ואף אם נאמר שאין הדבר תלוי בשימוש בעבר לאוכל אסור (והלא כל שימוש לאוכל אסור בלי להיות בבעלות של גוי, בין שהיה בידי ישראל עובר עברה במזיד ובין שבלע איסור בשגגה, אינו צריך טבילה לאחר הגעלתו, ומכאן מוכח שהקדושה שלצורכה נועדת טבילה זו אינה קשורה לטומאת המאכלות האסורות), מכל מקום עדיין יש סברא לקרב את דינה של טבילה זו ל"מעשה שהיה" ולהקשרו של הפסוק המדבר בכלי "אשר יבא באש", ולומר שחיסרון הקדושה בכלי תלוי בשימוש לאכילה של גויים ולא דווקא בהיותו בבעלותם, ואף לולא סברא זו, סוף סוף טבילה זו היא ג'זרת הכתוב' כלשון הראשונים (שהובאו לעיל), וזו נאמרה רק בדוגמת 'מעשה שהיה'.

אך למרות הסברא שיש בדבר, לא מצאנו לרב קוק חבר דברי הראשונים. רק ראשונים אחדים התייחסו לענין הפירוש, ומי שכן התייחס – כתב שחוב כלים חדשים הוא מדאורייתא [כך מפורש ברשב"א (ד"ה ולא ידענא) ובריטב"א (ד"ה כלי סעודה), וכך משמע מלשון רש"י (ד"ה זווא דסרבלא) ומלשון נמוקי יוסף (בשיטת הקדמונים) על אתר, וכן מוכח מתוספות (שם ד"ה מגעילן). וראו גם סמ"ג (לאוין קמח), ואיסור והיתר הארוך (כלל נח סימן קו).

למען לא יטעה המעיין, נציין שרבים הם הראשונים והאחרונים שהתייחסו לטבילת "כלים חדשים", אך כוונתם הייתה לכלים שהם חדשים מבחינת הקונה ולא לחדשים ממש (היינו שאף אחד לא השתמש בהם). ראו לדוגמא תשובות הרשב"א (חלק ג סימן רנט), רדב"ז (חלק א סימן לד), ישועות יעקב (יו"ד סימן קכ ס"ק א) ונודע ביהודה (יו"ד סימן קמב).

ומכל מקום, הראשונים שמנינו לעיל הם כאלה שדיברו בפירוש בכלים חדשים ממש (וכתבו, או ששמעו מדבריהם, שטבילתם מדאורייתא). חלק מהראשונים הללו הסבירו את טעם הדין בכך שכל כלי סעודה, שהיה אמור לבלוע איסור, צריך טבילה גם אם הוא לא בלע איסור בסופו של דבר (ראו ריטב"א שם). נראה שהראשונים סברו כך משום שנאמר בגמרא: "אף כלים חדשים במשמע". היינו שהדין נשמע מהאמור בפסוק. לאור דבריהם צריך להסביר שאמנם חוב טבילת כלים קיים רק בכלים שהיו ב'מעשה שהיה', אך גם שם ייתכן שהיו כלים חדשים. ואמנם בכל הכלים נדרשה הכשרה, משום שאין ידוע אם השתמשו בהם, אך דין הטבילה אינו נובע מספק אלא הוא חובה גם אם היה ידוע שלא השתמשו בהם.

נמצא שיש להורות שחוב כלים חדשים הוא מדאורייתא.

כלים המיוצרים מלכתחילה כדי למוכרם ולא לשימושו של היצרן והמיוצרים על ידי חברות בע"מ: יש לדון אם כלל יש חוב טבילה ברוב הכלים הנמכרים כיום בשוק משתי סיבות: א. יוצר הכלים יצר את הכלים מראש על מנת למוכרם ולא על מנת להשתמש בהם באופן אישי; ב. רוב יוצרי הכלים הם חברות בע"מ, ויש לדון אם עליהם דורשים טבילה. הדיון בשני המשורים חשוב, משום שאם טבילת רוב הכלים כיום יסודה בספק, אזי במקום ספק נוסף ייתכן שיש להקל.

הדין בכלים שיוצרו לסחורה:

בצפנת פענח (לגאון מרוגוצ'וב; הלכות מאכלות אסורות יז, ג) העלה סברא שלפיה כלים שגוי יצרם לסחורה ולא לסעודה אינם נחשבים ככלי סעודה (והשווה זאת לפת פלטר, אלא שיש לעיין טובא בדבר, משום שפת עכו"ם אסורה מדרבנן משום חתנות, וטבילת כלים כאמור היא מטעם אחר). מכל מקום לא החליט את הדבר משום שיתכן שמחשבה אינה מועילה בעכו"ם.

יש שהביאו סיוע לסברת הצפנת פענח מדברי הבית יוסף: ההגהות אשרי (עבודה זרה פרק ה סימן לה) כתב שהשואל סכין לצורכי סעודה מחברו שקנה את הסכין מגוי שלא לצורך סעודה – אינו צריך להטביל את הסכין (אך האיסור והיתר הארוך כלל נח סעיף פט חייבו בטבילה, והט"ז יו"ד סימן קכ ס"ק ז) והש"ך (שם ס"ק טז) חששו לדבריו ופסקו לטבול בלי ברכה). הבית יוסף (יו"ד שם) הבין שגם כלי שנועד לסחורה אינו נחשב ככלי סעודה, ולכן השואל כלי מישראל אחר אשר קנאו מנכרי למטרת סחורה אינו חייב להטבילו. מדברי הבית יוסף האלו יש המדייקים שלדעתו הוא הדין כלים שהגוי ייצר לסחורה אינם חייבים בטבילה (ראו קונטרס "טבילת כלים חדשים", לרב יהושע בן מאיר).

אך נראה שדברי הבית יוסף אינם ראייה לסברה זו. אדרבה, מפשטות דברי הבית יוסף משמע שכלים שיוצרו אצל גוי חייבים בטבילה גם אם הם יוצרו לסחורה (שהרי הבית יוסף הכריע שכאשר ישראל קונה כלי מישראל חברו הוא מחויב לטבולו משום שהכלי הגיע מגוי, למרות שאצל המוכר עמד הכלי לסחורה, וייתכן, ואף סביר להניח, שגם היצרן הגוי ייצר את הכלי מלכתחילה לסחורה). נוסף לכך, בגמרא לא נאמר שרק כלי שיועד לסעודה אצל הגוי חייב בטבילה, אלא שכל כלי שמועד לסעודה חייב בטבילה. גם פשט הפוסקים הוא כזה – יש לטבול כלי סעודה, בלי קשר ליעודם הבלתי ידוע שהיה בידי

מדין. הווה אומר – הדין הולך אחר הייעוד שייעדו הקונה ולא אחר ייעודו של הגוי. כדברים הללו כתב גם האבני נזר (יו"ד סימן קו) תוך שהוא מביא סיוע לדבריו מכך שנוהגים לטבול כלים שיוצרו למכירה. ביאור פטורו של כלי שקנה ישראל לצורך שאינו צורך סעודה (וממילא גם היתר השימוש אצל אחר ששאל ממנו את הכלי) הוא זה: טבילת כלים היא חיוב המתנה בתנאים שונים, מהם הנוגעים לסוג הכלי (כלי סעודה, מתכת) ומהם הנוגעים להעברתו לרשות ישראל ולמטרותיה.

חיוב הטבילה חל על ישראל הקונה כלי סעודה לצורך סעודה. כלי שבמהותו כלי סעודה הוא סוג כלי שחייב בטבילה, אבל לא חייבה התורה "להכניס את הכלי לקדושת ישראל" אלא אם הישראל מתכוון להשתמש בו לצורכי סעודתו, שכן אכילת ישראל צריכה להיות בקדושה. לפיכך אם קנאו לצורך אחר – אינו חייב לטבול, אף שסוג הכלי הוא סוג ששייך בו חיוב טבילה. השואל את הכלי מחברו לצורך אכילה אינו חייב לטבולו כשם שישאל השואל כלי מגוי אינו חייב לטבולו, שהתורה לא חייבה "להכניס את הכלי לקדושת ישראל" אלא אם אכן הכוונה לשימוש קדושה כזה דרך קבע, בניגוד להשאלה.

(נעיר כי באומרו "דרך קבע" ביארנו "בניגוד להשאלה". לעומת זאת לענין הבעלים ששימושו העיקרי בכלי הוא למטרה שאינה מחייבת בטבילה, אך רוצה להשתמש בו ארעי לצורך סעודה – נחלקו הפוסקים: הפרי חדש [שם ס"ק כב] סבר שאין לחלק בין הדברים. ולדעתו אף שהאיסור וההיתר הארוך כתב לשון שממנה משמע שבאופן זה החיוב הוא מוסכם, ורק לענין השואל נזקק הוא עצמו לחדש שיש חיוב, בניגוד לדעת ההגהות אשרי, האמת היא שאכן אין לחלק בין שני הדינים – וכדעת האיסור והיתר הארוך שלמד זה מזה – אך, שלא כפי שמשמע מדבריו, גם ההגהות אשרי לא חילק בין המקרים, אלא שלדעתו בשניהם אין חיוב טבילה, ולא כהנחתו של האיסור והיתר הארוך, שלגבי הבעלים, הכול מודים בחיוב זה. וערוך השולחן [סעיף מ] שהסכים עימו.

הפרי תואר [שם ס"ק יא] חלק עליו, אך גם מדבריו מבואר שסיבת חיוב הטבילה אצל הבעלים, גם לצורך שימוש עראי, היא שהכלי הוא אכן "כלי סעודה" מצד עצמו, ולכן חל חיוב הטבילה אף בשימוש ארעי אצל הבעלים, ורק שואל פטור כיוון שאין הוא חייב אלא מכוח חיובם של הבעלים, ואצלם אין הכלי משמש לסעודה אפילו ארעי.)

לעומת זאת, בבואנו לפטור כלי שייצר הגוי למטרת סחורה, אך הישראל אכן משתמש בו לסעודה (ואף הגוי ייצר אותו בכוונה זו, הוא אמנם לא התכוון לסעוד בו, אך הכלי הוא כלי מסוג המיועד לסעודה, וההנחה היא שהקונה ישתמש בו לכך), הרי שהתנאי הנוגע להעברת הכלי לרשות ישראל ולמטרת אכילה דרך קבע (להבדיל מהשאלה) מתקיים. הסברא לפטור את הכלי מטבילה מבוססת על חידוש שלפיו כלי שהיצרן התכוון למוכרו אינו משתייך לסוג "כלי סעודה".

לחידוש זה אין מקור בדברי ההגהות אשרי והבית יוסף (ולא זו בלבד שאין לו מקור לפי מסקנת הבית יוסף הנ"ל, ואדרבה משמע ממנה להפך, אלא שלאור מסקנה זו נראה שאף מה שסבר הבית יוסף תחילה לומר, שאף אם קנה ישראל את הכלי מחברו שאצלו עמד הכלי לסחורה – הוא פטור מטבילה, אינו מבוסס על ראיית הכלי ככלי שאינו "כלי סעודה" בעת שהיה בבעלות הישראל הראשון ועל ראיית הקנייה בעל השני כהסבה ו"ייצור מחודש" של הכלי לצורך סעודה. שהרי אם כך לא היה צריך לומר חידוש זה באופן זה אלא באופן קנה את הכלי מגוי שאצלו עמד לסחורה. ולכן בהכרח שגם הסברה הראשונה לא הייתה אלא שכיוון שהשימוש שאצל הישראל הראשון אינו שימוש המחייב בטבילה, אף שסוג הכלי הוא סוג החייב בטבילה, וכנ"ל, לכן לא יחול חיוב טבילה אף אצל חברו הקונה ממנו את הכלי כיוון שלא נאמר דין טבילה – שעיקרו ב"קונה כלי סעודה מן הגוי" אלא כשיכולה חובת הטבילה לחול בעת הרכישה מן הגוי, ואז גם ישראל אחר לא ייפטר ממנה כמוהו, אך לא כשבעת הרכישה מן הגוי לא חלה החובה – אף אם הסיבה שלא חלה אינה קשורה לסוג הכלי).

החידוש האמור צריך אפוא להיבחן במשקפי הסברא במנותק מדברי ההגהות אשרי והבית יוסף, ובסברא יש לומר שסוג כלי אינו תלוי בשימוש שהתכוון היצרן להשתמש בו בעצמו אלא לכל היותר בשימוש "הסופי" שאילו ייעד אותו היצרן, היינו השימוש שלשמו הוא מוכר אותו. ואפשר שאף בזה אינו תלוי (והיינו לפי הסברא ש"אין מחשבה מועילה בעכו"ם") אלא במובן הפשוט של "סוג" – כלי שלפי גודלו, מבנהו, החומר שממנו הוא עשוי וכו' הוא מן הכלים המשמשים בדרך כלל, אצל רוב בני האדם, לסעודה. זאת ועוד: נראה שיש להביא ראיה כנגד סברא זו מדברי הראשונים שנחלקו מה דינו של כלי שתיקן אומן גוי. יש ראשונים שחייבו טבילה בכלי זה משום שהאומן קנאו לפי הדעה שאומן קונה בשבח כלי. מנגד יש שפטרורו מטבילה משום שאין די בקניין זה או משום שאין זה דומה לכלי מדין (ראו בענין זה תוספות עבודה זרה ע"ב ד"ה אי; רא"ש שם סימן לה; טור ובית יוסף שם). משמע מהדברים שלמרות שאין הגוי מתקן את הכלי לצורך שימושו שלו, יש לטבול את הכלי, אם לא היו סיבות אחרות שביגנין הכלי פטור מטבילה. ואם כן הוא הדין בכלי שייצר הגוי לצורך סחורה (ואמנם יש מקום לדחות ראיה זו ולומר שאם הכלי כבר נחשב "כלי סעודה", שוב אין שם זה פוקע ממנו בשעה ש"קנאו האומן", ובפרט שאין האומן קונה את כולו אלא נעשה כשותף בו משום "שבח כלי" השייך לו [ראו קצות החושן סימן שו ס"ק ד], ואי אפשר לראות את עיקר הכלי ככלי סעודה ואת השבח שנוסף בו ככלי שאינו כלי סעודה, וממילא כשקונה הישראל את הכלי בחזרה – או ליתר דיוק קונה ממנו את חלקו, את "שבח הכלי" – הרי הוא קונה כלי סעודה מן הגוי [ולכן חייב בטבילה, ראו קצות החושן שם].



ומכל מקום אף ללא ראייה זו, נראה מכל האמור לעיל שלא כסברתו המחודשת של הצפנת פענח, ואף הוא עצמו לא כתבה בתורת ודאי, ואין ספקו מוציא מידי ודאם של שאר פוסקים.)  
הדין בכלים שיוצרו בידי חברה בע"מ:

החוק הישראלי (וכן מקובל ברוב מדינות המערב) מגדיר חברה בע"מ כ"ישות משפטית" (ראו לדוגמא בסעיף 4 לחוק החברות [תש"מ-1980]). בעולם המשפט הכללי אמנם יש מחלוקת אם הכוונה לישות משפטית ממשית, או שמה מדובר בישות משפטית למראית עין בלבד – ובאמת מדובר במערכת קשרים מורכבת יותר (ראו ידידיה צ' שטרן, "הבעלות בחברה העסקית – תאוריה, דין, מציאות", בעיקר בעמודים 25–37) – אך התפיסה המשפטית המקובלת היא לראות את החברה כישות משפטית ממשית. לפי הגדרה זו, כל רכוש החברה אינו שייך לבעליה אלא לחברה עצמה. להבנה זו השלכות הלכתיות רחבות: לגבי איסור ריבית, פעולת החברה בשבת, איסור חמץ בפסח ועוד. מאז המצאתו של מושג זה, הפוסקים נחלקו מהו בדיוק מעמדה של החברה ומי בעליה. מספר לא מצומצם של שיטות יש בענין, ואין כאן מקום להאריך בנושא (לסקירה רחבה ראו בספר חתך חלק א [ריבית בתאגידים, פרק א חלק א (עמ' 242–250)], ונייר העמדה של מכון משפטי ארץ, נייר עמדה מס' 12: "מעמדה המשפטי של חברה בע"מ", עמודים 6–11). לענינו די אם נסווג את דעות הפוסקים בענין לשתי קבוצות:

א. החברה אינה אלא שותפות עם תנאים מיוחדים או ישות משפטית למראית עין, ורכושה בבעלותם (המלאה או החלקית) של בעלי המניות (כולם או רק בעלי זכות הצבעה), הדירקטוריון או ההנהלה (ראו: קיצור שלחן ערוך סימן סה סעיף כח, ונראה שזו הייתה גם דעת שו"ת ומושיב מהדורה קמא חלק ג סימן ג; שו"ת מהרש"ג יו"ד סימן ג; שו"ת בית יצחק יו"ד קונטרס אחרון סימן לב, וראו בהקשר זה שו"ת משנת רבי אלעזר יו"ד סימן טו; שו"ת אגרות משה אבה"ע חלק א סוף סימן ז, או"ח חלק א סוף סימן צ, או"ח חלק ד סימן נד (ובעיקר בסופו) וחוו"מ חלק ב סוף סימן טו; שו"ת מנחת יצחק חלק ג סימן א; שו"ת שבט הלוי חלק ח סימן שו; מועדים וזמנים חלק ג סימן רסט אות א; דעת הרב צימבליסט [פסקי דין רבניים חלק י עמוד 293] והרב ישראל בארי (התורה והמדינה יא-ג עמ' תנט)).

ב. החברה נחשבת כישות משפטית ממשית בפני עצמה, ורכושה לא שייך לבעלי החברה, אלא לחברה בלבד. הראשון שכתב כך במפורש הוא הראגזיבור בשו"ת צפנת פענח סימן קפד. אמנם בפשוטות זו הייתה גם דעת הרב יצחק אהרון איטינגא (שו"ת מהרי"א הלוי חלק ב סימן נד וסימן קכד [אלא שאין זה לגמרי ברור, שכן משמע קצת מדבריו שבעלי השליטה בחברה כן נחשבים לבעלי נכסיה]), וייתכן שזו גם דעת המהר"ם שיק (עניני שו"ת מהר"ם שיק יו"ד סימן קנח, שכתב שבעלי המניות אינם הבעלים על רכוש החברה, אך לא ביאר מי כן בעליה). מבין פוסקי זמננו ניתן למנות את הרב אשר וייס (תחומין לג, "האם חברה בע"מ היא גוף משפטי עצמאי"; שו"ת מנחת אשר חלק א סימנים קה-קו) והרב שלמה דיכובסקי (פסקי דין רבניים חלק ג, עמ' 286–287 וראו שם במקורות שהביא, וכך נקטו גם חברי בית הדין בתל אביב בפסק הדין שבפסקי דין רבניים חלק ו עמ' 322).

יש לציין שלפי חלק מהפוסקים הני"ל (השיטה הראשונה), החברה אינה נחשבת ישות משפטית בפני עצמה, משום שהתורה לא מכירה בבעלות כזו. לפי נימוק זה, ייתכן שיהיה הבדל בדין בין בעלות גויים לבעלות ישראל, ובנידון יידן – שמדובר על חברה בבעלות גויים – ייחשבו הכלים בבעלות החברה בלבד, כפי הנהוג בדיניהם (ראו מועדים וזמנים חלק ג סימן רסט אות א, ובהערה שם; ותשובות והנהגות חלק ב סימן תח). עוד יש להעיר שלפי גישה זו, הדין אינו נקבע לפי החוק הישראלי אלא לפי הדין במקום יצור הכלי. אמנם למעשה נראה מדברי רוב בעלי שיטה זו, שאף לולי טעם זה סוברים הם שבעליה של חברה נחשבים לבעליה של רכוש החברה, לא משום שאין התורה מכירה בבעלות החברה אלא משום שמצד האמת והסברה (הנוגעת גם לדיני הגויים) כך יש לראות זאת, ובעלות החברה המנותקת מבעלות של בעליה או השולטים בה אינה אלא פיקציה משפטית, הנועדה לשחרר את הבעלים מחובות מסוימים ולהטיל עליהם חובות אחרים, ישירים או עקיפים.

לפי הדעה הראשונה, ודאי שכלים שיוצרו בידי חברה בע"מ יהיו חייבים בטבילה (אם בעלי החברה הם גויים). אך לכאורה לפי הדעה השנייה, כלים אלו פטורים מטבילה, שהרי הם אינם שייכים לגוי אלא לישות מופשטת. ואכן בשם הרב חיים פינחס שיינברג הובא שיש לטבול כלים אלו בלי ברכה מחשש לשיטה זו ("שיעורי הלכה – טבילת כלים" לרב אברהם נפתלי ויג, שיעור טז סעיף א). כך פסקו גם בתשובה מאת מכון משפטי ארץ (מובא בגיליון "אמונת עתיד" מס' 119, ניסן תשע"ח, עמ' 37) מטעם זה ובצירוף ספק נוסף: שמה ישנו יהודי בין בעלי המניות או הדירקטוריון וממילא הכלים הם כלי שותפות של גוי ויהודי – גם לדעות שהכלים כן בבעלות בעלי החברה – ויש הסוברים שכלים שיוצרו בשותפות כזו פטורים מטבילה.

אך לדעתנו פסיקה זו בעייתית מבחינת שתי הרגליים שעליה היא עומדת:

א. מצד המחלוקת על מעמדה של חברה בע"מ, עולה מהאמור לעיל שרוב הפוסקים סברו שאין לראות את החברה כישות משפטית ממשית פשוטה כמשמעה. ספציפית ביחס לטבילת כלים גם הובא בשם הגרש"י אויערבאך שיש להטביל כלים אלו בברכה (ספר "טבילת כלים" לרב צבי כהן פרק ב הערה א\*), וכך פסק גם הרב שטרנבוך (תשובות והנהגות חלק ב סימן תח) אף שסבר שהגויים אינם נחשבים כבעלי הכלים, זאת מטעם שסוף סוף "שם גויות" על כלים אלו (וראו עוד בדבריו בחלק ג סימן רנח). נראה

שסברתו היא שכיוון שכל מי שעוסק בענין החברה, וכן מקום רישום החברה (ברשם החברות של המדינה) נושא שם גויות, הכלים נושאים שם גויות עליהם, וראו גם אגרות משה י"ד חלק ב סימן לט שכתב כך ביחס לכלים של חברה ממשלתית (יש לציין שאף ב"שיעורי הלכה – טבילת כלים" הנ"ל הביא את דברי האגרות משה והגרש"ז החולקים על הסברא שהביא תחילה שלא לברך על טבילה זו), ואולי יש לחלק (שכן נראה מדברי האגרות משה שבעלות של מדינה נחשבת בעלות – אף שלגבי בעלות של חברה לא סבר כך, ואין חיוב הטבילה מצד שותפות היחידים ה"שיעורים במדינה", אם משום שחלקו של כל יחיד ויחיד אינו שווה מאומה, כפי שכתב שם, ולכן אין לראות את היחידים כבעלים, או משום שמדובר במדינה [קומוניסטית] שחוקיה שוללים את תפיסת היחידים כבעלים, כפי שנראה מהצגת הדברים בתחילת התשובה, אלא שיש חיוב טבילה מצד שם הגויות שיש על המדינה עצמה. ויש מקום לחלק בין מדינה לחברה, הן בתפיסתן כבעלים והן בקביעה שיש על בעלותן, אם בעלים הן, "שם גויות", שכן מדינה מוגדרת בדרך כלל בהקשר לאומה מסוימת, ואילו בחברה הזיקה לבעלי המניות אינה קשורה בלאום שלהם ואף אינה קבועה, ולכן יותר מחודש לראות את בעלותה כבעלות עם "שם גויות"). עוד ניתן לומר שכיוון סיכום והצעננין חן שהישות המשפטית בבעלות גויים, יש שם גויות על כל הכלים שהיא מייצרת (סברא זו העלה גם הרב יצחק אייזק ליבס בשו"ת בית אביי חלק ב י"ד סימן פב אות ו, ועיינו שם גם באות ח ועוד). היינו: אישיות פיקטיבית לא מפקיעה שם גויות. נראה שחוף משיטת הרב שיינברג לא מצאנו פוסק שכתב שאין לברך על טבילת הכלים. (יתרה מכך, אפילו מדברי הרב אשר וייס – שכאמור סבר שהחברה היא ישות משפטית נפרדת – נראה לדיק שיש לטבול כלים בברכה, שהרי במקומות רבים התייחס לענין טבילת כלים וברכתה, ובאף מקום לא הקל מטעם שהחלי מיוצר ביד חברה בע"מ או כתב שכיום אין מברכים. ראו במנחת אשר חלק ג סימן ס אות ב ד"ה אמנם, ששם העלה סברא שאין חובה לטבול כלים של חברה בע"מ משום שהחברה עצמה אינה מצווה על טבילתם, ומכל מקום לא סמך על סברה זו למעשה, ומשמע על כל פנים שכשאדם פרטי קנה את הכלי מהחברה – ודאי שחייב לטבול). נוסף לכך, כאשר יש מחלוקת בין הפוסקים, יש לתת משמעות גם למנהג העולם, ומנהג העולם הוא להטביל בברכה גם כלי של חברה בע"מ.

ב. מצד הספק שמא יש יהודים בין בעלי המניות – נראה שגם אם היינו יודעים בוודאי שיש מעט יהודים בין בעלי החברה, אין לפטור את הכלים מטבילה. זאת משום שרוב רובם של האחרונים סוברים שאין לפטור כלי בגלל שותפות מועטת של יהודי. הדין תלוי בהבנת הסוגיות העומדות בבסיס דברי השלחן ערוך בסעיפים י-יא, וכפי שנבאר.

כתב האיסור והיתר הארוך (שער נח סימן צא): "ישראל וכעני שקנו כלי בשותפות א"צ טבילה דהא בודאי אין יוצא מידי שום טומאה דטבילה זו דעדיין שם ושותפות הכעני עליו". דברים אלו נפסקו ברמ"א (יו"ד קכ, יא). לאור דברים אלו כתבו הש"ך (שם ס"ק כו), פרי חדש (שם ס"ק לה), ביאור הגר"א (שם ס"ק כח) ורבים מהאחרונים שאם היהודי קנה אחר כך את כל הכלי משותפו הגוי – הכלי חייב בטבילה. אך לא ברור אם האיסור והיתר והרמ"א התייחסו לכלי שכבר חלה עליו חובת טבילה קודם כן, והוא נקנה בשותפות לאחר מכן, או שמא מדובר אפילו בכלי שהיה פטור מטבילה עובר לקניית הכלי בשותפות – כגון שנקנה מיהודי, או שיוצר בשותפות על ידי גוי ויהודי. הדין בכלי במצב האחרון תלוי בהבנת מחלוקת הראשונים בענין כלי של יהודי שתקן אומן גוי (ראו תוספות עבודה זרה עה ע"ב ד"ה אי; רא"ש שם סימן לה; מרדכי שם סימן תתנ; סמ"ק מצווה קצט והנהגות סמ"ק שם אות ב), וראו טור ושלחן ערוך (שם י) ובית יוסף (שם).

ביאור הגר"א (שם ס"ק כז-כח), פרי חדש (ס"ק לב), החתם סופר (חיידשים על השלחן ערוך סעיף י ס"ק ט), מקור מים חיים (פאדווא, שם סעיף י וסעיף יא), שו"ת ערוגת הבושם (יו"ד סימן קכב אות ה) ואחרונים נוספים הבינו על פי פשוטות דברי הראשונים הללו שכלי שותפות חייבים בטבילה (אלא שכל עוד הכלי לא נקנה לגמרי על ידי יהודי, הטבילה לא תועיל, ולכן מותר להשתמש בו בלי טבילה). כך עולה בבירור גם משיטת תרומת הדשן (סימן שט), ומדברי הקצות החושן בעקבותיו (סימן שו ס"ק ד).

אמנם יש אחרונים שסברו ששותפות של יהודי בעשיית הכלי עשויה לפטור את הכלי מטבילה, אך רק בתנאי שרובו קנוי ליהודי, ולא מיעוטו (ראו פרי תואר ס"ק יב-יג, וראו תשובות והנהגות חלק ב סוף סימן תח וחלק ג סוף סימן רנח הנ"ל, ומדבריו בשני המקומות נראה שתולה חן בשאלת הרוב והמיעוט בבעלות זכות ההצבעה באספת בעלי המניות והן בשאלה אם שם החברה מעיד על היותה חברה של גויים או של יהודים; ועיינו עוד בש"ך ס"ק כד). אמת שערך השולחן (סעיף נג) כתב טעם נוסף לדינו של האיסור והיתר הארוך – משום שאין זה דומה לכלי מדין – ואפשר למצוא סימוכין לכך בדברי התוספות (עבודה זרה עה ע"ב ד"ה אי). ועל פי טעם זה ייתכן לומר שכלי שיוצר מלכתחילה בשותפות יהיה פטור מטבילה, אך גם לו הייתה זו שיטתו הייתה היא דעת יחיד, ולמעשה נראה מדבריו שאף הוא מודה שכלי זה חייב טבילה כשיבוא לידי הישראל (לבעלות מלאה). ואין כוונתו באומרם שאין זה ככלי מדין אלא לענין הפטור בעוד הישראל והגוי שותפים, שאין לחייב את הכלי בטבילה משום חלקו של הישראל כיוון שאין זה ככלי מדין שעברו לבעלות גמורה של ישראל; אבל כשאין עבר הכלי לבעלות גמורה של ישראל לא אכפת לנו שאין בעלות הגוי הקודמת זהה לבעלות הגוי שהייתה בכלי מדין (עיינו שם כיצד ביאר את פסיקת השלחן ערוך, ומכל מקום מפורש בדבריו "אם אחר כך קנה הישראל חלקו של הכותי חייבת בטבילה", וראו גם בדבריו בסעיפים נה-נו, שגם מהם עולה שגם הוא

סבור שכלי שיוצר בשותפות חייב בטבילה לאחר סילוקו של הגוי מהשותפות). ועיינו עוד: שו"ת שואל ומשיב מהדורה קמא חלק ב סימן עג, שגם העלה סברא זו לפטור, אך למסקנה כתב שיש לטבול בלי ברכה כאשר רוב הכלי שייך לעכו"ם; מנחת שלמה תניינא סימן סח, שכתב שכלי שותפות פטור מטבילה בעודו בשותפות משום שאין זה כמעשה שהיה, ולמרות זאת כתב במפורש שהקנה כלי שנעשה בשותפות חייב לטבול, ועוד שבנדון דידן מדובר על זכות מועטת של היהודי בכלי. וייתכן שגם הסוברים ששותפות פוטרת מטבילה יודו בדבר זה (ובשו"ת בית אב"י חלק ב יו"ד סימן פב אותיות ד-ו כתב שהטעם שכלי שותפות פטור מטבילה הוא משום שאינם ככלי מדין, והזכיר בקצרה את דברי ערוך השלחן, וציידד לפטור מטעם זה את כלי השותפות מן הטבילה אף בעת שקנאו הישראל לגמרי, שאין זה דומה לכלי מדין, ושלא כדברי כל הפוסקים הני"ל, ובכל זאת העלה שבעלי מניות מעטים יהודים אינם פוטרים מטבילה, משום שבגלל זכות מועטת זו אין שם היהודים על הכלי), ועוד שבנדון דידן גם האומנים עצמם גויים (ראו בשו"ת שואל ומשיב שם שכתב שבמקרה זה ודאי שהכלי נקרא כלי גויים).

מהדברים עולה שאין להתייחס לסוגיית כלי שותפות כספק בדיון, שהרי רוב מוחלט של הפוסקים פסקו שיש להטביל בברכה כלי שיוצר בשותפות כאשר חלקו של היהודי זניח. דברי תרומת הדשן מורים על כך במפורש, וכן פשוט דברי שאר הראשונים לגבי סוגיית אומן קונה בשבח כלי.

למעשה נראה לדעתנו שלא רק שאין לפטור כלי חברה בע"מ מטבילה (אף שייתכן לברך על טבילה זו), אלא שאין להחשיב את הדבר בכלל ספק ועל בסיסו להקל בצירוף סברות נוספות. זאת מהסיבות שפורטו לעיל. הדברים כוונים ביתר שאת לפי מנהג העולם לברך על טבילת כלים שיוצרו בידי חברה בע"מ, שהרי לא ניתן לאחוז את החבל בשתי קצותיו: מצד אחד לברך על טבילת כלים כאלו, ומצד שני בנדון דידן להסתמך על כך שכל הטבילה יסודה בספק.

סוף דבר: חיוב טבילת כלים כיום לפי רוב הפוסקים הוא מדאורייתא, ולמרות צדדים שונים שהעלו פוסקים לפקפק ביסוד טבילת כלים כיום, כיוון שכפי שביארנו באריכות ישנם קשיים ממשיים בסברות שהעלו חלק מהאחרונים כדי לפטור כלי כבנדון דידן, יש להחמיר על פי הכלל "ספק דאורייתא לחומרא".

חרף זאת, כפי שנעיר בהמשך, אנו סומכים על חלק מסברות אלו ועל חוסר היכולת העקרונית לקיים את המצווה כדי לאפשר להפקיע את חיוב טבילה על פי הדרכים המפורטות (אף שגם הן שנויות במחלוקת).

<sup>4</sup> כיוון שחיובה בטבילה שנוי במחלוקת, יש להטביל את הפלטה כדין כל ספק דאורייתא לחומרא, אך אין לברך על הטבילה, שהרי ספק ברכות להקל.

<sup>5</sup> למרות שכתבנו שאין לסמוך על השיטות הסוברות שהמנגל פטור מטבילה, כאשר אין יכולת טכנית לטבול את המנגל (משום שלא ניתן לפרק את הפלטה, ולא ניתן בדרך סבירה להטביל את כל המנגל), ניתן לפעול לפי האמור בהמשך התשובה. הן משום שמדובר בשעת הדחק ואין אפשרות פרקטית לטבול את הכלי, והן משום שרבים כתבו שכל איסור ההשתמשות בכלי לא טבול הוא רק מדברנן, ולכן כאשר לא ניתן להטביל את הכלי ניתן להשתמש בו.

נבאר את הדברים: במבט ראשון נראה שאיסור ההשתמשות תלוי בחיוב טבילת כלים, וכיוון שיש חיוב לטבול כלים מדאורייתא, יש גם איסור להשתמש בהם מדאורייתא. כך נראה גם מהגמרא (עבודה זרה שם), הדורשת שני פסוקים לחיוב טבילת כלים, ומסבירה מדוע צריך את שניהם: "אי כתב וטהר, הוה אמינא וטהר כל דהו, כתב רחמנא במי נדה; ואי כתב רחמנא במי נדה, הוה אמינא הערב שמש כנדה, כתב רחמנא וטהר, לאתרי". מההווה אמינא שצריך הערב שמש שמע שיש איסור להשתמש לפני הטבילה, שאם לא כן, מדוע נדרש הערב שמש? ואכן יש ראשונים שכתבו שאיסור מדאורייתא להשתמש בכלים (אור זרוע [חלק ד פסקי עבודה זרה סימן רצג]). גם בשו"ת מהר"ח אור זרוע סימן סג בשם רבנו שמחה ב"ר שמואל כתב שיש איסור להשתמש בכלים, ובפשוטו נראה שכוונתו לאיסור דאורייתא [הדברים מתאימים גם למובא בדברי אביו האור זרוע, כנ"ל, שרבנו שמחה היה מרבתי ואפשר ששיטתו שאובה מדברי רבו שאותם הביא בנו]. ייתכן שיש לדייק כך גם מדברי רבנו יהונתן על הרי"ף [עבודה זרה לט ע"ב מדפי הרי"ף] שנקט בהקשר זה לשון "ספק איסור דאורייתא", אבל אין זו ראייה גמורה, שכן ייתכן שאין זו אלא לשון מושאלת לכלל עניני איסור והיתר ומצוות וחיובים בכללם, בניגוד לחיובי ממון, שהרי בגמרא מצאנו לשון "ספק איסור לחומרא" כניגוד ל"ספק ממון לקולא" ובכלל "ספק איסור" בהקשר זה גם ספק חיוב מצווה מן התורה, ומצאנו בפוסקים שהשתמשו אף בלשון "ספק איסור" לספק מצווה, למשל בים של שלמה יבמות פרק ד סימן טו. כך נראה שסברו גם הפרי מגדים (משבצות זהב או"ח סימן תפז), והשאגת אריה (עיינו מנחת שלמה תניינא סימן סח שדייק כך מדברי השאגת אריה בסימן נו).

לעומת זה, ייתכן שניתן להבחין בין המצווה לטבול לאיסור ההשתמשות. הראשון, והחד ביותר, שכתב הבחנה זו הוא הראב"ה (פסחים סוף סימן תסד, הובא גם בהגהות מיימוניות הלכות מאכלות אסורות פרק יז אות ח). לדעתו יש לפסוק להקל בספק בהלכות טבילת כלים (כך כתב ביחס לכלי שגוי משכן אצל ישראל, שזו בעיא דלא איפשטא בסוגיה בגמרא), משום "שאיין כאן איסורא; ולשאר מצות נמי שהם חובה עליו לא דמי, דאי בעי פטר נפשיה ושתי בכוס אחר". היינו, לדעתו אין לפסוק כאן לחומרא,

משום שאין כאן איסור, אלא רק חיוב לטבול, וייתכן שלדעת הראב"י, המשתמש בכלי אפילו לא מבטל מצוות עשה.

אכן, הראב"י הוא מהבודדים שסברו שכלל אין איסור להשתמש בכלי (ייתכן שזו גם דעת רבנו שמואל ב"ר ברוך, משום שמדבריו שהובאו בשו"ת מהר"ח אור זרוע סימן סא משמע שנוטה לומר שהשימוש בכלי מותר. והשווה לפסקי ר"ד בעבודה זרה על אתר שכתב: "פי' לא שתעכב הטבילה שלא ישתמש בו עד שיטבילנו, שאינה אלא מצווה מדרבנן, ואינה להוציא הכלי מידי איסורו" [ניסוד הדברים מניח הבחנה בין קיום המצווה לבין איסור ההשתמשות, אלא שהרי"ד נמנה בין הראשונים שסברו שטבילת כלים דרבנן היא, וזאת בשונה מהראב"י]). רוב הראשונים כתבו שיש איסור להשתמש בכלי, והטבילה מתירה את השימוש בו (ראו רמב"ם הלכות מאכלות אסורות יז, ה; שאילתות מטות סימן קלו; פסקי ריא"ז עבודה זרה פרק ה הלכה ו [והביא שם את דברי זקנו הרי"ד, הני"ל, וחלק עליהם]; רוקח סימן תפא; תשב"ץ קטן סימן שכו; טור יו"ד ראש סימן קכ). כך נראה גם מדעת המחבר והרמ"א (ראו לשון המחבר והרמ"א בסעיף טז, ולשון הרמ"א בסעיף ח), אך אחרונים רבים כתבו שאיסור זה הוא מדרבנן, ויש לכך נפקותא.

נדמה כי הראשון שחידש שאיסור ההשתמשות הוא מדרבנן הוא הישועות יעקב (סימן קכ ס"ק א). לדעתו התורה רק ציוותה לטבול את הכלי "בזמן שיזדמן לו מים", וחכמים הם אלו שאסרו להשתמש בכלי כדי להביאו לידי טבילה (הישועות יעקב הביא ראייה לדבריו מכוח קושיה שהקשה על הגמרא, אך יש התייצו את קושייתו בלי להידרש לחידושו. ראו לדוגמא שו"ת חתם סופר יו"ד סימן קעז). לפי הבנה זו, המצווה לא יוצרת את האיסור, אלא חכמים קבעו איסור בדבר כדי לגרום לקיום המצווה. בדרכו של הישועות יעקב או בדרכים דומות לה צעדו אחרונים רבים: אבני נזר (או"ח סימן תיח אות יא), ביאור הלכה (סימן שכג סעיף ז ד"ה מותר), מנחת יצחק (חלק א סימן מד), הגרש"ז אויערבאך (מנחת שלמה חלק ב סימן סו אות יד; ובמהדורת מנחת שלמה תניינא סימן סח אות ב) וביע אומר (יו"ד חלק ב סימן ט אות ב).

גם לדעות אלו ייתכן שאדם המשתמש בכלי ללא טבילה מבטל מצוות עשה, כפי שכבר הערנו (כך סברו לדוגמא האבני נזר והגרש"ז). וייתכן שאף הראשונים שנקטו לשון המורה על איסור דאורייתא בשימוש ללא טבילה – כוונתם ל'איסור' של ביטול עשה, שהרי אין לאו בתורה שמכוחו ייאסר השימוש, ולכאורה אף לא "לאו הבא מכלל עשה".

על פי דברים אלו נראה לתרץ את הגמרא שהבאנו לעיל ולבאר שמדאורייתא אכן יש מצווה לטבול, ומי שמשתמש בכלי טרם טבילתו מבטל מצוות עשה (שכן גדרה הוא לטבול את הכלי לפני השימוש בו), ולכן לולא הכתוב "וטרה" היינו סוברים שקיום המצווה מסתיים לאחר הערב שמש, אלא שיש בכך מן הדוחק, כיוון שאם השימוש מותר, מה אכפת לנו אם קיום המצווה נשלם רק בהערב שמש או קודם לכן, ומה גם שעצם הסברא שיושלם רק אז צריכה עיון, שהרי הערב שמש אינו בידו של אדם [וייתכן לומר שיש משמעות לשאלה מתי נשלם קיום המצווה כגון כשנדרשת דחייה איסור בעבורה והשאלה היא אם הוא "בעידנא" ואולי גם לסדרי קדימויות בין מצוות שונות ולדון "זריזין מקדימין", שייתכן שמצווה שקיומה ייחשב רק לאחר זמן, בענינו בהערב שמש, לא יהיה מקום להקדים את עשייתה כיוון שהקדמת מעשה המצווה לא יהיה בה כדי להקדים את קיומה וצ"ע]. ברם אם גדר המצווה הוא כאמור לעיל – חיוב לטבול את הכלי טרם השימוש בו, וממילא השימוש טרם הטבילה אסור משום שהוא נחשב ביטול המצווה, מיושבים הדברים היטב, שהרי לפי הסברא שגמר המצווה הוא בהערב שמש אסור היה להשתמש עד אז כיוון ששימוש זה היה נחשב לביטול המצווה לטבול את הכלי קודם השימוש.

הנפקא מינה תהיה כאשר אדם מנוע מלקיים את המצווה. הגרש"ז והמנחת יצחק הני"ל, לדוגמא, התיירו לאכול בבית מלון שאינו מטביל את כליו, כיוון שלאורח אין יכולת להטביל את הכלים כיוון שאין כאן איסור עצמי אלא איסור מצד ביטול העשה – אם אינו יכול לקיים את העשה, הרי הוא כאנוס ואינו צריך להימנע מהשימוש, שהרי לא יקיים בכך את העשה אלא שירוויח שלא יעבור עליו, וכיוון שהוא אנוס אינו עובר עליו. גם האבני נזר שם התייר לאכול בכלי אם אינו יכול להטביל אותו. גם המנחת אשר (חלק ג סימן נז אות ב; ועיינו גם בסימן נה אות ב) השתמש בסברא זו כדי להתייר שימוש בכלי חשמל המתקלקלים בטבילתן, אלא שלא סמך על הדברים הלכה למעשה משום שהדברים מחודשים (והרחיב בייסוד הדבר שכל מקום שהאיסור נובע מהמצווה המתירה, לא מסתבר שהתורה או חכמים אסרו את הדבר גם כאשר אי אפשר לקיים את המצווה).

הוכחה לדבר הביאו אחרונים אלו מדברי האיסור והיתר הארוך – שנפסקו ברמ"א, והובאו לעיל – שכלי שקנו ישראל וגוי בשותפות פטור מטבילה, כיוון שטבילה לא תועיל לו. הבית מאיר הרמ"א על הרמ"א שם תמה על דברי האיסור והיתר הארוך, מדוע העובדה שהטבילה לא תועיל מתירה את השימוש בכלי. מדוע לא נאמר לאידך גיסא, שאין להשתמש בכלי עד שיקנה על ידי הישראל. בעקבות קושיה זו, וקושיה נוספת, חלק הבית מאיר על פסיקת הרמ"א. האחרונים הני"ל ביטלו את דבריהם על פסיקת הרמ"א, וכתבו שזו הוכחה לכך שכאשר אדם לא מסוגל לטבול את הכלי מותר לו להשתמש בו בלי טבילה. זאת משום שאין כאן ביטול עשה, וחכמים לא העמידו את דבריהם במקרה כזה.

אמנם יש להקשות לכאורה על סברה זו, שאם אמת היא, הרי שחזרה למקומה הקושיה מן הסברא שנצרך 'הערב שמש', שהרי הערב שמש אינו בידו של אדם, ואם טבל את הכלי ומצידו עשה את כל

ב. האפשרות הטובה ביותר היא לפרק חלק מהמכשיר, המוציא אותו מכלל שימוש, ולהרכיבו מחדש על ידי ישראל<sup>6</sup>. הפירוק וההרכבה צריכים להיות

שנדרש ממנו לקיום המצווה – מדוע ייאסר להשתמש בכלי אף טרם הערב שמש וטרם השלמתה? ומה בין שימוש ללא טבילה כשאי אפשר לטבול את הכלי לשימוש טרם הערב שמש שגם הוא אי אפשר שיהיה עתה, טרם השימוש?

ברם על כך יש להשיב שדווקא משום שאין מדובר באיסור אלא במצווה אין הדברים דומים: לו דובר באיסור עצמי להשתמש לפני טבילה או לפני טבילה והערב שמש, והאונס המדובר היה על השימוש – לא היה בשימוש זה איסור לא טרם הטבילה ולא טרם הערב שמש. ברם דווקא כיוון שמדובר במצווה, הרי שכשיש אונס המונע את מעשה הטבילה, לא חלה המצווה לטבול את הכלי ולא חל מכותה איסור להשתמש ללא טבילה, וממילא השימוש מותר מיד גם אם מחר יוכל האדם לקיים את המצווה [ואז אכן יהיה אסור להשתמש טרם שיקיים אותה]. לעומת זאת, כשאין אונס המונע את מעשה המצווה, ואדרבה המעשה כבר נעשה, אלא שהמצווה טרם הושלמה, אי אפשר לומר שהחוב לא חל. להפך: החוב חל ואף החל להתקיים אלא שקיומו טרם הושלם; ואם נובע מהחוב גם איסור להשתמש טרם השלמתו – אף שאי השלמה אינה תלויה ברצונו של האדם אין זה בגדר אונס הפוטר מן המצווה, האדם אמנם לא נדרש עתה לעשות מאומה, כיוון שכבר טבל את הכלי ואינו אלא ממתין להערב שמש, אבל העדר הדרישה ממנו לעשות מאומה אינו משום שהוא מוגדר כאנס אלא משום שהוא מוגדר עתה כמצוי בעיצומו של קיום המצווה, וכיוון שהמצווה עצמה אינו 'פטור' גם מאיסור השימוש טרם השלמתה, אין אנו יכולים לראותו כפטור.

חרף כל הני"ל, לא הסתמכנו על היתר זה בלבד בדברינו, הן משום שהוא לא מוסכם על כל הפוסקים, והן משום שיש מקום גדול לחלק בין אונס או חוסר יכולת מובנית (כמו אדם המתארח בבית מלון, שהכלי כלל לא שלו, או כלי חשמלי שלעלול להתקלקל בטבילתו) לבין קושי גדול בקיום המצווה שכרוכה בהוצאה רבה (ועיינו בפסיקת הרמ"א או"ח סימן תרנו, שאין אדם צריך להוציא "הון רב" על מצוות עשה, ודיון הפוסקים על דברים אלו). אך עם זאת אנו סוברים שיש לצרף היתר זה לדעות שפטרו כלי זה מטבילה מסיבות אחרות – שפורטו לעיל. בפרט כשמדובר בשעת הדחק, שהרי אין דרך מעשית לטבול כלי זה (ועיינו מנחת אשר, שכאמור ביחס לכלים המתקלקלים בטבילתם [שם סימן נז] נטה לומר שמותר להשתמש בהם בלי טבילה, אך בנוגע למתארח בבית מלון [שם סימן ס וסימן נה אות ד] לא נחה דעתו בסברה זו [והיתר שופי רק אם בית המלון הוא חברה בע"מ, כשיטתו שהובאה לעיל בהערה 2]. נראה שלדעתו יש לחלק בין כלי ש"בעצם" לא ניתן לטבולו בלי לקלקלו, לבין כלי שלאוכל בו אין רשות מבעליו לטבולו).

לסיום נעיר שהכנסת הגדולה (סימן קכ הגהות בית יוסף אות יח), הקהל יאודה (סימן קכ סעיף א) והבן איש חי (שנה ב מטות סעיף ח) היתירו להשתמש בכלי חרס מצופים, משום שיש טרחה רבה בטבילתם, ומשום שיש מחלוקת פוסקים אם צריך להטבילם. ונידון זה ממש דומה למקרה דנן. אלא שהם דיברו בדבר שחיובו מדרבנן (חרס המצופה וכוכית) או מספק (הכנסת הגדולה עסק גם בכלי חרס המצופים אבר, אך עולה מדבריו שלדעתו חיובם בטבילה הוא רק מספק מחמת המחלוקת הני"ל), ואנו רוצים להקל בכלי שחיובו מדאורייתא, ורק איסור ההשתמשות בו הוא מדרבנן לדעות הני"ל, וזוהו לא שמענו שהקלו למעשה (ואדרבה, משמעות לשון הכנסת הגדולה שכלי שחייב מדאורייתא בודאי, כגון המצופה באבר מבפנים ומבחוץ – אסור להשתמש בו ללא טבילה אף אם זו כרוכה בקושי רב [ואף שיש צדדים נוספים להקל הקיימים בנוונו כבנדוננו, מצד הסברה לראות כלי גדול מאוד ככלי שיצא מכלל יכלי סעודה]). ובקהל יאודה הני"ל צידד אמנם להקל גם בכלים מצופים אבר מבפנים ומבחוץ משום שסמך על סברת המבי"ט שהביא הכנסת הגדולה עצמו שם באות לג, שאף חיובם של הללו הוא מדרבנן, אך גם מדבריו משמע בבירור שאכן לו היה החיוב מן התורה – לא היה מקל בו אף באופן זה).

<sup>6</sup> כיוון שכאמור נראה שהכלי חייב בטבילה, אך מנגד אין אפשרות מעשית להטבילו, לא נותר לנו אלא למצוא דרך לפוטרו מחיוב טבילה.

המהר"ם מרוטנברג (בשו"ת, דפוס פראג סימן תרכ) פסק שכלי שנוקב בכדי טהרתו, וגוי חזר ותיקנו, הכלי צריך טבילה משום ש"פנים חדשות באו לכאן". דברים אלו הובאו במרדכי (עבודה זרה רמז תתנט) ולאחר מכן בבית יוסף (יו"ד סימן קכ).

מדברי המהר"ם למד החכמת אדם (כלל עג סעיף יג ובבית אדם שם [שער או"ה סימן סו]) קולא – כלי החייב בטבילה וניקבו בכדי טהרתו, ותיקנו ישראל – אינו חייב בטבילה. דברים אלו עומדים בבסיס הפתרון שהציעו פוסקים רבים (ראה להלן) לכלי חשמל – שאומן כשאל יפרק את הכלי וירכיבו, וכך הדבר ייחשב ככלי שיוצר בידי ישראל.

אך יש פוסקים שחלקו על היתר זה או שפקפקו בו מכמה סיבות:

א. שבת הלוי (חלק י סימן קכח) חלק על דברי החכמת אדם, משום שהבין שהדברים מושגים על העיקרון "הכל הולך אחר המעמיד", ודין זה שני במחלוקת ראשונים (עיינו מחלוקת התנאים בשבת ס ע"א ומחלוקת הראשונים המובאת ברא"ש על סוגייתנו סימן לה). לכן יש לפסוק לחומרא: מצד אחד

לחייב בטבילה אם תיקן אומן גוי את הכלי – כדברי המהר"ם – ומצד שני כלי החייב בטבילה שתיקן ישראל אינו נפטר מטבילה.

ב. המהר"ם מרטנברג התייחס לכלי שנעשה בו חור. יש הבדל בין חור בכלי שתיקנו אומן לבין כלי שעבר פירוק והרכבה: בפירוק והרכבה כל הכלי חוזר להיות כמות שהיה, ויותר מחודש לתפוס כלי זה ככלי אחר, מה שאין כן כאשר האומן מוסיף חתיכה משלו לסתימת החור, וחתיכה זו היא הגורמת לכלי לחזור לכמות שהיה – ומחמתה אומרים "פנים חדשות באו לכאן". נראה שזו הייתה סברת המרדכי שכתב (שם): "אם ניקב למטה מרביעית ולא היה מחזיק מפני הנקב ונתנו עליו חתיכת מתכת צריך טבילה, דקי"ל כר' נחמיה דאמר פ"ק דשבת הכל הולך אחר המעמיד, אבל תפרו בפתיל מתכת אין בכך כלום, שאין זה כי אם מחבר חתיכותיה". נעיר כי המרדכי אומר זאת אפילו כאשר האומן הוסיף חומר משלו (פתיל), אך החומר זניח ונועד רק כדי לחבר את החלקים (אכן, ייתכן שהמרדכי חלק על המהר"ם, כדלהלן), ולדעת המהר"ם כל פירוק והרכבה תהיה כפנים חדשות).

נראה שחילוק זה עמד לנגד עיני הגרש"ז (מנחת שלמה חלק ב סימן סו אות ד), שהסתמך על דברי החכמת אדם רק בכלי חשמל, מתוך צירוף הדעות הסוברות שכלי המחובר לקרקע פטור מטבילה (ראו לעיל הערה 2). וזו לשונו: "אך בכלי שאינו חשמלי, לא מהני עצה זו דפירוק, דלא דמי לנקב בכלי, ועכ"פ לא יברך אם עשה כן". ועיינו עוד במנחת יצחק (חלק ט סימן פג) שסמך גם הוא על סברת החכמת אדם בתיקון מכשיר חשמלי, אך קשה להסיק מדבריו אם היה סומך עליה גם בכלים אחרים.

ג. לעיל (הערה 2) דנו אם גרדי טבילים חופפים לגדרי טומאה וטהרה. לפי הדעות שאין להשוות את הגדרים, ייתכן שגם כלי שפורק ותוקן יהיה חייב בטבילה. הרי לפי שיטה זו נראה שטבילת כלים היא מעין "גירות" – משום שיצאו הכלים מרשות עכו"ם ונכנסו לקדושת ישראל, וייתכן שאף שבירת כלי ותיקונו לא יועילו להפקיעו מטבילה.

ובאמת ראינו שהפרי חדש (סי"ק לג) הסתפק תחילה אם התכה מלאה של הכלי פוטרנו מטבילה. אמנם למסקנה הכריע שהיא פוטר מטבילה, אך נשמע מדבריו שדווקא התכה – ולא פירוק והרכבה – פוטר מטבילה, "ששם בעלים ראשונים לא נקרא על כלי זה ואבד זכרם ממנו על ידי התכה זו" (הדברים מתאימים לשיטת הפרי חדש שהעלינו ביחס לדין "מעמיד" – שיצר הבחנה מלאה בין דין טבילת כלים להלכות טומאה וטהרה). עוד יש לציין לדברי הירושלמי שכתבנו לעיל, שעל פי פירוש הפני משה אפילו מתכת גולמית שנעשה ממנה כלי צריכה טבילה (אם כי להלכה ודאי שלא פוסקים כך).

למרות פקפוקים אלו נראה שבנדון דידן, שבו אין אפשרות אחרת, יש לסמוך על דרך זו. זאת מתוך הסתמכות על דברי המהר"ם – שקבע באופן חד משמעני שכלי שתוקן בידי אומן נקרא על שם מתקנו, ופנים חדשות באו לכאן – ומתוך הסיבות הנוספות שביגין ניתן לפטור כלי זה מטבילה. על הפקפוקים הנ"ל ניתן להשיב ראשון ראשון ואחרון אחרון:

א. דברי החכמת אדם מושתתים על דברי המהר"ם, שכלל לא הזכיר את הדין שהכול הולך אחר המעמיד. מה שעמד לנגד עיניו הוא רעיון אחר – "פנים חדשות באו לכאן". כך כתב גם המנחת אשר (חלק ג סימן נז).

אכן, המרדכי (שם) השתמש בעיקרון שהכול הולך אחר המעמיד, ולא הסתפק בקביעה שפנים חדשות באו לכאן. על כן ייתכן שיש בכך מחלוקת ראשונים (חלק זה של דברי המהר"ם הובא רק בדברי המגיה על המרדכי ולא בידי המרדכי עצמו) – שלדעת המרדכי יש ללכת אחרי המעמיד, ולדעת מהר"ם השאלה היא אם יש כאן פנים חדשות. אף על פי כן כיוון שיש מחלוקת אם הולכים אחרי דין מעמיד, וגם אם נאמר שאין הולכים, המהר"ם שכלל לא הזדקק לדין זה, ויש לסמוך על שיטתו.

נוסף לכך, המרדכי לא חלק במפורש על דינו של החכמת אדם. ייתכן, ואף מסתבר, שגם המרדכי יסכים לדבריו, שהרי סברא גדולה יש בכך שפנים חדשות באו לכאן – כפי שמצאנו דין זה בענין טומאה וטהרה (ראו שבת קיב ע"ב). אלא שבמקרה שבו הכלי היה פטור מטבילה, והגוי תיקנו, ובעקבות התיקון אנו באים לחייב את הכלי בטבילה, הזדקק המרדכי לדין 'מעמיד' משום שלענין טבילת כלים לא די שהגוי עשה את הכלי, אלא צריך שהוא יעשה אותו מחומר שלו (לפי שיטת המרדכי שקניין האומן את שבח הכלי לא מחייבת את הכלי בטבילה). לכן רק במקרה שהחומר השייך לגוי מעמיד את הכלי, הכלי חייב בטבילה.

ב. בהערה הבאה נאמר שכלי שאינו מיועד לפירוק, ופורק בצורה כזו שנדרש אומן להרכיבו מחדש – הוא נטהר מטומאתו ואינו מקבל טומאה. לכן נראה שאכן יש לומר שפנים חדשות באו לכאן. נוסף לכך, גם לדעת הגרש"ז – שפקפק על החלטת דינו של החכמת אדם על כלי שפירקו והרכיבוהו וסמך עליו רק בצירוף לסברא נוספת – יש לסמוך על החכמת אדם במקרה זה, מפני שגם כאן יש צדדים נוספים להקל. כך בוודאי במקרה שבו המנגל מחובר לחשמל (שהרי הגרש"ז עצמו הקל במכשירי חשמל), אך גם כשלא – יש לצרף את סברת הגרש"ז וערוך השולחן בנוגע לכלים שאינם מיטלטלים. יצוין שהבאר משה (לרב משה שטרן, חלק ד סימן ק) סמך על דברי החכמת אדם בלי צירוף סברות נוספות (אמנם גם דבריו אמורים בכלי חשמלי, אבל לדעתו אין בכלי כזה סברות מיוחדות לקולא ואת הסברה שנאמרה לראות כלי כזה כמחובר לקרקע הוא דוחה בשתי ידיים).

ג. מדברי מהר"ם לא מובח שהכול מושתת על קבלת טומאה. ייתכן שהוא מבין שכשם שכלי שהתקלקל ותוקן אינו טמא מפני שפנים חדשות באו לכאן, כך יש ללמוד גם לענין טבילת כלים. אך לא מפני

מורכבים מעט (בבחינת מלאכת אומן, וראו עוד בהערה כאן<sup>7</sup>), כדי שהמכשיר ייחשב לאחר הרכבתו כמכשיר חדש שהורכב ביד ישראל<sup>8</sup>.

שהדינים חופפים (יש להעיר שלמרות שכתבנו לעיל שמוכח מההלכה שיתכן שכלי שאינו מקבל טומאה יהיה חייב בטבילה, לא מוכח שביחס לשאר הגדרים – כמו למשל ביחס לעיקרון "פנים חדשות באו לכאן" – התחומים לא יהיו זהים).

אכן מהפרי חדש נראה שהוא חולק על דינו של החכמת אדם, ודווקא בהתכה מלאה הוא סבור שפנים חדשות באו לכאן (והשווה לדיני גזלן שהתיך חפץ שקנה בשינוי – בבא קמא צו ע"ב). אך המהר"ם מסייע לדברי החכמת אדם, ולכן יש לפסוק כמותו (וראו בדברי הפרי מגדים [או"ח סימן תנא משבצות זהב ס"ק ו] שיתכן שחלק גם הוא על דברי החכמת אדם, אך הדבר לא הכרחי, כפי שכתב המנחת אשר [חלק ג סימן נז]). ואמנם הט"ז (בענינו, י"ד סימן קכ ס"ק ג) כתב בפשטות שכלי החייב בטבילה אינו נפטר אם ישראל תיקנו בחומר של יהודי. אך ייתכן שאין מדובר במקרה שלו על קלקול המוציא את הכלי מתורת כלי, ואף אם כן מדובר גם במקרה כזה, נראה שהט"ז הלך בשיטה אחרת מהמקובל בפוסקים (ראו שם שהגיה בדברי הרמ"א), וכאמור שיטת המהר"ם מסייעת לחכמת אדם. למעשה רבים הפוסקים שהסתמכו על דברי החכמת אדם לפחות בכלי חשמל. מלבד הני"ל, יש לציין גם את הרב מרדכי אליהו (קול צופיך גיליון מס' 285, פרשת חיי שרה תשס"ה) שהכריע כך (וראו עוד בדברי הרב אליעזר מלמד [הלכות טבילת כלים, מובא באתר ישיבה] והרב רא"ם הכהן [שבת בשבתו מס' 1631, פרשת חוקת תשע"ו]), ונראה שיש לסמוך על דברי החכמת אדם גם במקרה זה – כאשר מדובר על כלי שלא ניתן לטובלו מחמת גודלו וכובדו.

<sup>7</sup> הגרש"י אויערבאך (מנחת שלמה שם) צידד שלא די מכל מקום בפירוק החוט והתקע שמוחוץ לכלי אלא צריך לפרק את חוטי החשמל שבתוך הכלי, הנחשבים חלק ממנו ממש. אכן מסתבר שלסברת הרב רבינוביץ (לעיל הערה 1) שהחיבור לחשמל הוא גמר מלאכת הכלי אף שהוא מחוץ לגופו של הכלי – כל שכן לענין פירוק החוט והתקע, אלא שלשיטתו אין צורך בפירוק זה כלל, ודבריו כאן הם בהנחה שאין סומכים על חידושו.

<sup>8</sup> הצורך באומן נזכר בפוסקים הני"ל. נראה שטעמם משתי סיבות:

א. כדי שהפירוק וההרכבה יגרמו לכלי להיחשב 'פנים חדשות' נראה מסברא שצריך פירוק משמעותי. ייתכן עוד שפירוק כזה יסיר את תלונות הפוסקים האמורות לעיל, הסוברים שהמרדכי חולק על דברי החכמת אדם, או שעלכל פנים דינו שנוי במחלוקת. ייתכן גם שבפירוק כזה אף לדעת סיעת הפרי חדש הכלי פטור מטבילה, בדומה להתכה (נציין שגם בהקשרים אחרים מצאנו שחפץ שנשבר לשברים שהדיוט יכול לחברם אינו נחשב כמבוטל – ראו עבודה זרה מט ע"ב).

ב. הצורך בפירוק והרכבה שיכול להתבצע רק בידי אומן מופיע כמה פעמים בהלכות טומאה וטהרה, שמחן לקוח המושג "פנים חדשות באו לכאן" ובהקשר של פטור מטבילה שממנו לכאורה למדו לענינו (למרות ההסתייגות שהוזכרה לעיל בנוגע להנחה כי יש להשוות בין פרטי החיוב בטבילה זו לאלה שבטבילה מטומאה). הלכות אלו סבוכות וארוכות מיני-ים, והראשונים נחלקו מתי הרכבה שיכולה להתבצע בידי הדיוט מונעת פקיעת טומאה או אי קבלת טומאה ומתי אינה מונעת. נציין כאן ראשי פרקים בבחינת מראה מקום.

במשנה במסכת כלים (כו, א) יש לכאורה מחלוקת תנאים בענין זה: "סנדל עמקי וכיס של שנוצות, ר' יהודה אומר אף כפיפה מצרית, רשב"ג אומר אף סנדל לדיקי, כיוצא בהן הרי אלו מיטמאין ומיטהרין שלא באומן, אומר רבי יוסי והלא כל הכלים מיטמאין ומיטהרין שלא באומן, אבל אלו אף על פי שהן מותרין טמאין, שההדיוט יכול להחזירם, לא אמרו אלא בכפיפה מצרית שאף האומן אינו יכול להחזירה".

הרמב"ם פסק להלכה כשיטת ר' יוסי (הלכות כלים ז, ט): "כלי עור שיש לו לולאות ושנוצות כגון סנדל עימקי וכיס של שנוצות, אף על פי שכשהן מותרין אין עליהן צורת כלי הרי אלו מקבלין טומאה כשהן מותרין, הואיל וההדיוט יכול במהרה להכניס השנוצות בלולאות ויחזור כלי קיבול כשהיה, וכן אם נטמאו והסיר השנוצות מהן ונפסדה צורתן הרי הן טהורין אף על פי שאפשר להחזירן שלא באומן". על פי פסיקתו, הכלי אינו נטהר מטומאתו ואף יכול לקבל טומאה מכאן ולהבא, משום שההדיוט יכול להחזירו למבנהו המקורי.

לעומת זה, ישנה לכאורה גם מחלוקת אמוראים בענין זה – אלא שיש מחלוקת כיצד לפרשה: בגמרא במסכת שבת (נח ע"ב) מובאת ברייתא (השנויה לתוספתא כלים בבא מציעא א, ג) שדנה בטומאתו של פעמון שנועד להשמעת קול. הברייתא קובעת שאם הענבל ניטל מתוך הפעמון "עדיין טומאתו עליהם". בהסבר הדין נחלקו אב"י ורבא. אב"י סובר שהסיבה היא "הואיל שההדיוט יכול להחזירו". רבא לעומת זאת מקשה על דבריו ומסביר (שם נט ע"א) שהזוג עדיין ראוי להשמעת קול (על ידי הקשה עליו בעזרת חרס), ולכן עדיין טומאתו עליו.

אלא שנחלקו הראשונים בשאלה אם אב"י ורבא נחלקו בעיקרון שהציב אב"י, ואם כן – ביחס למה. דעת רש"י על פי הגרסה שלפנינו: אב"י ורבא נחלקו הן לענין פקיעת הטומאה הישנה והן לענין קבלת טומאה מכאן ולהבא. לדעת אב"י אף משהתפרק הכלי ואינו ראוי למלאכתו הראשונה – לא בטלה

טומאתו, ואף מכאן ולהבא יקבל טומאה אם ההדיוט יכול להחזירו; ולדעת רבא בטלה הטומאה הישנה, ואף מכאן ולהבא לא יקבל כלי זה טומאה (אלא שהפעמון שבברייתא יישאר טמא ויקבל טומאה אף להבא כיוון שראוי למלאכתו הראשונה, בניגוד לענבל שאינו ראוי לה).

דעת רש"י על פי המובא בשמו בראשונים (שם נח ע"ב-נט ע"א, ראו לדוגמא תוספות ד"ה אלא אמר רבא וכו'; רמב"ן ורשב"א ד"ה הואיל; ריטב"א ד"ה אמר מר; וכך הגיה המהרש"ל בדברי רש"י שלפנינו): רבא חולק על אב"י אם יכולתו של ההדיוט להרכיב את הכלי מחדש משאירה את הכלי בטומאתו, אך שניהם מודים שאין הכלי ראוי לקבלת טומאה מכאן ולהבא (כך להבנת תוספות, הרמב"ן והרשב"א שם בדעת רש"י. מדברי הריטב"א נראה שלדעת רש"י – לגרסתו בדבריו שהיא כאמור גם גרסת הראשונים הנ"ל – מודה רבא לאב"י בשאלה העקרונית אלא שלדעתו במקרה של פעמון שהתפרק אין ההדיוט יכול להחזירו, ולכן הטומאה הייתה פוקעת לולא שהפעמון היה ראוי עדיין למלאכתו הראשונה, וכדעת הריטב"א עצמו – ראו להלן – שהמחלוקת היא אם ההדיוט יכול לתקן את הפעמון. אכן מהמשך דברי הריטב"א, ד"ה מתיב, נראה כהבנת שאר הראשונים בדעת רש"י, וצ"ע).

דעת הר"י בתוספות (ד"ה אלא אמר רבא וכו' והסכימו עימו רוב הראשונים הנ"ל): לדעת אב"י יכולת ההדיוט להחזיר את הכלי מועילה הן למניעת הפקעת הטומאה הישנה והן לקבלת הטומאה מכאן ולהבא, רבא חולק על אב"י וסובר שהכלי אינו ראוי לקבל טומאה מכאן ולהבא (ולכן לענין זה נזקק לטעם של "עושה מעין מלאכתו"), אבל מודה לאב"י שאם כבר היה טמא – אין הטומאה פוקעת.

לעומתם, דעת הריטב"א היא שרבא כלל לא חולק על העיקרון שהציב אב"י, אלא הוא סבור שהנידון שבברייתא אינו עונה על הקריטריון. היינו, לדעתו: החזרת הענבל לתוך הפעמון מסובכת דיה (ולכן במקרה זה הוא חולק על אב"י על לענין פקיעת טומאה והן לענין קבלת טומאה מכאן ולהבא, וסובר שהטומאה יכולה להיוותר רק מכוח היות הפעמון ראוי למלאכתו הראשונה).

דעת הרמב"ם נראית כמו דעת תוספות או דומה לה – ראו הלכות כלים ח, ז שממנה עולה שהבין את הגמרא בשבת כמדברת (גם) על תורת קבלת טומאה. לצד זה, בנוגע לכלי שכבר נטמא נראה מדבריו בפרק כו (הלכה ט והלכה יב, העוסקות באותו דין שממנו הוכיחו תוספות שרבא מודה לאב"י) שהכלי אינו נטהר כאשר ניתן לשוב ולחברו (גם אם עתה אינו ראוי למלאכתו הראשונה). נמצא ששיטתו כשיטת תוספות (ופסק כרבא, שהלכה כמותו בכל התלמוד מלבד "יע"ל ק"ג"ם [ראו קידושין נב ע"א; בבא קמא עג ע"א; בבא מציעא כב ע"ב; סנהדרין כז ע"א; ר"י"ף בבא מציעא כ ע"א מדפי הרי"ף ונימוקי יוסף שם ורמב"ן שם בגמרא – לו ע"ב; רש"י פסחים עו ע"ב ועוד]). לעומת זה, ממכלול ההלכות בפרק כו (בעיקר הלכה י והלכה יג) עולה תמונה מורכבת יותר, ומפרשי הרמב"ם עמלו להסביר את שיטתו (להעמקה ראו: פירוש המשנה לרמב"ם כלים יח, ה-ט; יט, ו; הלכות כלים י, טו ביחס לקבלת טומאה בכלי של פרקים שהדיוט יכול לפרקו ולהרכיבו, והשגת הרמב"ם עליו; פירוש המשנה כלים יד, א, שכתב שכלי מתכת שחסר בו מעשה אומן אינו מקבל טומאה).

נמצאנו למדים שלפי רוב הראשונים (מלבד לשיטת רש"י), פירוק והרכבה שיכולים להתבצע על ידי הדיוט אינם מספיקים (אף לפי רבא, שהלכה כמותו) כדי להחשיב את הכלי כאינו ראוי לשימוש, לפחות לחלק מהדיונים. ולדעת רובם כלי שנטמא אינו נטהר בפירוקו כל עוד הדיוט יכול להרכיבו חזרה. נעיר שמשני המקורות יחד – המשנה בכלים (כו, א) והסוגיה בבבלי במסכת שבת – ניתן להבין שהתמונה מורכבת יותר, שהרי (אם לא נקבל את שיטת הריטב"א) יש לכאורה סתירה בין דעת רבא לבין דעת ר' יוסי במשנה בכלים, לפחות לשיטת הרמב"ם, שביאר שלדעת ר' יוסי הטומאה מהכלי איננה פוקעת, ונוסף לכך הוא ראוי לקבל טומאה מכאן ולהבא. ביישוב הדברים נאמרו חילוקים רבים: ייתכן שיש הבדל בין כלי שהתפרק מאליו לבין כלי שפורק בכוונה, או בין כלי שהכוונה הייתה מלכתחילה להרכיבו מחדש לבין כלי שלא הייתה כוונה כזו, או בין כלי שהדרך לפרקו ולהרכיבו לבין כלי שאין זו דרך השימוש בו, או בין דבר שלאחר פירוקו אין לו צורת כלי (אין לו בית קיבול) לבין כלי שרק יצא משימוש (ראו משנה אחרונה כלים כו, א; חזון איש כלים סימן ל אות ב; בנין אפרים סימן כג אות ב). מחלוקת הראשונים אם ומתי נחלקו אב"י ורבא נובעת מהבנת המשנה בכלים (יח, ט) שבה נאמר שמיטה שנטמאה ונגב חציה – טהורה. אך אם החזירוה הגנבים (ונחלקו הפרשנים אם הכוונה שהרכיבוה חזרה או רק החזירו את החלקים), היא מקבלת טומאה מכאן ולהבא. הגמרא בברכות (נ ע"ב) דייקה ממשנה זו שהטומאה עצמה אינה חוזרת אחרי חזרת הגנבה אלא רק פוטנציאל הטומאה מכאן ולהבא חוזר.

הראשונים (ראו לדוגמא ריטב"א בשבת שם ד"ה אמר מר וד"ה מתיב, ותוספות בברכות שם) הבינו שהסיבה שהמיטה טהורה היא דווקא משום שחציה נגב, ולכן אי אפשר להחזירה, אך אם החלק לא נגב המיטה לא טהורה, משום שההדיוט יכול להרכיב את המיטה חזרה. נמצא שגם פשט המשנה מורה שפירוק והרכבה שהדיוט יכול לעשות אינו מפקיע את הטומאה שהייתה על הכלי. זאת כנגד שיטת רש"י, והאחרונים עמלו ליישב את שיטתו (ראו פני יהושע נט ע"א ד"ה בא"ד; מגיני שלמה על תוספות ד"ה אלא; שבת של מי על תוספות ד"ה אלא; חזון איש כלים סימן טז ס"ק ח).



ג. האפשרות הבאה בתור בעדיפותה<sup>9</sup> היא להקנות<sup>10</sup> את המכשיר לגוי, ולחזור ולשאול אותו ממנו. ההקניה וההשאלה צריכים להיעשות בצורה טובה

<sup>9</sup> כפי שכתבנו לעיל, ונכתוב עוד להלן, יש יתרונות וחסרונות בכל דרך שאנחנו מציעים כאן. באופן כללי נראה לסכם שיש קושי מסוים להחיל את דינו של החכמת אדם על פירוק והרכבת כלי (ולכן יש פוסקים שאכן שללו את הדברים אפילו בשעת הדחק), אך עם זאת, כיוון שמצאנו שכלי המפורק נטהר מטומאתו, וכיוון שלא מצאנו מי שחלק במפורש על דברי המהר"ם – מסתבר להחיל את הכלל "פנים חדשות באו לכאן" גם לענין פירוק והרכבת כלי. מן העבר השני אמנם לא מצאנו ראייה לכך ששאלה לזמן בלתי מוגבל אינה מחייבת בטבילה, אך גם ההשוואה בין שאלה למשכון צריכה הוכחה, ומדברי הרשב"א נראה שהם אינם דומים.

העדפנו את דרך הפירוק וההרכבה, משום שרוב האחרונים הסכימו עם דברי הט"ז המובאים להלן (הערה 11) ובעצם שללו את פתרון המוצע כאן – הקניית הכלי לגוי (אף שרובם לא כתבו במפורש שהם לא מקבלים פתרון זה במקרה שבו אין ברירה). כמו כן נראה שדרך הפירוק וההרכבה יותר מבוססת בפוסקים כפי שהבאנו בהערות לעיל ולהלן (ואכן עיינו באבני דרך לרב פרינץ [חלק ט סימן קד], ובכשרות הכלים [סימן קכ ס"ק ק] שכתבו גם הם שיש להעדיף את דרך הפירוק וההרכבה על פני ההקניה לגוי).

<sup>10</sup> כיצד יקנה את דרך האמוראים נחלקו אם גוי קונה בכסף או במשיכה (ראו עבודה זרה ע"א–עב ע"א ובכורות יג ע"א–ע"ב), ונחלקו הראשונים בפירוש המחלוקת וכמי פוסקים. רבנו תם (הובא בתוספות קידושין יד ע"ב; עבודה זרה שם ד"ה רב אשי; בכורות שם ע"ב ד"ה רב אשי), רמב"ן ורשב"א (עבודה זרה שם; חולין לט ע"ב), רא"ש (בכורות פרק ב סימן א; וכתב שם שכן דעת בה"ג ורב האי גאון) ורוב הראשונים פסקו שגוי קונה רק במשיכה ולא בכסף. הרמב"ם (הלכות בכורות ד, ה; הלכות זכיה ומתנה א, יד על פי הסבר המגיד משנה) פסק שגוי קונה הן במשיכה והן במעות. לעומת זאת, רש"י (קידושין יד ע"ב; חולין לט ע"ב ואי [שקונה בכסף, ומהפנייתו לסוגיה בבכורות כמקור לדבריו מוכח שדוקא בכסף ולא במשיכה]; וכן הובא בשמו בתוספות בבכורות יג ע"א ובעבודה זרה ע"א הנ"ל) פסק שגוי קונה רק בכסף ולא במשיכה.

פשטות השלחן ערוך היא כרמב"ם, דהיינו שגוי קונה הן במשיכה והן בכסף (ראו יו"ד קלב, ב לענין יין נסך, וכמבואר בש"ך שם ס"ק יז), אך בכל זאת לענין הפקעת דין בכור בבהמה חשש לשיטת רש"י, ועל כן פסק שיש למכור קרקע לגוי במעות, ואת הבהמה הגוי יקנה בקניין אגב הקרקע (ראו יו"ד שכ, ו). מקור החשש מופיע כבר בתוספות (עבודה זרה שם, שכתבו: "הורוצה לחוש לדברי רש"י ור"ת" וכו'). וברא"ש שפסק שגוי קונה במשיכה (בכורות פרק ב סימן א הנ"ל), ובכל זאת כתב (בכורות פרק א סוף סימן ב) שיש להסתלק מן הספק ולעשות גם קניין מעות עם המשיכה, או להקנות קרקע כנייל (וכך כתבו גם המרדכי בבבא מציעא רמז שב בשם רבנו מאיר, ובעבודה זרה רמז תתנ בשם ר"י והגהות אשרי בעבודה זרה פרק ה סימן ב). זו גם פשטות דרכו של הטור (ראו יו"ד סימן שכ שכתב כאביו הרא"ש. אמנם לענין עיקר הדין ראו דבריו שם סימן קלב שמשמע שסובר שמשכיכה קונה בגוי ומעות אינן קונות, ולעומת זאת דבריו בחו"מ סימן קצד סתם שקונה במעות, ועיינו דרישה וכנסת הגדולה שם ובדברי הרמ"א בשלחן ערוך שם, ג ובנושאי הכלים שם ובט"ז ביו"ד סימן קלב ס"ק ח). כמו כן במכירת חמץ חששו הפוסקים לדעת רש"י וכתבו שיש לבצע קניין כפול: בכסף ובמשיכה או קניין אחר המועיל (ראו לדוגמא מגן אברהם סימן תמוח ס"ק ד וקצות החושן סימן קצד ס"ק ג).

חרף זאת, בנדון דידן נראה שדי בנתינת הכלי במתנה לידי הגוי במשיכתו (או מסירה לידו), מכמה טעמים:

א. לדעת הרוב מוחלט של הראשונים משיכה קונה, ונראה שזו פסיקת הטור והשלחן ערוך לעיקר הדין (וכלשונו ביאור הגר"א בחו"מ קצד, ג [אות יא]: "דעת כל הפוסקים דמשיכה קונה ומקנה לבד דעת רש"י, ונדחו דבריו, וכל הפוסקים חלקו עליו בראיות ברורות". אכן, המשאת בנימין [סימן לה] כתב שרוב המחברים הסכימו לדעת רש"י. אך נראה שהבנתו יחידאית וכבר העיר עליו החק יעקב [סימן תמוח ס"ק יד] והביא מדברי עוד ראשונים שנקטו שלא כרש"י).

ב. הפוסקים חששו לשיטת רש"י באיסור חמץ שהוא בכרת ובאיסור בכור שהוא במלקות. איסור השימוש בכלי שאינו טבול אינו ברור, כפי שכבר כתבנו. ועוד שבנדון דידן יש צדדים לפטור את הכלי מטבילה.

ג. הראשונים נחלקו כיצד גוי קונה מתנה – לדעה שגוי קונה מוכר רק בכסף: דעת תוספות בעבודה זרה (ע"א ע"א ד"ה פרדשני) היא שמתנה או מציאה גוי קונה במשיכה (וכן כתב המרדכי בבא מציעא רמז שב ביחס לקניה ממציאה). אך הריטב"א (שם ד"ה תדע) הקשה על דברי תוספות, ומשמע מדבריו שמתנה – לדעה זו – אינה נקנית במשיכה (אלא בחליפין, חצר או קניין אגב – ראו ריטב"א בבא מציעא מז ע"ב ד"ה דבר תורה בשם הרמב"ן). להלכה נקטו רבים מהאחרונים בפשטות כדברי תוספות (ראו לדוגמא נודע ביהודה תניינא או"ח סימן סג [אלא שדבריו הם לענין זכיה מהפקר, ואולי יש לחלק, שכן במתנה כבהפקר לא שייך אמנם קניין כסף, אבל מכל מקום דומה היא למכר שבו עוברת הבעלות מידו של אדם אחד לשל רעהו ונבדלת בכך מהפקר, אך מלשונו משמע שהכול תלוי באי היכולת לקנות בכסף]; נתיבות

ומתוך גמירות דעת מוחלטת<sup>11</sup>. לחלופין אפשר לפטור את המכשיר מטבילה על ידי שיתופו עם גוי<sup>12</sup> בבעלות שווה ליהודי<sup>13</sup>.

סימן קצח ס"ק א [וּמְנַסּוּ מְדַבְּרֵי בַמְקוֹר חַיִּים סִימָן תַּמַּח ס"ק ה נראה שחולק על הנודע ביהודה הנ"ל, ברם מחלוקתם היא כשהגוי מתכוון לקנייה מן המוכר ואינו יודע שעל פי הדין נחשב הוא לזוכה מן ההפקר או מקבל מתנה, מה שאין כן כשמדובר בפירוש במתנה]; שלחן ערוך הרב סימן תמח סעיף ט; משנה ברורה שם ס"ק טו ושער הציון שם ס"ק לה. אך בשו"ת חתם סופר יו"ד סימן שי צידד בדעת הרמב"ן]. בענינו שבו מדובר במתנה נמצא שלשיטת הפוסקים הנ"ל יודה גם רש"י שדי במשיכה.

ד. רבים מהפוסקים כתבו שקניין על פי מנהג הסוחרים של המקום (סיטומתא) מועיל בגוי (ראו מגן אברהם שם בשם משאת בנימין; שו"ת רבי עקיבא איגר מהדורא קמא סימן לו ד"ה והנה יש לי). כיוון שהמנהג הוא להקנות מתנה במשיכה בלבד, לכאורה די בזה. כך פסק הרשב"א (שו"ת המיוחסות לרמב"ן סימן רכה) לענין מכר במעות במקום שבו קונים עכו"ם זה מזה במעות (אך ראו שו"ת מהר"ם מינץ סימן ה ושו"ת עבודת הגרשוני סימן קב, וראו במגן אברהם שם, ערך שי יו"ד סימן קלב סעיף ד ד"ה ובלאה"נ [במה שביאר בדברי התשובות המיוחסות הנ"ל, אך לעומת זאת ראו שם בתחילת דבריו לסעיף זה שנראה שהסכים לסברה שכשכך המנהג מועיל הקניין] ושו"ת חתם סופר יו"ד סימן שטז ד"ה וזוהו וסימן שיח סוף ד"ה ות"י זה שכתב שאף שלדעתו, וכפי שביאר שם בסימן שיד ועוד, מועילה סיטומתא מדאורייתא, מכל מקום אין היא מועילה אלא כשהמוכר מוכר והקונה קונה לקניין גמור, שיתקיים בפועל, ולא כאשר מדובר בקניין שכל כולו קניין משפטי פורמלי הנועד להפקיע מבכור, כשלמעשה נשארת הבהמה בידי המוכר אלא שפורמלית עוברת הבעלות עליה). עוד נעיר שנחלקו הפוסקים אם ניתן להתנות במפורש שקניין מסוים יועיל למרות שמן הדין הוא אינו מועיל (ראו בית יוסף חו"מ סימן קצח, ש"ך שם ס"ק י, ומחנה אפרים קנין מעות סימן א, ואמנם מחלוקתם היא בקניין המועיל באותו דבר עצמו מדאורייתא על כל פנים, אבל קצות החושן שם ס"ק ג צידד שכל קניין המועיל מן התורה במקום כלשהו – לרבות קניינו של ישראל לגוי – מועיל לגביו תנאי מפורש, וכן מבואר במחנה אפרים קנין מעות סימן ט, ועיינו בחזון איש חו"מ ליקוטים סימן ח ס"ק יח שחלק על זה).

ומכל מקום, אף שמן הדין נראה שדי במשיכה, ישנה מעלה למכור את הכלי לגוי על ידי קבלת פרוטה (נוסף למשיכה) מצד אחר – מצד גמירות הדעת ושלא יראה הדבר כהערמה (בעיות שאליהן נתייחס בהערה הבאה). מצד זה נתינת תשלום סמלי עבור הכלי מחזקת את גמירות הדעת בין הצדדים.

בהקשר זה חשוב לציין שהאחרונים תמחו מדוע השתדלו הראשונים למצוא דרך מועילה לקניין בכור על ידי מכירה, ולא כתבו בפשטות שהגוי ימשוך את הבהמה כדי לקנות חלק ממנה בתורת מתנה, לסברה הנ"ל שבמתנה ודאי מועילה משיכה (כך תמחו ר' עקיבא איגר [שו"ת מהדורה קמא סימן לו ד"ה ומדברי הפוסקים], מהר"ט אלגאזי (הלכות יום טוב על הלכות בכורות לרמב"ן פרק ב ס"ק יז סוף אות ד) והתומים [סימן קכג סוף ס"ק יב]). עבודת הגרשוני (סימן כה [ברוב המהדורות הישנות מופיע כהמשך של סימן כד, בלי לסמן שמדובר בתשובה חדשה, אך אחריו מופיע סימן כו]) כתב שהפוסקים חיפשו דרך להקנות במכירה את הבכור לגוי, משום שנתינת חלק מהבהמה לגוי במתנה אינה ניכרת, והראשונים יכולים לפרשה כפעולה חסרת כנות. דבריו הובאו בגליון ר' עקיבא איגר ובגליון מהרש"א על השלחן ערוך (שכ, ו; ואמנם בשו"ת ר' עקיבא איגר לא הביא את דבריו ונשאר כאמור בצ"ע).

על כל פנים, במכירת חמץ כתבו הפוסקים שאין צורך דווקא במכירה, אלא אפשר גם לתת את החמץ במתנה גמורה לגוי (ראו שלחן ערוך או"ח תמח, ג; אמנם יש פוסקים שכתבו שאין להשאיר את החמץ בביתו של היהודי מכיוון שהדבר נראה כאילו הוא משאיר את החמץ בביתו, אך הצורך בהוצאת החמץ קיים, לדידם, גם במכירה (ולא רק במתנה), וייתכן שהדבר נבע מאופיו הייחודי של החמץ שקשור גם להימצאות החמץ בבית (ולא רק לבעלות משפטית, כעין ההלכה האוסרת על הימצאות חמץ של גוי המופקד בבית יהודי, אם אחריות החמץ על היהודי). גם פתרונו של השלחן ערוך לכלי שלא הוטבל לפני שבת (ראו בתחילת ההערה הבאה), מדבר על נתינתו במתנה לגוי (אכן, שם ייתכן שמדובר לזמן מועט). על כן נראה שאין חובה למכור את הכלי, אלא די בנתינתו במתנה במשיכה או מסירה. אך בהחלט ישנה מעלה במכירת הכלי עבור פרוטה, משום שהיא ממחישה את מהותה של העסקה, ומעלה את רמת גמירות הדעת שבה.

<sup>11</sup> השלחן ערוך (יו"ד קכ, טז; או"ח שכג, ז) פסק שכלי שלא הוטבל לפני שבת – יש ליתתו לגוי במתנה ולחזור ולשאול אותו ממנו, וכך יהיה מותר להשתמש בשבת בכלי ללא טבילה (משום שישנה מחלוקת ראשונים אם מותר להטביל כלים בשבת, ראו בית יוסף או"ח שם). מקור פתרון זה הוא במרדכי (ביצה סימן תרעז). הבית יוסף (יו"ד שם) הוסיף שפתרון זה טוב גם ליום חול, במקרה שאין לאדם מקווה זמין, ופסק זאת הרמב"א (יו"ד שם).

לכאורה לאור זה ניתן להשתמש בפתרון זה גם בנדון דידן, שבו טבילת הכלי אינה זמינה, מחמת גודלו וכובדו. אך הט"ז (יו"ד שם ס"ק יח, וציין לזה בקצרה גם באו"ח שם ס"ק ו) כתב שפתרון זה נכון רק לצורך זמן מועט אך לא לצמיתות, משום שכאשר החפץ ישתקע לעולם ביד ישראל, הוא יהיה חייב בטבילה (הט"ז סיים ש"כיוון שאין זה מפורש בפוסקים, יש לזהר שיטביל כלי אחר עמו משום חשש ספק ברכה"). חיובו בטבילה נובע משתי סיבות: א. כשם שכלי ממושכן, שנראה שדעת הגוי לא לפדותו

לעולם, חייב בטבילה (שלחן ערוך שם, ט); ב. בהלכות ציצית מצאנו שלמרות שבגד שאול פטור מציצית, אם השאילה יותר משלושים יום, הבגד חייב בציצית משום שהוא נראה כשלו (שלחן ערוך או"ח יד, ג). אך השוואת ה"ט"ז בין השאלה לטווח ארוך למשכון שבעליו לא מתכוון לפדותו אינה פשוטה, ולכאורה ניתן לדחותה: הרי משכון ניתן תמורת הלוואה, אם הלווה אינו פורע את ההלוואה הוא בעצם מוכר את המשכון למלווה תמורת התשלום. יש היגיון רב לומר שכשהגוי מתכוון להשאיר את המשכון בידי היהודי, המשכון ייחשב כקנוי וחלוט ליהודי. יש גם הבדל באופי השימוש שיש בחפצים. משאיל יכול לקחת את החפץ בכל זמן שירצה (אם הצדדים לא קצבו זמן מראש). לעומת זאת, הלווה אינו יכול לקחת את המשכון בלי תמורה. ודאי שהזיקה בין המשכון למחזיק בו גדולה יותר מהזיקה של השואל לחפץ המושאל.

הבחנה זו אינה סברא בלבד, אלא עולה מלשון הרשב"א בסוגיה (עבודה זרה עה ע"ב ד"ה ולא ידענא: "אי חזייה לגוי דדעתיה לשקועיה, אף על גב דלא זבנה מיניה בפירוש אפי' הכי צריך טבילה, דכמכירה מפורשת דמיא" (ראו גם ניומקי יוסף [בשיטת קדמונים שם]).

אכן, ה"ט"ז כנראה הבין שהייחודיות שיש במשכון אינה משמעותית לענין. לדידו, כנראה, חיוב הטבילה במשכון שדעת בעליו לא לפדותו אינו נובע ממעבר בעלות משפטית, אלא משינוי שם הבעלים. זאת על פי דרכם של תוספות (עבודה זרה שם ד"ה אי), שהדגש הוא קריאת שם הבעלים על החפץ ולא הבעלות המשפטית (ראו עוד ביאור הגר"א יו"ד סימן קכ ס"ק ל, שביאר שכדי לחייב כלי בטבילה אין צורך בבעלות גמורה של יהודי, אלא צריך שהכלי יהיה חלוט לו, ולכן כלי ממשכון ביד ישראל חייב בטבילה). אך מלשון הרשב"א הנ"ל נראה אחרת (בענין זה ראו בספר אור ההלכה לרב יצחק מקייס, הלכה בהירה על דברי השלחן ערוך קכ, טז הנ"ל; חידושי כהונה לרב עמי כהן על אתר; אור יצחק לרב יצחק עבאדי, יו"ד סימן כא; כשרות הכלים לרב יששכר חזן ס"ק קי [ובביאורים שם], שעמדו גם הם על החילוק בין משכנתא לשאלה והקשו על ה"ט"ז).

גם השוואת ה"ט"ז לציצית אינה פשוטה. הן משום שמניין לנו להשוות בין ציצית לבין טבילת כלים, והן מצד עצם הסברא (ועמד על כך באור יצחק שם): ייתכן שחכמים חייבו את האדם להטיל ציצית בבגדו לאחר שלושים יום משום שלאחר זמן זה הבגד נראה כשלו, וממילא כאשר הוא מסתובב בכל רגע ורגע בלי ציצית, נראה שהוא מבטל את המצווה. לעומת זאת, על כלי לא רואים בעין שהוא לא הוטבל. על כל פנים יש להעיר שגם לפי דברי ה"ט"ז – שיש להשוות בין הנושאים – החיוב להטיל ציצית בבגד הוא רק מדרבנן. על כן בנדון דידן שבו יש צדדים נוספים להקל יש ללכת לקולא.

בעיה נוספת שיש בהקניית הכלי לגוי והשאלתו ממנו נובעת מדברים שכתב הרשב"ש (שו"ת סימן תסח), שחלק על המרדכי. לדעתו אלא צריך בשבת אין הכלי לגוי פוטרתו מטבילה, משום שההקניה נעשית בהערמה – היינו מתוך מטרה לחזור ולשאל את הכלי, ולא מתוך כנות שהכלי יהיה שייך לגוי – והקנאה כזו אינה מועילה. מתוך דבריו עולה שאין הוא רואה בנדון דידן איסור עצמי של הערמה, אלא שיש בזה בעיה של גמירות דעת, שאין הוא מתכוון לקניין גמור.

אלא שדברי הרשב"ש תלויים בהבנת הסוגיה בנדרים (מח ע"א) – האוסרת להערים באופנים מסוימים – האם האיסור נובע מגמירות דעת או מבעיה אחרת (ראו בדברי הראשונים שם), וכן יש מחלוקת אם יש איסור להערים באיסור דאורייתא (ראו אנציקלופדיה תלמודית ערך הערמה, הערות 23–24). כך או כך, השלחן ערוך (כנ"ל בהתחלת הערה זו) פסק בנדון דידן כדברי המרדכי שניתן להערים בשבת, וכך פסקו רוב הפוסקים תוך שהם מיישבים את דברי הרשב"ש. אכן, לדעת רבים מהם יש להדגיש שהקניין צריך להיות קניין גמור ולא על תנאי שהגוי ישאיל לו את הכלי אחר כך (ראו לדוגמה ברכי יוסף או"ח סימן תקט ס"ק ג [וכדי שלא יסתרו דבריו למה שכתב במחזיק ברכה סימן רסא ס"ק ב, המובא כאן בסמוך – ובפרט שגם במחזיק ברכה סימן שכג ציין לדבריו שבברכי יוסף סימן תקט ולא נראה אפוא שחזר בו מהם – על כורחך שמה ששלל בברכי יוסף הוא נתינה שמראש מותנית בהשאלה, ומה שצייד בו במחזיק ברכה הוא נתינה ללא תנאי והשאלה שלאחריה, שמכל מקום גם לגביה הורה שאם בפועל נותר הכלי אצלו לאחר יום טוב יש להטבילו וכדעת ה"ט"ז]; ישועות יעקב או"ח סימן יג ס"ק ד; שו"ת עמודי אש סימן יג; שו"ת מלמד להועיל חלק ב סימן מז).

על אף השאלות שיש על שיטת ה"ט"ז, רבים מהפוסקים פסקו כמותו (ראו לדוגמה מחזיק ברכה או"ח סימן רסא ס"ק ב; משנה ברורה סימן שכג ס"ק לה; זבחי צדק יו"ד סימן קכ ס"ק פז; ערוך השולחן יו"ד סימן קכ סעיף ס ואו"ח סימן שכג סעיף יא), ויש מהם שאף חייבו להטביל את הכלי בברכה (פרי חדש ס"ק מב).

לעומתם, הכנסת הגדולה (יו"ד סימן קכ הגהות בית יוסף אות טב) חלק על ה"ט"ז וכתב שלדעת המרדכי כלי מושאל לעולם אינו צריך טבילה (אלא שסיים שניתן להטבילם עם כלים אחרים, "ומהיות טוב אל תקרי רע"). כך החלה גם התוספת שבת (או"ח סימן רסא ס"ק לה; זבחי צדק יו"ד סימן קכ ס"ק פז; ערוך השולחן לנגד עיניהם הוא החילוק שהוספנו בין משכון להשאלה.

למעשה, כיוון שלדעת פוסקים רבים אין נתינת הכלי לגוי ושאלתו ממנו פוטרת את הכלי מטבילה אלא כשמדובר בשימוש ארעי, נראה שאין להשתמש בפתרון זה בכל מקום. אך בנדון דידן, שבו אין אפשרות להטביל את הכלי ולעומת זה יש צדדים נוספים לפטור מטבילה, יש להורות לסמוך על דרך זו. פתרון זה אכן הובא בפוסקים שונים כפתרון לכלים שיש קושי לטובלם מחמת גודלם, ולפחות כפתרון לכלים

כאלה שחובת טבילתם נתונה בספק או שנויה במחלוקת (ראו: כנסת הגדולה הגהות בית יוסף שם אות יח, הביאו ר' עקיבא איגר בחידושיו לשלחן ערוך שם בסעיף א; שולחן גבוה או"ח סימן תנא סעיף ה בחלק השני ס"ק ז, והובאו דבריו בקיצור בדרכי תשובה בסימן קכ ס"ק קיב; בן איש חי מטות שנה ב אות ח, הליכות עולם חלק ז פרשת מטות אות ז). כמו כן יש פוסקים שהביאו פתרון זה כפתרון לטבילת כלי חשמל (ראו מנחת יצחק חלק ה סימן ככו אות ב, והליכות עולם שם אות ט).

<sup>12</sup> כבר כתבנו לעיל (הערה 2) שהאיסור והיתר הארוך (שער נח סימן צא) כתב שכלי שותפות פטור מטבילה, משום שטבילה לא תועיל לו. הרמ"א פסק דברים אלו להלכה (שם, יא). הבית מאיר שם חלק על דברים אלו משתי סיבות: א. מדוע לומר שהכלי פטור מטבילה בגלל שלא ניתן להטבילו, "אדרבה נימא לחומרא דמשום זה באמת אסור"; ב. יש להטביל את הכלי ממה נפשך – לדעה שאין ברירה, חלקו של הגוי אינו צריך טבילה כי הוא שאול בשעת השימוש בכלי (וממילא יש להטביל את חלקו של היהודי), ולדעה שאין ברירה, יש להטביל את הכלי משום שבזמן השימוש בכלי בידי ישראל מתברר שהכלי שייך לו ביותר זמן (הבית מאיר מסתמך על הגמרא בבבא קמא נא ע"ב, ראו שם).

למרות דברי הבית מאיר, "כל האחרונים" (כלשון הבית מאיר עצמו) קיבלו את פסיקת הרמ"א. בטעם הדבר נאמרו כמה הסברים (חלקם עונים על שתי התמיהות של הבית מאיר וחלקם רק על אחת): א. בירושלמי נאמר שטעם הטבילה הוא שהכלי יצא מטומאת עכו"ם וייכנס לקדושת ישראל. משמע שעד שהכלי יצא לגמרי מטומאת עכו"ם, אין תועלת וממילא אין צורך בטבילתו (כך כתב ערוך השולחן בסעיף נג, וכך משמע קצת גם במיאור הגר"א בס"ק לא, וכך אכן נראה מפשטות לשון האיסור והיתר הארוך, שזהו טעמו, אלא שמה לא ציין שלמדו מהירושלמי). ובשאר אש (חלק ב סימן כט אות ב) התמודד אף הוא בדרך זו עם סוגיית ברירה כשביאר שאמנם נוכל לומר שבעת שימוש של היהודי בכלי תועיל לו הטבילה להוציא את הכלי מטומאת העכו"ם, אלא שכיוון שלאחר השימוש של היהודי יחזור הכלי או חלקו לבעלותו של הגוי, לא חייבה התורה לטובלו מאחר שאין בטבילתו תועלת לצמימות (אכן לא ביאר מה המקור להנחה שהתורה לא חייבה טבילה באופן כזה אלא שכתב שלדעתו זה הטעם שלא חייבה התורה טבילה בשאלה של כלי מגוי, ואפשר שכל זה נכלל לדעתו בהשוואה לכלי מדיין); ב. אין זה דומה לכלי מדיין, ולכן אין הכלי צריך טבילה (ראו ערוך השולחן שם; שואל ומשיב מהדורה קמא חלק ב סימן עג; מנחת שלמה תניינא סח; שו"ת בית אב"י חלק ב יו"ד סימן פב ובעיקר באות ד); ג. דין ברירה אינו מחייב בטבילה משום שברירה משפטית אינה מפקיעה שם גויות מהכלי, ולכל היותר דינה כשכירות, שגם בה אין צורך לטבול משום שאין זה כמעשה שהיה (ראו שו"ת בית אב"י שם ומנחת שלמה שם). וראו גם שו"ת שואל ומשיב שם; ד. כאמור לעיל בהערה 3, אחרונים רבים כתבו שאמנם הכלי אסור להיות חייב בטבילה, אך מצוות טבילת כלים אינה יוצרת איסור מדאורייתא על שימוש הכלי; וכאשר הטבילה אינה מועילה לכלי, לא אסרו חכמים את השימוש בו (מנחת שלמה שם).

על כל פנים רוב הפוסקים, וכמעט כולם כפי שציין הבית מאיר עצמו וכנ"ל, הסכימו עם פסיקת הרמ"א שכלי שותפות פטור מטבילה. כיוון שפוסקים רבים כתבו שיש להקנות את הכלי לגוי במקרים שבהם אי אפשר לטבול את הכלי, נראה שהוא הדין לגבי פתרון זה. אמנם פתרון זה לא הוזכר ברוב הפוסקים, אך נראה שהם דיברו על דרך הכלל – הקנייה לגוי – ובאמת לדעתם גם הקנייה לפחות טובה היא. ויותר מכך ייתכן שיש אף עדיפות לפתרון זה משום שנראה שיש כאן פחות בעיה של גמירות דעת. בהקנייה מלאה השימוש הקבוע בכלי על ידי היהודי יכול ליצור קושי בגמירות הדעת שאכן הכלי שייך לגוי, אך בכלי של שותפים, טבעי הדבר שכלי גדול כזה יישאר בידי אחד מהם, ואילו השותף השני יכול לגשת ולהשתמש בכלי בבית השותף הראשון. גם מצד סוגיית הערמה יש עדיפות לשותפות, משום שהגוי לא נדרש לחזור ולהשאל את החפץ ליהודי – מעשה שיכול להוכיח סופו על תחילתו, שהקניין לא נעשה באופן מלא (ראו נדרים מח ע"א [אלא שיש לומר שהבעיה שם היא משום שנותן המתנה התכוון שהמקבל יאפשר שימוש בה לאחר, אבל לא התנה זאת בפירוש, ואם אכן ייתן בפירוש "על מנת שתשאל ליי" לא תהיה בכך בעיה מצד הקניין, אלא ששם בנדרים לא עשו כך כיוון ששם מתנה כזו לא תועיל להתיר את האיסור שמחמת הנדר – ראו תוספות, רשב"א ור"ן שם]).

כאמור, גם מצאנו פתרון זה, של שותפות עם הגוי, במפורש בראשונים ובפוסקים לגבי הפקעת בכורה מבהמה (ראו לעיל הערה 10), ומכאן שדבר זה גם אינו אסור מדין הערמה.

ועיינו מקור חיים (על שלחן ערוך או"ח סימן תמח - ביאורים ס"ק יא) ושו"ת עונג יום טוב (סימן כח) שעמדו על ענין זה של הערמה גם במכירה לגוי. מקצת דבריהם נוגעים גם להערמה שבנתנה לגוי במתנה. ואמנם המקור חיים כתב שם לחלק בין מתנה למכירה שבמתנה יש פחות גמירות דעת, שהרי אינו חפץ שהגוי יממש את המתנה, ואילו במכר, שעל הגוי לשלם בעבורו – לא אכפת לו שיממש את המכר וישלם. למעשה בנדוננו מבואר מדברי הפוסקים שלא חששו להערמה גם במתנה (ולסוברים שטבילת כלים מדרבנן, או בכלים שטבילתם היא מדרבנן לכולי עלמא, אפשר להסביר זאת גם משום שהערמה באיסור מדרבנן, לא נאסרה), אך על כל פנים יש לומר שעשייתו של הגוי לשותף עדיפה גם בהקשר זה, שכן כיוון שהגוי לא יוכל למנוע מהיהודי להשתמש בכלי, שהרי גם הוא נותר שותף בו, ולכל היותר יוכל לדרוש להשתמש בו גם הוא, פוחת החשש לחוסר בגמירות הדעת.

ואף שיש שכתבו שיצירת שותפות כזו בדרך של מתנה, להבדיל ממכירה, אינה מועילה ומשמע מדבריהם שגרועה היא אפילו מ'הערמה' שאיסורה הוא מדרבנן בלבד, כיוון שבנתנה כזו אין כוונת

ד. אם יש למכשיר מקום קבוע מחמת גודלו או שהוא מחובר בגופו לקרקע – נראה שהרוצה לסמוך על הפוסקים שפטרוהו מטבילה, יש לו על מי לסמוך<sup>14</sup>.

קניין אמיתית כלל (עבודת הגרשוני והפוסקים שהביאו את דבריו כמובא לעיל בהערה 10), מכל מקום, משמעות דבריהם היא שחשש זה אינו אלא בנתינת חלק שאינו ראוי לשימוש כלשהו בפני עצמו, וכנהוג במכירת בהמות מבכירות לגוי, שמקנים לו את אוזן הבהמה וכדומה. ולא כך הוא כשנעשה הגוי שותף בדבר הניתן לו כולו (בבהמה או בנדוננו - בכלי).

לעומת זה, בשו"ת מלמד להועיל (יו"ד סימן מז) כתב שהשלחן ערוך התיר להקנות דווקא את מלא הכלי לגוי (בשבת), ולא לעשותו שותף בכלי, משום שקנייתו המלאה של הכלי באמת מפקיעה ממנו חובת טבילה, אך עשיית הגוי שותף בו רק מונעת את יכולת קיום הטבילה (וממילא מתירה להשתמש ללא טבילה) בלי הפקעת החיוב. לדעתו לא ייתכן שנייעץ לאדם להביא על עצמו אונס שבגיניו לא יוכל לקיים את המצווה (אכן דבריו תלויים בסברות השונות שהתבארו לעיל בטעם פטור כלי שותפות מטבילה, אם מדובר בפטור שהוא מעין "אונס", שחלקו של ישראל חייב בטבילה אלא שחלקו של הגוי מונע ממנה להועיל לו, או שמלכתחילה לא חייבה התורה לטבול כלי אם הטבילה לא תועיל להוציאו מטומאת הגוי או שיחזור לטומאה זו לאחר מכן), או אף ללא טעם – משום שגזרת הכתוב היא שלא התחייבו כלים בטבילה אלא בכעין 'מעשה שהיה'.

הרב בקשי דורון (בנין אב חלק ד סימן נ אות ב) הוסיף שכדי לפטור מטבילה דרוש חלק שותפות ברור, וכאשר הגוי כלל לא משתמש בכלי, לא ברור שהדבר נחשב כשותפות הפוטרת. ועוד שטבילת כלים אינה תלויה בבעלות משפטית אלא ב'שם גויות' – בעלות חלקית של גוי, שלמרות קיומה קרוי הכלי על שם ישראל אינה מחייבת בטבילה כאשר הכלי יוצא ממנה לבעלות גמורה של ישראל (כסברת חלק מהפוסקים בנוגע לכלי שותף בידי אומן גוי, שאף אם אומן קונה בשבח כלי, אין הכלי מתחייב בטבילה כשהוא חוזר לידי ישראל, לדעתם, כיוון ששותפותו של האומן אינה כזו שמחמת קרוי הכלי על שמו – ראו לעיל הערה 3); בעלות שמשפטית אינה בעלות גמורה אך מחמתה יש על הכלי שם גויות – מחייבת בטבילה (ראו לעיל הערה 3 בנדון כלים שבעלות חברה בע"מ, בבנין אב לא הוזכרה דוגמא זו כדי לבאר את שיטתו שבנדוננו, אבל הוא עצמו אכן הלך בדרך זו בהמשך דבריו שם אות ג, כשעסק בעצמו בסוגיית הבעלות של חברה בע"מ). והוא הדין ששותפות גוי בכלי שחייב טבילה לולי היא אינה פוטרת את הכלי מטבילה אם אינה כזו שמחמת יש על הכלי 'שם גויות' שיגרם שטבילתו לא תועיל לו (או לחלקו של הישראל בו על כל פנים).

בגלל הצדדים לכאן ולכאן לא העדפנו דרך אחת על פני האחרת, אלא כתבנו ששתי הדרכים אפשריות. עם זאת נציין שוב שדרך ההקנאה המלאה היא הדרך המופיעה במפורש ברוב הפוסקים.

<sup>13</sup> ראו לעיל בהערה 3 הבאנו פוסקים רבים הסוברים שיש ללכת אחרי הבעלים העיקרי בכלי, או שדרשו שלפחות חלק השותף יהיה משמעותי, כך שייקרא שמו על הכלי (וגם אם לא נאמר כסברת הבניין אב, הוזכרת בהערה הקודמת, משמעים זה אפילו שותפות גמורה לא תועיל אם אין הגוי מממש את בעלותו, עדיין מתבקש לפחות שתהיה זו שותפות שלו מומשה הייתה משמעותית דיה וששותפות כמותה יש בה בדרך כלל כדי שיהיה על הכלי 'שם' של השותף כשותף, ובענינו 'שם גויות'). באופן דומה כתב בחלקת יעקב (במהדורת תשי"א חלק ב סימן עה; במהדורת תשנ"ב יו"ד סימן לו אות ב) שאין לפטור כלי שותפות (של גוי ויהודי) בגלל שותפות מועטה של הגוי.

<sup>14</sup> בצירופן של הדעות שכלי שאינו מיטלטל (מחמת גודלו, כסברת ערוך השלחן והגרשו"ז, או מחמת חיבורו לקרקע, כעין סברת הגידולי טהרה, ראו לעיל הערות 1–2) אינו נקרא "כלי סעודה" ושל דעות רוב האחרונים שאיסור השימוש הוא רק מדרבנן, ושייתכן שבמקום שלא ניתן בפועל לטבול את הכלי, אין איסור להשתמש בכלי. אכן, בדברינו לעיל הצבנו את הקושי בסברה הראשונה – שכלי שאינו מיטלטל אינו חייב בטבילה, אך למרות זאת נראה שיש לסמוך על הדברים בצירוף כני"ל, משום שהסברא מצד עצמה מאוד מסתברת, שהרי מכשיר שמקומו קבוע נראה יותר כרהיט ולא ככלי סעודה. נוסף לכך, נראה שכן מנהג העולם – כפי שכבר עמדו על כך רבים מהאחרונים.

כאמור, נדמה שעל פי ההלכה לא ניתן לומר שכלי שאינו מקבל טומאה ודאי פטור מטבילת כלים. למרות זאת, אי אפשר להתעלם מכך שפוסקים רבים סברו שכלי המיועד להיות מחובר לקרקע פטור מטבילה (כתבנו לעיל שיש פוסקים שכתבו שלא די בכך שהמכשיר מחובר לקרקע, אלא שהקרקע צריכה לסייע למימוש ייעודו של הכלי. אך בנדון דידן נראה להקל בגלל הסברות הנוספות). על כן, אם הכלי מיועד להיות מחובר לקרקע והוא כנראה יתקלקל בטבילתו – יש גם כן מקום לסמוך על המקילים (יש לצרף לדבר את סברת הגידולי טהרה, שכלי המיועד להיות מחובר לקרקע אינו נקרא כלי תשמיש, וכן יש לומר בסברא שכלי שיתקלקל בטבילתו נדון ככלי שיש אונס המונע את טבילתו, שהרי אף שאפשר להטבילו בפועל – כל תכלית הטבילה היא היתר שימוש, ומסתבר שטבילה שידוע מראש שלא תביא לידי שימוש, אין בה מצווה כלל. וכיוון שאי אפשר להטבילו ולהשתמש בו, הרי שיש כאן 'אונס' בנוגע לאפשרות לטבול את הכלי טבילה שיש בה את קיום המצווה, ובמובן זה מסתבר לפטור את הכלי

ה. כל האמור כאן הוא בהנחה שהכלי המדובר עשוי מברזל (או מאחת מהמתכות האחרות המנויות בספר במדבר לא, כב) או מסגסוגת המכילה ברזל (או מתכות אלה). ברם אם מדובר בכלי העשוי, למשל, מאלומיניום – יש על מה לסמוך לפוטרו מטבילה אף אם לא שייכים בו כל יתר הטעמים (וקל וחומר אם חלקם שייך בו). ואף הרוצה להחמיר ולטובלו – לא יברך על טבילה זו<sup>15</sup>.

מטבילה יותר משמסתבר לומר כך בכלי שקשה לטובלו מחמת גודלו, אך עקרונית הדבר אפשרי גם אם בטרחה מרובה [והרי אין כלי שגודלו מונע מלהטבילו בים]. ומכל מקום מוטב לפעול להפקעת חיוב הטבילה, כאמור בגוף התשובה.

<sup>15</sup> אף שהלשון המורגלת בפוסקים היא "כלי מתכות" וכך מקובל ונהוג בציבור, הסברא הפשוטה היא שכיוון שלא חייבה התורה טבילה בכל הכלים אלא בכעין 'מעשה שהיה', שלגביו פירטה התורה את שש המתכות שהכלים העשויים מהן חייבים בטבילה – אין מקור לחיוב טבילה זו בכלים העשויים ממתכות אחרות. הלשון "כלי מתכות" נובעת בפשטות מהעדר שימוש במתכות אחרות בכלל, ולכלי סעודה בפרט, הן באותו זמן הן בזמן חז"ל ולמעשה עד לתקופה המודרנית. ייתכן ומסתבר שהמתכות האחרות כלל לא היו מוכרות לחז"ל ולפוסקים עד לדורות האחרונים, ועל כל פנים לא היו קרויות "מתכות", וכינון כך בלשוננו הנובע מהחלוקה המקובלת כיום במדע בין מתכות ל"אל מתכות", על בסיס כמה תכונות משותפות אינו סיבה להחיל עליהם חיוב שהחילה התורה על כלים שמשש המתכות האמורות בפרשת כלי מדין.

ואמנם לסוברים שכלי זכוכית חייבים בטבילה מן התורה מחמת דמיונם המסוים לכלי מתכות, שאם נשברו אפשר לתקנם באמצעות התכה, הוא הדין והוא הטעם לכלים שממתכות אחרות, הדומים לאלה העשויים מהמתכות הכתובות בתורה הן במדד זה והן במדדים נוספים. אך דעת רובם המוחלט של הראשונים והאחרונים שאכן אין בטעם זה כדי לחייב טבילה מן התורה, וחייבם של כלי זכוכית אינו אלא מדרבנן לעיל בהערה 3 הבאנו מחלוקת זו, בקצרה נחזור ונזכיר כי על הפוסקים שכתבו שהחיוב בכלי זכוכית הוא מדרבנן נמנים קרית ספר (הלכות מאכלות אסורות פרק יז), פרי חדש (שם ס"ק ג), פרי תואר (שם ס"ק ב), שאגת אריה (סימן נו וסימן נז), נודע ביהודה (תניינא יו"ד סימן קמב), פרי מגדים (משבצות זהב סימן תנא ס"ק ו וסי"ק לא, וכן בסימן תפז), חכמת אדם (כלל עג סעיף א), רבי עקיבא איגר (הגהות על השלחן ערוך שם סעיף יד). וכך עולה אף מדברי כמה ראשונים – האשכול (לפי הנוסח שבמהדורת נחל אשכול), תוספות הרא"ש והמאירי (שבת טז). החולקים – דברי יוסף [רוזנברג, ג סימן תתכז ובספרו יד יוסף - קונטרס טבילת כלים שבסוף הלכות יום טוב, אות א] ומקור מים חיים [פאדווא, יו"ד קב סעיף א] – לא זו בלבד שיחידים הם ואינם כלל בני השוואה לכל הפוסקים הנ"ל שבהם כמה ראשונים וכמה מגדולי האחרונים, אלא שאף הם עצמם לא הכריעו להלכה בבירור שהחיוב הוא מן התורה.

ואמנם אין להכחיש שהסברא נותנת שלו היו חז"ל מכירים את המתכות האחרות ואת שימושן לכלי סעודה, היו מחייבים את טבילת הכלים העשויים מהן כשם שחייבו כלי זכוכית בטבילה (שהרי כאמור המתכות האחרות דומות לאלה שנזכרו בתורה כמו שזכוכית דומה להן, ויותר ממנה), אך סוף סוף, בפועל חז"ל לא הכירו מתכות אלה ולא גזרו על טבילת הכלים העשויים מהן, ואיננו יכולים לחדש גזרה כזו מדעתנו (ואף לו יכולנו – בפועל לא גזרנו).

נוסיף ונבאר שאפשר לטעון כנגד דברינו ולומר שגזרת חז"ל אינה על "כלי זכוכית" דווקא אלא על כל כלי הדומה למתכת (באותו מדד שהזכירו חז"ל, יכולת התיקון באמצעות התכה, וכל שכן אם נוספים לכך מדדים אחרים). אלא שלגישה זו הוא הדין שיש לחייב כלי פלסטיק בטבילה, שהרי גם אותם אפשר לתקן באמצעות התכה. ואכן יש פוסקים שנקטו כך (דרכי תשובה סימן קב ס"ק יד בשם אהל אברהם סימן כד; שערים המצוינים בהלכה חלק א סימן לו אות ד; מנחת יצחק חלק ג סימנים עו-עח וחלק ד סימן קיד, וגם הוא לא הכריע כך בוודאי אלא חשש לסברא זו, ולכן כתב להטבילם ללא ברכה [וראו להלן לגבי דעת האגרות משה]), אבל הללו יחידים הם (ומהם המנחת יצחק שכאמור אף לא הכריע כך בתורת ודאי), בעוד רוב הפוסקים (מלמד להועיל יו"ד סימן מט; חלקת יעקב - חלק ב סימן קסג במהדורה הישנה, ובמהדורה החדשה יו"ד סימן מה; ציץ אליעזר חלק ז סימן לו וחלק ח סימן כו; יביע אומר חלק ד יו"ד סימן ח וכן ביחווה דעת חלק ג סימן ס; משנה הלכות חלק ז סימן קי; שיה נחום יו"ד סימן מט אות ג, והביא כן גם בשם הגר"א הענקין) נקטו כדבר פשוט שגזרת חז"ל אינה אלא במה שנזכר בה בבירור – זכוכית. ולשיטתם בפשטות הוא הדין שאי אפשר לכלול בה את המתכות שאינן כתובות בתורה.

ואף שאין להתעלם מסתירה לכאורה שיש להשוואה שערנו בין נדון דידן לנדונם של כלי פלסטיק, שהרי החלקת יעקב נקט (כנ"ל) שכלי פלסטיק פטורים מטבילה ואילו לגבי כלי אלומיניום הניח בתשובה אחרת (יו"ד סימן מו) בפשטות שחייבים בה, מכל מקום אין בדברים כדי תשובה לסברא עצמה, ואפשר שבתשובתו לגבי כלי אלומיניום (שבה עצמה פטר את הכלים הנידונים בה מטבילה, אלא

שפטרם מטעמים אחרים) לא נחת החלקת יעקב להבחנה שבין אלומיניום למתכות הכתובות בתורה, וקשה לסתור סברא (וכל שכן לפי מה שנביא להלן שמפורשת היא בדברי הפרי תואר) מכוח תשובה שלא דנה בסברה זו ולא הובא בה טעם לחיוב כלים אלה בטבילה, מה שנראה ממנו בפשטות שאכן לא נחת החלקת יעקב לחילוק זה ואפשר שאילו העלהו על דעתו היה מודה לו.

ונוסיף ונאמר כי גם אם נניח שיש ספק ויש צד לחיוב מדרבנן – הלכה למעשה ספק דרבנן להקל, וכל שכן כשמצורפות לו סברות היתר נוספות כבנדון שבשאלה שלפנינו.

ובפרי תואר (סימן קכ ס"ק ב) נקט כדבר פשוט שרק מיני המתכות הכתובים בתורה הם החייבים בטבילה, וביאר שלכן הוצרכה התורה לפרט את כל שש המתכות הללו (ואכן נראה מדבריו שהבין שרק אלה קרויים מתכות בלשון חז"ל, והניח שאף בלשון התורה היה קיים המונח "מתכת" בהתייחס אליהן, מתוך כך הקשה מדוע לא כתבה התורה "מתכת" במקום פירוט כל שש המתכות – קושיה המתורצת כמובן אם נניח בלשון התורה לא שימש המונח "מתכת", והוא הדין שמתורצת הייתה לו אמרנו שמונח זה כלל עוד מתכות והתורה חייבה טבילה רק באלה, כפי שמניח הוא עצמו, אלא שלדרך זו הייתה קשה לשון "מתכת" שבדברי חז"ל בהקשר זה, ועל כל פנים הפרי תואר לא הניח כך – ותירץ שאילו נכתב מתכת היינו טועים לחשוב שאולי לא כל שש המתכות שבתורה קרויות "מתכת" ולכן פירטה אותן התורה. ומתירוצו זה ברור כמו מקשייתו שאכן לאחר הפירוט – אלה בלבד קרויות מתכת).

ורש"י (ראש השנה יט ע"ב) לענין תומאת כלי מתכות נקט בפשטות שכלי מתכות הם רק אלה שנמנו בתורה בפירוט. וברש"י שם רצה לומר שזוכית כלולה בלשון "מתכת" כיוון שהיא ניתכת (והשם "מתכת" נגזר מהיותן של המתכות ניתכות, ויש להעיר שלפי זה מובן יותר מדוע גזרו חז"ל טבילה בכלי זוכית משום דמיונם לכלי מתכות בפרט זה של אפשרות התיקון על ידי התכה, כיוון שפרט זה הוא סממן חשוב של המתכות, והראיה – שהן קרויות בשמן הכולל על שם תכונה זו), ורצה לבאר שפירוט שש המתכות שבתורה בא לומר שדווקא אלה טמאות (והוא הדין לענינו שדווקא הן צריכות טבילה כשנקות מן הגוי) ולא זוכית, אף שיכולה להיכלל במונח "מתכת" (שגם הוא כמו הפרי תואר מניח שהיה קיים גם בלשון התורה ואפשר היה לכותבו). וברור שגם לפי דרך זו אין לחלק בין זוכית לאלומיניום לענין דין תורה, ולענין דרבנן – בזוכית גזרו, ובאלומיניום ושאר מתכות שלא היו מוכרות לחז"ל – לא. (ומכל מקום בסוף דבריו חזר בו הרש"י מהנחתו שזוכית בכלל מתכת, אלא שאין זה נוגע לעצם העיקרון היוצא מדבריו, שפירוט המתכות בתורה בא להוציא מתכות אחרות, וכל שכן שאין בזה כדי להפחית מדקדוק דברי רש"י הנ"ל כשלעצמם).

ואמנם בעל תפארת ישראל בהקדמתו לסדר טהרות (יבקש דעת אות מד) כתב, לאחר שהביא מדברי הגר"א שגם הוא כתב כדבר פשוט ש"מתכת" היינו שש המתכות שבתורה ותו לא: "לפע"ד זה לאו דוקא, דהרי בעתים הללו מצאו הטבעיי כמה מיני מתכות חדשים שלא שערום אבותינו. והגם שי"ל שהם כולן בכלל אלו הוי מינים שזכר הגאון זצוק"ל, עכ"פ צ"ל ששש שמות של מתכות הנ"ל הן לאו דוקא, אלא כל הנרקע בפטיש רקועי פחים נקרא מתכות". אך דבריו תמוהים, שכן כיצד נוכל לומר שכל המתכות כלולות באלה השש הכתובות בתורה, ומדוע ייכללו שאר המתכות באלה יותר משייכללו אלה זו בזו? גם הנחתו שכל הנרקע בפטיש קרוי מתכת – אפילו אם נניח שהיא נכונה, וגם זה אינו מוכרח (ואכן בהגדרות המקובלות היום במדע אפשרות הריקוע היא אחת מתכונות המתכות, אבל לא היחידה, ועל כל פנים ברור שהגדרות אלה אינן יתורה מסיני ואין להן משמעות הלכתית כלשהי) – אין לה משמעות אמיתית לענינו, שהרי בתורה לא נאמר "מתכות" אלא נמנו שש מתכות מסוימות, וממילא מה לנו ולדיון אם לשון מתכות אילו נאמרה הייתה כוללת עוד מתכות: אם הייתה כוללת – הרי שבמה שנקטה התורה את שש המתכות שנקטה ולא "מתכת" מיעטה את שאר המתכות; ואם לא הייתה כוללת את השאר – הרי שאפילו מיעוט אינן צריכות.

אכן חז"ל נקטו לשון מתכת, אך הדבר ברור שלא נקטוהו אלא כדי לכלול בקצרה את שש המתכות שבתורה, שביניהם רק הן נקראו מתכות. פשוט הדבר שלא באו חז"ל לרבות עוד מתכות בנוקטם לשון זו: א. משום שלא הכירו מתכות אחרות, וכמו שציין התפארת ישראל עצמו שהללו נמצאו "בעתים הללו" ו"לא שערום אבותינו"; ב. משום שאילו היו רוצים להוסיף על המפורש בתורה, היה להם לומר כיצד דרשו וריבו עוד מתכות שאינן מפורשות בתורה.

כללו של דבר, התפארת ישראל הניח לכאורה ללא יסוד שדין שאר המתכות כדין אלה הכתובות בתורה, ומתוך כך הסיק שהשש שנקט הגר"א "לאו דווקא" ושאוּלי כל שאר המתכות נכללות בהן, אולם אין יסוד להנחתו וממילא אף לא למסקנתו או לקושיה הטמונה בחובה מדוע נקט "שש". אדרבה: היא הנותנת, רק שש מתכות אלה הן שדיברה בהן התורה.

נוסיף כי אם כוונת דברי התפארת ישראל היא שיש ללמוד את דינם של שאר המתכות בדרך של במה מצינו משש אלה הכתובות בתורה ובשל תכונתן המשותפת, היותן ניתנות לריקוע, הרי שדבריו קשים עוד יותר: ראשית, דרשות חז"ל מבוססות תדיר על השוואת שני דברים שהושוו בהלכה מסוימת או על השוואת שני דברים בעלי תכונות כמו "בעלי חיים", "גיזולי קרקע" וכדומה, אך היכן מצינו דרשה המבוססת על תכונות פיזיות או כימיות של חפץ שנאמר בו דין מסוים? מניין לנו לנקוט דווקא את תכונת הריקוע כעיקרית, בעוד חז"ל לא הזכירוה כלל? והרי יש עוד מאפיינים, וחז"ל ציינו כמאפייני

יחיד בעל משמעות (בהקשר של זכויות) את אפשרות ההתכה, וגם ממנו, להבנת רוב מניין ובניין של הפוסקים, לא דרשו להשוות זכויות למתכת הדין תורה, אלא שגזרו בה מדרבנן בגלל הדמיון למתכת! ושלישית, הלא אם אכן אפשר היה ללמוד על בסיס תכונה זו, די היה לתורה לכתוב מתכת אחת וממנה נלמד לכל השאר! ואדרבה: כתיבתן של כל השש מלמדת שדווקא אלה נכללו בכתוב, ואולי היא אף כמיעוט של כל האחרות (וכעין דברי הפרי תואר והרש"ש הני"ל), שהרי "שני כתובים הבאים כאחד אין מלמדים" ואף לדעה ששניים מלמדים – שלושה אין מלמדים, כמבואר במקומות רבים בגמרא, וכל שכן כאן שפירוט המתכות הוא שישה כתובים הבאים כאחד! (ואולי גם מטעם זה אכן לא דרשו לחייב זכויות בטבילה מן התורה, על אף דמיונה למתכת במאפיין היחיד שחז"ל עצמם הזדקקו לו.)

נציין כי כדברינו נקט גם בשיח נחום (יו"ד סימן מט אות ב), שדחה אף הוא את דברי התפארת ישראל בשתי ידיים והסיק הלכה למעשה כי כלי אלומיניום ושאר המתכות שאינן אלה המפורטות בכתוב פטורים מטבילה מן התורה, ואף מדרבנן אי אפשר לחייבם, שכן חז"ל לא גזרו בהם ואנו איננו יכולים לגזור מדעתנו.

ובאגרות משה (יו"ד חלק ג סימן כב) ביאר גם הוא שמפירוטן של שש המתכות בתורה עולה בוודאי שרק כלים העשויים מהן חייבם בטבילה ולא כלים העשויים ממתכות אחרות. אלא שהוא אכן כתב שמכל מקום מדרבנן יש לחייב כלי אלומיניום בטבילה בדומה לחיובם של כלי זכוכית ומאותו טעם, ואפשר שלדעתו הוא הדין לכלי פלסטיק וכדומה, שכן גם בהם שייכת סברה זו כאמור לעיל. ובפשטות כל הפוסקים שנקטו שכלי פלסטיק פטורים מטבילה אפילו מדרבנן – יחלקו על דבריו, ומן הדין יש לפסוק כדברי המקל במחלוקת הנוגעת לדין דרבנן, וכל שכן כשהמקילים רבים, וודאי כשיש לצרף צדדי קולא נוספים, וכאמור לעיל.

נעיר כי במכשיר חשמלי – אף אם אין הוא עשוי מהמתכות הכתובות בתורה יש מכל מקום חוטי החשמל העשויים נחושת בדרך כלל, ולכאורה היה מקום לדון בחיובו של הכלי בטבילה מחמתם לפי הסברה שבכלים אלה עיקר הכלי וה"מעמיד" שלו הוא החלק המאפשר את הפעלתו באמצעות זרם החשמל. אלא שלמעשה נראה שאין בטעם זה כדי לחייב כלים אלה בטבילה, שהרי לא זו בלבד שתלית החיוב ב"מעמיד" שנויה במחלוקת (ראו לעיל הערה 2) ובפרט כש"מעמיד" זה מכוסה ואינו בא במגע עם המאכל (וכך הדבר כמובן בחוטי החשמל), גם עצם הסברא שחלק זה נחשב עיקרו של הכלי יותר מגוף הכלי (המחזיק את המאכל ואף בהיבט של בישולו של המאכל – בלעדיו לא יוכל המאכל להתבשל על ידי הזרם החשמלי) – אינה מוכרחת. ולא זו בלבד אלא שאם נראה חלק זה כעיקר, הדעת נותנת שנאמר גם שגמר מלאכת הכלי הוא בחיבורו לזרם החשמל, ושמשום כך יש לפוטרו מטבילה בכל מקרה (כסברת שיח נחום שם אות ה, ראו לעיל סוף הערה 1), ואין מקום לתפוס את החבל משני קצותיו – מחד גיסא לראות את הכלי כגמור ושלם אף ללא החיבור לזרם החשמלי, ומאידך גיסא לומר שעיקרו של הכלי ומעמידו הוא החלק שיוצר את המעגל החשמלי).



London, England

לונדון, אנגליה  
טבת, תשע"ז**מא. שימוש בגביע שייתכן ששימש בעבר לטקס ה"מיסה"****שאלה:**

קניתי כוס כסף בשוק הפשפשים באוקספורד. ידוע לי שכוסות מסוג זה משמשות לטקס ה"מיסה" בכנסיות.

א. האם כוס כזו מוגדרת כתקרובת עבודה זרה?

ב. אם מותר לשמור את הכוס, האם ניתן להשתמש בה לקידוש?

**תשובה:**

א. לדעות שהנצרות היא עבודה זרה, כוס "מיסה" אינה נחשבת תקרובת עבודה זרה, אלא תשמישי עבודה זרה. לכן היא אסורה בהנאה, אולם ניתן לבטל את איסורה<sup>1</sup>.

<sup>1</sup> טקס המיסה נעשה בכנסיות קתוליות ופרוטסטנטיות כזכר למה שהם קוראים "הסעודה האחרונה". על פי אמונת הנוצרים, בחג הפסח יש"ו היה יחד עם תלמידיו בליל הסדר, וכאשר מזג יין לכוסו אמר שהיין הוא חלק מדמו, וכאשר חילק את הלחם אמר כי הלחם הוא חלק מגופו. על כן, הנוצרים נוהגים לעשות טקס דומה. בחלק מהטקסים הכומר מקטיר קטורת ליש"ו ובחלקם הקטורת לא קיימת. בכל טקסי המיסה מקריאים קטעים מהנביאים ולהבדיל בין הקדוש והטהור לשאינו קדוש ואינו טהור גם מהאוונגליונים. לאחר הקראת הקטעים מחלקים לחם ויין לזכר אותה סעודה, הלחם והיין עוברים בטקס שבו כביכול נהפכים להיות חלק מגופו של יש"ו. הכומר אומר לכולם שהלחם הוא בשרו של יש"ו והיין הוא דמו של יש"ו ובעצם יש"ו נהפך להיות ממש חלק מהם. הטקס נועד להטמיע את ההכרה בקיומו של יש"ו בקרב המאמינים הנוצרים. לגבי השאלה האם נצרות היא עבודה זרה או לא, עיינו במראה הבזק חלק א תשובה נט, שם נתבאר הדעות וכן בכרך זה תשובות לו-לז.

נפרט את הנושאים לדיון בשאלת השימוש ב'כוס מיסה':

א. האם הכוס נחשבת כמשמשי עבודה זרה?

ב. האם מכירת הכוס על ידי הגוי, מבטלת ממנה את האיסור?

ג. האם כוס שנקנתה בחנות מותרת בהנאה?

ד. האם מותר להשאיר כוס כזו ברשותו? ואם כן לאיזה שימוש?

א. האם הכוס נחשבת כמשמשי עבודה זרה?

הדיון להלן הוא על פי השיטות שהנצרות נחשבת עבודה זרה. לדעות שאינה עבודה זרה, ודאי שהכוס אינה נחשבת משמשי עבודה זרה.

לפי המבואר לעיל, טקס המיסה הוא עבודה זרה מוחלטת. עצם האכילה והשתייה של לחם ויין שהם כביכול גופו ממש של יש"ו שהוא האלוה שלהם עצמו, היא עבודתו והאמתו כאלוה. וכמו שכתבנו, הטקס נעשה כדי להיות כביכול דבוק ביש"ו ממש ושעצמותו תיכנס במי שאוכל ושותה הלחם והיין. הלכך יש לזה דין של עבודה זרה ממש. על פי זה, כל המשמש את הטקס הוא בגדר עבודה זרה ממש.

בדברים הנלווים לעבודה זרה, יש הבחנה בין משמשי עבודה זרה לתקרובת עבודה זרה, וכדלקמן. כתוב במשנה במסכת עבודה זרה (נא ע"ב): "מצא בראשו מעות כסות או כלים, הרי אלו מותרים. פרכילי ענבים ועטרות של שבילים וינות שמנים וסלתות וכל דבר שכיוצא בו קרב לגבי מזבח, אסור". ופירש רש"י: "מצא בראשו – של מרקוליס מעות וכו' מותרין שאינן של נוי כדמפרש בגמרא". ובגמרא מובא: "כל שהוא לפניו מן הקלקלין (מחיצה) אפילו מים ומלח אסור. חוץ לקלקלין, דבר של נוי אסור, ושאינו של נוי מותר". ופירש רש"י: "אפילו מים ומלח – דלא לנוי הוא כיון דכעין פנים ניהו הוה תקרובת".

להבחנה בין משמשים לתקרובת יש השלכה הלכתית לגבי ביטול, וכך אמרו בגמרא (שם נ ע"א): "מנין לתקרובת עבודה זרה שאין לה בטילה עולמית שנאמר 'ויצמדו לבעל פעור ויאכלו זבחי מתים' וכו'". עוד (שם נב ע"ב) מבואר: "גוי מבטל עבודה זרה שלו ושל חבירו וכו'. המבטל עבודה זרה ביטל משמשיה, ביטל משמשיה משמשין מותרין והיא אסורה".

ב. אם הגוי מכר אותה ליהודי, הוא ביטל אותה מאיסורה והיא מותרת בהנאה.<sup>2</sup> אולם אם יש חשש שמוכר סחורה גנובה, אין זה נחשב ביטול והיא אסורה בהנאה.<sup>3</sup>

וכן נפסק בשלחן ערוך (יו"ד קלט, ב): "עבודה זרה של ישראל אין לה ביטול עולמית, אבל של גוי תשמישיה ונוייה יש להם ביטול. ולתקרובתה אין ביטול".  
 ופירש הטי"ז (שם ס"ק ד): "דכתיב 'זבחי מתים', מה מת אין לו ביטול לעולם, אף עבודת כוכבים כן. ונראה לי הטעם דתקרובת גרע מאליל, דאליל עצמו ונויו תלוין בשלימותו – דכל זמן שהוא שלם הוא פלח ליה, וכן מחזיק אותה לנוי, אבל אם נפסל – בטל ממנו מחשבה זו. מה שאין כן בתקרובת, דאפילו דבר מועט שאינו חשוב מקריב לפניו, נמצא דלא פקע איסור אם נפסל".  
 עוד כתב השלחן ערוך (שם, ג): "איזהו נוי ואיזהו תקרובת? נוי – כגון שמדליק לפניו נרות או שטח לפניו בגדים וכלים נאים לנוי. ותקרובת – כל שכיוצא בו קרב על גבי מזבח, כמו כל מיני מאכל כגון בשר שמנים וסלתות, מים ומלח, אם הניחו לפניו לשם תקרובת, נאסר מיד".  
 מכאן מוכח שלדעת מרן השלחן ערוך אין ליינ הנשתה בטקס המיסה דין תקרובת עבודה זרה, שהרי לא מקריבים אותו ליש"ו עצמו, אלא כביכול מתייחסים ליינ זה כעבודה זרה ממש. הלכך לכוס המיסה שמחזיקה את היין יש דין של משמשי עבודה זרה ונויה, שיכולים להתבטל על ידי הגוי, כמו שמבואר בגמרא שהבאנו לעיל ונפסקה בשלחן ערוך (יו"ד קמו, ג): "המבטל עבודה זרה, נתבטלו משמשיה.. ביטל משמשיה, לא נתבטלה היא".

<sup>2</sup> ב. האם מכירת הכוס על ידי הגוי, מבטלת ממנה את האיסור?  
 במשנה במסכת עבודה זרה (נג ע"א) אמרו: "כיצד מבטלה? וכו', מכרה או מישכנה: רבי אומר ביטל, וחכמים אומרים לא ביטל. ובגמרא: חד אמר מחלוקת בצורף גוי (שקנה), אבל בצורף ישראל (שקנה) דברי הכל בטלה. וחד אמר בצורף ישראל מחלוקת. אבעיא להו: בצורף ישראל מחלוקת, אבל בצורף גוי דברי הכל לא ביטלה, או דלמא בין בזה ובין בזה מחלוקת?" ולא פשטו את הספק. ופירש רש"י שהטעם להחמיר בקונה גוי יותר מאשר ישראל הוא משום שהמוכר סבור שהגוי יעבוד לה ולא ישברנה, אבל הישראל ישברנה ולא יעבוד אותה.

הרי"ף (כד ע"א בדפיו) הביא רק את המשנה, ומשמע שדעתו להחמיר שבכל ענין לא ביטל לדעת חכמים. וכן הרא"ש (סימן ב) פסק בפירוש שאפילו לצורף ישראל לא ביטל. אבל הרמב"ם (הלכות עבודה זרה ח, ז) פסק: "מכרה לצורף ישראל הרי זו בטלה, אבל אם מכרה או משכנה לגוי או לישראל שאינו צורף, הרי זו אינה בטלה". כלומר הוא פסק כדעה שביטלה כשמכר לצורף ישראל, אבל הוסיף שאם מכרה לישראל שאינו צורף – לא ביטלה.

ובשלחן ערוך (יו"ד קמו, ח) פסק: "מכרה או משכנה אפילו לצורף ישראל לא ביטלה. ויש מתירין בצורף ישראל. הגה: ומשמשי עבודה זרה אם משכנו או בטלו הוי ביטול".

ובביאור הגר"א (שם ס"ק יג) כתב שלרוב הראשונים ההיתר במכירה הוא דווקא לצורף, שהרי מכרה לשבירה, אבל מכרה סתם לישראל – אסור.

וכתב הטור (יו"ד סימן קלט): "אם מכרן או משכנן - פירש ר"י דאסירי כרבנן, דסבירא להו ע"ז שמכרה גוי או משכנה לא בטלה, והוא הדין נמי נוייהו ותשמישן. אבל הרמב"ן כתב, אף על גב דע"ז גופא לא בטלה במכירה ומשכנו, נוייה ותשמישיה בטלין במכירה ומשכנו".

וזה לשון מרן בשלחן ערוך (יו"ד קלט, יב): "כלים שאוחז בידו והמחתה שמקטיר בה, משמשיה הם וצריכים ביטול. ואם מכרם העובד כוכבים או משכנן לישראל, זהו ביטולם. ויש אומרים שאין זה ביטולם".

על פי הכלל 'יתם ויש, הלכה כסתם', פסק השלחן ערוך כדעת הרמב"ן שבמכירה בטלים התשמישים, ואף אין צורך למכרם לצורף דווקא, אלא מכירה כלשהי מועילה לבטלם.

אבל בסעיף ט כתב: "נרות של שעוה שמדליקין לפניו, נוייה הם ואסורים. ואם משכנן או מכרן לישראל, מותרים, דכיון שכיבן לצורך עצמו זהו ביטול". והעיר הש"ד (ס"ק ז) על הסתירה בפסיקת השלחן ערוך: "משמע הא אם כיבו ממילא, אף על פי שמכרן או משכנן אסורים, וכדעת ר"י שהביאו הטור והפוסקים, דכי היכי דע"ז גופה לא בטלה במכרה או במשכנה, ה"ה נוייה ותשמישיה. וקצת קשה, דבסעיף י"ב הביא המחבר סברת הפוסקים דבטלה במכירה ומשכנו בסתם, ואח"כ סברת ר"י בשם י"א וכן לקמן סימן קמ"ו סי"ח כ' הרב בפשיטות דבטליה במכירה ומשכנו וצ"ע". ובתפארת למשה (סימן קלט ד"ה בש"ד) תירץ שכיוון שיש פוסקים המסתפקים בנרות אם הם תקרובת או רק נוי, החמיר מרן שצריך ביטול.

לפי המבואר, כיוון שהכוס של המיסה היא משמשי עבודה זרה ולא תקרובת, יש לה דין ביטול על ידי המכירה. לכן אם הגוי שהיה בעל הכוס מכר אותה לתגר ונקנתה מהתגר הכוס, הכוס בטלה מאיסורה ומותרת בהנאה.

<sup>3</sup> ג. מה דין הכוס הנ"ל שנקנתה בחנות (יד שנייה) בשוק?

הגמרא בעבודה זרה (נג ע"א) אומרת: "תנו רבנן: לוח עליה, או שנפלה עליה מפולת, או שגנבוה ליסטיין, או שהניחוה הבעלים והלכו למדינת הים, אם עתידין לחזור כמלחמת יהושע – אינה בטילה. וצריכה,

- ג. אף אם הכוס אינה אסורה בהנאה, אם ניכר שזו כוס המיועדת לשימוש בטקס המיסה, נראה שאין להשהותה בבית מפני החשד. אולם, אם אין הדבר ניכר ואין חשש חשד, מותר להשהותה<sup>4</sup>.
- ד. אם ברור שהכוס שימשה לטקס המיסה, הרי היא מאוסה לגבוה ואין ראוי להשתמש בה לקידוש, אף אם איסור ההנאה בטל. אולם, אם אין הדבר ברור ששימשה לצורך המיסה, מותר להשתמש בה לקידוש<sup>5</sup>.

דאי תנא לוח עליה, וכו' ואי תנא גבובה לסטין, משום דסבר: אי גוי שקיל לה – מפלח פלח לה, אי ישראל שקלה – איידי דדמיה יקרין מזבין לה לגוי ופלח לה<sup>6</sup>.

ופסק מרן בשלחן ערוך (יו"ד קמו, ט): "נפלה עליה מפולת ולא פינה; גבובה לסטים ולא תבעוה, אינה בטלה".

מדברי הגמרא עולה שהביטול תלוי במחשבת הבעלים שנגנבה ממנו העבודה זרה, ומכאן משמע שמכירת סחורה גנובה לא נחשבת לביטול. ואף שגוי יכול לבטל עבודה זרה שאינה שלו (שלחן ערוך יו"ד קמו, ה), נראה שזה דווקא במעשה המכוון לביטול (כמבואר בשלחן ערוך יו"ד קמו, ו), ולא במכירה שתלויה בדעת הבעלים.

נמצא, שאם המוכר לא קנה את הכוס מהגוי, אלא גנב אותה, הכוס אסורה מדין תשמישי עבודה זרה.

<sup>4</sup> ד. האם מותר לקונה להשאיר את הכוס ברשותו? ואם כן לאיזה שימוש?

בהנחה שהייתה מכירה של הבעלים הגוי והכוס מותרת בהנאה, יש לעיין אם מותר להשאיר את הכוס בבית מפני החשד שיאמרו שהוא ממאמיני הנצרות.

המשנה בעבודה זרה (מב ע"ב) אומרת: "המוצא כלים ועליהם צורת חמה צורת לבנה צורת דרקון יוליכם לים המלח. רשב"ג אומר: שעל המכובדין אסורין, שעל המבוזין מותרין".

ובגמרא מבואר שאף שהם עובדים לכל הצורות ואפילו לתולעים קטנות, לא חוששים שעובדים את מה שעל הכלים עצמם, אלא רק שלוש הצורות האלו, וכן נראה בפירוש רש"י (ד"ה אמר אביי וד"ה ציירי להו). עוד אמרו בגמרא (מג ע"ב): רשב"ג אומר וכו'. איזו הן מכובדין, ואיזו הן מבוזין? אמר רב: מכובדין – למעלה מן המים, מבוזין – למטה מן המים; ושמואל אמר: אלו ואלו מבוזין הן, אלא אלו הן מכובדין – שעל השירין ועל הנזמים ועל הטבעות. תניא כוותיה דשמואל: מכובדין – שעל השירין ועל הנזמים ועל הטבעות, מבוזין – שעל הירות ועל הקומקמסין ועל מחמי חמים, ושעל הסדינין ועל המטפחות. ובשלחן ערוך (קמא, ג) פסק כשמואל. והוסיף הרמ"א: "בזמן הזה שאין הגוים עובדין לצורות הללו, מותרים בהנאה אם מוצאן, אבל אין להשהותן". ובהמשך דבריו מוכח, שהוא מפני החשד שיחשדו שעובד לצורות האלו. וכך מבואר בשלחן ערוך (יו"ד קמא, ד-ה) האיסור להשהות מפני החשד.

אמנם בשלחן ערוך מדובר כאשר "נעבדו כלים הללו", ויש לשאול, האם אוסרים רק כלי שהוא עצמו נעבד (או בתור האליל עצמו או כנציגו); היו תפיסות שונות בין עובדי האלילים איך בדיוק להתייחס אליהם; ואולי רק בכלי כזה החמירו חז"ל בדבר.

אבל נראה שהואיל וסיבת האיסור היא מפני החשד, הגיוני שחז"ל אסרו כל חפץ הקשור לעבודה זרה שעלול לגרום לחשד לגבי מי שמחזיקו, היינו גם כלי שלא נעבד בעצמו, אלא רק השתמשו בו בפולחן של העבודה זרה. אבל הואיל ואין נקודה זו מוכרחת, כתבנו רק ש"נראה שאין להשהותה".

אמנם, אם אין ניכר שזו כוס המשמשת למיסה, מותר להשהותה בבית ואין חשש לחשד מצד הרואים.

<sup>5</sup> כתוב במסכת עבודה זרה (מז ע"א): "בעי ריש לקיש: המשתחוה לדקל, לולבו מהו למצווה וכו' לענין מצווה מאי? מי מאיס כלפי גבוה או לא". ופסקו הפוסקים לאיסור: רמב"ם (הלכות לולב ת, א) ושלחן ערוך (או"ח תרמט, ג). לפי זה יש לדון בשימוש לצורכי מצווה של כוס שהשתמשו בה לעבודה זרה. מצד אחד, הלולב הוא החפץ של גוף המצווה ולכן יש לאסור, אבל כוס שמשמשים בה לקידוש אינה גוף המצווה אלא מכשירי מצווה של היין, ולכן יהיה מותר. מצד שני, לפי הטעם שזה מאוס כלפי שמיא, מה בין אם עושים את המצווה עצמה ממה שהיה עבודה זרה לבין מכשירי המצווה, אם זה מדבר מאוס לא נכון לעשות בו אפילו הכשר מצווה! לכאורה נראה להביא ראיה מהמשך הגמרא לאסור: "בעי רב פפא, המשתחוה לבהמה, צמרה מהו לתכלת. תכלת דמאי, אי תכלת לכהנים היינו בעיא דרמי בר חמא, ואי תכלת לציצית היינו בעיא דר"ל. אין הי"נ דלא הוה למיבעי ליה, והאי דקא בעי ליה הא משום דאיכא מילי אחרנייתא, צמרה מהו לתכלת, קרניה מהו לחצוצרות, שוקיה מהו לחלילין, בני מעיה מהו לפארות. אליבא דמ"ד עיקר שירה בכלי לא תיבעי לך דודאי אסיר, כי תיבעי לך אליבא דמ"ד עיקר שירה בפה, בסומי קלא בעלמא הוא ומייתנין, או דלמא אפילו הכי אסיר, תיקו". לכאורה נראה מכאן, שאפילו לדעה שעיקר שירה בפה וכלים אלה הם כמכשירי מצווה, יהיה אסור. אלא שיש לדחות מפירוש רש"י: "אפילו הכי אסור – מאיסי. ואפילו את"ל לענין דקל דמותר לולבו, הכא כיון דצורך קרבן מאיס טפ"י. מרש"י ברור שהסיבה לאסור כלי שיר אפילו שהם מכשירי קרבן היא משום שהם קשורים לקרבן. ובשו"ת דברי מלכיאל (חלק ב סימן ז) דן בזה (הביאו הש"י חמד, מערכת המ"ס, כלל קמא, ד"ה וכתב), וכתב לאסור גם מכשירי מצווה כגון סכין מילה מהטעם שכתבנו לעיל, שכיוון שהדבר מאוס

---

לגבוה, אם כן מה לי אם הוא המצווה עצמה או הכשר מצווה? שניהם מאוסים כלפי שמיא. כמו כן, מבואר בשלחן ערוך (או"ח תקפו, ג) שאסור להשתמש למצווה גם בתשמיש עבודה זרה, ולא רק בעבודה זרה עצמה. ולכן יש לאסור שימוש בכוס מיסה לצורך קידוש. וכתב המשנה ברורה (סימן תקפו ס"ק יג; סימן תרמטס"ק כא), שהאיסור לשימוש מצווה הוא אפילו לאחר ביטול העבודה זרה, משום מיאוס. ומכל מקום, נראה שזה דווקא אם ידוע ששימשה לטקס המיסה. אולם אם אין הדבר ברור יש להקל, כיוון שאין בזה איסור דאורייתא, שהרי האיסור הוא רק לכתחילה, כמבואר ברמב"ם ובשלחן ערוך שהובאו לעיל.

## London, England

לונדון, אנגליה  
אלול תש"פ

## מב. צביעת שיער לגבר

## שאלה:

בשלחן ערוך או"ח שמ, א מבואר שהמלקט שערות לבנות מתוך שחורות עובר על: "לא ילבש". עוד מבואר בשלחן ערוך יו"ד קפב, ו שאסור לאיש לצבוע את השערות הלבנות.

האם האיסור של צביעת השערות הלבנות שייך עדיין היום, שאנשים רגילים לצבוע את שערותיהם? האם הרגילות של גויים בסביבתנו בחוץ לארץ לעשות כן יכולה להשפיע גם על יהודים הדריים שם?

עוד חשוב לצרף שהשואל הוא צעיר יחסית וסובל מעוגמת נפש גדולה בגלל ריבוי השערות הלבנות. אף על פי כן לא מדובר באיש שנראה מוזר בגלל השערות הלבנות (וכגון השאלה לגבי הרב שהיה לו זקן חצוי לבן וחציו שחור) אלא רק ענין של צער נפשי.

## תשובה:

צביעת שיער בידי גבר אסורה<sup>1</sup>, אבל רק כשנעשית לשם ייפוי; היא מותרת כשנעשית לשם תועלת מעשית, כדי למנוע בושה ועוגמת נפש<sup>2</sup>, או לצורך פרנסה<sup>3</sup>. כמו כן, יש להתיר צביעת שיער לגברים כשזו הרגילות המקובלת<sup>4</sup>, בין אם אצל יהודים ובין אם אצל גויים<sup>5</sup>.

<sup>1</sup> כמו שכתוב בפסוק (דברים כב, ה): "לֹא יִהְיֶה כְּלִי גִבֹר עַל אִשָּׁה וְלֹא יִלְבֹּשׁ גִּבֹר שְׂמֹלֶת אִשָּׁה כִּי תוֹעֵבֶת ה' אֱ-לֹהֵיךָ כָּל עֲשֵׂה אֲלֶיהָ". וכתב הרמב"ם (הלכות עבודה זרה יב, י): "לא תעדה אשה עדי האיש, כגון שתשים בראשה מצנפת או כובע או תלבש שריון וכיוצא בו, או שתגלח ראשה כאיש. ולא יעדה איש עדי אשה, כגון שילבש בגדי צבעונין וחלי זהב במקום שאין לובשין אותן הכלים ואין משימים אותו החלי אלא נשים, הכל כמנהג המדינה. איש שעדה עדי אשה ואשה שעדתה עדי איש, לוקין. המלקט שערות לבנות מתוך השחורות מראשו או מזקנו, משילקט שיערה אחת לוקה מפני שעדה עדי אשה. וכן אם צבע שיערו שחור, משיצבע שיער לבנה אחת לוקה". ובשלחן ערוך (יו"ד קפב, ו) פסק: "אסור (לאיש) ללקט אפילו שער אחד לבן מתוך השחורות, משום לא ילבש גבר (דברים כב, ה). וכן אסור לאיש לצבוע (שערות לבנות שיהיו) (ב"י) שחורות, אפילו שיערה אחת".

<sup>2</sup> כתוב בשו"ת שרידי אש (חלק ב סימן מא סעיף לג): "הסיכום היוצא מכל האמור לעיל, שלכל השיטות יש להתיר ציבוע השערות אם אינו מתכוין ליפוי כי אם לתועלת מעשית... שלהרחיק צער או את הביוש או להזהר מנוק או מפני הצינה, מותר ללבוש בגדי אשה או להסיר שער בית השחי וכן מותר להסתכל במראה. וה"ה דמותר לצבוע שיערו במקום שגורם לו הלבון הפסד או ביוש. שהיסוד של האיסור ומהותו הוא להתקטט בתכשיטי אשה, וכל שאינו עושה לתכשיט – אין כאן איסור".

ובשו"ת מנחת שלמה (חלק ב סימן פו אות ג) כתב: "הנני משיב לו בקיצור את אשר נלעני"ד, דכהאי גוונא דלא קעביד משום יפוי אלא משום צער, וכגון שחוטמו משונה מאוד משל כל אדם והוא מתבייש בו, אפשר להקל... ומטעם זה גם נוהגים להקל לצבוע או ללקט לבנות מתוך שחורות למי שהוא צעיר, ובכהאי גוונא שלפי הגיל שלו הוא כעין מום, וכוונתו רק להסיר ממנו את המום ולהיות ככל אדם, ואין זה דומה לתיקוני נשים".

<sup>3</sup> כמו שכתב השרידי אש (שם סעיף כא): "אם הוא צובע שיערו מפני הבושה, או כדי למצוא מינוי בתור פקיד או לשם תועלת אחרת, לא נמצא לאחד מן הראשונים שיאסור דבר זה". עוד כתב שם (סעיף לד): "ואחר שערכתי תשובתי זו, בא לידי ספר שו"ת לבוש מרדכי למרן הגרמ"מ עפשטיין, וראיתי כי גם מו"ר הגאון ז"ל נשאל על פקיד שהוצרך לצבוע שיערו כדי שימנוהו לפקיד, והוא התיר בלא פקפוק. ושמחתי מאוד, שכוונתי לדעת מו"ר הגאון הגדול ז"ל. ואם כי מו"ר לא הביא כל המקורות שהשתמשת בהם, מכל מקום כוון באוניות שכלו לכל הדברים שהעליתי עפ"י המקורות של ראשונים ואחרונים". וכן בשו"ת אגרות משה (יורה דעה חלק ב סימן סא): "אם כוונת צביעתו הוא לא ליפוי, אלא כדי

שיקבלוהו למשרה, באופן שאין איסור אונאה כגון שיודע שיעשה המלאכה כצעיר, מסתבר שיש להתיר. כמו בלובש מפני החמה והצנה שהתיר הבי"ח כדהביאו הט"ז סק"ד והש"ך סק"ז והסכימו לזה, כיון שהוא רק דבר אחד ולא מתדמה בזה לאשה. אחרי כתבי זה נודמן לי לראות ספר המאור להגרא"מ פרייל שמדבר בזה, וכן תשובה מהגאון ר' משה מרדכי עפשטיין הר"מ דסלאבאדקא, והעלו ג"כ להתיר לצבוע בשביל השגת משרה כשליכא איסור אונאה".

<sup>4</sup> שלחן ערוך ורמ"א יו"ד קפב, א; ש"ך שם ס"ק ב; שו"ת שרידי אש חלק ב סימן מא סעיף כא.  
<sup>5</sup> כמון שכתב הפרישה (יו"ד קפב, ה): "אבל במקום שמעבירין השער האנשים. נראה דרצה לומר אנשים גוים, דכיון דנהוג נהוג ולמדינת ממנהג הגוים. גם יש לומר דעל ישראל קאמר, דהיכי דהנהיגו כן כולם יחד אין מוחין בידם". הביאו ר' עקיבא איגר, שם, א; דרכי תשובה שם, ג.

## Pennsylvania , USA

פנסילבניה, ארה"ב  
אדר תשע"ז

## מג. צביעת שיער בידי גבר בפורים

## שאלה:

האם מותר לגבר לצבוע את שעריו בפורים?

## תשובה:

אם מדובר בספריי המיועד לתחפושות בלבד, וניכר שאינו צבע כדרך שהנשים צובעות את שערן, הדבר מותר. אם מדובר בצבע שברך כלל נשים משתמשות לצביעת שערן, מן הראוי להחמיר, אולם אין למחות במקילים.<sup>1</sup>

<sup>1</sup> בגמרא (שבת צד ע"ב) מובאת ברייתא: "תניא נמי הכי: הנוטל מלא פי הזוג בשבת – חייב, וכמה מלא פי הזוג – שתיים, רבי אליעזר אומר: אחת. ומודיים חכמים לרבי אליעזר במלקט לבנות מתוך שחורות, שאפילו אחת חייב. ודבר זה – אף בחול אסור, משום שנאמר לא ילבש גבר שמלת אשה". הרי שאסור לגבר לצבוע את שערותיו הלבנות לשחורות משום לא ילבש. וכן פסקו הרמב"ם (הלכות עבודה זרה יב, י) והשלחן ערוך (יו"ד קפב, ו), ולכן צביעת שיער לגברים אסורה משום לא ילבש. אלא שבפורים יש שהקלו לגברים להתחפש בתחפושת של נשים ולא חששו לאיסור לא ילבש, ולפי שיטתם יהיה ניתן להקל אף בצביעת השיער (שהרי שניהם אסורים באותו איסור). המהר"י מינץ בתשובה (סימן טו) כתב שנהגו כן, והביא כמה סברות להקל: א. מאחר שזה מנהג מקובל בפורים, לא שייך בזה לא ילבש; ב. כיוון שלא עושים כן לשם נוי ופריצות, אלא משום שמחת פורים, אין בזה איסור לא ילבש. וכשם שיש סוברים שלא חייבים על גזל בפורים, משום שמחת פורים. וכתב הדרכי משה (או"ח סימן תרצו) שלדעה זו ניתן להקל בפורים גם לגבי לבישת כלאיים האסורים מדרבנן, כיוון שעושים כן לשם שמחה, שהרי אפילו איסור דאורייתא של לא ילבש התירו לשם שמחה. אולם הדרכי משה הוסיף וכתב: "אמנם ראיתי למהר"י ברי"ן, שקרא תגר על המנהג של לבישת כלאים, וכתב ויש תולין עצמן בתשובת ריב"א שכתב דליכא למיחש לאיסור גזל משום שמחה. ולא מילתא היא, דממנו ניתן למחילה דהפקר בית דין הפקר מה שאין כן באיסור. ושמעתי מאבא מורי ז"ל שהיה מוחה באותן הלוובשים כלאים וכן אני נוהג אחריו עכ"ל. ולפי זה כל שכן דאסור ללבוש הפרצופין". היינו שלפי המהר"י ברין שאסר ללבוש בפורים כלאיים שאיסורם מדרבנן, כל שכן שיש לאסור ללבוש תחפושות של אישה שאיסורו מדאורייתא. ולמסקנה כתב הדרכי משה שמאחר שפשט המנהג להתיר, נראה לו ליישבו. בגמרא בבא בתרא (ק"ג ע"א) יש מי שמתיר ללבוש כלאים כדי להעביר המכס, ומשמע שכיוון שלא מכון ללבישה מותר, ואם כן הוא הדין בתחפושת [נראה שהדמיון לכלאיים הוא שכשם שבכלאיים אין כוונתו בלבישה אלא להעביר את המכס, הוא הדין בתחפושת שאין כוונתו ללבישה אלא רק להצגה. אלא שהוכחה זו נראית דחוקה, משום שיש הבדל גדול בין לבישת כלאיים על מנת להעביר את המכס שאין לו שום רצון חיובי בלבישה, לעומת תחפושת שיש לו רצון וענין בעצם הלבישה. ונראה שגם הדרכי משה חש בדחוק זה, ולכן מוכיח באופן נוסף]. והוסיף להוכיח את ההיתר, לפי דעת המפרשים (רע"ב כלאיים ט, ב בשם רבותיו) שמטרת הלבישה שם היא כדי שיחשבו שאינו יהודי, כלומר שיש להתיר לבישת איסור המיועדת לצורך הסתרת הפנים. אלא שהדרכי משה מסיים: "כך נראה לי טעם המנהג, אבל טוב להחמיר ולעבוד את ה' בשמחה ולהיות גילה ברעדה". הרמ"א (תרצו, ח) פסק: "יומה שנהגו ללבוש פרצופים בפורים, וגבר לובש שמלת אשה ואשה כלי גבר, אין איסור בדבר מאחר שאין מכוונין אלא לשמחה בעלמא; וכן בלבישת כלאים דרבנן. וי"א דאסור, אבל המנהג כסברא הראשונה". אלא שאחרונים רבים חולקים על הרמ"א וכתבו שגם בפורים אין להקל בזה. הב"ח (יו"ד קפב, ה) כתב: "ויש לתת לב על מה שנוהגים בפורים לשנות בגדיהם מאיש לאשה ומאשה לאיש ואין מוחה, ולפי מה שכתבתי בדברים העשויין לנוי ולקישוט אסור לדברי הכל להתכוין כדי להתדמות. וכבר השיב ה"ר יהודה מינץ ז"ל על זה כמבואר בתשובתו (סוף סימן טו ד"ה על דבר), ואמר שכיוון שאינו עושה כן אלא משום שמחת פורים אין בו איסור... ונראה לפע"ד דדבריו בזה דחויים המה ממ"ש הר"א ממי"ץ להדיא... ואין ספק שאילו לא היו נעלמים מ"ש הר"א ממי"ץ בזה ממחר"ר יהודה מינץ, לא היה כותב כן... ואין עלינו לומר בזה אלא הנח להם לישראל מוטב שיהיו שוגגין ואל יהיו מזידין... אבל כל ירא שמים יזהיר לאנשי ביתו ולנשמעים בקולו, שלא יעברו על איסור לאו, לא בפורים ולא בשמחת חתן וכלה, ותבא עליו ברכה להרים מכשולות מדרך עמינו ומנהגים לא הגונים לא ינהגו עוד".

גם הט"ז (שם ס"ק ד) כתב: "ובאורח חיים סימן תרצ"ו הביא רמ"א, דאפילו מפני שמחת פורים המנהג להתיר בזה, ואף על גב דיש אוסרים. ומו"ח ז"ל כתב שיש לאסור את זה, והביא ראיה ממה שכתב ר"א ממויץ לאסור לעשות כן מפני שמחת חתן או כלה. והשומע לאסור תבוא עליו ברכה, כי יש הרבה מכשולות חס ושלום מזה כשהולכין ביחד בלי היכר איש או אשה" (וראו גם בש"ך שם ס"ק ז).

ובחזון עובדיה (פורים עמ' קצט-רא) הביא פוסקים רבים שכתבו להחמיר בזה. המשנה ברורה (סימן תרצו ס"ק ל) כתב: "עייין ביו"ד סימן קפ"ב, שכתב שם הט"ז בשם הב"ח שיש לבטל מנהג זה הן בפורים או בשמחת נישואין, וכ"כ באה"ג שם. ואם כל המלבושים של איש רק מלבוש אי של אשה וניכרים הם, אפשר שאין למחות בהם [פמ"ג]. ועייין בכנה"ג ובשל"ה שהזהירו להרחיק מזה".

מהאמור לעיל נראה שאין להקל לאיש להתחפש בתחפושת אישה ולהפך, והוא הדין שאין להקל לאיש (או לילד) לצבוע את שערו בצבע שבו נשים רגילות לצבוע. אולם נראה שניתן להקל במקרה שזהו סוג צבע 'פורימי' מובהק, כגון ספריי מסוג מסוים הנמכר בחנויות צעצועים וכד', באופן שניכר לעין כול שאין דרך אישה לצבוע בסגנון כזה.

למקורות נוספים, ראו עוד לעיל בתשובה הקודמת (מב).



Wien, Austria

וינה, אוסטריה  
תשרי תשע"ו

## מד. קנס על איחור בתשלום בשכר דירה

## שאלה:

מי שרוצה לקנות דירה וחפץ לקנוס את המוכר אם הוא לא יפנה את הדירה בזמן שקבעו, וכן המוכר רוצה לקנוס את הקונה אם לא ישלם בזמן, באיזה אופן מותר לקנוס כך שלא יהיה בזה איסור ריבית?

## תשובה:

יש הבדל בין קנס המוטל על הקונה על איחור בתשלום לקנס המוטל על המוכר על איחור במסירת הדירה:  
קנס על הקונה על איחור בתשלום: מותר לקבוע בחוזה קנס על עיכוב בתשלום אם הוא קנס חד פעמי, שאינו מצטבר ומתרבה עם הזמן<sup>1</sup>. אולם אסור לקבוע בחוזה קנס המצטבר עם הזמן על עיכוב בתשלום, כגון קנס על כל יום או כל שבוע וכו' של איחור, כיוון שזהו שכר על המתנת המעות<sup>2</sup>.  
ניתן לקבוע בחוזה שעסקת המכר היא בכפוף להיתר עסקא, ובכך להתיר אפילו קנס מצטבר.

<sup>1</sup> הרשב"א בתשובה (חלק א סימן תרנא) דן בהלוואה שאין עליה ריבית אך ישנו קנס על אי עמידה במועד הפירעון. וכתב שמעיקר הדין קנס חד פעמי שאינו מתרבה עם הזמן מותר, משום שאילו הלווה היה פורע בזמן לא הייתה מוטלת עליו שום ריבית, ודי בכך שיעבור רגע אחד מהזמן שנקבע כדי שיתחייב בתשלום הקנס. נמצא שאין זה "אגר נטר". אלא שלמעשה הרשב"א אוסר משום הערמת ריבית. וכך פסק השלחן ערוך (יו"ד קעז, יד): "האומר לחבירו 'אם לא אפרעך לזמן פלוני הריני חייב לך מעכשיו ולזמן העיכוב כך דינרין' (יותר ממה שהלווה), אסור מפני הערמת רבית". וקובץ הישר והטוב (כרך א עמוד קעז) כתב שאפילו אם מתנה עימו שהקנס ילך לצדקה אסור.  
אמנם הריב"ש (סימן שלה) כתב שכיוון שהאיסור הוא מצד הערמת ריבית, אם זה אינו בדרך הלוואה אלא בדרך מקח – מותר. וכך פסק השלחן ערוך (יו"ד קעז, יח): "המוכר סחורה לחבירו בסי' זהובים שקבל מיד והתנה לתת לו לחצי שנה, ואם יעבור על זה שיתן בעבורה ק' זהובים, וקנו מידו, והגיע הזמן ולא נתן, חייב ליתן הק' זהובים. והוא שכשפסק על הסחורה ההיא יצא השער וקנה כפי השער, או היתה לו הסחורה ההיא".

(והרמ"א בסעיף יד שם הקל על פי דברי הריב"ש ב"נותן מעות ומקבל פירות", וכבר העיר הש"ך שם סי"ק ל שאין מחלוקת בין הרמ"א למחבר, והן הן הדברים שפסק השלחן ערוך בסעיף יח, וכן כתבו הגר"א סי"ק לו והחוות דעת סי"ק כד שם.)

ולפי זה, בנדון דידן שמדובר בדרך מכירה אין הערמת ריבית ומותר להטיל קנס.

<sup>2</sup> כאמור בהערה הקודמת, הראשונים התירו קנס חד פעמי כאשר מדובר בקנס בדרך מקח ולא בדרך הלוואה. אמנם הבית יוסף כתב בשם הגהות מרדכי שמותר רק כשהקנס חד פעמי, אבל קנס שמצטבר אסור:

דכיון שחייב עצמו ליתן לו כך בכל שבוע בעוד שמעכב ממונו – אין לך הערמת רבית גדולה מזו, שהרי מעלה לו שכר מעותיו הבטלות אצלו מידי שבת בשבתו. ולא דמי לאומר 'אם לא אפרעך נתחייבתי מעכשיו בכך דינרים' דלא מחזי כרביית כולי האי.

וכך פסקו השלחן ערוך והרמ"א (שם, טז). על פי זה כתבו פוסקי זמננו שהרוצה לקנוס את חברו בקניית דירה יעשה זאת בדרך של קנס חד פעמי על כל תשלום. וכך כתב הרב ניסים קרליץ שליט"א (חוט השני, ריבית פרק טו עמוד קיב), שניתן לקבוע קנס חד פעמי על כל אחד מהתשלומים. וכך פסק הרב יעקב בלוי זצ"ל בספרו ברית יהודה (ראש פרק ד סעיפים א, ד, ו), וכן נפסק בספר תורת הריבית (לרב הרשלר והרב היישריק, פרק ו אות ג).

ראו בהערה לענין מהותו של היתר זה והדרך לעשייתו בפועל, בכלל ובהקשר של חוזה-מכר מהסוג המדובר כאן בפרט<sup>3</sup>, וכן אם צריך שלקונה יהיו השקעות שבאמצעותן יחול היתר העסקא<sup>4</sup>.

קנס על המוכר על איחור במסירה: מותר לקבוע בחוזה קנס על עיכוב בפינוי הדירה, אף קנס המצטבר עם הזמן, כיוון שהקנס אינו שכר על המתנת מעות

<sup>3</sup> היתר עסקא הוא חוזה בין המלווה והלווה שבו נקבע כי חלק מסכום ההלוואה נחשב כפיקדון אצל הלווה. הלווה אמור להשקיע את חלק הפיקדון בעסקיו, וכאשר עסקיו של הלווה מרוויחים – גם כספו של המלווה מרוויח. מעת לעת צריך הלווה לתת דין וחשבון על הרווחים שנשא חלק הפיקדון ולהישבע על כך. לחלופין, הוא רשאי לשלם סכום קצוב שנקבע מראש ובכך לפטור עצמו מהשבועה ומתשלום הרווחים.

בנדון שלנו, ינוסח היתר העסקה כקביעה שבעת רכישת הדירה, רוכש המוכר חלק בעסקי הקונה בשיעור דמי הדירה שעדיין לא שולמו לו. הקונה אינו מעביר לידי המוכר את כל הסכום מיד, אלא ממשיך להשקיעו בעסקיו לטובת המוכר, כשהצדדים מסכימים שעד למועד פלוני (שהוא המועד האחרון לתשלום) יהיה הקונה נאמן לומר שהעסקים לא הניבו רווחים או שהרווחים מתקזזים במלואם מול שכר טרחת הקונה בהשקעת הכספים. אך מאותו מועד, אם ימשיכו הכספים להיות ביד הקונה ולא ישולמו למוכר – הקונה לא יהיה נאמן לטעון שלא היו רווחים וכו', אלא יצטרך לשלם סכום מסוים בתמורה לרווחים שאנו מניחים שהמעות הניבו. ואם מדובר ברווח מצטבר – הסכום שישולם חלף השבועה והרווחים שאנו מניחים שהניבו המעות בכל יום או בכל שבוע וכדומה.

אפשר לנסח הסכמי 'היתר עסקא' שיביאו לאותה תוצאה גם בדרכים נוספות, אך העיקרון הוא כאמור. ראוי ונכון שצדדים המסכמים ביניהם על פעילות עסקית לפי היתר עסקא יבינו את מהותם של הדברים ואף יחתמו על מסמך עסקא שבו הדברים מפורטים בהתאם לעקרונות אלה ותוך התאמתם לעסקה המסוימת שביניהם (ובשל מורכבות הדברים נכון להיעזר בתלמיד חכם הבקי בהלכות אלה לצורך ניסוחו של כל הסכם) ולא יסתפקו באמירה או בכתיבה "הכל לפי היתר עסקא", ראו במראה הבזק חלק ה תשובה פא.

אם אין אפשרות לחתום על הסכם מפורט – ובכלל זה אם אין מי שיוכל לסייע בניסוחו והצדדים חוששים שניסוח לקוי שלו לא יעמוד בדרישות ההלכה או לא ייצור התחייבות תקפה בסכומים שהם מבקשים שתיוצר – לכל הפחות מן הראוי שיבינו את העיקרון הבסיסי של ה'עסקא' ויכתבו בפירוש בגוף החוזה או בנספח לו לא רק "לפי היתר עסקא" אלא "כל ההתחייבויות שבחוזה שבינינו הכוללות התחייבות לתשלום נוסף בגין איחור בפירעון יתפרשו כאילו נקבע בהן, בדרך המועילה על פי ההלכה ואף אם פירוש זה סותר לכאורה ללשון החוזה, שהתשלום המתאחר נזקף כבר מעת חתימת החוזה לטובת המוכר ומושקע על ידי הקונה בעסקא שמחמתה מתחייב הקונה, בדרך המועילה ועל בסיס העיקרון שביהיתר עסקא, לפרוע למוכר את התשלום הנוסף שנקבע בחוזה".

<sup>4</sup> כאשר למקבל ההלוואה יש עסקים כלשהם ניתן לעשות היתר עסקא, כלומר שאם החוב לא שולם במועדו, הוא ייזקף כחוב של עסקא בתנאי היתר עסקא.

לדעת השואל ומשיב (מהדורה קמא חלק ג סימן קס), גם מי שמתפרנס כשכיר ואינו מחזיק בעסקים כלל יכול לעשות 'עסקא' ולראות את הכסף שקיבל כהשקעה ב'עסק' שהוא עבודתו, כי לולא ההלוואה הוא היה מנוע מלעסוק בפרנסתו. וכן דעת המהרש"ם (חלק ב סימן רטז וסימן רנב). גם שו"ת חלקת יעקב (יורה דעה סימן עד; במהדורה הישנה חלק ג סימן קצט) סמך על דברים אלה הלכה למעשה.

אך יש אומרים שכדי שיוכלו המעות להיחשב 'עסקא' צריך שיהיו לנותן המעות עסקים כלשהם ואף שייקבע בפירוש שהמלווה-המפקיד נעשה שותף בעסקים אלה וברווחיהם במסגרת ה'עסקא'. ראו שו"ת הרי בשמים (מהדורה תניינא סימן קמג), שו"ת אמרי יושר (חלק א סימן קח), תשורת ש"י (חלק א סימן פח), ערך ש"י (יו"ד סימן קעז סעיף ז), מהרש"ג (יו"ד סימן ד). וראו עוד חבצלת השרון (יו"ד סימן סד) שנראה שלא רצה לסמוך על היתרו של השואל ומשיב לכתחילה, ורק בשעת הדחק וצורך מצווה סמך עליו בצירוף טעמים נוספים.

אריכות דברים בענין זה מצויה בספר ברית יהודה (פרק לח הערה יח ושם סעיף יג והערה לג), וסיכום להלכה (שם פרק מ סעיף טז): "אין היתר עסקא מתיר לקבל הלוואה למטרה שאין בה רווח. אלא שלדעת כמה פוסקים אינו צריך להתחייב בעסק מסוים ויכול לשעבד כל מעותיו וכל עסקיו בכל מקום שהם לתנאי ההיתר עסקא, ואם יש לו בנכסיו עסק המכניס ריווח מותר. ולדעה זו אפילו לוה עתה המעות לפרוע חובות או להוציא בהוצאות שוטפות מועיל ההיתר עסקא אם משעבד למלווה שאר נכסיו המושקעים בעסק עם רווח".

יש מקום לומר שניתן לסמוך על המקילים בקנס המצטבר בדרך מכר או קנס שאינו מצטבר אף בהלוואה. משום שהללו אסורים רק מדרבנן משום "הערמת ריבית", ו"בדברי סופרים הלכה כדברי המקל". ואין כאן מקום לדון בדין זה, הזוקק אריכות רבה. ומכל מקום, אם הלווה מחזיק בעסקים או בהשקעות, ההיתר מרווח יותר ואפשר לסמוך עליו אף שההלוואה אינה מכוונת במישרין לעסק מוגדר.

אלא על מניעת השימוש בדירה, ויש לראותו אף כתשלום דמי שכירות בעבור המשך שימוש של המוכר בדירה שכבר עכשיו שייכת לקונה<sup>5</sup>.

---

<sup>5</sup> הדבר פשוט שאין כאן דמי המתנת מעות, אלא מניעה של הקונה להשתמש ברכושו – בדירה, והקנס הוא פיצוי על כך. אף אם עיכוב זה אינו מחייב תשלום מצד הדין – אדם יכול להתחייב בו. אם ייכתב בחוזה שמהמועד שהדירה אמורה להימסר לקונה, וכל עוד לא תימסר לו בפועל, תיחשב הדירה כמושכרת למוכר – יהיה חייב לשלם אף מעיקר הדין. ואמנם בחוט שני (ריבית פרק טו עמוד קיב) כתב גם בהקשר זה שמותר לקבוע קנס חד פעמי, אך נראה שמדובר בשגרת הלשון מאזכור 'חד פעמי' בהקשר של קנס המוטל בגין איחור בתשלום. וכך מבואר גם בתורת רבית (פרק יב סעיף יט והערות לח–לט).

London, England

לונדון, אנגליה  
אייר תשע"ט

## מה. היתר עסקה שיש בו תנאי מיוחד

## שאלה:

האם ניתן להוסיף להיתר עסקה תנאי שאם מקבל העסקה יעבור עליו הוא חייב באחריות לכל העסקה?

## תשובה:

מותר להתנות שאם מקבל המעות יעבור על התנאי יהיה חייב בכל הפסד, אף שיודע שיעבור על התנאי וכוונתם לכך, ובלבד שיהיה זה תנאי שביד מקבל המעות לקיימו אם ירצה, ויהיה תנאי שאכן יש היגיון שאם יעבור עליו יתחייב באחריות העסקה.<sup>1</sup>

<sup>1</sup> מבואר בגמרא (בבא קמא קב ע"א-ע"ב) ששליח ששינה וקנה חיטים במקום שעורים או להפך, אם פחתו – פחתו לו, ואם הותירו – הותירו לאמצע. וכתבו התוספות (שם ד"ה הנותן):

"מכאן יש להביא ראיה אם אדם נותן מעות לחבירו למחצית שכר ואמר יע"מ שלא תלווה אלא על משכונות של כסף וזהב ותשמרם בקרקע ואם תשנה יהא ברשותך לחייב בכל דבר ואם פחתו פחתו לך, שאין זה רבית, דהא הכא אם שינה מדעתו אמר אם פחתו – פחתו לו, אפי"ה אם הותירו הותירו לאמצע, ולא הוי רבית, כיון דאם לא היה משנה דעתו לא היו כולן ברשותו אלא השכר וההפסד לאמצע כדן פלגא מלוה ופלגא פקדון".

ומבואר מהתוספות שרשאי להתנות על מקבל העסקא תנאי שאם לא יקיימו יתחייב בכל הפסד, ואין בכך משום רבית כיוון שאם לא ישנה – השכר וההפסד יהיו לאמצע.

וכן כתב הרא"ש (בבא קמא פרק ט סימן יח):

"מהכא שמעתי שמותר להלוות מעותיו למחצית שכר ולהתנות עמו שלא ילוה אלא על כספים וישמרם בקרקע כדן שמירת כספים, ואם הוא משנה ומלוה על דברים אחרים אם פחתו פחתו לו ואם הותירו הותירו לאמצע, ולא חשיב בכך כרבית אף על פי שעתה קרוב לשכר ורחוק להפסד שכל האחריות עליו, לפי שאם היה עושה מה שאמר לו היה קרוב לשכר ולהפסד, וגם לא חשיב גזלן מה שהוא משנה ממה שאמר דהא אכתי חשיב בשמעתין שלוחו דהא קתני אם הותירו הותירו לאמצע".

ומבואר ברא"ש שאם משנה אינו נחשב גזלן, והראיה לכך היא שהשכר עדיין לאמצע, ואילו היה נחשב גזלן היה ברשותו הן להפסד והן לשכר.

ובמרדכי (בבא קמא רמז קכב) ביאר יותר:

"פסק ר"י שיכול אדם להלוות לחבירו [\*מענות בהיתר] למחצית שכר והלוה מקבל עליו כל [\*אחריות כמו] [\*האחריות כגון] שיאמר שילווה על משכונות כסף וזהב וישמרם בקרקע, אם הלווה בענין אחר – אם פחתו פחתו לו ואם הותירו הותירו לאמצע, כמו התנה [\*ליתן] [\*ליקח] חטין ולקח שעורים. ואין בענין זה איסור רבית ליחשב קרוב לשכר ורחוק להפסד, מאחר שאם היה עושה מה שמצווה לו היה קרוב לזה ולזה. וגם המקבל אינו נחשב גזלן במה שמשנה ממונו של זה לדבר אחר, דאם היה נחשב גזלן לא היה אומר הותירו לאמצע, אלא בודאי נחשב לענין זה כשליח גמור מאחר שאין מתכוין לגזול אלא מתכוין לטובת הבעלים כדי שירויחו חביריו בדבר".

כלומר, אף אם משנה מתנאי הבעלים, מאחר שאין כוונתו לגזול אלא אדרבה כוונתו לטובת הבעלים אינו נחשב גזלן.

ויתר על כן, הבית יוסף (יו"ד סימן קעז) דייק מדברי הר"ן (שו"ת הר"ן סימן עג) שבתנאי המתואר בתוספות (בניגוד לזה שבו דיבר השואל שאליו מופנית אותה תשובה) אף מותר לו לשנות לכתחילה, שנותן המעות לא התנה שלא ישנה אלא רק שאם ישנה יהיה אחריותו עליו.

וכן משמע בתשובות מיימוני (משפטים סימן כט) שכתב שזו הייתה כוונת הנותן בתנאו להפוך את האחריות על המקבל על ידי שישנה:

"אבל אם פירש לו המפקיד 'הרי הן באחריותי, ולא תתן לי רק החצי שכר ולא תלווה כי אם על משכונות טובים כסף וזהב או תקנה מהם סחורה פלונית' והתנה כך כדי להפוך אחריות על המקבל – אם שינה עתה אין בעל המעות יכול להפסיד כלום, שאם יעשה המקבל כמו שהתנה לו אין כאן מלוה כלל, שהרי הם באחריות המפקיד, ואין לו לחוש למפקיד אם הם באחריותו דלא שכיה שיהא פסידא אם יעשה המקבל כמו שהתנה. ואם ישנה המקבל להלותם בע"א וחמד להרויח יותר, ואפילו במוזד יכול

לשנותם אם סבור להשתכר יותר ואינו עושה איסור כי המפקיד התנה כך כדי להפוך האחריות על המקבל בשינויו – אז יכול ליתן חצי שכר לבעל המעות ואף על פי שהן עתה מלוה וכל האחריות על המקבל, כדתיניא פרק הגזול קמא (קב ב) הנותן מעות לשלוחו ליקח מהן חטים וליקח מהן שעורים אם פחתו פחתו לו ואם הותירו הותירו לאמצע. ומוקי לה שנתנו לו לסחורה שלעולם הן בחזקת בעל הבית כל זמן שישנן בעין, ואף על פי שכל אחריות על המקבל ע"י ששינה, כדקתני אם פחתו פחתו לו, אפילו הכי אינו רבית במה שנותן לו חצי מה שהותירו, לפי שלא נתכוין להוציאם מחזקת בעלים כששינה כי אם להשתכר יותר נתכוון".

ומשמע שאף שכוונתו להפוך את האחריות על המקבל בשינויו, מכל מקום אין כאן איסור רבית כי יכול היה שלא לשנות.

וכן נפסק בשלחן ערוך (יו"ד קעז, ה):

"כשהוא נוטל שכר על חלק הפקדון שבידו הרי הוא כשומר שכר. מותר ליתן עיסקא למחצית שכר ולהתנות שלא להתעסק אלא בדבר פלוני, ואם ישנה שיהיה כל האחריות על המקבל, וכן כל תנאי שירצה, כגון שיתנה שלא ישמור הכספים אלא תחת הקרקע, ואם שינה והפסיד כל ההפסד למקבל, ואם הרויח הוא לאמצע, אף על פי שעתה הוא קרוב לשכר ורוחק להפסד לא חשיב רבית, כיון שאם לא שינה היה קרוב לשכר ולהפסד.

הגה: ומותר למקבל לשנות לכתחלה, ולא אמרינן דהוי כגזולן בכך. (ב"י בשם הר"ן ובהגהות פ' אי"נ ובמרדכי). מיהו אם שינה ואמר: לעצמי אני עושה ולא בתורת עיסקא, הוי כגזולן ומה שעשה עשה לעצמו (ר' ירוחם). ולכן יתנה הנותן תחלה שאם יטול לפעמים קצת מן העסק לצרכו שלא יהא מקרי שולח יד בפקדון בכך, דאז הוי כגזולן וכל הרויח שלו והמעות מלוה עליו ואסור ליטול אח"כ רבית (ב"י בשם תשובת מיימוני). ואם נהגו שלא להקפיד בכך מסתמא, כאלו התנו דמי וכמ"ש לעיל סימן קס"ח. ועיינו לקמן סוף סי' זה מדין זה".

ויש לעיין אם במקרה כזה, שמשנה מהתנאי, אם חייב בכל הפסד שיבוא או רק בהפסד שבא מחמת השינוי:

מלשון התוספות (בבא קמא קב ע"א ד"ה הנותן), שכתבו "ואם תשנה יהא ברשותך לחייב בכל דבר", משמע שחייב בכל הפסד שיבוא.

אך הרמב"ם כתב (הלכות שלוחין ושותפין ה, ב): "אחד מן השותפין שעבר ומכר בהקפה או פירש בים או הלך למקום אחר או שנשא ונתן בסחורה אחרת וכן כל כיוצא באלו הדברים – כל פחת שיבא מחמת שעבר חייב לשלם לבדו, ואם היה שם שכר, השכר לאמצע כמו שהתנו ביניהם בשכר". ומבואר בדברי הרמב"ם שחייב רק בפחת שבא מחמת השינוי.

וכן כתב הרשב"א (בבא קמא קב ע"ב ד"ה אמר ר' יוחנן): "ופחתו דברייא בתרייתא דאוקי כר"י דלא קני להו בהאי שינוי דלאו שינוי גמור הוא לדידיה אלא כשינוי דצבע, אם פחתו באונס לא פחתו לו ואין מטילין עליו אלא פחת דידו על התחתונה להפסיד שכרו, דכל המשנה ידו על התחתונה".

וכבר העיר הר"ן (שו"ת הר"ן סימן עג) שלפי דברי הרשב"א (שהר"ן עצמו הביאם בשם "המפרשים") אין ראייה לחידושם של התוספות שמוטר לקבל עליו אחריות על כל הפסד, אלא שהתוספות פירשו את הברייתא שלא כרשב"א, ולשיטתם כוונת הברייתא שאם פחתו – פחתו לו, היינו בכל הפסד, ומכך למדו את דינם.

והנה עוד פוסקים רבים נחלקו בשאלה זו. השלחן ערוך (ח"מ קעז, י) העתיק את לשון הרמב"ם שממנו משמע שחייב רק על הפסד שבא מחמת השינוי. וכן דעת הש"ך (ח"מ סימן קפג ס"ק ט), וצ"ע שכן דעת המבי"ט (חלק א סימן קעט). אולם בשו"ת אבקת רוכל (סימן קסג) האריך בעל השלחן ערוך עצמו לפסוק כשיטת התוספות שחייב בכל הפסד, וכן דעת קצות החושן (סימן קפג ס"ק ה), וראו עוד בנתיבות המשפט (סימן קפג ביאורים ס"ק ז).

אמנם לפי זה נמצא שפסקי השלחן ערוך סותרים זה את זה, שכן בחושן משפט (קעז, י) פסק כדעת הרמב"ם, שחייב רק בהפסד שבא מחמת השינוי, ואילו ביורה דעה (קעז, ה) פסק כדעת התוספות, שרשאי להתנות שאם ישנה כל האחריות תהיה על המקבל, וכך נקט כאמור גם באבקת רוכל (וכן הקשה בשו"ת חקרי לב יורה דעה חלק ב סימן כו).

ובגינת ורדים (יו"ד כלל ו סימן ט) חלק על מהלך הר"ן שהובא לעיל, שהתוספות סוברים שחייב בסתם על כל סוגי ההפסד ושיש מחלוקת בכך בין הראשונים, ולדעתו לכל הדעות בסתם אינו חייב אלא על הפסד הבא מחמת השינוי, והתוספות רק כתבו שאם התנה במפורש שאם ישנה יהיה חייב בכל הפסד, אז חייב בכל הפסד. ואף שבגמרא אין זה מבואר, מכל מקום למדו כן התוספות מהגמרא, שהרי עיקר דיוקם בסוגיה הוא שכיוון שבשעת נתינת המעות היה זה קרוב לשכר ולהפסד, ורק מחמת שינה התחייב באחריות, ואין זה נקרא קרוב לשכר ורוחק מהפסד, ממילא הוא הדין במקום שהתנה שיהיה חייב בכל האחריות, כיוון שלא היה חייב לשנות – אין זה בגדר קרוב לשכר ורוחק מהפסד.

ולדרך זו מיושבים דברי השלחן ערוך, שכן ביורה דעה נקט כדברי התוספות, שהתנה "שאם ישנה יהיה כל האחריות על המקבל", ואין זה סותר ללשונו בחושן משפט, שבה לא הוזכר תנאי כזה. אכן עדיין צריכים ביאור דבריו באבקת רוכל, שמהם נראה שהבין בדברי התוספות שהאחריות היא על כל הפסד – אף ללא תנאי מיוחד, ושבוה נחלקו התוספות והרמב"ם והר"ן (הנ"ל).

וכן כתב בשלחן ערוך הרב (יו"ד הלכות ריבית והלכות עיסקא סעיף מד):  
 "וכל זה באחריות ההפסד שבא מחמת השינוי ששינה ממה שאמר לו הנותן, אבל כל הפסד שלא בא מחמת שינוי זה הרי הוא על שניהם בשוה מן הדין. ואם המקבל מקבלו עליו בלבד יש בזה משום רבית אלא אם כן מתנה עמו בפירוש שאם ישנה יהיה כל ההפסד עליו אפילו הפסד שאינו בא מחמת השינוי". אמנם יש לציין שבגינת ורדים (שם) ביאר שכל זה בתנאי שאכן ביד מקבל המעות לקיימו, אך בתנאי שאי אפשר לקיימו, או שאפשר לקיימו אבל רק בדוחק גדול מאוד, אין תנאי זה מועיל, והרי זה בגדר קרוב לשכר ורחוק מהפסד, שאסור משום אבק רבית:

"ומכל מקום אין בעי"ה יכול להתנות כן לכתח'ל שיהיה המתעסק מתחייב גם באונסין ושאר פחתים, שא"כ נמצא נכשל באיסור רבית שמתנה להיות קרוב לשכר ורחוק להפסד. אכן בכה"ג ש"ד שמתנה על המתעסק תנאי שבידו לקיימו, וכיון שמקיים תנאו פליג בעי"ה בהדיה לשכר ולהפסד, ואם אינו מקיימו ונתפס ברשת זו טמון לו בעי"ה – איהו ניהו דאפסיד אנפשיה, שכל תנאי שבממון קיים. ומעתה אין מקום למי"ש בזה וז"ל: 'לכן הרוצה להטיל אחריות על המקבל יעשה באופן זה שלא להלוות אלא על משכון של זהב וכסף ויטמינהו תחת הקרקע ולא יוליך הסחורה ממקום למקום אלא עם ד' בעלי קשתות לשמרה ולא יקנה שום סחורה אלא א"כ יראנה לב' סוחרים היותר בקיאים באותה סחורה ויאמרו שהיא קרובה לשכר ורחוקה להפסד ולא יחסר דבר מדברים אלו, כל דבר הפסד שיבא מחמת אלו השינויים יהיה ההפסד על המקבל לבדו, וההפסד שלא יהיה בו שום גרמא מחמת השינויים יהיה הפסד מוטל על שניהם'. עכ"ל.

ואני אומר דבכה"ג שמתנה עליו תנאים חמורים אלו שא"א להם להתקיים כלל, שמתנה בהולכת הסחורה עם ד' בעלי קשתות אשר אין דרך לשום סוחר לעשות כן, הו"ל כמתנה תנאי שיעלה לרקיע ושיבלע קנה של ק' אמה. גם תנאי ב' שכתבת, להראות לסוחרים – אין תנאי זה מתקיים כלל, שאין דרך שום סוחר לעשות כן ודרך לעשות סחורתן במסחרים, ואם יהיו נשאלים על סחורה יועצין לו שאיני הגונה כדי שייחנה ויקפצו הם עליה. ותנאים אלו אינם אלא הפלגת דברים בעלמא, והתנאי בטל לגמרי ואם נעשו תנאים בקנין ובשבועה, ה"ה נכשלים באיסור רבית דהוי נקיט בכובסיה כי היכי דלישבוקה לגלימיה. ומלבד זה מי שיש לו עינים לראות יבחן ויראה כמה חילול ה' יש בדבר שיהיו הבריות מלעיגים על ד"ת ונעשים כחוכא ואיטלולא, שהכל יודעים שהבל יפצה פה בתנאים הללו ומעשה תעתועים הוא לבצוע בצע לקיים מי"ש גם אני נתתי להם חוקים לא טובים' כו'. ולכן ישקע הדבר ולא יאמר".

וראו גם מה שכתב בכל זה בשו"ת חקרי לב (יו"ד חלק ב סימן כו).

ובחזון איש (יו"ד עז, א) כתב שכיוון שמחמת השינוי אינו חייב מן הדין אלא בהפסד הבא באמת מחמת השינוי, ואין סברא שיתחייב לשלם על הפסד שאין כל קשר בינו לבין השינוי, אם כן, אם מקבל על עצמו להתחייב מחמת השינוי בכל ההפסד, עושה זאת משום החצי של ההלוואה, ושוב חוזר הדין להיות אבק רבית. והרי זה כאילו יתנה תנאי שאינו קשור כלל לעסק, וכגון שיתנה שלא יאכל ענבים ואם יאכל יתחייב בכל ההפסד, שאין זה מוציא מידו איסור רבית.

אמנם מדברי התוספות והפוסקים לעיל נראה שלא כדברי החזון איש, אלא כיוון שלא היה חייב לשנות, ורק מחמת השינוי מתחייב בהפסד, רשאי אף להתנות שיתחייב בכל הפסד, ואין זה בגדר קרוב לשכר ורחוק מהפסד (והחזון איש עצמו מודה שהר"ן הבין התוספות שלא כדבריו, אלא שלדעתו אין הבנת הר"ן מוכרחת בדברי התוספות, ועוד ציין שמהר"ן עצמו נראה שהוא נוטה לסברא החולקת על היתר זה, אף שבתוספות הבין שהתירוהו).

ויש לעיין אם רשאים להתנות תנאי כזה, כאשר כל כוונתם שיעבור על התנאי ויתחייב בכל האחריות. והנה פשטות דברי התוספות שבכך מדובר, שמתנים כן על מנת שיתחייב באחריות, וכן נראה מדברי תשובת מיימוני (משפטים סימן כט) שהובאה לעיל. וכן כתב תרומת הדשן (סימן שב):

"ואף על גב דהכל יודעים שאין כלל בדעת הנותן והמקבל שיתקיים התנאי שילוה אותו רק על כסף או זהב ויטמין בקרקע, אלא ליהוה על חובות לגמרי בלא משכון או על משכונות שאינם של כסף וזהב, ואם מכסף וזהב ודאי לא יטמן בקרקע, אפי"ה שרי".

וכן כתב בגינת ורדים (יו"ד כלל ו סימן ד) על תנאי כזה שייסד בהיתר עסקה שניסח:

"ומה שכתבתי שהתנו ביניהם שלא ישמור ראובן מעות העיסקא כו' – תנאי זה קשה לקיימו ונעשה כדי שבדאי יעבור ראובן על תנאי זה, וכיון שעובר עליו קמו הנכסים באחריותו ופלט שמעון מן אחריות לגמרי. וז"ל הטור (יו"ד סי' קעז) שם: 'כתבו התוס': ה"ה מותר ליתן עיסקא למחצית שכר ולהתנות שלא יתעסק אלא בדבר פלוני ואם ישנה שיהיה כל האחריות על המקבל וכל תנאי שירצה, כגון שיתנה שלא ישמור הנכסים אלא תחת הקרקע ואם שינה והפסיד על המקבל ואם הרויח הוא לאמצע. אף על פי שעתה הוא קרוב ורחוק להפסד לא חשיב רבית, כיון שאם לא שינה היה קרוב לשכר ולהפסד, עכ"ל. ומבואר שם בב"י דלכתחלה רשאי המתעסק לשנות ולא חשיב גזלן, כיון דבעל הבית עשה לו תנאי זה הו"ל כאלו הרשהו ואין כאן איסור, ותו נ"ל דבענין זה נחא ליה לבעל הב"י שישנה המתעסק ויעבור על תנאו כי היכי דליהוה זוזי דעיסקא קיימי כולהו באחריותו של מתעסק ויהיה בעל הבית נקי מכל אחריות".

וכן כתב בחכמת אדם (כלל קמב סעיף ו):

"ואם הנותן העיסקא מתירא ורוצה להיות בטוח על הקרן יכול להתנות עם המקבל כל תנאי שירצה כגון להתנות עמו שלא ישמור הכספים אלא תחת הקרקע ושלא יעסוק בהם אלא בעסק פלוני, ואפילו מה שאינו כלל מנהג של המקבל להתעסק בו, כגון: אם דרכו לסחור בסחורה יכול להתנות עמו שיעסוק דוקא במעות שלו בהלוואה על משכנות כסף וזהב, ואם הוא חלפן בחילוף מטבעות יכול להתנות עמו שדוקא יהיה קונה סחורה ולמכור במעותיו או שיחליף דוקא בביתו ולא על ידי אנשים אחרים, כן נראה לי. ובכל לילה יטמנם תחת הקרקע וכל כיוצא בזה מן התנאים שאפשר להתקיים אף על גב דהכל יודעים שאין כלל בדעת הנותן והמקבל להתקיים התנאי מכל מקום מותר".

וכן כתב בשלחן ערוך הרב (יו"ד הלכות ריבית והלכות עיסקא סעיף מד):

"והרוצה ליתן מעות בעיסקא למחצית שכר ושיהיה הקרן שלו בטוח וכל האחריות יהיו על המקבל – אין מועיל לו שיוסיף להמקבל לשכר עמלו, ואפילו יתן לו מתנה מרובה כדי שיקבל עליו אחריות יותר מדינו על דרך שנתבאר, לפי שכל שהנותן הוא קרוב לשכר ורחוק להפסד נעשה הכל הלוואה ואסור מדברי סופרים כמו שנתבאר למעלה.

אלא כיצד יעשה? יתנה עמו שלא יקנה אלא סחורה פלונית ואם ישנה שיהיה כל האחריות על המקבל אף מחצי הפקדון ואפילו מאונסים וזול, ואף על פי כן אם יהיה ריוח בסחורה ההיא יחלקו בשוה, שכן הדין בכל שליח שמשנה שליחותו שכל ההפסד שלו והריוח למשלח. והמקבל מותר לו לשנות לכתחלה לטובת הנותן לקנות סחורות אחרות שיש בהן ריוח הרבה וכל האחריות יהיה עליו, ואף שהנותן דעתו גם כן שישנה ויריוח הרבה והיה כל האחריות עליו אין בזה משום הערמת רבית, הואיל וקבלת כל האחריות על המקבל אינה אסורה אלא מדברי סופרים מפני שהנותן הוא קרוב לשכר ורחוק להפסד. ואף שגם עתה כשהמקבל משנה וכל האחריות עליו הרי הנותן הוא קרוב לשכר ורחוק להפסד, מכל מקום כיון שאם לא היה משנה והיו כל האחריות על שניהם בשוה היה הנותן קרוב לשכר ולהפסד כמו המקבל, מותר, שהרי המקבל מדעת עצמו הוא משנה ואינו כשלוחו של הנותן בשינוי זה. וכן יכול להתנות שלא יטמין הכספים אלא תחת הקרקע ואם ישנה ויארע בהן אונס כל ההפסד עליו אף של חצי הפקדון. וכן יכול להתנות עמו שילוח אותן לנכרים ברבית על משכנות של כסף וזהב ויטמין המשכנות תחת הקרקע וכן המעות קודם שילוח ואחר שיפרעו לו, שנמצא בטוח מכל ההפסד, ואם ישנה ויעסוק בהן בסחורה יהיה כל ההפסד עליו בין מאונסין בין מזול. והמקבל יעסוק בהן בסחורה ויתן לו חצי הריוח וכל האחריות עליו".

ובדרכי תשובה (יו"ד סימן קעז ס"ק ל) סיכם את מחלוקת הפוסקים בדבר זה:

"עיי' בשלי"ה במס' חולין שכי' דכל תנאי שמתנה בהיתר עיסקא צ"ל בלב שלם ביניהם ע"ד האמת שסובר המלוה שיעשה כפי מה שמתנה, אבל אם יודע וברור לו שלא יעשה הלוה כן ואינו מתנה כן אלא כדי שיהא לו היתר על פי התורה ליקח רבית – ע"ז כתבה התורה ברבית ויראת מאלקיד'. וכן הרבה דינים שהם כהיתר בעניני רבית הוא דוקא כשהוא בתמימות דברים כהווייתו, אבל אם ערום יערים אז האיסור רבית במקומו ענוש יענש. עיינו שם. ועיי' בס' ערך שי במהדורא בתרא לסי' זה שהביאו וכו' דמתשו' מיימוני לסי' משפטים סי' כ"ה לא משמע כדברי השלי"ה ומשמע מדבריו שיכול להתנות גם במכר שיוודע הנותן שהמקבל משנה מהתנאי. אבל דעת הרמ"א נראה שהוא כהשלי"ה כולל להחמיר. ועיי"ש במה שהאריך בזה ובמ"ש בזה לדינא. וכה ראיתי בחכמת אדם כלל קמ"ב סעי' מ' שכ' דאפי' מה שאינו בכלל מנהג של המקבל להתעסק בו, כגון: אם דרכו לסחור בסחורה יכול להתנות עמו שיעסוק דוקא במעות שלו בהלוואה על משכנות כסף וזהב, ואם הוא חלפן בחילוף מטבעות יכול להתנות עמו שדוקא יקנה סחורה ולמכור במעותיו או שיחליף דוקא בביתו ולא ע"י אנשים אחרים וכו' וכל כיוצא בזה מן התנאים שאפשר להתקיים, אף על גב דהכל יודעין שאינו כלל בדעת הנותן והמקבל להתקיים התנאי, מכל מקום מותר. עכ"ד. ועיי' בס' ויקרא יהושע חיו"ד בהלכות רבית סי' א' שעמד על המנהג שנתפשט עכשיו להלוות ברבית בזה הענין שמתנה הנותן עם המקבל שלא ישמור העיסקא והסחורה אלא תחת קרקע דוקא, דלכאורה דהא מערים להתיר איסור רבית כיון דזה דבר שאי אפשר הוא לשמור כל מין סחורה תחת הקרקע, ולא מצי למימר לי' שלא יעסוק אלא בסחורה שיוכל לשמרה תחת הקרקע וכו' שזה ניכר שאינו אלא עקופין כדי להתחייב את הלוה בקרן בכל ההפסד וכו'. אמנם מדברי התרומת הדשן נראה דמותר וכו'. איברא כי הירא את דבר ה' לא יבקש צדדים באופן זה אפילו ברבית דרבנן, אלא אם רוצה שיהא בטוח בקרן אם המקבל הוא מלוה המעות לעכו"ם על משכנות ברבית יתנה עמו שלא ילוה רק על משכנות של כסף וזהב ושישמרם רק בקרקע כדין שמירת כספים וכו' עיי' שם".

ועיינו עוד בענין זה בשו"ת חקרי לב (יו"ד חלק ב סימן כו), בחזון איש (יו"ד עז, א) ובסדר הריבית (חלק א פרק כו סעיף יט, חלק ב סימן מ אות ח, עמ' תסה-תסח).

אמנם נראה מדברי כל הפוסקים שצריך שהתנאי יהיה תנאי שיכול להועיל למניעת הפסד או שמגביל לסוגי סחורה מסוימים, ולכן יש הגיון בתנאי שאם ישנה שיתחייב משום כך בהפסדים. ולכן אין בעשיית התנאי משום ריבית, אף שכוונתם לעבור על התנאי. אך יתנה תנאי שאינו קשור כלל להפסד שיכול להיגרם (וכדוגמא שנקט החזון איש, שהתנה שלא יאכל ענבים), הרי זה כאילו התחייב מיד באחריות, וממילא העסקה אסורה כדין קרוב לשכר ורחוק מהפסד.

לכן הלכה למעשה, כיוון שרבו הפוסקים שהתירו להתנות תנאי זה אף שכוונתו שישנה ויעבור על התנאי, וכן פטות דברי הראשונים, מותר להתנות שאם מקבל המעות יעבור על התנאי – יהיה חייב





Toronto Canada

טורונטו, קנדה  
אדר תשע"ג**מו. ריבית בהנחה לתשלום במזומן לחברי מועדון****שאלה:**

האם כאשר חנות מוכרת מוצרים בזול לחברי מועדון לעומת לקוחות שאינם חברי מועדון החנות יש בתשלום המחיר היקר משום ריבית? אציין גם כי ההנחה לחברי מועדון ניתנת רק אם הם משלמים במזומן.

**תשובה:**

למעשה השאלה כוללת שתי שאלות:

1. האם ישנו איסור ריבית כאשר המוכר מציג שני מחירים על המוצר, מחיר אחד למי שמשלם במזומן ומחיר שני למי שמשלם באופן אחר שבו יש המתנת מעות?
2. האם במקרה הנ"ל יש משמעות לכך שהנחת המזומן ניתנת לחברי מועדון בלבד?

**תשובה:**

- א. בכל מקרה שיש איסור ריבית, גם נותן הריבית וגם המקבל עוברים על האיסור.
- ב. איסור ריבית קיים גם באופן של מקח וממכר, ולא רק באופן של הלוואה (אלא שריבית זו אסורה מדרבנן). לכן כשמוכר חפץ והתשלום יהיה לזמן מאוחר או בתשלומים, אסור להוסיף על המחיר המקורי<sup>1</sup>.
- ג. בעיה של ריבית עשויה להיות רק אם משלם יותר כסף עבור המתנת מעותיו. לכן ברור שכשקונים במחיר הנמוך, לעולם אין איסור ריבית. מטעם זה, כל הדיון לקמן יהיה כשקונה במחיר הגבוה.
- ד. אם ניתנת הנחה על תשלום במזומן או תשלום תוך זמן מסוים – כשקונה לא במזומן (דהיינו במחיר הגבוה) עובר על איסור ריבית, משום שזמן התשלום על החפץ הוא בזמן מעשה הקניין, דהיינו המחיר על תשלום מיידי, ומחיר היוקר הוא בגלל ההמתנה<sup>2</sup>. ויש אומרים שבאופן זה מותר לקנות גם במחיר הגבוה, אם המחיר הגבוה הוא הנפוץ אצל שאר חנויות, שאז המחיר למזומן אינו אלא הנחה ולא שער השוק<sup>3</sup>.

<sup>1</sup> שלחן ערוך יו"ד קעג, א.

<sup>2</sup> ברית יהודה פרק כב סעיף ז. וציין שם (הערה יז) לדברי משנה למלך הלכות מלוה ולווה ח, א; תפארת למשה סימן קעג; שלחן ערוך הרב הלכות ריבית והלכות עיסקא סעיף יח; שו"ת אמרי בינה סימן ב אות ג; שו"ת מהר"ם שיק יו"ד סימן קסג. וכן משמע מדברי הרמב"ן (מלחמות בבא מציעא לו ע"ב בדפי הרי"ף). נציין כי גם האגרות משה (יו"ד חלק ד סימן י), שביא להלן מדבריו, נקט כך כדבר פשוט.

<sup>3</sup> ברית יהודה שם בהערה שם מחנה אפרים (הלכות מלוה ולווה - דיני ריבית סימן לא) וחכמת אדם (כלל קלט סימן ה). ובהמשך (סעיף ח והערה יח) כתב שאם בכל החנויות יש מחיר נמוך למזומן ומחיר גבוה לתשלומים, אף המחנה אפרים והחכמת אדם אוסרים לקנות במחיר הגבוה, כי מחיר השוק הוא המחיר למזומן.

- ה. כאשר ההנחה ניתנת לחברי מועדון בלבד ורק כשהם משלמים במזומן, מותר לקנות גם במחיר הגבוה, שהוא המחיר 'האמיתי' של המוצר, והמחיר הנמוך – אף שהוא מותנה בתשלום מיידי – אינו אלא 'הנחה'<sup>4</sup>.
- ו. כשהיוקר אינו מחמת המתנת המעות אלא בגלל סיבה אחרת, כגון הוצאות או טרחה, מותר לגלם זאת במחיר המוצר. ועל פי זה, במכירה בצ'קים או באשראי, שהמוכר צריך לטרוח להפקיד הצ'קים או לשלם עמלה לבנק או חברת האשראי, מותר לו להשית את עלות ההוצאות והעמלות על הקונה<sup>5</sup>.

<sup>4</sup> אגרות משה יו"ד חלק ד סימן י. והוסיף שם, שכשיש שלושה מחירים: אחד למי שאינו חבר מועדון, שני לחבר מועדון המשלם לאחר זמן, ושלישי לחבר מועדון המשלם במזומן – המחיר השני נחשב לריבית.

<sup>5</sup> על פי הכלל שהוצאות ההלוואה מוטלות על הלווה ולא על המלווה (שלחן ערוך חו"מ לט, יז). פרטים שונים בענין זה ראו בברית יהודה פרק ט, ובפרט סעיפים ו, ט (ומכלל פרטים אלה נזכיר שחילק שם בין הוצאות לבין טורח שטורח המלווה עצמו, שלגביו – אף אם הוא רשאי לגבות עליו תשלום – יש שאינו רשאי לכלול יחד את התשלום בעבורו ואת התשלום שבעבור ההלוואה עצמה). ובפרק כב (הערה יח הנ"ל) כתב גם שיש להתיר אם אפשר לראות את הפער בין המחיר במזומן למחיר הדחוי כתשלום בעבור טורח והוצאות הכרוך בתשלום הדחוי, ובפרט כשהתוספת אכן מכונה "דמי גבייה" וכדומה (ונראה שכיוון שכאן אין זו הלוואה אלא מכר, וממילא אין כאן נידון של ריבית דאורייתא כלל, לכן לא חילק בחילוקים שבפרק ט סעיף ט; ועוד מבואר מדבריו טעם לחלק שבמכר האיסור הוא משום שניכר המוסיף בעבור המתנת המעות, ובמקרה כזה אינו ניכר, ואין זה כהלוואה. ועיינו עוד בפרק כב הערה ו, שאליה הפנה גם בהערה יח).

New Jersey, USA

ניו ג'רזי, ארה"ב  
טבת תשע"ו**מזו. טיפול שיניים של בעל באשתו שלא בימי טהרתה, או טיפול של אישה בבעלה שלא בימי טהרתה****שאלה:**

האם מותר לרופא שיניים לטפל באשתו בזמן שאיננה טהורה? וכן האם מותר לרופאת שיניים לטפל בבעלה בזמן שאינה טהורה?

**תשובה:**

א. מותר לרופא לטפל באישה (או לרופאה לטפל באיש) גם אם צריך לגעת בה, אפילו אם אין בזה משום פיקוח נפש, שנגיעה זו אינה דרך תאוה ובעבודתם טרודים<sup>1</sup>.

ב. חכמים אסרו לבעל לגעת באשתו נידה אפילו שלא בדרך תאוה<sup>2</sup>. ולכן לא יטפל רופא באשתו שלא בימי טהרתה אם יצטרך לגעת בה, ואפילו אם יצטרך לשלם על הטיפול, אלא אם אין רופא אחר לטפל בה. אם אין רופא אחר, מותר לבעל הרופא לטפל בה אף אם אינו חולי של סכנה, וכל שכן אם מדובר בחולי בשיניים, שלעיתים מוגדר כמקום סכנה על פי ההלכה<sup>3</sup>. אם מדובר בטיפול שאינו דחוף, יחכו עד לאחר שהאישה תיטהר מנידתה.

<sup>1</sup> הרמב"ם (הלכות איסורי ביאה כא, א) כתב שהאיסור מן התורה לגעת באישה מהערייות הוא רק בדרך תאוה, וכן דייק השי"ך (יו"ד סימן קנו ס"ק י; סימן קצה ס"ק כ), וכתב שכן המנהג פשוט, שרופאים ישראלים ממששים דופק של אישה, ואפילו אם היא אשת איש. וכן פסק הגר"מ פיינשטיין (אגרות משה אבה"ע חלק ב סימן יד) על פי הני"ל, שכשמדובר בנגיעה שאינה בדרך תאוה, אין איסור, ולדעתו אף מדרבנן אין איסור. וראו הערה 3.

<sup>2</sup> הגמרא במסכת שבת (יג ע"ב) הביאה מעשה באדם אחד שלמד תורה הרבה ומת בחצי ימיו, ואשתו שאלה בבית המדרש מדוע נענש. שאלו אותה החכמים כיצד נהג איתה בימי נידותה, והיא ענתה: "חס ושלוש! אפילו באצבע קטנה לא נגע ביי". ומזה למדו הרמב"ם (הלכות איסורי ביאה יא, יח) והרשב"א (תורת הבית בית ז שער ב) שאסור לאדם לגעת באשתו נידה אפילו באצבע קטנה. וכן פסק השלחן ערוך (יו"ד קצה, ב). יתר על כן, השלחן ערוך (שם) פסק בעקבות דברי התוספות (שבת שם ד"ה בימי) שאפילו להעביר חפץ מידו לידה אסור, מחשש שייגע בה.

<sup>3</sup> הרא"ש כתב בתשובה (כלל כט אות ג) שאם אדם חולה ואין לו מי שישמשו חוץ מאשתו נידה, מותר לה לשמשו ורק תיזהר ביותר מהרחצת פניו ורגליו והצעת המיטה לפניו. וכן פסק השלחן ערוך (שם טו). אך אם האישה חולה, כתב תרומת הדשן (סימן רנב) שאסור לבעלה לגעת בה, כגון להקימה ולהשכיבה ולסומכה, ואפילו אם זה מותר בחוליו, יש לחלק, שאז אין יצרו מתגבר עליו, מה שאין כן כשהוא בריא והיא חולה. אבל הדרכי משה (שם ו) הביא מהגהת שערי דורא (סימן יח ס"ק יב) שיש מתירין אפילו בזה, ומהשלטי הגבורים (על המרדכי שבת סט ע"ב מדפי הרי"ף אות ה) כתב בשם הר"ם מפי הרי"ר טוביה שהנזהרים בזה – חסידות של שטות היא.

השלחן ערוך (שם, טז) פסק כדברי התרומת הדשן, והרמ"א הביא דעת היש מקילים וכתב שכן נוהגים אם צריכה לכך. וכן הביא הפתחי תשובה (ס"ק טו) מתשובת הרה"ב (חלק ד סימן ב), ורק כתב שלא ירחץ פניה ידה ורגליה. ואם יש לה סכנה ברחיצה, מותר לבעל להשליך המים עליה, ואם אי אפשר אלא ברחיצה ממש, גם זה מותר.

עוד הביא הבית יוסף שם מתרומת הדשן שאם בעלה רופא, אסור למשש לה הדופק אפילו אם אין רופא אחר. וכן הביא משו"ת המיוחסות לרמב"ן (סימן קכז) שאסור, אלא שדייק מדבריו שבמקום סכנה מותר. והעיר הבית יוסף שאפשר שהרמב"ן הלך לשיטתו בספר המצוות (לא תעשה שנג), שנגיעת נידה אינה אסורה אלא מדרבנן. אבל לדעת הרמב"ם שמגע אסור מהתורה, אפשר שגם במקום סכנה אסור משום שזה אביזרייהו של גילוי עריות, והניח בצ"ע.

השלחן ערוך (שם, יז) סתם לאסור. והרמ"א כתב שלפי מה שנוהגים להיתר שישמשנה, כל שכן שזה מותר. והשי"ך (ס"ק כ) השיג על הבית יוסף וכתב שגם לדעת הרמב"ם מותר, שאין זו דרך חיבה. והביא

- ג. כאשר אין רופא אחר והבעל צריך לטפל באשתו בעצמו, עדיף שישתמש בכפפות<sup>4</sup>.
- ד. אם אישה היא הרופאה וחולי השיניים הוא כזה שגורם לבעל ליפול למשכב, האישה יכולה לטפל בבעלה, גם אם אפשר למצוא רופא שיניים אחר, אם ההליכה לרופא אחר תגרום להוצאה כספית ניכרת<sup>5</sup>.

ראיה מדברי הרמ"א כאן, אף שדעתו בסימן קנו (סעיף א) נראה כדעת הרמב"ם. וכן כתב בביאור הגר"א (ס"ק כא) שכשאינו מתכוון לערוה מותר. הבית שמואל (אבה"ע סימן כ ס"ק א) כתב שבחינם השיג השי"ך על הבית יוסף, אבל ערוך השלחן (יו"ד סימן קצה סעיף כו) דחה את דברי הבית שמואל. ואף שהרמ"א בסעיף יז דיבר במקום סכנה, מדבריו בסעיף טז מבואר שהתיר גם בלי סכנה, וכאן כתב רק שכל שכן שבמקום סכנה מותר. וכן בשלטי הגבורים הנ"ל לא הזכיר שמדובר במקום סכנה, ובשו"ת רדב"ז הנ"ל כתב במפורש שמותר אפילו שלא במקום סכנה. ובמקרה של השאלה יש לצרף גם מה שהסתפקה הגמרא (עבודה זרה כח ע"א) במכה בשיניים, אם נחשבת סכנת נפשות, ועל פי זה נפסק בשלחן ערוך (או"ח שכח, ג) שמחללים את השבת על כך. ובענין אלו טיפולים בשיניים דוחים שבת, ראו ציץ אליעזר חלק ח סימן טו פרק י; חלק כ סימן מז; שמירת שבת כהלכתה פרק לד סעיף ז.

<sup>4</sup> הפתחי תשובה (שם ס"ק יז) הביא מספר מקור חיים (גונדרשהים, סימן קצה ס"ק כא) שראה מורים שהורו בנדון כזה להניח בגד על הדופק, ואז מותר לבעל הרופא למשש הדופק על אותו בגד המפסיק. ומפורש בדברי המקור החיים שהתיר על ידי בגד רק אם אין רופא אחר. וכן כתב בשו"ת מנחת יצחק (חלק ה סימן כז) שאין להתיר על ידי כפפות אלא במקרה דומה לזה. והמקור לזה על פי המנחת יצחק הוא מהירושלמי (סוטה ג, א), שם אמרו שמביאים מפה כשהכהן והסוטה מניפים את הקרבן של הסוטה יחד, מפני הכיעור. ומדובר כשאין איסור נגיעה מן הדין, שאין זו דרך תאוה. אחרונים נוספים שכתבו לשים כפפות הם סתרת הבית (סימן יב ס"ק מו) והדרכי טהרה (מהדורת תשע"א פרק ה, אות צד, תשובות והוספות כה).

<sup>5</sup> ראו בדברי תרומת הדשן שהובאו לעיל, הערה 3, שטיפול של אישה בבעלה החולה קל יותר מטיפול של בעל באשתו החולה, ועיינו בדברי שו"ת הרדב"ז שהובאו לעיל, שההבדל הוא שכשהאישה חולה צריך למצוא אישה שתשמשנה אפילו בשכר, ואילו כשהבעל חולה, אין צורך למצוא מי שישמשנו בשכר אלא בחינם בלבד.

## Vienna, Austria

וינה, אוסטריה  
אב תשע"ד

## מח. ראסטות לענין חציצה בטבילה

## שאלה:

אישה שביקשה לטבול במקווה נדהמה כאשר הבלנית אמרה שאינה יכולה לטבול בגלל שבשערה יש ראסטות. "הן מהוות חציצה ממי המקווה", הסבירה לה. האם ייתכן שאפשר להתיר טבילה במצב כזה?

## תיאור המציאות:

ראסטות הן קבוצות של שערות המסובכות, קשורות או ארוגות זו בזו. ישנם גם מקרים שבהם כדי ליצור את הראסטות משתמשים בחומרים שונים על מנת להדביק את השערות זו בזו. לאחר יצירת הראסטות, כדי שלא יתפרקו אלא יחזיקו מעמד לאורך זמן, נדרשים בעלי הראסטות שלא לחפוף את שערם למשך מספר חודשים. לאחר בניית הראסטות לא ניתן לסרק את השערות ולהפרידן זו מזו. הדרך היחידה להסיר את הקשרים והסיבוכים היא לגלח את שערות הראש ולהמתין שיצמחו מחדש.

## תשובה:

- א. בראסטות יש לכאורה חשש חציצה מדאורייתא. לכן נראה שלכתחילה אין להתיר לטבול עם ראסטות. בשעת הדחק, אם יודע הרב שאם לא יתיר לאישה לטבול כך לא תטבול כלל, וכן במקרים מיוחדים כגון בעלות תשובה וכדו'<sup>1</sup>, עדיף להתיר לטבול עם ראסטות.
- ב. נפרט את הדברים: יש מחלוקת אם שיער הראש נדון כחלק מכל הגוף לגבי דיני חציצה, או כיחידה נפרדת בפני עצמה?<sup>2</sup>

<sup>1</sup> שבהן ההחמרה עלולה לגרום בסופו של דבר להרחקת האישה ולכך שיותר לא תבוא לטבול או לבעיות קשות בזוגיות.

<sup>2</sup> מופיע בגמרא (נדה סז ע"א-ע"ב): "אמר רבה בר רב הונא: גימא [=שערה] אחת – קשורה חוצצת, שלוש – אינן חוצצות, שתיים – אינן יודע. ורבי יוחנן אמר: אנו אין לנו אלא אחת. אמר ר' יצחק, דבר תורה: רובו המקפיד עליו חוצץ, רובו ואינו מקפיד עליו אינו חוצץ. וגזרו על רובו שאינו מקפיד משום רובו המקפיד, וגזרו על מיעוטו המקפיד משום רובו המקפיד". נמצא שחציצה שהיא 'רובו המקפיד' פוסלת את הטבילה מדאורייתא, וכזו שהיא 'רובו שאינו מקפיד' או 'מיעוטו המקפיד' – חוצצת מדרבנן. כאשר יש חציצה על כל שערות הראש אבל בשאר הגוף אין חציצה, ישנה מחלוקת בין הרמב"ם לגאונים. כתב הרמב"ם (הלכות מקוואות ב, טו): "שתי שערות או יתר שהיו קשורין כאחת קשר אחד, אינן חוצצין מפני שהמים באין בהן; ושערה אחת שנקשרה חוצצת והוא שיהיה מקפיד עליה, אבל אם אינו מקפיד עליה עלתה לו טבילה עד שתהיה רוב שערו קשור נימא נימא בפ"ע, כזה הורו הגאונים. ויראה לי ששערו של אדם כגופו הוא חשוב לענין טבילה ואינו כגוף בפני עצמו כדי שנאמר רוב השיער; אלא אף על פי שכל שיער ראשו קשור נימא נימא, אם אינו מקפיד עליו עלתה לו טבילה אא"כ נצטרף לחוצץ אחר על גופו ונמצא הכל רוב גופו כמו שביארנו, ואחד הנדה ואחד שאר הטמאין שיש בראשן שיער". הראב"ד (שם) כתב שהעיקר כגאונים.

הרי שלדעת הגאונים והראב"ד השיער נדון כיחידה נפרדת, לכן אם יש חציצה ברוב השיער והיא מקפידה על כך, הוא נחשב חציצה מדאורייתא, ואם אינה מקפידה – חוצץ מדרבנן (וייתכן שחוצץ אף מדאורייתא אם נאמר שבטלה דעתה; ראו לקמן). לעומתם, לדעת הרמב"ם השיער נדון יחד עם כל הגוף,

להלכה נפסק ששער נדון כיחידה נפרדת בפני עצמה<sup>3</sup>. ולכן בנדוננו, הראסטות לכאורה חוצצות; שהרי בדרך כלל יש חציצה בכל, או לפחות ברוב, שערות הראש, ועל כן גם אם נגדיר מצב זה כמצב של "אינה מקפידה", תהיה חציצה מדרבנן<sup>4</sup>.

יש גם מחלוקת על פי מה נקבעת ההקפדה. יש אומרים שהגדרת "קפידה" היא אובייקטיבית ואינה משתנה מאישה לאישה; אם רוב הנשים מקפידות – הדבר נחשב חציצה גם לגבי מי שאינה מקפידה. אבל לדעות אחרות, ההקפדה סובייקטיבית ומשתנה מאישה לחברתה<sup>5</sup>.

בשלחן ערוך<sup>6</sup> פסק להחמיר בזה, שאם דרך רוב בני אדם להקפיד בדבר מסוים, הוא נחשב כחציצה גם אם אישה זו עצמה אינה מקפידה. ויש שכתבו<sup>7</sup> שכאשר אומרים בטלה דעתה, החציצה היא מדאורייתא.

על כן, בראסטות יש לכאורה חשש חציצה מדאורייתא<sup>8</sup>. אמנם כתבנו שבשעת הדחק יש מקום להקל, וזה מפני שיש כמה סניפים להקל, כמפורט בהערה כאן<sup>9</sup>.

לכן אף שברוב או בכל השיער יש דבר חוצץ, אם בכל שאר הגוף אין חציצה הרי ששערות הראש נחשבות מיעוט, ואם מקפידה אסור מדרבנן ואם אינה מקפידה לכאורה אינו חוצץ אפילו מדרבנן.

(יש להוסיף שמרש"י [נדה שם, עירובין ד ע"ב וסוכה ו ע"א] משמע שכל החילוקים בין רוב למיעוט לענין חציצה לא נאמרו אלא בשיער. אמנם תוספות בעירובין שם והרא"ש חולין [פרק ח סימן טו] והר"ן [על הר"ן בדה שם ז מדפי הר"ן] ועוד ראשונים הביאו מדברי רבנו תם שהוכיח שאין הדבר כן. והריטב"א בעירובין שם פירש שגם רש"י מודה שדינים אלה נאמרו אף בגוף, אלא שסובר כדעת הגאונים, שחציצה ברובו של שער פוסלת את הטבילה מן התורה אם מקפיד עליה אף אם בגוף אין חציצה, וכדעת הגאונים.)<sup>3</sup> שלחן ערוך (יו"ד קצח, ה) וכגאונים הנ"ל (ובבית יוסף שם הביא מדברי כמה ראשונים שנראה מהם כדעה זו, ולכאורה לכן פסק כמותה שלא כדעת הרמב"ם), ובביאור הגר"א לשלחן ערוך שם הביא עוד ראייה לשיטה זו מן הגמרא.

<sup>4</sup> בחכמת אדם (שער בית הנשים כלל קיט) הביא מחלוקת בשיטת הגאונים אם שערות הראש נידונות כיחידה בפני עצמה או שהן נדונות יחד עם כל שערות הגוף. אך לעניננו נראה שאין בכך נפקא מינה, כיוון שגם אם נאמר ששיער הראש נדון יחד עם כל שערות הגוף, עדיין תהיה במציאות חציצה ברובן של השערות.

<sup>5</sup> הבית יוסף (יו"ד קצח, א) כתב שיייתכן שנחלקו בזה ראשונים. דעת הרשב"א (תורת הבית הקצר בית ז ער ז) ורבנו ירוחם היא שאם רוב הנשים מקפידות, בטלה דעתה של מי שאינה מקפידה. הבית יוסף נימק זאת בכך שאם לא כן נתת דבריך לשיעורין. לעומתם, מדברי הרמב"ם הנ"ל (הלכות מקוואות ב, טו) משמע שהכול תלוי בקפדתה של זו, ואם היא אינה מקפדת – אינה חציצה, אף ששאר הנשים כן מקפידות [ובשו"ר טהרה (ס"ק ה) כתב שלחומרא סובר הרמב"ם שהולכים אחר רוב העולם, ואם רובן מקפידות, אף שהיא אינה מקפידה, בטלה דעתה]. הבית יוסף סיים בצ"ע.

<sup>6</sup> יו"ד קצח, א.

<sup>7</sup> הב"ח (יו"ד קצח, א) והחכמת אדם (שער בית הנשים כלל קיט סימן א).

<sup>8</sup> שהרי הראסטות מורכבות מקשרים מהודקים בכל השיער, ולשיטת הגאונים, שכמותם פסק השלחן ערוך, נחשב מצב זה כחציצה בכולו או לפחות ברובו. ואף שבעלת הראסטות אינה מקפידה, ודאי שרוב הנשים מקפידות שלא יהיו קשרים וסיבוכים בשערן, ואם כן בטלה דעתה של מי שאינה מקפידה. לאור דברי הב"ח והחכמת אדם הנ"ל, שכאשר שייכת "בטלה דעתה" זו חציצה מדאורייתא, נמצא שהראסטות חוצצות מדאורייתא.

<sup>9</sup> נפרט סניפים אלה:

שיטת הרמב"ם

כמוזכר למעלה, לדעת הרמב"ם (הלכות מקוואות ב, טו) השיער נדון יחד עם כל הגוף, ונמצא שלשיטתו הראסטות הן חציצה רק במיעוט הגוף. הרשב"א (עירובין ד ע"ב) הביא את מחלוקת הרמב"ם והגאונים וכתב שמסתבר כרמב"ם, ונימק: "שאיין השיער גוף בפני עצמו שנלך אחר רובו". ובתורת הבית (חלק ג עמ' טו) כתב שאף שהשלחן ערוך פסק להחמיר כגאונים, אין זה בתורתו ודאי אלא מספק, שהרי בכסף משנה (שם) כתב שאין הכרע במחלוקת זו, ולכן אם יש שעת הדחק יש לפסוק כרמב"ם.

עוד כתבנו לעיל בשם הבית יוסף שנראה שהרמב"ם סובר שההקפדה היא סובייקטיבית. נמצא שלשיטת הרמב"ם ראסטות שהטובלת מעוניינת בהן וודאי אינה 'מקפידה עליהן' הן מיעוטו שאינו מקפיד. לפי זה, לכאורה לשיטתו, הטבילה עם ראסטות תהיה מותרת לכתחילה. (ואף אם ננקוט כדברי הרמב"ם רק באחת המחלוקות די בכך כדי לדון את החציצה כחציצה שמדרבנן בלבד שיש לסמוך בה על סניפי הקולא

האחרים, ואף בלעדיהם יש מקום לומר שמוטב להתיר את הטבילה בחציצה כזו מלהביא לידי כך שהאישה תימנע לגמרי מטבילה [אלא שהכרעה זו מצריכה שיקול דעת זהיר, שכן לפעמים יש להימנע ממתן גושפנקה אפילו לאיסור קל, גם במחיר של איסור חמור ממנו שייעשה בהעדרה אך ייעשה ללא גושפנקה כזו].

אולם התרנו רק בשעת הדחק, שהרי כמוזכר לעיל, בשתי המחלוקות הנ"ל הכריע השלחן ערוך להחמיר ופסק לא כרמב"ם, ועל כן ודאי שלכתחילה אין לפסוק כשיטתו.

דברי המרדכי  
 כתב המרדכי (שבועות רמז תשנא): "נשים שיש להם וולקשטר"ש בשערות שנעשה להם (כלילות) [בלילות] מחמת שד וסכנת נפשות לגלחן, דלא חייצי, דכיון דמהדקי טובא זה בזה הואי כבלוע ובית הסתרים דלא מטמא וכיון דלא מטמא לא חייצי. ועוד דקיימא לן שלשה נימין קשורות אינן חוצצות, אפי' לא חשבת להו כבלוע ובית הסתרים, ולא הואי כחתיכה אחת כיון דלשלה נימין אין חוצצין משום דלא מהדקי ועיילי בהו מיא כ"ש שערות טובא. [ועוד] שכיון דלא מצוי לגלחן מפני הסכנה הואי רבתייה ולא חייצי, כדאמר"י פ' הערל (יבמות ע"ב) העובר היינו רבתייה אף על גב דלאו ירך אמו הוא".

הרי שהמרדכי פסק להתיר מחמת שלושה טעמים: הטעם הראשון הוא שהשיער מהודק היטב, ולכן אין צורך שיגיעו המים פנימה משום שהמקום נחשב כבית הסתרים או כמקום בלוע; הטעם השני הוא ששלושה נימין אינם מתהדקים ולכן במצב כזה אין חציצה; הטעם השלישי הוא שכיוון שאינן יכולות להסיר את הקשרים מפני הסכנה, נחשב הדבר כדרך גידולן של שערות אלה (שעדיף אפילו מיאניה מקפדתי, ב"היינו רבתייה" אין חציצה אפילו מדרבנן ואפילו בכלולו ולא רק ברובו, ראו יבמות ע"א) ואין בכך חציצה כלל [האחרונים הקשו שלכאורה הטעם השני סותר לטעם הראשון, שלפי הטעם השני שלושה נימין אינם מהודקים ועל כן המים יבואו ביניהם, כאשר לפי הטעם הראשון הוא כן מהודק היטב, ועל כן ייחשב כבית הסתרים או כמקום בלוע (ראו גלות עליות ט, ב פסקא א; פרדס רימונים סימן קצח בשפת חכם אות יא, עמוד לה ד"ה ועוד קשה). בערוך השולחן (סעיף כז) ביאר שכוונת המרדכי היא להתיר בדרך ממה נפשך: אם מהודק הוא – ההיתר יהיה מחמת בית הסתרים, וגם אם המציאות היא שאינו מהודק וממילא לא שייך להגדיר זאת כבית הסתרים עדיין יש לומר שאינה חציצה, כיוון ששתי שערות ויותר קשורות יחד אינן חוצצות].

על פי המרדכי הנ"ל, כתב הרמ"א (יו"ד קצח, ו): "ואותן שיש להן כמין קליעות שערות דבוקות זו בזו, ונעשית בלילה על ידי שד וסכנה להסירם, לא חייצי". נמצא שהרמ"א פסק כמרדכי אך הביא רק את טעמו השלישי.

עתה ננסה לדמות את המקרה של הראסטות למקרה של המרדכי. ניתן לומר שבראסטות שנעשות שלא על ידי חומרי הדבקה שייכים שני הטעמים הראשונים של המרדכי ולכן אין זו חציצה. ולפי מה שכתב הלבוש (יו"ד סימן קצח ס"ק ו) ניתן לומר ששייך אף הטעם השלישי. שהרי הלבוש כתב: "ואותן שיש להן שערות דבוקות זו בזו כמין קליעות שנעשית בלילה ע"י שד וקורין להן בלשון אשכנז מורלי"ק, שסכנה הוא להסירם והוא מתייאש שיהיו עליו עד שיפלו מאליהן ואינו מקפיד עליהן להסירן, לפיכך אינן חוצצין". הרי שהלבוש נימק שההיתר הוא בגלל שמתייאשים מהם ולא מקפידים להסירם (ואין זה תלוי דווקא בהגדרה המרחיקה יותר "היינו רבתייה"); ואם חוסר ההקפדה להסיר את השערות הקשורות גורם לכך שלא יהווה חציצה, כל שכן שכאשר יש הקפדה ורצון חיובי שיהיו קשרים בשיער שלא יהיו קשרים אלו חציצה.

אולם אין היתר זה מרווח. בערוך השולחן (יו"ד סימן קצח סעיף כז) כתב שעיקר ההיתר הוא מחמת הטעם השלישי (וכן נראה שסובר הרמ"א, שכתב רק את הטעם השלישי), שהרי על הטעם הראשון קשה: "דאפילו אם נאמר דמדבקות בחוזק, איזה דמיון הוא לבלוע ובית הסתרים שהבריאה כך היא שהם מקומות בלועים ומוסתרים ולא מקום הגלוי שע"י סיבה נעשית כן". על הטעם השני קשה: "איזה דמיון הוא, דשם מיירי שהג' קשורות כולן ביחד, אבל בכאן שמא כל שיער דבוקה לחבירתה והוה כאחת וחוצצת". ועל כן מסיק ערוך השלחן: "ולכן נראה דהעיקר הוא הטעם השלישי דהכי רבתייה".

אמנם לפי הבנת הלבוש את הטעם השלישי, כתבנו לעיל שנראה שיש להקל בראסטות. אך כבר הקשה עליו ערוך השלחן (סעיף כז), שקשה לומר שמחמת חוסר ההקפדה להסיר לא ייחשב חציצה, שהרי זה רובו, ורובו אף שאינו מקפיד עליו חוצץ. ואמנם במקרה שבו אפשר לומר "היינו רבתייה" כפשוטו, היינו כשמחמת הסכנה אי אפשר לגלח שערות אלה, אין חציצה אף ברובו (ואף בכלולו, כנ"ל) וכמו שציין ערוך השלחן (שם סעיף כז), ונראה מדבריו שהבין שאכן טעם זה וטעמו של הלבוש – שני טעמים נפרדים הם. גם ניתן לומר שאולי הלבוש עצמו הקל בזה רק במקרה של סכנה ולא בכל מצב שבו האישה אינה עתידה להסיר את שיערה. ועיינו עוד בערוך השלחן (שם סעיפים כח–כט), והדגיש גם שאף אם יש מקום להקל בזה – אין הקולא אמורה אלא כשהשיער נקשר מעצמו ויש סכנה בהסרתו, אבל לא הותר לקשור אותו בכוונה תחילה אף אם הדבר נעשה למטרה רפואית (וכל שכן כשאין הדבר כך).

כמו כן, במקרה שיש בראסטת חומרי הדבקה למיניהם, אין לסמוך על הקולא הנ"ל. הפתחי תשובה (יו"ד סימן קצח ס"ק ה) כתב בשם החתם סופר שאמנם דנו הפנים מאירות והסדרי טהרה אם להתיר בשערות שהסתבכו מחמת סכנה וכד', אבל דיונים הוא דווקא במקרים שבהם הסמים שמפזרים בשיער אינם חוצצים מצד עצמם אלא גורמים לדיבוק השיער עצמו, ואז יש צד לומר "דהיינו רבתייה". אך אם

החציצה נעשית על ידי דבר חיכוני – ודאי שאין להתיר, מפני שבמקרה כזה לא שייך לומר "היינו רבתייהו". לפי זה, בראסטות הנעשות על ידי חומרי הדבקה או שעווה וכד' אין להתיר. סברת 'נעשה לנו'

נראה שעיקר הטעם שמחמתו ניתן אולי להקל בטבילה עם ראסטות הוא שמה שנעשה ליופי והאישה חפצה בו ורוצה בקיומו, אינו חוצץ. ייתכן שבדברים שאישה עושה משום נוי לא אומרים שבטלה דעתה, לפי שאומרים בטלה דעתה רק בדברים שבהם אינה מקפידה להסירם, אך כאשר לא רק שאינה מקפידה להסירם, אלא אדרבה היא מקפידה שישאר שם ויש לה רצון חיובי בקיומן, אולי לא אומרים שבטלה דעתה.

הרשב"א כתב (תורת הבית הקצר בית ז' שער ז') :

"צבעים שעל ידי הנשים או שעל השער לנוי, יראה לי שאין חוצצין לפי שאין מקפידות בהן לעולם; אדרבה חוזרות בהן ומחדשות אותם תמיד לנוי. אף על פי שצבע זה פושט בכל השער, ורובו אף על פי שאינו מקפיד עליו חוצץ, כאן מקפדת ורוצה להיותו והרי זו כאלו הוא מגופו של שער, וכבגד צבוע שאין הצבע כדבר הנוסף וחוצץ אלא כעיקרו של בגד ואינו חוצץ, שהרי מצינו טבילה לפרוכת אף על פי שיש בה תכלת וארגמן ותולעת שני. ועוד יראה לי שאין ממשו של צבע בשער ועל הידים אלא מראות של צבע ולפיכך אינו חוצץ. ואינו דומה לכתב שחוצץ, שממש הן בכתב. וכן הנשים שמלאכתן לצבוע, יראה לי שאין אותן צבע שעל ידיהן חוצץ מן הטעם הזה, שאין ממשו של צבע אלא מראות של צבע. ועוד כל מלאכתה בכך אינה מקפדת, למה הדבר דומה לדם שעל בגד הטבח ורוב שעל בגדי מוכרי רבב שאינו חוצץ, שכל הדברים בהקפדה הם תלויים".

הרי שלדעת הרשב"א בטעמו הראשון, אם רוצה בקיומו של הצבע אפילו אם הצבע בכל השער, ואפילו אם יש לו ממשות, לא נחשב לחציצה. וכן כתב הרא"ש (הלכות מקוואות סימן כז, הובא בבית יוסף יו"ד קצח, יז) וכן כתב הבית יוסף בשם רבנו ירוחם, וכן פסק השלחן ערוך (יו"ד קצח, יז), ומסתימת לשונו מוכח שמדובר גם בצבע שיש בו ממשות, וכן כתב בטהרת הבית (חלק ג עמ' קג) בשם שו"ת פני אריה, וכתב שכל מה שאמר רובו שאינו מקפיד חוצץ הוא דווקא אם אינו מקפיד להסירו, אך אם מחזר שיהיה על גופו ומעוניין בזה, אפילו בכלולו אינו חוצץ, שכלל גדול הוא שכל מה שאדם רוצה בו ונותנו על גופו לנוי – הרי הוא כגופו של עצמו.

אמנם הב"ח (יו"ד סימן קצח ס"ק טז) והפרישה (שם ס"ק יח) הקשו מה שונה צבע שצובעות הנשים, שאינו חוצץ, מכחול שחוץ לעין שחוצץ; והרי גם כחול נעשה ליופי. ותיירו הב"ח והפרישה (בתירוץ הראשון) שיש בכחול ממשות, שלא כמו בצבע. לפי זה משמע שאפשר להתיר דווקא אם אין ממשות.

אולם כבר הפרישה עצמו תירץ שם תירוץ נוסף, שמה שכתב הטור שכחול שחוץ לעין חוצץ הוא רק אם לא נעשה לייפות הפנים אלא לכחול העין. לפי תירוץ זה יוצא שנתיר אף אם יש ממשות. וכך נראה בפטות דברי הרשב"א, שהרי אם היה מתיר רק בגלל שאין בצבע ממשות, מדוע זקוק גם לטעם שעושות ליופי? ואין לומר שמצריך גם יופי וגם ממשות, שהרי אחר כך התיר בנשים שמלאכתן לצבוע מטעם שאין בצבע ממשות, ומה הרי הצבע לא נעשה לנוי, ועל כורחך שכאשר התיר לנשים לצבוע מטעם שעושות ליופי, התיר אפילו אם יש ממשות בצבע ואפילו אם הוא בכל שערות ראשה.

עוד נראה להוכיח כן מהרשב"א עצמו (תורת הבית הקצר בית ז' שער ז') : "השירים והנומים והטבעות וכיוצא בהן מן התכשיטין, בזמן שהן דחוקין חוצצין, רפויין אין חוצצים שהמים באים בהן. אף על פי שתכשיטין אלו אין האישה מקפדת בהן, אדרבה נוי הוא ורוצה היא האישה בתכשיטיה, פעמים יש שמקפדת ומסירה אותה בשעת לישא וכיוצא בו, וכן הטעם לחוטין ורצועות שבראשי הבנות". הרי מפורש שדעת הרשב"א היא שדבר הנעשה לנוי ואינה מסירה אותו אף פעם, אינו חוצץ אף שיש בו ממש. גם האגרות משה (יו"ד חלק ג סימן סב) הוכיח שכך כוונת הרא"ש, על פי דברי הראב"ד המובא ברא"ש (סימן כו), ואולי לא ראה שאף הרשב"א עצמו כתב כן.

וכן נקטו בשו"ת משנה הלכות (חלק ו סימן קנה) ובטהרת הבית (חלק ג עמ' קג), שההיתר לנוי הוא גם כשיש לו ממשות. וכן כתב המאירי (מקוואות ט, ד) : "וזה שאמר יבשים חוצצין, על כל אותם שהזכרנו הוא חוזר ולא על השרף לבד אלא על הדיו והדבש וכי... ואף בלבש דוקא כשיש שם קצת ממשות". וכן פסקו ה"ח (שם ס"ק יז) והש"ך (שם ס"ק כא). ולגבי הקושיה מכחול שחוץ לעין, יש לומר שמדובר במקפדת ויש ממשות.

אך בחכמת אדם (נשמת אדם סימן יב) הבין כנראה שמדובר בשני טעמים נפרדים, ולכן כתב שגם אם יש ממשות מותר, אך כתב שזה דווקא במיעוט; אך אם יש רוב, אף אם זה לנוי, דווקא אם הוא רק חזותא אינו חוצץ, אך בדבר שיש בו ממש חוצץ. וצ"ע, שהרי ברשב"א מפורש שהתיר אף שהוא בכל השיער.

אלא שלכתחילה נראה שאין לשמוך על כך, שהרי כל האמור לעיל הוא בשיטת הרשב"א והרא"ש, אך מהרמב"ם בתשובה (מהדורה פריימן סימן קלט; מהדורת בלאו סימן קלט) נראה שחולק על כך. הרמב"ם נשאל : "וילמדנו רבינו האשה שצבעה ידיה בצבעים שהנשים עושות ובא לה נדות ונטהרה וידיה צבועות היחשב זה חציצה למונעה הטבילה או לא". והשיב הרמב"ם : "והצבעים המשנים גוון העור לבד ואין לו גוף גבוה מהעור אינו חוצץ" ומשמע שגם אם נעשה לנוי, אם יש ממשות חוצץ [אמנם צ"ע מדוע הרמב"ם אסר, והרי זה מיעוטו שאינו מקפיד].



ועוד: ברור הוא שרוב הנשים מקפידות בסיבוך שערותיהן. והרי ראינו לעיל שלגבי הקפדה לענין חציצה הולכים אחר הרוב. ועל כן לכאורה בדון דידן לא נוכל להתיר על פי ההיתר של "נוי".

אלא שמכל מקום ניתן לומר שאין זו חציצה, וזאת לפי מה שכתב הבית יוסף (יו"ד קצח, יז). הבית יוסף שם הקשה מדוע בנשים שדרכן לצבוע (כלומר שזו מלאכתן) אין הצבע חוצץ, והרי הולכים אחר רוב הנשים, והרוב מקפידות על כללכוכי צבעו! תירץ הבית יוסף שגם שאר נשים שהן בנות אותה אומנות אין מקפידות, וכתב שהוא הטעם שבטבח הלכלוכים אינם חוצצים למרות ששאר בני אדם מקפידים על כללכוכים כאלו. לפי זה ניתן לומר שיש חלוקה לפי קבוצות, וכיוון שיש קבוצה מסוימת שמעוניינת בראסטות, לקבוצה זו זו אינה חציצה, כמו שלקבוצת האומנים אינה חציצה.

עוד סברא להקל, ודחייתה

אולי ניתן להציע ששייך לומר בטלה דעתה דווקא בדברים שבהם האישה אינה מקפידה; אך אם לא רק שאינה מקפידה, אלא אדרבה מקפידה שיהיה ומעוניינת בכך ויש לה רצון חיובי בקיום הדבר, אולי לא שייך לומר בזה שבטלה דעתה, ובוזה יודו כולם.

ואפשר אולי להוסיף ולהטעים שבניגוד לכללך שבאופן בסיסי הכול מקפידים עליו אלא שיש בעלי מלאכות מסוימות שאינם מקפידים על כללך מסוים מחמת ההרגל (וגם הם מקפידים על כללכוכים אחרים), בדבר הנעשה לנוי – אין הכול או הרוב מקפידים שלא לעשות דברי נוי, אלא שהנוי עצמו משתנה מאדם לאדם ומתרבות לתרבות, ויש דבר שבעיני האחד נאה ובעיני האחר מכוער, ויש מקום לומר אפוא שבוזה לא ייאמר הכלל "בטלה דעתו כל אדם", כיוון שגם אצל "כל אדם" נוי אינו חוצץ, והשאלה היא רק מה נחשב נוי, ואין זה כמו לכללך שאכן חוצץ אצל "כל אדם".

אולם אף שלכאורה מסתבר מאוד לומר כן, קשה לסמוך על כך כי לא מצאנו סברא זו בפוסקים.

כמו כן לכאורה קשה על כך מהגמרא בשבת (צב ע"א-ע"ב). בגמרא מובא לגבי בני הוצל, שאף שהם נוהגים להוציא משאות על ראשם, בכל זאת לא חייבים על הוצאה כזו בשבת, כיוון שבטלה דעתם. הרי שגם בדבר שעושים בדווקא ומתוך רצון חיובי, אומרים שבטלה דעתם. ובריתבי"א (שם) הקשה, מדוע יש מקומות שאומרים שבטלה דעתם של בני המקום גם לגבי עצמם ויש מקומות שלא אומרים כן? הריטב"א יישב שבמקום שבו כל העולם לא נוהגים כן מפני שהוא "מנהג משונה לכל העולם", אומרים שבטלה דעת המיעוט גם לגבי עצמם; אך במקום שהעולם לא נוהגים כן רק כי אין להם צורך בזה, אך אם היה להם צורך בזה היו נוהגים כן, לא אומרים שבטלה דעת המיעוט. נראה לומר שבנדוננו הרוב לא נוהגים כך מפני שמחשיבים מנהג זה כמשונה, ולכן בטלה דעת המיעוט.

בחיידושים המיוחסים לר"ן (שם) כתב שבטלה דעתם של אנשי הוצל כיוון שהם מתגוררים בכפר קטן, אך במקומות יותר גדולים – לא אומרים שבטלה דעתם. אך המאירי (שם) דחה זאת, וביאר שאם המנהג הוא ראוי לפי ענינם, לא אומרים בטלה דעתם, אך אם המנהג מגיע "מצד פחיתות ורוע סדר", אומרים בטלה דעתם.

לכאורה לשיטת הר"ן יוצא שבטלה דעת בעלי הראסטות, כיוון שמספרם קטן יחסית ויש לדמותם לכפר קטן [אמנם היה מקום לחלק ולומר שלא בטלה דעתם כיוון שהם מפוזרים, אך בציץ אליעזר (חלק יח סימן לב) כתב שאם לגבי מקום שלם אומרים שבטלה דעתם לרוב העולם, כל שכן שיש לומר כן לגבי התנהגות של יחידים הפוזרים במספר מקומות].

אמנם ייתכן שלפי חילוקו של המאירי, בנדוננו אין לומר בטלה דעתם, כיוון שיש להם טעם למה עושים כך, וטעמם הוא מפני שגידול הראסטות יפה בעיניהם. אך ניתן לדחות ולומר שגם לפי המאירי תתבטל דעתם, אם נגדיר את המניע לגידול הראסטות כ"מצד פחיתות ורוע סדר" מפני שהוא דווקא כדי שלא להיות בסדר הרגיל והמקובל.

עוד יש לומר שדווקא בנדון כנדונה של הסוגיה בשבת אומרים "בטלה דעתם", אף שמדובר בדבר הנעשה הכוונה וברצון חיובי, כיוון שלגבי מלאכת שבת החיוב מותנה בעשיית המלאכה "כדרך", ומנהג חריג כזה (לפי ההסברים השונים לחריגות) אינו יכול להיחשב "כדרך" אף במקום שבו הוא נעשה בכוונה תחילה, כיוון שלגבי שאר העולם הוא חריג. אך לא כך בענין חציצה, שאין אנו צריכים להגדירה כ"דרך", כלומר דבר רגיל ומקובל, אלא רק לשלול ממנה את היותה דבר שמקפידים להימנע ממנו, ולענין זה ייתכן שכשהמיעוט שאינו מקפיד, לא רק אינו מקפיד אלא מעוניין בדבר – לא תתבטל דעתו.

(ויתכן שהשאלה היסודית היא אם החציצה היא תוצר של ההקפדה, שכן בהעדר הקפדה נחשבת החציצה בטלה, או להפך: החציצה חוצצת מצד עצמה אלא שכשלא מקפידים עליה, היא בטלה. לדרך הראשונה יש לומר שאמנם דבר שרוב העולם מקפידים עליו חשוב וחוצץ גם אצל יחידים שאינם מקפידים עליו, אבל אם אותם יחידים מעוניינים בו בדווקא, לא תגרום הקפדת יתר האנשים להחשיב אותו גם כלפי אותו מיעוט. אך לדרך השנייה, שאיננו צריכים "הקפדה" כדי לקבוע שהדבר חוצץ, אלא להפך, צריכים "העדר הקפדה" כדי לקבוע שאין הוא חוצץ, מסתבר שגם אם המיעוט שאינו מקפיד מעוניין בדבר, עדיין לא נוכל להגדיר דבר זה כדבר שלא מקפידים עליו ושמסוים כך אינו מוגדר חציצה).

ומכל מקום, גם אם ניחש שאין ראייה מהסוגיה בשבת לסברא שדבר הנעשה לנוי אינו חוצץ גם אם אצל רוב העולם אין הוא נחשב נוי, אין גם ראייה התומכת בסברה זו וקשה אפוא להקל על פיה.

חוסר יכולת לעשות חפיפה וסריקה

- ג. במקרים שמתירים טבילה, צריכה האישה לנקות את הראסטות היטב ולעיין שלא נדבקו בהם לכלוכים שגם בעלי הראסטות רגילים להקפיד על קיומם. גם חשוב לציין שבמקרים שבהם מקילים, יש להקפיד לשהות במים מספיק זמן על מנת שהמים יוכלו לחדור פנימה<sup>10</sup>.
- ד. אם יש מצב שבו אין בראסטת חומרי הדבקה למיניהם ואין בה לכלוכים, וכן אינה בנויה בכלל מקשירת שערה אחת בעצמה (או אחת בחברתה) אלא כולה נעשית על ידי קשירת שתי שערות או יותר זו בזו, או שתי שערות בשתי שערות אחרות (וכל שכן ביותר), אין בזה בכלל חציצה ואפשר להתיר לטבול עם ראסטת כזו גם אם אינה שעת הדחק כמתוארת למעלה<sup>11</sup>. זו מציאות נדירה מאוד בימינו.

ישנה סברה שמחמתה אולי היה טעם נוסף לאסור טבילה עם ראסטות, אך נראה שיש לדחותה: נפסק בשלחן ערוך (יו"ד קצט, א) שלפני הטבילה חייבת האישה לחפוף את ראשה ולסרוק את שערה, ואילו בראסטות אי אפשר לסרוק, ולמצא שמבטלות את דין סירוק השיער. אך ניתן לדחות זאת בטענה שמא אין דין חיובי שתמיד דורשים סריקת השיער, אלא שכיוון שעלולים להיות בשיער קשרים או לכלוכים החוצצים, לכן צריך לחפוף ולסרוק כדי להסירם. אך בהנחה שהראסטות אינן חוצצות כיוון שנעשות לנוי, והאישה ניקתה מהם כל לכלוך, לא מתעורר צורך בסירוק. וזהו כמו שאין איסור לאישה לגלח את ראשה כדי שלא תבטל דין חפיפה; מפני שכל דרישת חפיפה היא רק אם יש צורך בכך.

נראה שניתן לתמוך בהצעה זו מהשלחן ערוך (יו"ד קצח, ב): השלחן ערוך כתב שאם יש לאישה חוטים בתוך קליעת שערה, אין מועיל בהם רפיון. הפרי מגדים (או"ח משבצות זהב סימן שג ס"ק א) כתב שמדברי השלחן ערוך משמע שהבעיה היא מצד חציצת החוטים, אך אם תרפה את הקליעה ותוציא את החוט יכולה לטבול למרות הקליעה ואינם חוצצים. אמנם הפרי מגדים עצמו מעיר על כך שמבואר בסימן קצט שצריכה לסרוק ונשאר בצ"ע. אך מכל מקום לפי דיוקו של הפרי מגדים נראה שדעת השלחן ערוך היא שיכולה לטבול עם שיער קלוע אף שבאופן כזה אי אפשר להסתרק.

אולם מדברי הבדי השולחן (יו"ד קצח, ב ביאורים ד"ה ואם) נראה שסובר שאכן יש דין חיובי בסירוק וחפיפה. שהרי הבדי השולחן כתב (שם) שבב"ח יש סתירה אם יכולה לטבול כששערותיה קלועות למרות שלא סורקת או שחייבת לסרוק. הבדי השולחן הוכיח מהשאליות והבה"ג שנשים יכולות לטבול כששערותיהן קלועות, אבל כתב שצריך לומר שגם לדעתם צריכה לסרוק, אלא שכונתם היא שאחרי שהיא סורקת את שערותיה מהקשרים והטינוף שנאחזו בהם, מותר לה את לקלוע שערה ולטבול, וכתב שכן נראה בדת הפוסקים שדנו בענין הקליעה ולא הזכירו דבר מכך שיש בזה ביטול חפיפה. אמנם לפי מה שהצענו לעיל, שאין דין חיובי לסרוק אלא יש לעשות כן רק כשיש צורך בדבר, ניתן לומר שהבה"ג והשאליות התיירו לטבול עם שערות קלועות בלא לסותרם ולסרסם. וגם אם נקבל את דברי הבדי השולחן ונעמיד דבריהם דווקא כשסותרת וסורקת ואחר כך קולעת, מכל מקום ניתן לומר שזה דווקא בקליעת שערות או בדומה לכך, שיש אפשרות לסתור ולסרוק, וממילא צריך לקיים דין חפיפה; אך בראסטות, שאין אפשרות לסרוק והדבר נחשב נוי, אולי אין צורך בסתירה וסירוק.

ואמנם בפשטות החפיפה והסירוק אכן אינם מטרה בפני עצמה אלא נועדו לוודא את ניקיון השער ושאין לכלוך חוצץ בתוכו, ולכן אם האישה מגלחת את שערה – אין בהם צורך; אך כשיש שיער והוא דבוק או קלוע – אף אם נניח שההדבקה של השערות זו בזו אינה חוצצת מצד עצמה, סוף סוף אי אפשר, בהעדר סירוק, לוודא את אי הימצאות חציצות אחרות בין השערות, ולכן הדין עם דברי בדי השולחן הנ"ל.

ומכל מקום כיוון שכל נדוננו הוא להקל בשעת הדחק, ומאחר שמסתבר שגם אם יימצא לכלוך נוסף בין השערות יהיה זה לכל היותר בגדר מיעוט, ומה גם שרוב הכלוכים אינם דבוקים באופן שמונע חדירת מים, וקשרים שמונעים זאת – גם אם יהיו כאלה נוסף לאלה שנעשו במכוון בעשיית הראסטות, ודאי אין בעלת הראסטות מקפידה עליהן, ממילא לענין דיעבד אין למנוע את הטבילה רק בגלל העדר היכולת לקיים את הדין של סירוק כראוי, ובלבד שאכן תנקה את השער ככל האפשר.

<sup>10</sup> כפי שכתב ערוך השלחן (יו"ד סימן קצח סעיף כח) לגבי הידבקות השערות הנעשית בלילה (כנ"ל). וכן ראו בפתחי תשובה (יו"ד סימן קצח ס"ק ו) בשם חמודי דניאל. אמנם ראו גם בפרדס רימונים (שפתי חכם סוף אות יא עמוד מו), פתחא זוטא שם (סעיף ו אות יג עמוד קסט) ובטהרת ישראל (סעיף ו אות כד).

<sup>11</sup> כתב השלחן ערוך (יו"ד קצח, ה): "שתי שערות או יותר שהיו קשורים ביחד קשר אחד, אינם חוצצין. הגה: ואין חלוק בין אם קשר ב' שערות עם שתי שערות, או שקשר ב' שערות בפני עצמן. [מחבר:] ושערה אחת שנקשרה, חוצצת והוא שתהא מקפדת עליה, אבל אם אינה מקפדת עליה עלתה לה טבילה עד שיהא רוב שערה קשור נימא נימא בפני עצמו". הש"ך (שם ס"ק ז) הוסיף, "כלומר בין אם ב' שערות

---

קשורות עם ב' שערות אחרות או שני שערות קשורות בפני עצמן, בכל ענין אין חוצצין; וכן שעה א' שנקשרה, אין חילוק בין שהיא קשורה עם חברתה א' על א' או שקשורה בפני עצמה, בכל ענין חוצצת וכדאיתא בב"י בשם הרשב"א והר"ן".

נמצא שאם אין בראסטטה חומרי הדבקה, וכן אינה בנויה מקשירת שעה אחת בעצמה או אחת בחברתה, אלא נעשית על ידי קשירת שתי שערות (או יותר) זו בזו, או שתי שערות בשתי שערות אחרות (וכל שכן ביותר), אין בזה בכלל חציצה, מפני שהקשרים אינם מהודקים והמים חודרים פנימה. מקרה זה דומה למה שכתב המרדכי (שבועות רמז תשנא; הובא למעלה) בטעם השני, לגבי נשים ששערותיהן הסתבכו בלילה מחמת שד, שאינה חציצה כיוון ששלושה נימים אין חוצצים, כי אינם מהודקים והמים יכולים לחדור פנימה.

עולה מכך שאם ברור שזו אכן המציאות ושאר שערות בודדות הקשורות בעצמן או אחת באחת, לכאורה ניתן להקל בזה אף לכתחילה, שהרי במקרה זה אין כלל חציצה. אלא שעדיין צ"ע אם אכן מדובר בהיתר אף לכתחילה, שכן עדיין לא מתקיים הדין של סירוק וחפיפה, והדין שאם יש קשר בשתי שערות ויותר אינו חוצץ לכאורה אינו פוטר מכך לכתחילה, אלא שבדיעבד אם לא סרקה או אם לאחר הסירוק נותר קשר כזה – אינו חוצץ.

כאמור למעלה בתשובה, כנראה שזו אינה המציאות בראסטות בזמננו.

Ohio, USA

אוהיו, ארה"ב

אייר תש"פ

### מט. הדבקת שיער סינתטי כחציצה בטבילה

#### שאלה:

כדי לטפל בשיער דליל, מדביקים שיער סינתטי לשורשי השיער הטבעי שיש לאישה, במטרה שתיראה כבעלת שיער יותר מלא. השיער הסינתטי מודבק לשיער הטבעי עם דבק חזק, כך שהאישה עצמה לא יכולה להסירו. הוא מודבק רק לחלק (מיעוט) של שערותיה הטבעיות. כל כמה חודשים, כאשר השיער הטבעי גדל, צריכים להוריד את השיער הסינתטי, ולהדביק שיערסינתטי חדש. אישה בעלת שיער כזה עומדת להתחתן; האם השיער הסינתטי חוצץ בטבילת טהרה?

#### תשובה:

ניתן להקל במקרה זה ולהתיר את הטבילה מהסיבות המפורטות להלן. אם הדבר אפשרי, לכתחילה עדיף להקפיד שהטבילה לא תהיה ימים אחדים בלבד לפני הורדת השיער הסינתטי והדבקת השיער החדש.<sup>1</sup>

א. אמנם יש מחלוקת לגבי רוב ומיעוט לגבי חציצת טבילה אם השיער נידון לעצמו או שמא הוא נחשב כחלק מן הגוף.<sup>2</sup> אבל במקרה שלנו אין נפקא מינה בכך, הואיל ובין כה השיער הסינתטי מודבק רק למיעוט השיער הטבעי, כך שבנדון דידן השאלה היא על חשש חציצה דרבנן.<sup>3</sup>

<sup>1</sup> ראו לבושי עז (הלכות נדה חציצה וטבילה קצח, א סוף ס"ק ה עמוד תפט); שלחן שלמה (הלכות נדה וטבילה עמוד קח אות יא עם רוחב השלחן שם), ועוד.

<sup>2</sup> במסכת נדה (סז ע"ב) אמרו: "אמר ר' יצחק: דבר תורה, רובו המקפיד עליו חוצץ, רובו ואינו מקפיד עליו אינו חוצץ. וגזרו על רובו שאינו מקפיד משום רובו המקפיד, וגזרו על מיעוטו המקפיד משום רובו המקפיד". היינו שחציצה המודבקת לרוב הגוף והאדם מקפיד עליה, חוצצת מדאורייתא; כאשר היא מכסה את רוב הגוף אבל אין האדם מקפיד עליה, או אם מכסה רק את מיעוטו אבל הוא מקפיד עליה, חוצצת מדרבנן. מיעוטו ואינו מקפיד עליה – אינה חוצצת אפילו מדרבנן.

לגבי שערות הראש יש מחלוקת אם מחשבים אותן בנפרד משאר הגוף או לא. הרמב"ם כתב (הלכות מקוואות ב, טו): "שתי שערות או יתר שהיו קשורין כאחת קשר אחד, אינן חוצצין מפני שהמים באין בהן; ושערה אחת שנקשרה חוצצת והוא שיהיה מקפיד עליה, אבל אם אינו מקפיד עליה עלתה לו טבילה עד שתהיה רוב שעריו קשור נימא נימא בפ"ע, כזה הורו הגאונים. ויראה לי ששעריו של אדם כגופו הוא חשוב לענין טבילה ואינו כגוף בפני עצמו כדי שנאמר רוב השיער; אלא אף על פי שכל שיער ראשו קשור נימא נימא, אם אינו מקפיד עליו עלתה לו טבילה אא"כ נצטרף לחוצץ אחר על גופו ונמצא הכל רוב גופו כמו שביארנו. ואחד הנדה ואחד שאר הטמאין שיש בראשן שיער". הראב"ד (בהשגותיו שם) כתב שהעיקר כגאונים.

כלומר שלדעת הגאונים והראב"ד השיער נידון כיחידה עצמאית. ועל כן, גם אם בשאר הגוף אין שום חציצה, אם יש חציצה המכסה את רוב השערות והאדם מקפיד על חציצה זו, נחשבת חציצה מן התורה; ואם אינו מקפיד תהיה חציצה מדרבנן. כאשר לדעת הרמב"ם, השיער נדון יחד עם שאר הגוף, כך שגם אם יש חציצה ברוב השערות, אם בשאר הגוף אין חציצה, חציצה זו תיחשב על מיעוט הגוף בלבד, ועל כן אם האדם מקפיד עליה – תהיה חציצה מדרבנן; ואם אינו מקפיד – אינה חוצצת אפילו מדרבנן.

השלחן ערוך (יו"ד קצח, ה) פסק כגאונים והראב"ד.

<sup>3</sup> אמנם במקרה שבו השיער דליל יותר ומדביקים שיער סינתטי לרוב שורשי השיער הטבעי, יהיה מקום לדון שמא יהיה כאן חשש חציצה דאורייתא.

[נבטהרת הבית (חלק ג דיני חציצה עמ' יז) הביא שלדעת הרבה אחרונים, גם לשיטת הגאונים אפשר לצרף את כל השיער שבכל הגוף יחד כדי לקבוע "רוב". לפי דבריהם, גם אם יש חציצה ברוב שערות

ב. לפי הנסיבות, האישה רוצה שהשיער הסינתטי יישאר עליה. ייתכן שרצון זה יספיק כדי להחשיב את המצב כ"אינה מקפדת". ובמיוחד הואיל ומן הסתם היא מתכננת להמשיך עם הדבקות אלה לתקופה בלתי מוגבלת.<sup>4</sup>

הראש, ייתכנו מצבים שעדיין לא יוגדר כחציצה ברוב הגוף, שהוא דאורייתא (כשגם יש הקפדה). אמנם יש אחרונים המחמירים בדבר, כפי שמציין שם.]

יש להעיר שגם אם יש הדבקה לרוב השערות הטבעיות, ההדבקה היא עדיין רק במקום אחד בכל שיערה, כך שגם באותן השערות שמודבק אליהן, רוב כל שיערה ושערה נקייה מהדבקה. והאבני נזר (יו"ד סימן רסג אות ד) טען לגבי הדין שחציצה של קשרים שמקפידים עליהם פוסלת מן התורה ברוב השער, "...כי שער קשור... קשה לפרש שקשר השער ברובו, כי מקום הקשר אינו רוב, מכל מקום על כרחנו לפרש כן שקשר פעמים הרבה עד שחוצץ ברוב". היינו שלדעתו משערים את ה"רוב" לגבי דיני חציצה על פי חישוב של כל שטחי אורכן של כל השערות. לפי זה תצא קולא גדולה מאוד, שהרי רוב החציצות שבשיער אינן מכסות את השערות לרוב אורכן.

לעומתו, כתב הבדי השלחן (הלכות טבילה סימן קצח ס"ק לח): "מסתמת הפוסקים בדין זה משמע שכל שנמצא איזו חציצה כלשהי ברוב שערותיה נחשב רובו אף על פי שבשטח השערות ליכא רוב, ולדינא צריך עיון". וראו עוד בדבריו שם בביאורים ד"ה רוב שיערה קשור וכו'.

בהקשר זה, של חציצה ברוב השערות, יש לציין לדברי הנשמת אברהם (יו"ד סימן קצח סעיף י אות ד, עמוד רמד; מהדורת תשס"ז): "אמר לי מו"ר הרי"י נויברט (שליט"א) [זצ"ל] שאשה שנשרו שערות ראשה והדביקו לה פאה נכרית כזאת אינה יכולה לטהר עצמה במקוה – משום חציצה. והוסיף לי מו"ר (שליט"א) [זצ"ל] בכתב, דשן הוא מיעוט הגוף, משא"כ פאה נכרית דכל ראשה מכוסה, עיינו חכמת אדם כלל קיט סוסימן ג, עכ"ל". אמנם נעיר שפאה נכרית מכסה את שערות הראש לכל אורכן, ועל כן גם האבני נזר יודע שיש שם שאלה של חציצה דאורייתא; מה שאינו כן בנדון שלנו, שגם בשערות שאליהן מדביקים, הרוב המוחלט של כל שיערה אינו מכוסה בכלל.

<sup>4</sup> הרשב"א כתב בתורת הבית הקצר (בית ז שער ז): "וכן הנשים שמלאכתן לצבוע, יראה לי שאין אותו צבע שעל ידיהן חוצץ... ועוד כל מלאכתה בכך אינה מקפדת, למה הדבר דומה? לדם שעל בגד הטבח ורוב שעל בגדי מוכרי רבב שאינו חוצץ שכל הדברים בהקפדה הם". ומעין כך כתב הרא"ש (הלכות מקוואות סימן כז): "וכל אשה שאומנתה לצבוע, כיון שדרכה בכך אינה מקפדת, כדאמרין בזבחים בפי דם חטאת (צב ע"ב), רבב על בגד חוצץ ואם מוכר רבב הוא אינו חוצץ". ראשונים אלה הובאו בבית יוסף (יו"ד קצח, יז) ונפסק ברמ"א שם: "וכן מי שאומנתו להיות שוחט או קצב וידיו תמיד מלוכלכות בדם, אינו חוצץ, שרוב בני אומנות זו אינן מקפידים". הבית יוסף הסביר את הדין כך: "ואף על גב דבשאר נשים דאינן צובעות דרכן להקפיד, ולעיל כתבתי דכל שדרך הנשים להקפיד בו, אף על פי שזו אינה מקפדת, חוצץ, י"ל דשאני הכא דגם שאר נשים שהן בני אותה אומנות אינן מקפידות. והוא הדין והוא הטעם לטבח ורובב, דשא"ג דשאר אנשים קפדי אדם וארובב, כיון שכל בני אותה אומנות לא קפדי, לא חייץ". היינו שהואיל וכל מי שמלאכתו בכך אין דרכו להקפיד על חציצה כזו, לא אומרים במקרה כזה שבטלה דעתו. לכאורה היה אפשר לטעון שהוא הדין במקרה שלנו, הרי שכל מי שיש לה שער דליל הייתה נחשבת "לא מקפידה", ועל כן לא תהיה חציצה.

אבל החכמת אדם (בינת אדם סימן יב) כתב: "...מה שהוא לרפואה כמו רטיה ומארלאקן, שכל זה ודאי מקפדת, רק שאינה יכולה להסירה, ולכן חוצץ. ואינו דומה למלאכתו בכך שאינה מקפדת עליו כלל, והראיה שאפילו כשאינה עוסקת במלאכה אינה מקפדת; מה שאין כן מה שהוא לרפואה, דמקפדת ורצונה להסיר, רק שאינה יכולה...". ומעין כך כתב בתשובות חלקת יואב (יו"ד סימן ל ד"ה תשובה): "מה שאינה מקפדת, לכאורה אינו מועיל כלל, אף דאם הי' לכל הנשים חולי כזה לא היו מקפדין, א"כ יהי' דומה לטבח וצבע שבסו"פ דם חטאת (צב ע"ב), אבל ע"כ צ"ל דאין זה דמיון, דהרי מבואר במקוואות (ט, ב) דרטיי' חוצצת. וא"כ צ"ל דהחילוק כיון שהוא רק מחמת הכרח החולי וברצונה שלא תהי' חולה, ע"כ מיקרי מקפדת... וע"כ דכל מחמת הכרח מיקרי מקפיד...".

על פי דעות אלה, גם אם היינו מניחים לגבי רוב הנשים שאם היה להן שיער דליל היו רוצות להדביק לו שער סינתטי, עדיין היה נחשב כמצב של "מקפדות", הואיל והיו רוצות שהשיער היה מלא כך שלא תצטרכנה להדבקה כזו.

אבל יש לטעון שמצבנו שונה מזה של רטייה רגילה, שהרי ברטייה רגילה האישה מצפה שהפצע יתרפא בעתיד, ועל כן מחכה למתי תגיע לשלב שבו תוכל להוריד את הרטייה. מה שאין כאן בנדון דידן, שלכאורה אינה מצפה למתי שבו שיערה יתמלא באופן טבעי. ראו בדברי מלכיאל (חלק ה סימן קח) שדיבר "על דבר אשה שנפרקה רגלה והרופא חבש רגלה והזהיר שלא תסיר החבישה". הוא התייחס לדין שרטייה חוצצת, וציין שזה למרות ש"הרי בודאי אינה מקפדת על הרטיה הצריכה לרפואתה", היינו שדווקא רוצה שהרטייה תישאר על המכה. וכתב שם: "והנה הבי"א [=הבינת אדם הני"ל] כתב הטעם שחוצץ לפי שבאמת רצונה יותר שלא תצטרך לכך וא"כ הרי מקפדת ע"ז". אבל מצד שני כתב: "וראייתו בשו"ת שו"מ מהדו"ת ח"ג סימן ק"ח שחולק עליו והביא ראי' מהא דקיי"ל חץ שתחוב בגופה

ג. במקרה שלנו, משאירים את השיער הסינתטי למשך כמה חודשים. יש הפוסקים שכאשר מתכננים להשאיר דבר הדבוק לגוף לתקופה כזו, הדבר נחשב כבטל לגוף ואינו חוצץ<sup>5</sup>. גם ייתכן שכוונה תחילה להשארת החציצה

אינו חוצץ אם אין סופו להוציאה" (ראו יו"ד קצח, יא). הדברי מלכיאל הסביר ש"נראה הסברא דסתם מכה עתידה להתרפאות ולתכלית זה מניח הרטיה על המכה. וא"כ הרי היא רוצה שתתרפא מהרה ויוכל להסיר הרטיה וזה מיקרי מיעוט המקפיד. וה"ז דומה למנעלים שעל רגלה דודאי אין אדם מקפיד על מנעליו ובכ"ז ודאי שחוצץ בטבילה והיינו משום שהמנעלים צריכה רק בלכתה בבית וכדומה, אבל כששוכבת לישן בלילה מקפדת דוקא להסירה, ולזה מיקרי מיעוט המקפיד, וה"ה בדבר שצריך לרפואה. ולזה חץ שתחוב בבשר, וא"א להוציאו משם, אינו חוצץ, דודאי אינה מקפדת כיון שא"א להוציאו". ועל כן הסיק לגבי המקרה שלו, ש"אם רגלה פרוקה באופן שלדברי הרופאים לא תתרפא מזה, הוי מיעוט שאינו מקפיד, דהא א"א לה להיות בלי חבישה זו כל ימי חייה... אכן אם המכה עומדת להתרפא אזי ודאי שחוצץ וכדקיי"ל ברטיה ואגד שעל המכה וכמש"ל".

גם במקרה שלנו אין לאישה זו סיבה לחשוב שמצבה ישתנה, ועל כן לכאורה יש לדמותו למצב של הדברי מלכיאל, שבו הוא מקל להחשיבו מיעוט שאינו מקפיד. ומהמשך דבריו נראה שהוא מקל גם כשידוע שיהיה צורך להחליף את החבישה, שהרי כתב: "אכן במה שמצוי שהרופאים סותמים נקבים שבשינים בעופרת וכדומה וזה נשאר לעולם ואם מתקלקלת הסתימה מתקנים אותה, נראה ברור שאינו חוצץ וכמש"ל. כיון שאין לה תקוה שתתרפא ולא תצטרך לסתימה וכידוע".

ואמנם אפשר לטעון ששם שונה הדין, הואיל ומקווים שאותה הסתימה תישאר לעולם, ורק כאשר יש קלקול חייבים להחליפה, מה שאין כן בנדון דידן הרי ידוע מראש שכל כמה חודשים יהיה צורך להחליף את השיער הסינתטי בחדש. מכל מקום נראה שקולתו של הדברי מלכיאל מבוססת על כך שהדבר צריך להיות עליה כל חיה, ואף אם מדי פעם צריכים להחליף אותו אין זה משנה, בין אם יודעים מראש מתי יחליפו ובין אם לא.

גם יש לטעון ששם הסתימה החדשה תמיד תהיה באותו המקום (היינו באותו החלק של אותה השף), ואילו במקרה שלנו ייתכן שפעם ידביקו שיער סינתטי לשיער טבעי אחד, ופעם לשיער טבעי אחר. מכל מקום, הואיל וסברת "הקפדה" קשורה להרגשת האישה, נראה שאין שום הבדל לאיזו טבעיות ספציפיות ידביקו את השיער הסינתטי; מבחינתה, המציאות היא שיש לה שיער מלאכותי שמודבק לשערה הטבעי, ושזה אמור להיות המצב למשך כל תקופת העתיד הנראה לעיניים.

ויש לציין כאן את דברי שו"ת אגרות משה (יו"ד חלק א סימן צז): "...דהנה מלשון הלבוש הובא בתשובת רעק"א שם שכתב שסכנה להסירן ומתייאש שיהיה עליו עד שיפלו מאליהן ואינו מקפיד עליהן להסירן, משמע שגם לעשות לאינו מקפיד הוצרך לטעם סכנה... דלרפואה בלא סכנה, מאחר שבעצם הוא מקפיד ואם אך יתרפא יסירו תיכף... כמבואר בבינת אדם דכל רגע חושב מתי לא יצטרך להאגד ויסירו. אבל בסכנה, מצד יראת הסכנה בלא זה, מתייאש לגמרי מלהסירן ואין נופל לו מחשבה כלל מתי יוכל להסירו, דאדרבה הוא שמח בזה שניצול עי"ז... אף שודאי היה מקפיד בלא סכנה, דעכ"פ מצד שמחת הצלה מסכנה אין חושב כלל אודות הסרתן דשמח בהווייתן וכל אדם חוצא בו לא היה מקפיד...". גם במקרה שלנו, שאין לחשוב שהמצב ישתפר, יש לומר שמחמת הבושה האישה "מתייאשת לגמרי מלהסירן ואין נופל לה מחשבה כלל מתי תוכל להסירו, דאדרבה היא שמחה בזה שניצולה על ידי זה" מהבושה.

<sup>5</sup> החלקת יואב (יו"ד סימן ל) דן בענין "האשה אשר הרופאים אומרים שבאם יבוא טיפת מים לתוך אזנה היא מסוכנת, ותחב לה גאזע לתוך אזנה, אם אינו חוצץ בטבילה". הוא כותב לגבי הדין שרטייה שעל המכה חוצצת, "...נ"ל דתלוי אם יחליף הרטייה בפחות מז' ימים, אבל אם יהיה מוכרח לשהות ז' ימים אינו חוצץ, דהא קיי"ל באו"ח סימן ש"ז ס"א דקשר פחות מז' ימים לא מיקרי קשר כלל, ועל ז' ימים הוי מדרבנן של קיימא... וכיון דז' ימים הוי קשר של קיימא מדרבנן, וא"כ בני"ד בחציצת בית הסתרים דלא הוי רק מדרבנן... דמדרבנן בטל לגבי גופה כל שהוא על שבעת ימים... ואף דלכאורה ז"א [=זה אינו], דהרי מכל מקום שייך הגזירה אטו רובו... באמת לפענ"ד כל שרצונה שיהיה החציצה דבוק על גופה בשעת טבילה אינה חוצצת מה"ת...". גם בנדון דידן כבר ראינו שהשאלה היא רק לגבי חשש חציצה דרבנן, והואיל והשיער הסינתטי מודבק למשך זמן הרבה יותר משבוע, החלקת יואב היה מקל.

אבל בתשובות אבני נזר (יו"ד סימן רסב אות ב) כתב על קולא זו: "וגדול אחד רוצה להתיר מאחר שמפרש שם על ז' ימים ומדרבנן חשיב לענין שבת קש"ק, ה"י כיון דחציצה דמיעוטו המקפיד דרבנן. ואמנם שאני התרתי [בתשוב' סימן רנ"ג] בביטול על חצי שנה שנסמך דרבינו ירוחם [ני"ב ח"י"ד] דרבנן דכהאי גוונא חשיב קש"ק [=קשר של קיימא] בשבת מדאורייתא. והבאתי לשון הרא"ש שכתב קשר של קיימא א"צ שיבא בו מים. אך שנאמר בביטול לז' ימים הואיל ומדרבנן חשיב של קיימא, אינו נראה, דהא טעם שגזרו חכמים על מיעוטו המקפיד, אטו רובו. וכיון שאם ה"י רובו כהאי גוונא ביטול על ז' ימים ה"י חוצץ מדאורייתא, ממילא נשאר הגזירה במיעוטו". לפי זה לכאורה אי אפשר להקל במקרה שלנו, שהרי השיער הסינתטי אמנם נשאר כמה חודשים, אבל לא חצי שנה. ועל כן, למרות שמדובר בחשש דרבנן, האבני נזר היה מחמיר בדבר.

לתקופה כזו תגדיר את המצב כמצב של אינה מקפידה<sup>6</sup>. ונוסיף שאולי כאן קל יותר, שהרי מיד לאחר שמורידים את השיער הסינתטי, שמים שיער סינתטי חדש<sup>7</sup>.

ד. הוספת השיער הסינתטי נעשתה למטרת יופי. בדבר שנמצא על הגוף למטרת "נוי" יש סיגף גדול להקל<sup>8</sup>.

בספר נשמת אברהם (יו"ד סימן קצח סעיף א, אות א 2; עמוד רלה-רלו במהדורת תשס"ז) הביא את החלקת יואב והאבני נזר הני"ל, וכתב בסוף: "אי"ל הגרש"י אויערבאך צ"ל שנהגו מורי הוראה להסתמך על מה שמשמע מדברי הבית יוסף (או"ח סימן שיז) שקשר העומד להתקיים עד חודש חשיב לכו"ע מדרבנן כקשר של קיימא. וא"כ דבר שמונח למשך שלושים יום מתבטל לגוף לענין חציצה של בית הסתרים".

ואמנם שם מופיע רק שהגרש"י הקל בבית הסתרים, כאשר המקרה שלנו אינו של בית הסתרים, ועל כן אינו לגמרי מפורש שהיה מקל גם בנדון דידן. אבל מסתבר הדבר שהסיבה שהקל בבית הסתרים היא כבחלקת יואב הני"ל, דהיינו מפני שמדובר בשאלה בדרבנן בלבד. והרי בנדון דידן גם דנים רק בשאלת חציצה דרבנן, ומשאירים את השיער הסינתטי לתקופה של כמה חודשים, כך שלפי עדותו של הגרש"י, "נהגו מורי הוראה" להקל במקרה כזה.

<sup>6</sup> בתשובות הר צבי (יו"ד סימן קסט) נשאל על אודות "אשה אחת, שהרופאים הניחו רטייה על פצע שבגופה והרטייה לא ניתנה להחלפה, שהיא מצטערת בנטילתה אלא מדביקין אותה על הפצע והיא מודבקת כמה חודשים עד שזופלת מאליה". וכתב ש"בסדרי טהרה בסימן זה (קצח אות כד) מציין לעיין באו"ח סימן קסא לענין נטילת ידים, שכתבו האחרונים דמיירי דוקא במקפדת עליה... ולפי"ז שכל הטעם דרטייה שעל המכה חוצצת, הוא משום דסתם רטייה מקפדת עליה, נראה שבני"ד, כיון דבתחילת הנחת הרטייה פורש שהיא לזמן ארוך והרופא צוה במפורש שלא להסירה, בכגון זה לא מסתבר לומר דמסתמא קפיד עליה, דהא אין זה סתמא אלא מפורש להיפך, שלא להסירה. ועוד דבסדרי טהרה (דף נד) מסיק לסמוך על הפוסקים דסברי דאם מצטערת בנטילתה מיקרי מיעוטו שאינו מקפיד עליה, ולפי"ז יש להתירה לטבול עם הרטייה. הן אמנם דבכתב סופר (יו"ד סימן צא) אחרי שמביא בשם פמ"א ליישב הא דאגד ורטייה חוצצין, מפני שמסירין לפעמים לתקן ולראות אם נתרפאה, מכל מקום מביא בשם תשובה מאהבה (חלק ג בגליון לסימן קצח) בדין רטייה שהמציאו הרופאים שתהא מונחת כמה חודשים רצופים ואח"כ תפול מאליה, שמחמיר גם בזה, דלעולם חוצצת. אבל בתשו' דברי חיים מצאנו (חלק ב סימן סה) מיקל בנידון שכזה, ולזה הסכים במהרש"ם (חלק א סימן ז)".

נימוקו הראשון הוא: "כיון דבתחילת הנחת הרטייה פורש שהיא לזמן ארוך והרופא צוה במפורש שלא להסירה, בכגון זה לא מסתבר לומר דמסתמא קפיד עליה, דהא אין זה סתמא אלא מפורש להיפך, שלא להסירה". כלאורה נימוק זה שייך לנדון דידן, שהרי גם אצלנו ההדבקה היא "לזמן ארוך" של "כמה חודשים" (כלשון השאלה), ובמשך כל תקופה זו "אין זה סתמא אלא מפורש להיפך, שלא להסירה". אמנם יש לשאול אם הסכים להתיר רק בצירוף נימוקו השני, "ועוד דבסדרי טהרה מסיק לסמוך על הפוסקים דסברי דאם מצטערת בנטילתה מיקרי מיעוטו שאינו מקפיד עליה". ייתכן שנימוק זה אינו שייך לנדון דידן, שבו אין צער בהסרת השערות הסינתטיות, רק טרחה ללכת למומחה לכך, או לחתוך את השערות הטבעיות שאליהן השיער הסינתטי מודבק.

וראו עוד בשו"ת יביע אומר (חלק ג יו"ד סימן יב).

<sup>7</sup> ועל כן אולי יש להחשיב את המצב ככזה שרוצה להשאיר את "חציצה" למשך שנים, ותהיה סיבה חזקה יותר להגדיר את המצב כ "אינה מקפדת". וראו את דברי השו"ת הר צבי הני"ל: "וכתב [המהרש"ם] דגם מסברא אין לחלק לענין חציצה בין מחליפין לשאין מחליפין, דמה שדעתה להחליף, מטעם זה גופא משוי לה שאינה מקפדת כאן על חציצה, וראוין אותה כאילו אינה מקפדת".

<sup>8</sup> הרשב"א כתב (תורת הבית הקצר בית ז שער ז): "צבעים שעל ידי הנשים או שעל השער לנוי, יראה לי שאין חוצצין, לפי שאינן מקפדות בהן לעולם; אדרבה חוזרות בהן ומחדשות אותם תמיד לנוי. אף על פי שצבע זה פושט בכל השער, ורובו אף על פי שאינו מקפיד עליו חוצץ, כאן מקפדת ורוצה להיותו והרי זו כאלו הוא מגופו של שער, וכבגד צבוע שאין הצבע כדבר הנוסף וחוצץ אלא כעיקרו של בגד ואינו חוצץ, שהרי מצינו טבילה לפרוכת אף על פי שיש בה תכלת וארגמן ותולעת שני. ועוד יראה לי שאין ממשו של צבע בשער ועל הידים אלא מראות של צבע ולפיכך אינו חוצץ. ואינו דומה לכתב שחוצץ, שמשו הן בכתב...".

ברשב"א יש שני נימוקים להתיר טבילה כאשר הצבע נמצא על האישה: א. האישה אינה רוצה להסירו אלא אדרבה רוצה שיהיה עליה; ב. הצבע אינו בולט ואי אפשר להרגיש בו ממשות (אלא הוא רק "חזותא בעלמא").

מעין כן כתב הרא"ש בהלכות מקוואות (סימן כז): "ונשים הצובעות עצמן נראה שאינו חוצץ, כי הוא נוי להן ואינן מקפדות אלא עשאוהו במתכוין. ועוד שאין בו ממש אלא חזותא בעלמא". רואים שגם

ברא"ש מופיעים שני הנימוקים שברשב"א מדוע הצבע אינו חוצץ, וכן הוא ברבנו ירוחם (נתיב כו חלק ה). שלושת הראשונים האלה מובאים בבית יוסף (יו"ד קצח, יז). נחלקו הפוסקים אם כל אחד מטעמים אלה לבד מספיק כדי להתיר או שמא דרושים לשני הטעמים גם יחד.

המחבר סותם בשלחן ערוך (יו"ד קצח, יז) ש"צבע שצובעות הנשים על פניהן וידיהן ושער ראשן, אינו חוצץ", אבל אינו מנמק מדוע.

הב"ח (שם אות טז) הקשה על דין זה מהדין של כחול מחוץ לעין שכן חוצץ (ראו בטור ושלחן ערוך שם, ח), ותיירץ: "דשאני התם דאיכא ממשות הכחול, אבל גבי צבע אין שם ממשות אלא מראיתו של צבע בלבד וכמ"ש הרא"ש והרשב"א". נראה לפי זה שלדעת הב"ח ההסבר השני הוא עיקר, דהיינו שצבע אינו חוצץ דווקא מפני שאחרי שהאישה שמה אותו על גופה, אין לו ממשות. אבל מה שעשוי לנוי – כן חוצץ אם יש בו ממשות.

גם בפרישה (שם אות יח) כתב: "אין להקשות מאי שנא מכחול שחוץ לעין שכתב לעיל דחוצץ אף על גב שגם כן מתכטיי הנשים היו לכחול סביב העין... ד"ל משום דכחול יש בו ממש לחוצץ, משא"כ צבע שאינו אלא חזותא בעלמא...". לפי זה נראה שדבריו הם כב"ח, ש"ינוי" לבד אינו מספיק, אלא צריכים גם שלא תהיה לו ממשות. אלא שהפרישה הוסיף: "גם י"ל דלא כתב רבינו דכחול חוצץ אלא בכחול שבפניה שנעשה לכחול בו העין, לא ליפות בו הפנים וק"ל". בהסברו זה השני ייתכן שהבין שמטרת הנוי תספיק גם בדבר שיש בו ממשות.

בתשובות הרמב"ם (מהדורת פרימן סימן קלט; מהדורת בלאו סימן שלט) משמע שסובר גם הוא ש"ינוי" לבד אינו מספיק להתיר בחציצה שיש בה ממשות. שהרי הוא נשאל על אודות "האשה שצבעה ידיה בצבעים שהנשים עושות ובא לה נדות ונטהרה וידיה צבועות, היחשב זה חציצה למונעה הטבילה או לא", והשיב: "והצבעים המשנים גוון העור לבד, ואין לו גוף גבוה מהעור, אינו חוצץ". מזה משמע שאם יש לצבע ממשות, הוא יחוצץ, למרות שהאישה שמה אותו לנוי [וראו שם בהערת המהדיר הערה ו: "...בחיכושי הרמב"ם וז"ל: הנשים הצבועות ידיהם במין צבע הנקרא בערבי חנייה אינו חוצץ בטבילה; אמנם המין הנקרא בערבי כצא"ב, להיות שיש לו גשם ועביו נשאר על העור, לכן הוא חוצץ ע"כ"]. אמנם, כפי שהעיר בספר לבושי עז (הלכות נדה חציצה וטבילה קצח, יז אות ב ד"ה ואף הרמב"ם): "לכאורה קשה, דהא הוי מיעוט שאינו מקפיד ואינו חוצץ אף אם יש בו גשם עב".

בתשובות פני אריה (לרב אריה לייב מברעסלא) חלק על זה וכתב (סימן ו החל מד"ה הארכתלי): "ראיתי להב"ח ז"ל שבמחכ"ת שגה מאוד בהבנתו... נראה מדבריו דכחול שחוץ לעין נמי אינו מקפיד ואפ"ה כיון דאיכא ממשות חוצץ, אלא דהכא גבי צבע, כיון דבלא"ה אינה אלא מראה ולא ממש ויש בה ג"כ שאינה מקפדת, להכי אינו חוצץ. וזה תמוה, דדבר ברור הוא דבמיעוט שאינו מקפיד, אפי' יש שם ממשות נמי אינו חוצץ... ומה שהקשה מכחול שחוץ לעין שחוצץ, מעיקרא לק"מ, דהכא אינה מקפדת, אבל התם, לדעת האומרים דחוצץ, אית להו נמי דכל שהכחול שחוץ לעין, מקפיד עליו... אמנם האמת יעשה דרכו דביאור דברי הרשב"א ז"ל כך הוא... דעד כאן לא גזרו רבנן על רובו שאינו מקפיד שיחוץ, אלא היכא שאינו אלא אינו מקפיד, כלומר שאינו מצטער עליו להסירו, אבל גם אינו מחזיר עליו שיהי' על גופו... אבל הכא גבי צבע הנשים לנוי, דלא לבד שאינן מקפידות, אלא אדרבא היא רוצה בקיומו ומחזרת אחריו, שחוזרת ומחדשת הצבע תמיד ומבטלתה לגבי הגוף, בכה"ג הרי הוא כאלו הוא מגופו ועיקרו של שיער. ואף על פי שהוא בכל השיער, אינו חוצץ אפילו מדרבנן, כמו בכל בגד צבוע שהצבע הוא כעיקרו של בגד... דכלל גדול הוא כל מה שהאדם רוצה בו ונותנו על גוף אחר לנוי הרי הוא כאותו גוף עצמו...". הפני אריה הבין בדת הרשב"א שכל דבר אשר דווקא רוצים שישאר על הגוף, הרי הוא בטל לגוף ואינו חוצץ, אפילו כשיש לו ממשות, כל עוד שאפשר לומר שהוא "כאילו הוא מגופו" (וראו שם בהמשך בדיונו לגבי טבעת שחוצצת). ואמנם יש לדון איך בדיוק להגדיר מה ייחשב "כאלו הוא מגופו ועיקרו של שיער". נראה לעניות דעתנו שיש להגדיר ככה את השיער הסינתטי, ולהבין שהפני אריה היה מתיר על סמך זה בנידון דידן, אם כי אין זה ברור לגמרי, הואיל ומדובר בתוספת גדולה ומשמעותית לשיער הטבעי.

גם החכמת אדם סבר שהנימוק של "לנוי" מספיק כדי להתיר לבדו. שהרי בניית אדם (סימן יב), לאחר שהביא את דברי הרשב"א והרא"ש הנ"ל, כתב: "והנה בודאי מדבריהם מוכח דמה שכתב טעם שני שאין ממשו של צבע אלא מראיתו, הוא רק לסניף, דהאמת כך הוא; אבל באמת אף על גב שיהיה צבע שיש בו ממש, אם עשוי לנוי אינו חוצץ, דמאי שנא לנוי או מי שמלאכתו בכך שכתב להדיא ראייה מדם שבבגד טבח ורבב... ודלא כדרשיה ופרישה... ולי נראה דמרשב"א מוכח כט"ז וגם מוכח להדיא דלנוי אפילו יש בו ממש אינו חוצץ כמו קצב ורבב...".

גם המאירי התיר מה שעשוי לנוי גם אם יש בו ממשות. שכן כתב (מקוואות ט, ו): "וכבר ביארנו באחרון של נדה... שהצבעים אין הצבע שבהם חציצה אפילו היו בו קצת ממשות".

ובשו"ת שואל ומשיב (מהדורה תניינא חלק ג סוף סימן קח) כתב על אודות "אשה אחת שעיינה אחת נמוק וזב והרופא אמר לה שיעשה לה עין אחת שתתראה כמו בעלת עין... והנה אם כל שמכניס עין לא תוכל להסירו ממש, בודאי בטל לגבי עין ואינו חוצץ. אמנם לפי ששמעתי שתוכל להסירו ולהחזירו בקל, בודאי נכון שתסור ותחזור אחר הטבילה וצ"ע". והנה... נשאלתי פה לבוב באשה אחת שעשתה לה עין



ה. אמנם לכתחילה נהגו להסיר את כל החציצות לפני הטבילה, גם כאלו שבדיעבד אינן חוצצות.<sup>9</sup> ועל כן לכתחילה עדיף שלא לעשות תוספות שיער שהאישה תצטרך לטבול איתן.<sup>10</sup>

ו. אבל במקרה שלנו, שמדובר בחשש דרבנן בלבד, והאישה מתביישת במראה שלה ללא התוספת, יש להקל ולהתיר טבילה למרות שהשיער הסינתטי דבוק לשערותיה הטבעיות של האישה.<sup>11</sup>

אחת מזכוכית שבעיניה אחת היתה סומא ועשתה בוויין כמין זכוכית שנכנסה בעין והלכה לטבול וטבלה ושכחה להסיר העין של זכוכית, ועכשיו שאלה אם מותרת לבעלה בטבילה זו. והנה... לענין חציצה נראה לפענ"ד דכאן לא שייך זאת, דחציצה לא שייך רק כשמקפדת להסיר מפני שרע לה וגנאי בדבר, אבל כאן שעושיית לנוי ובאמת כל ענין הזכוכית שתתראה כבעלת עין, וא"כ אדרבא אינה מקפדת ע"ז ושפיר דמי...". היתר זה נאמר לגבי עין זכוכית, שהיא דבר שיש בו ממשות.

וכן התיר בשו"ת הר צבי (יו"ד סימן קסא) לגבי "עין של זכוכית או פלאסטיק שהיא נושאת תחת עין ממש והיא מתביישת להוציא קודם הטבילה שלא לפרסם שהיא בעלת מום... שזה מיעוטא שאינו מקפיד ולא הוא חציצה, ואדרבה היא מקפדת שלא להוציא וכל שהוא לנוי אינו חוצץ". וצ"ח בסוף התשובה את דברי השואל ומשיב הנ"ל [והזכיר שכן התיר אף הכוכב מיעקב (סימן קלא) בשאלה מעין זו, אלא שההר צבי התקשה בנימוקיו שם].

גם בשו"ת אגרות משה (יו"ד חלק ג סימן סב) טען ש"מהא שהקשה הרא"ש בסימן כ"ו על טבעת דחוקה אמאי חוצצת, ותיירץ בשם הראב"ד לפי שמקפדת להסירו בשעת לישא, הרי חזינו שסובר הרא"ש דעל טעם הראשון לחודיה יש לסמוך לד"נא", היינו שמספיק הטעם של נוי כדי להתיר טבילה, גם כשלא שייך הטעם של חזותא בעלמא. ויש לציין שהוכחה זו טובה גם לגבי דברי הרשב"א, שהרי גם הוא כתב (תורת הבית הקצר בית ז שער ז): "השירים והנזמים והטבעות וכיוצא בהן מן התכשיטין, בזמן שהן דחוקין חוצצין, רפויין אין חוצצים שהמים באים בהן. אף על פי שתכשיטין אלו אין האשה מקפדת בהן, אדרבה נוי הוא ורוצה היא האשה בתכשיטיה, פעמים יש שמקפדת ומסירה אותה בשעת לישא וכיוצא בו".

גם בשו"ת יביע אומר (חלק ב יו"ד סימן יג אותיות א-ב) טען שההבנה הנכונה ברשב"א וברא"ש היא שהנימוק של נוי לבד מספיק להתיר, גם בלי הטעם של חזותא בעלמא, ושכן "מוכרח מסתמות דבריו [של המחבר בשלחן ערוך] שאף אם יהיה ממש בצבע אינו חוצץ, הואיל ולנוי הוא".

ואמנם קשה להקל על פי סברא זו לבד, הואיל ונחלקו בזה גדולי האחרונים, אבל בוודאי שיש מזה סניף גדול במיוחד להקל בנדון דידן.

<sup>9</sup> כפי שכתב הרמ"א (יו"ד קצח, א): "ולכתחלה לא תטבול אפילו בדברים שאינם חוצצין, גזרה אטו דברים החוצצים".

[אמנם בהגהות שערי דורא (סימן יב ד"ה חוטיין), שהוא מקור דברי הרמ"א (ראו דרכי משה אות ב), דיבר לגבי דברים שמעיקר הדין אינם חוצצים מפני שאינם מהודקים (וגם משמע כן בדרכי משה הארוך שם אות ב, שצ"ח לשערי דורא בהקשרן זה). אבל הטי"ו (שם ס"ק ד) הבין שדברי הרמ"א מוסבים (לפחות גם) על מיעוט שאינו מקפיד, וכן קצת משמע מזה שדברי הרמ"א הם בסעיף א, ששם דיבר המחבר על מיעוט שאינו מקפיד (כאשר המחבר התייחס לדברים רפויים רק בסעיף ב). וראו דיונו של הטהרת הבית חלק ג עמ' ה-ז בנידון זה].

<sup>10</sup> והנימוקים להקל הם רק למקרה שבו הדבר נחוץ וקשה להסירו לפני הטבילה.

<sup>11</sup> שהרי יש כאן כמה סניפים להקל, כמוסבר למעלה.

ובשו"ת אחיעזר (חלק ג סימן לג) ושו"ת יביע אומר (חלק ב יו"ד סימן יג) דנו בנשים שמגיעות לטבילה מבלי לקצוץ את ציפורניהן, ומסקנתם שאף שלכתחילה אין לעשות כן, אין למחות בידן. וראו עוד בספר פועה (כרך א עמ' 216 הערה 32), שם כתבו: "הרב דב ליאור והרב יעקב אריאל הורו בעל פה לרבני מכון פוע"ה, ששזירת שיער בחרוזים (דהיינו, חיבור שער מלאכותי לשיער הקיים באופן שנראה כהמשך אחד), אינו חוצץ אם מיועד להישאר זמן ממושך. אמנם, לדעתם, לכתחילה אין לעשות כן".

במקרה שלנו, הואיל והאישה מתביישת אפשר להקל, שהרי "גדול כבוד הבריות שדוחה לא תעשה שבתורה" (ברכות יט ע"ב ועוד), דהיינו איסורי דרבנן ממש, כמבואר בגמרא שם (וראו רמ"א יו"ד שעב, א); וכל שכן בנידון דידן, שבו יש מקום להקל מעיקר הדין.

New Jersey, USA

ניו ג'רזי, ארה"ב  
טבת תשע"ה**נ. חוטי מתכת המקבעים שבר בלסת, האם הם חוצצים לענין טבילה****שאלה:**

אישה שברה את הלסת שלה והיא נזקקת לחוטי מתכת על מנת לקבע את הלסת. החוטים מחוברים בין שיניה וניתן לראות אותם כאשר שפתייה פתוחות, אבל למעשה הפה שלה סגור על ידי החוטים. החוטים צריכים להישאר למשך ארבעה עד שישה שבועות. האם היא יכולה לטבול כך?

**תשובה:**

ניתן לטבול בלי להסיר את חוטי המתכת.<sup>1</sup>

<sup>1</sup> מפורש בגמרא (נדה סז ע"ב) שמהתורה חציצה היא רק דבר המכסה את רוב הגוף, ומקפידים עליו להסירו. מדרבנן גזרו שגם המכסה את מיעוטו של הגוף חוצץ אם מקפידים עליו, וכן דבר המכסה את רוב הגוף חוצץ אפילו אם לא מקפידים עליו. יש לברר מה הדין כשהאישה עכשיו לא מקפידה להסיר את החציצה (ואדרבה מקפידה להשאיר אותה במקומה), אבל לאחר זמן תקפיד להסיר אותה. התוספתא במסכת נדה (ו, ה) אומרת ששירים וזמרים וקטלאות וטבעות חוצצים כשהם 'אוצין' ולא כשהם רפויים. ופירשו הראב"ד בבעלי הנפש (שער הטבילה עמוד צג) והרשב"א (תורת הבית הקצר בית ז שער ז) שבכל אלו מקפידה האישה לפעמים להסירם, כגון בשעת לישנה. וגם הרא"ש הביא דברי הראב"ד בהלכות נדה שלו (סימן כו). אבל באמת אין זה דומה למקרה שבשאלה, שכאן בשום מצב לא תרצה האישה להסיר את החציצה עד הזמן שקבעו הרופאים, מה שאין כן בטבעת, שאילו הייתה לשה עכשיו, הייתה מקפידה להסיר אותה. וכן פסק הגר"מ פיינשטיין (אגרות משה יו"ד חלק א סימן צז), שתפירות שבתוך הפה אינן חוצצות מטעם זה, ועיקר טעמו הוא משום שלא מסתבר לומר שצריכה לא להקפיד לעולם. ובטהרת הבית (חלק ג עמוד סה) הביא שכן דעת רוב האחרונים. אמנם במקום אחר (יו"ד חלק ב סימן פז) פסק הגר"מ פיינשטיין שהתפירות חוצצות, וצ"ע. ואולי יש ליישב ששם דיבר במקרה שכבר הגיע הזמן להסיר את התפירות, ואז ודאי האישה מקפידה להסיר אותן. הדין שבשאלה דומה יותר לדין המופיע במשנה במסכת מקוואות (ט, א-ב), שרטייה שעל גבי המכה חוצצת. לכאורה צ"ע בזה, שהרי רוצים שהרטייה תישאר על המכה כדי להגן עליה. הצמח צדק (לובאוויטש, יו"ד סימן קנח ס"ק ה) תירץ שכיוון שלאחר זמן מסירים את הרטייה, היא חוצצת. אבל הכתב סופר (יו"ד סימן צא) דחה את דבריו, ופירש שהטעם הוא משום שלפעמים מסירים את הרטייה גם עכשיו כדי לראות אם נרפאה המכה או כדי לתקן את הרטייה. ונראה שיש להוסיף שרטייה אינה קבועה כל כך, שבדרך כלל היא זזה קצת, וגם אין זמן קבוע שתישאר על המכה. האבני נזר (יו"ד סימן רנג וסימן רנה) כתב שרק דבר שיישאר לפרק זמן כמו השיעור של קשר של קיימא בהלכות שבת נחשב אינו מקפיד לענין חציצה. אלא כיוון שדין חציצה על מיעוט המקפיד הוא רק דין דרבנן, אפשר לסמוך על שיטת רבנו ירוחם (נתיב יב חלק יד) שקשר של קיימא הוא מה שעומד לשישה חודשים. לפי דבריו, במקרה שלנו שהחוטים נשארים הרבה פחות מכך, אי אפשר להקל. אבל גם החלקת יואב (חלק א יו"ד סימן ל), שגם הוא קיבל את ההשוואה לדיני קושר בשבת, כתב שכיוון שמיעוט המקפיד אינו חוצץ אלא מדרבנן, מספיק אם יישאר כשיעור של קשר של קיימא דרבנן, שהוא רק שבוע. לפי דבריו אפשר להקל במקרה שלפנינו; וכיוון שמדובר בדין דרבנן, אפשר לסמוך להקל במקום חשש ביטול פרייה ורבייה או מצוות עונה. ואמנם יש שפסקו שאפשר להקל רק כשהדבר אמור להישאר לפחות חודש, ראו נשמת אברהם (יו"ד סימן קצח עמי רלו) בשם הגר"ש אויערבאך, אך במקרה המתואר בשאלה, החוטים אמורים להישאר כחודש ואף יותר. צד נוסף להקל הוא שמדובר בחציצה שנמצאת בתוך הפה, שהוא בית הסתרים. אמנם בית הסתרים צריך גם הוא שיהיה ראוי לביאת מים (ראו נדה סו ע"ב), אבל כיוון שיש מהראשונים שסוברים שמדובר בדין דרבנן (ראו ריטב"א קידושין כה ע"א), הפוסקים הקלו בו יותר במקום של ספק או של מחלוקת, ראו אבני נזר (יו"ד סימן רס) ודובב מישרים (חלק א סימן פד). עוד בענין חציצה שהאישה רוצה בקיומה, ראו לעיל תשובות מח-מט.

Stockholm, Sweden

סטוקהולם, שוודיה  
אלול תשע"ו

## נא. מקווה בספינה

## שאלה:

בעירי אין מקווה. בגלל תוואי השטח וחוקי המדינה, יעבור זמן רב עד שייבנה מקווה חדש. האם ניתן לרכוש ספינה, לעשות בה בריכת מים מחוממים (יש הרבה אוניות שיש בריכה בתוכן), ובצורה כלשהי להשיק את הבריכה לאוקיינוס, אולי אפילו רק בצורה זמנית לזמן הטבילה, כך שטבילה באותה בריכה תיחשב כטבילה בים?

## תשובה:

בשעת הדחק<sup>1</sup> ניתן לטבול בתוך בריכת מים הבנויה בספינה<sup>2</sup>, בתנאים הבאים:

<sup>1</sup> כשרות מקווה הבנוי בתוך ספינה תלויה במחלוקות שונות בין הפוסקים ובספקות הלכתיים. לכן אין לטבול במקווה כזה כשישנה אפשרות לטבול במקווה אחר. טעם הדבר על פי מה שכתבו הפוסקים, שבעינינו מקוואות לכתחילה יש לצאת ידי חובת כל השיטות, כיוון שמדובר בחשש איסור כרת (שו"ת תשב"ץ חלק א סימן יז; שו"ת רדב"ז חלק א סימן פה; שו"ת הר"ן סימן סו, הביאו הבית יוסף יו"ד סימן רא ד"ה כתב הר"ן בתשובה; וכן כתב שו"ת יביע אומר חלק ו יו"ד סימן טו).

<sup>2</sup> במקווה הבנוי בספינה ישנן כמה בעיות הלכתיות:

א. טבילה בכלי: אין לטבול במקווה שהוא כלי, אלא בקרקע (שלחן ערוך יו"ד רא, ו). מקור דין זה בספרא (שמיני פרשה ט, פרק י, הלכה א), והוא מתייחס בפרט לנדון שלפנינו: "יכול אף בור שבספינה יהא טהור: תלמוד לומר 'מעין', מה מעין שעיקרו בקרקע, אף מקווה שעיקרו בקרקע" (ביאור הגר"א על השלחן ערוך שם).

ב. הווייתו בטומאה: אין להביא מים לתוך המקווה על ידי דבר שמקבל טומאה (שלחן ערוך שם, מח). מקור דין זה בגמרא (זבחים כה ע"ב): "אך מעין ובור מקווה מים יהיה טהור, הווייתן על ידי טהרה תהא". ופירש רש"י (שם): "כשאתה מהווה אותם להיות מקווה, הווי מהווה אותם על ידי דבר שאין מקבל טומאה". ספינות בימינו עשויות לרוב ממתכת, המקבלת טומאה (רמב"ם הלכות כלים א, ט), ולכן שייך בה פסול זה. מלשון הפסוק ומרש"י משמע שכל שכן שיש פסול כאשר המקווה עצמו עשוי מדבר המקבל טומאה. וכן משמע לדעת הגר"ח (סטנסיל, סה), שהתקשה מדוע אין לפסול כל מקווה מחמת שקירות המקווה, שעשויים אבנים, מקבלים טומאת נגעים. אמנם הקהילות יעקב (זבחים סימן יט) חידש שפסול הווייתו בטומאה הוא רק בהבאת המים למקווה, אבל בקירות המקווה עצמו אין פסול, כיוון שהם רק מונעים מהמים להתפשט. ראייתו היא מדברי הנודע ביהודה (תניינא יו"ד סימן קלו; הביאו הפתחי תשובה יו"ד שם ס"ק לה), שאם יש בליעה מועטת של מים בקרקע המקווה, באופן שאין בזה פסול זוחלין, אלא שבמשך הזמן ייחסר השיעור של ארבעים סאה, ניתן לרצף את הקרקע בדבר שמקבל טומאה כדי למנוע את הבליעה. אך יש לדחות את ראייתו, שכן הנודע ביהודה התייחס למקרה שבו גם לולא אותו דבר שמקבל טומאה יש מקווה כשר, והחשש הוא רק שמא ייפסל בעתיד; ואילו בשאלה שלפנינו, לולא קירות המקווה שמקבלים טומאה, אין כאן מקווה כלל.

אמנם ייתכן שספינה אינה מקבלת טומאה כלל, אף כשהיא עשויה ממתכת, כדלהלן: שנינו במשנה (שבת פג ע"ב): "מניין לספינה שהיא טהורה? שנאמר: 'דרך אניה בלב ים'". ובגמרא (שם) מובאת דעת חנניה, שספינה אינה מקבלת טומאה כיוון שהיא אינה מיטלטלת 'מלא וריק' מחמת שהיא גדולה. הגמרא אומרת שנפקא מינה בין הטעם של המשנה שנלמד מפסוק לטעם של חנניה שנלמד מסברא הוא בספינה של חרס, שכן כלי חרס טמא אף שאינו מיטלטל מלא וריקן, ולכן לחנניה – ספינה כזו טמאה, ולדעת התנא שבמשנה – טהורה. הרמב"ם (הלכות כלים יח, ט) פסק כדעת התנא של המשנה, שגם ספינה של עץ וגם ספינה של חרס אינן מקבלות טומאה. לפי זה יוצא לכאורה שכל ספינה תהיה טהורה. אלא שנחלקו המפרשים מה הטעם שלדעת המשנה אינה מקבלת טומאה:

1) לדעת כמה ראשונים (ר"ח שבת שם; ר"ן שבת לד ע"ב מדפי הר"ף; וכן נראה מדברי התוספות שבת פד ע"א ד"ה ולחנניה) משמע שזו גזרת הכתוב, שספינה אינה מקבלת טומאה כמו ים, אף שמצד עצמה ראויה לקבל טומאה מחמת שהיא כלי. וכן נראית דעת הגר"א במשנה אחרונה (פרה ה, ה). וכן דעת החתם סופר (שבת שם), וכתב שזו הלכה למשה מסיני שלא נודע טעמה.

א. יש השקה<sup>3</sup> בין הספינה לים<sup>4</sup> על ידי נקב עגול בקוטר 5 ס"מ<sup>5</sup>.

2) לדעת הפני יהושע (שבת שם), שהפסוק שמובא במשנה אינו אלא אסמכתא, הטעם שספינה אינה מקבלת טומאה הוא כיוון שהיא אינה נחשבת כלי מחמת שעשויה לשימוש רק בים ולא ביבשה. וכן דייק בלשון הרמב"ם (שם), שנימק את הדין שספינה אינה מקבלת טומאה: "שאין הספינה בכלל הכלים האמורים בתורה". וכן לשון המאירי. טעמו של הפני יהושע הוא שאם ספינה נחשבת כלי, לא ייתכן להפקיע דין טומאה דאורייתא מחמת פסוק במשלי.

3) בספרא (שמיני פרשה ז, פרק ח הלכה ד) משמע שהטעם הוא מפני שספינה אינה נחשבת לכלי קיבול: "ואל תוכו, את שיש לו תוך טמא, ואת שאין לו תוך טהור. פרט למיטה ולכסא ולספסל ולשולחן ולספינה". וכן משמע בפשט המשנה (כלים ב, ג). בביאור הדבר כתב התוספות רי"ד (שבת פג ע"א) שמחיצות הספינה עשויות להבריה המים ולא לקבלה בתוכן. והוסיף ששתי הדעות בטויה בשבת חולקות על הספרא, שלדעתן ספינה כן נחשבת לכלי קיבול. אולם הסדרי טהרות (לאדמו"ר מראדזין, כלים עז ע"ב) סובר שזה עצמו הטעם של המשנה בשבת, היינו מפני שספינה לא נחשבת כלי קיבול, שאף שעשויה לקבל בתוכה, תחילת עשייתה היא להבריה מים שמחוצה לה. הנפקא מינה בין הטעמים הללו הוא לענין ספינה העשויה ממתכת: לדעה שספינה מופקעת מדין טומאה מגזרת הכתוב, נראה שהוא הדין לספינה ממתכת. וכן משמע בשו"ת פנים מאירות (חלק ג סימן מא) ובשו"ת חלקת יעקב (יו"ד סימן ריח). אך לדעה שספינה היא בכלל דין טומאה, אלא שאינה נחשבת לכלי, דווקא ספינה של עץ או של חרס טהורה, כיוון שפשוטי כלי עץ וחרס טהורים. אך ספינה העשויה ממתכת תהיה טמאה, כיון שפשוטי כלי מתכת טמאים (רמב"ם הלכות כלים א, ח-ו). וכן כתב במפורש הסדרי טהרות. ועוד, לפי הטעם השלישי נראה שדווקא גוף הספינה לא נחשב לכלי קיבול, משום שהמחיצות שלה נעשו מתחילה להבריה מים שבחוץ. אך בריכת המים שבתוך הספינה נחשבת לכלי קיבול, שהרי המחיצות שלה נעשו מתחילה לקבלת מים בתוכן.

ג. שאובים: שאלת פסול שאובים במים לכאורה תהיה תלויה בטעמים הנ"ל, לגבי דין טומאה בספינה: לדעה שספינה אינה מקבלת טומאה מגזרת הכתוב, בפשטות היא נחשבת לכלי כיוון שראויה לקבל בתוכה, ויהיה למים שבתוכה פסול שאובים. לדעה שספינה אינה נחשבת לכלי, כיוון שמשמשת רק בים, ייתכן שלא יהיה בה פסול שאובים. אולם אפשר לחלק בין דין טומאה, שלגביו אינה נחשבת כלי, לבין דין שאובים, שלגביו כן יתחשב כלי, כיוון שדין שאובים תלוי רק במציאות של כלי הראוי לקבלה, ולא בהגדרה מופשטת של כלי. לדעה שספינה אינה נחשבת לכלי קיבול, ייתכן שלא יהיה בה פסול שאובים, כמבואר בשלחן ערוך (שם, לד-לו). אולם נראה לחלק בין גוף הספינה שלא נחשב לכלי קיבול לבריכה שבתוכה כנ"ל.

3 נקב ההשקה מכשיר פסול של טבילה בכלי ופסול שאובים, ויש להסתפק אם מכשיר גם פסול טומאה, כדלקמן:

א. כלי: אם יש בכלי נקב בשיעור שפופרת הנוד, ניתן להכשיר את הטבילה בכלי משני טעמים: 1) השקה: שנינו במשנה (מקוואות ו, ה): "השידה והתיבה שבים, אין מטבילין בהם אלא אם כן היו נקובין כשפופרת הנוד. אם היה שק או קופה, מטבילין בהן כמה שהם, מפני שהמים מעורבין (מחמת הנקבים שבהם)". ומבואר, שמים הנתונים בכלי כשרים לטבילה על ידי השקה למקווה כשר. וכן פסק הרמב"ם (הלכות מקוואות ו, ח), וכן דעת התוספות (פסחים קט ע"ב ד"ה בים), רמב"ן (בבא בתרא סה ע"ב) וריטב"א (שם, ומכות ד ע"א). וכן מבואר מדין טבילה של כלי בתוך כלי על ידי השקה של המים שבכלי החיצוני למקווה כשר (משנה מקוואות ו, ב), שנפסק להלכה גם בשלחן ערוך (שם, ט). בטעם הדין שמועילה השקה להכשיר מצאנו שני הסברים: הברטנורא (מקוואות ו, ה) ביאר שהמים שבתוך הכלי בטלים למי המקווה. וכן נראה דעת הגר"ח (על הרמב"ם הלכות מקוואות ו, ד), שביאר שמחמת עירוב המים שבתובה עם המים שבים נחשבים המים שבתובה כאילו הם בתוך הים ולא בכלי. ולדבריו נראה שעצם ההשקה מכשירה, אף אם התיבה התמלאה ממים שאובים. וכן משמע לדעת ר' עקיבא איגר (לקמן), שהכשיר על ידי השקה גם תיבה שהתמלאה במים שאובים. אולם הבית אפרים (יו"ד סימן נג) ביאר שכיוון שהכלי התמלא ממי מקווה כשר, והם עדיין מחוברים למקורם, לא בטל מהם שם מקווה כשר אף כשהם בכלי. ויש לדייק מטעמו, שדווקא אם הכלי התמלא ממי המקווה שמשק אליו מועילה השקה להכשיר טבילה בכלי. אך אם הכלי התמלא במים שאובים, לא תועיל השקה להכשירו. וכן משמע מדין טבילת כלי בתוך כלי, שהמים שבכלי החיצון באו מתוך מקווה כשר שאליו הם משיקים. אולם צ"ע בזה, כיוון שהבית אפרים עצמו דן במקרה של תיבה שמתמלאה במים שאובים ואחר כך משיקים אותה לים.

ונראה שעצם דין זה שנוי במחלוקת ראשונים: הריטב"א (שם) העלה כמה סתירות בדין הכשר מקווה על ידי השקה, והביא כמה תירוצים. לבסוף הכריע כתירוץ הרא"ה, שהשקה מועילה להכשיר דווקא למקווה כשר אחר, שמטהר רק באשבורן (דהיינו כשהמים מכונסים) כמותו, ששניהם נחשבים כמין אחד. אבל לא מועילה השקה למעיין, כיון שמעיין מטהר גם בזוחלין (דהיינו כשהמים זורמים) ואינו דומה למקווה. אלא שלפי זה תקשה המשנה לעיל, שמבואר שמועילה השקה לים. אמנם הרא"ה עצמו כתב שמועילה השקה לים, כיוון שדינו כמקווה שמטהר באשבורן, ולפי זה מיושבת המשנה שלנו. והיינו

שהרא"ה פסק כדעת ר' מאיר (משנה מקוואות ה, ד), שים דינו כמקווה ולא כמעין. אולם הרמב"ם (הלכות מקוואות ט, יב) והשלחן ערוך (שם, ה) פסקו כדעת ר' יוסי (משנה שם), שים דינו כמעין ומטהר בזוחלין. ולפי זה מוכח שלא כרא"ה, אלא שמועילה השקה גם למעין. וכן פסק למעשה בשו"ת ר' עקיבא איגר (מהדורה קמא סימן מ, הובא בפתחי תשובה שם ס"ק י), שהכשיר מכוח משנה זו לטבול בתיבה שצפה על הנהר ויש לה השקה לנהר.

2) ביטול כלי: הש"ך (שם ס"ק כו) כתב שאם כלי ניקב בשוליו בשיעור שפורת הנוד, ניתן לטבול בתוך הכלי. וכן משמע לדעת שו"ת חתם סופר (יו"ד סימן רו), שהכשיר מעיקר הדין טבילה בתוך כלי שיש לו השקה למעין, משום נקב שיש בשוליו, שמבטלו מתורת כלי כל זמן שהנקב פתוח. ומשמע שלא הכשיר מטעם השקה של המים כר' עקיבא איגר שהובא לעיל, אלא מטעם ביטול תורת כלי. ומקור הדברים בב"ח (סימן רא אות יב) על פי הטור (סימן רא), שפירש כן בדעת הרא"ש. אך הבית יוסף (שם) דחה פירושו זה וביאר שנקב בשולי הכלי מועיל לרא"ש רק לגבי פסול שאובים. אבל לא לגבי טבילה בכלי. והשלחן ערוך עצמו (שם, ז) פסק שכדי לבטל מתורת כלי צריך נקב וגם בניין בקרקע או סתימה בדרך בניין, אבל נקב לחוד לא מועיל. גם בשו"ת בית אפרים (יו"ד סימן נג) העיר על הש"ך שדינו אינו מוסכם. וצ"ע בזה.

נוסף לכך, לדעת שו"ת נודע ביהודה (מהדורה תנינא יו"ד סימן קמב; הובא בפתחי תשובה סימן רא ס"ק ז) נקב שעשוי לחזור ולסותמו לא מועיל לבטל מתורת כלי, ואסור לטבול בתוך הכלי אף בשעה שהנקב פתוח, וגם כאן נקב השקה בכלי עשוי לחזור ולסותמו אחר הטבילה. אכן החתם סופר (שם) חלק עליו ולדעתו כל זמן שהנקב פתוח ודאי שבטל מתורת כלי, משני טעמים: משום שבפועל הכלי אינו עשוי לקבלה; ומשום שמבטלים בזה את תכלית הכלי, שנועד לשמור על המים החמים שבתוכו שלא ייכנסו לתוכו מי המעין הקרים, וכשהנקב פתוח הם נכנסים, ולכן נחשב שהכלי בטל. כך גם כתב הבית אפרים (שם) להלכה, אך למעשה חשש לדעת הנודע ביהודה.

ב. שאובים: השלחן ערוך (שם, נב-נג) פסק שמועילה השקה להכשיר מים שאובים. אולם נחלקו הראשונים אם מועילה השקה בין מים מתוקים למים מלוחים, כדלחלו. שנינו בגמרא (מכות ד ע"א): "חבית מליאה מים שנפלה לים הגדול, הטובל שם לא עלתה לו טבילה וכו'". הראשונים נחלקו מדוע מי החבית השאובים לא נכשרים על ידי השקה לים. הריטב"א (מכות שם) כתב בשם ר' משה הדרשן שכיוון שמי הים הגדול מלוחים וכבדים, המים המתוקים לא מתערבים עמם אלא עומדים במקומם, וזה כאיסור שנפל בהיתר וניכר שם שאינו מתבטל. אולם הרמב"ן (מכות שם) והמאירי (מכות שם) דחו דעה זו, משום שהמליחות אינה מונעת מהמים להתערב. הערוך לנר (מכות שם) תמה על דברי הריטב"א, שכן לענין השקה אין צורך בעירוב כלל, אלא נגיעה וחיבור בלבד. אמנם בשו"ת הרי"ד (סימן טו) הסכים לדעה זו של הריטב"א, וביאר שכיוון שמי הים כבדים, שאר המים צפים מעליהם ואינם מתערבים, וגם בהשקה צריך עירוב ממש במקום ההשקה. אכן דעת רש"י (ביצה יז ע"ב) היא שמועילה השקה גם למים מלוחים, וכן דעת התוספות (מכות שם ד"ה אמר), וכן נראה דעת שאר הראשונים (במכות שם), שפירשו את טעם הדין באופנים אחרים.

ג. טומאה: השלחן ערוך (שם, מט) פסק בסתם כדעת הרא"ש (הלכות מקוואות סימן יב), שאם המים שנכנסים למקווה דרך דבר המקבל טומאה באים ממקווה כשר, אין כאן פסול, משום שהם נכשרים על ידי השקה. והוסיף שיש אומרים כדעת הרשב"א (שו"ת חלק ג סימן רכת) שלא מועילה בזה השקה. בנדון דידן, שהמים עומדים בתוך מקווה העשוי מדבר המקבל טומאה ומושקים לים, יש קולא וחומרא: מצד אחד, יש לומר שלכל הדעות תועיל משיכה. הטעם הוא שדווקא כשהשקה עצמה נעשית דרך דבר המקבל טומאה, סבר הרשב"א שאינה מועילה שאי אפשר להכשיר על ידי דבר שגורם פסול. אבל אם ההשקה נעשית דרך נקב בעלמא, תועיל השקה להכשיר את המים, כמו שהיא מכשירה פסול שאובים; מצד שני יש לומר שלכל הדעות לא תועיל משיכה. הטעם הוא שהשקה מועילה להכשיר פסול שנגרם בעבר, כגון מים שבאו למקווה דרך דבר המקבל טומאה, או מים שאובים שנפסלו מחמת שבאו מכלי. אבל השקה לא מועילה להכשיר פסול שנמצא לפנינו, כגון שהמים נמצאים כעת בתוך דבר המקבל טומאה, שכן זה כמו טובל ושרץ בידו. סברות אלו נכתבו בשו"ת דברי מלכיאל (חלק ב סימן סד ס"ק יד) ובשו"ת דעת כהן (סימן קיט). ומשמע שלמסקנה דעתם לפסול שלא תועיל השקה לכל הדעות. לפי דעתם אין להכשיר טבילה בספינה אלא על פי הדעה שספיקת מתכת אינה מקבלת טומאה.

אמנם יש לעיין בטעם לפסול, לפי המבואר לעיל, שמועילה השקה להכשיר פסול של טבילה בכלי, אף שגורם הפסול נמצא לפנינו. לפי ביאור הגר"ח שהובא לעיל, השקה מועילה להחשיב את המים שבתביבה כאילו הם בים, וממילא ההשקה תועיל מאותו הטעם גם להחשיב את המים כאילו הם אינם נמצאים בדבר המקבל טומאה. אך אפשר לדחות זאת בטענה שבהשקה יש שני ענינים: ביטול (כמו בזריעה) ועירוב (כמו השקה בשני מקוואות חסרים, כמבואר בשלחן ערוך שם, נב). ביטול מועיל רק לפסול שלא נמצא לפנינו, כיוון שיש שייך לבטל פסול שנמצא כל הזמן. אבל עירוב מועיל גם לפסול שנמצא לפנינו, כיוון שלא מבטלים את הפסול, אלא מחברים את המקווה הפסול למקווה הכשר. אכן יש חילוק בין פסול של טבילה בכלי לפסול של 'הווייתו בטומאה': החיסרון בטיבילה בכלי אינו בעצם הכלי, אלא בכך שהכלי אינו בקרקע, כמבואר בספרא לעיל. לענין זה מועיל עירוב על מנת להחשיב את המקווה שבכלי כחלק מהמקווה שבקרקע, ונמצא שטובל בתוך כלי שנמצא במקווה שבקרקע, וזה כשר. אולם החיסרון

- ב. נקב ההשקה יהיה פתוח בשעת הטבילה<sup>6</sup>. יש לוודא שהוראה זו ברורה לנשים הטובלות<sup>7</sup>, וכן שניתן להסיר את הפקק שעליו בקלות<sup>8</sup>.
- ג. הספינה תעגון כולה בתוך המים<sup>9</sup>.

של 'הווייתו בטומאה' הוא בעצם מציאות דבר המקבל טומאה, ולענין זה לא יועיל עירוב למקווה ש'הווייתו בטהרה', כיוון שסוף סוף יש כאן הווייה של טומאה. לפסול זה יועיל רק ביטול, אך ביטול מועיל רק לפסול שהיה בעבר ולא לפסול שנמצא לפנינו. ויש לעיין בזה.

<sup>4</sup> מי הם דינים כמעייין וכשרים לטבילה (שלחן ערוך שם, ה).  
<sup>5</sup> שיעור הנקב הנדרש כדי להכשיר הוא בשיעור שפופרת הנוד, לענין שלושת הפסולים שקיימים כאן: להכשיר כלי (בתורת השקה, ראו משנה מקוואות ו, ה; שם, ב ובשלחן ערוך שם, ט. בתורת ביטול כלי, ראו ש"ך שם ס"ק כו), להכשיר טומאה (כיוון שהפסול הוא מדאורייתא כנ"ל, וכמבואר ברמ"א שם, נג ובלחם ושמלה לחם ס"ק ר"ז) ולהכשיר שאובים (רמ"א שם). שפופרת הנוד הוא כשיעור שתי אצבעות על שתי אצבעות (שלחן ערוך שם, מ). רוחב שתי אצבעות הוא כ-4 ס"מ לדעת הגר"ח נאה, וכ-5 ס"מ לדעת החזון איש. נוהגים לעשותו ברוחב 6 ס"מ (ראו מבנה המקוואות והכשרם, עמוד כו הערה 4), שמא ייסתם מקצתו בלא ידיעה.

<sup>6</sup> לענין פסול שאובים: השלחן ערוך (שם, נב) אמנם פסק שדי בהשקה חד פעמית והמקווה נעשה כשר גם בלי השקה נוספת, אולם הש"ך (שם ס"ק ק"ב) כתב להחמיר שתהיה השקה בשעת הטבילה, לחוש לדעה שהמים חוזרים לפסולם אחרי שההשקה נפסקת.

לענין פסול כלי: הש"ך (שם ס"ק ק"א) כתב שדווקא במקווה פסול מועילה מעיקר הדין השקה חד פעמית, אולם במקווה חסר לא מועילה השקה חד פעמית. וטעמו, כיוון שהמקווה חסר לפנינו. ניתן לבאר את טעמו בשני אופנים: 1. במקווה פסול ההשקה מועילה מצד שהמים הפסולים מקבלים את הדין של המים הכשרים, ולכן על ידי השקה אחת השתנה דינם להכשיר. אך במקווה חסר ההשקה מועילה מצד שהמים מעורבים זה עם זה, וכך משלימים את שיעור המקווה, וממילא בזמן שאינם מעורבים, הם אינם משלימים לשיעור מקווה; 2. במקווה פסול גורם הפסול אינו נמצא כעת, אלא שהמים נפסלו מחמתו בעבר, כגון שהם שאובים מחמתו שהיו בכלי, ועל ידי השקה חד פעמית בטל מהם הפסול שנעשה בהם. אבל במקווה חסר, גורם הפסול נמצא כעת, שאין בהם שיעור ארבעים סאה, ולכן לא תועיל השקה חד פעמית לבטל מהם את הפסול. הנפקא מינה היא לענין פסול של טבילה בכלי: לפי האופן הראשון, ייתכן שדי בהשקה חד פעמית, כיוון שהמים שבכלי מקבלים את הדין של המים שבקרקע; אך לפי האופן השני, לא תועיל השקה חד פעמית, כיוון שגורם הפסול נמצא לפנינו, שהמים נתונים כעת בכלי.

לענין פסול טומאה: הש"ך (שם ס"ק ק"ה) כתב שגם לענין פסול של 'הווייתו בטומאה' מועילה מעיקר הדין השקה חד פעמית כמו בשאובים. אך לדעת הגהות פרישה (שם ס"ק נד), לענין פסול טומאה מן הדין לא מועילה השקה חד פעמית, אלא השקה בשעת הטבילה דווקא. הש"ך דחה את דעתו, משום שאין לחלק בין טומאה לשאובים. ייתכן שהש"ך חולק על הגהות פרישה רק באופן שהמים נכנסו למקווה דרך דבר המקבל טומאה, משום שכעת כשהם במקווה אין כאן גורם פסול. אבל באופן שהמים נמצאים כעת בתוך מקווה שעשוי מדבר המקבל טומאה, גורם הפסול נמצא לפנינו, וצריך השקה בשעת הטבילה כדי להכשירו, כמו במקווה חסר. וזה תלוי בשני האופנים שכתבנו לעיל בביאור החילוק בין שאובים, שמעיקר הדין מועילה השקה חד פעמית, לבין חסר, שבו לא מועילה השקה חד פעמית. הלחם ושמלה (שם לחם ס"ק ק"ל) כתב שלכתחילה יש להחמיר שתהיה השקה בשעת הטבילה, כמו שכתב הש"ך עצמו להחמיר לענין שאובים כדלעיל.

<sup>7</sup> על פי שו"ת חתם סופר (יו"ד סימן ר"ז, הובא בפתחי תשובה שם ס"ק לט), שכתב שיש לחוש לכך שהנשים לא יקפידו לפתוח את נקב ההשקה.

<sup>8</sup> שו"ת חתם סופר (יו"ד סימן ר"ו, הובא בפתחי תשובה שם ס"ק י), כתב שמעיקר הדין אפשר לטבול בכלי שיש בו נקב על ידי השקה למעיון. אך בפועל אסר לטבול שם, משום שיש לחוש שהנשים יתקשו להסיר את הפקק שנמצא בעומק המים.

<sup>9</sup> הראשונים הקשו שדין הכשר טבילה בכלי על ידי השקה סותר משנה אחרת (מקוואות ה, א), שבה משמע שהשקה לא מועילה. משנה זו נפסקה בשלחן ערוך (שם, ח). הראשונים כתבו שייגים שונים לדין זה כדי ליישב הסתירה: הר"ש (מקוואות שם, ב) כתב שיש לחוש שהכלי יעמוד במקום זרימת המים חלשה, ולכן המים אינם ממלאים את כל נקב ההשקה. חשש זה קיים דווקא בכלי קבוע, אבל בכלי תלוש מותר לטבול על ידי השקה. הרא"ש על המשנה (שם, א) סבר שיש לחוש שמא יבוא לטבול גם בכלי בלי השקה. חשש זה קיים בכל כלי רגיל, אבל בכלי שהים מקיפו מכל צד, ניכר שהוא מחויב לים ומותר לטבול בו. לגבי ספינה: לפי הרא"ש השקה תועיל בתנאי שהספינה עוגנת כולה בתוך המים, כיוון שהמים מקיפים אותה מכל צד. אבל אם היא עוגנת על החוף, אין לטבול בתוכה. לפי הה"ש יש לדון אם הספינה נחשבת לכלי קבוע. והיינו על פי מה שכתב ר' עקיבא איגור (שם) בביאור דעת הה"ש, שכלי תלוש הוא כזה שמניחים אותו שם בדרך ארעי, ואין לחוש שדווקא אז יניחו במקום שהזרימה חלשה. אבל

ד. מערכת הסינון ('פילטר') המותקנת בבריכה תהיה כבויה בשעת הטבילה<sup>10</sup>. יש לוודא כיבוי הכרחי של המערכת בשעת הטבילה, באופן שימנע שכחה

בכלי שמניחים אותו בדרך קבע, יש לחוש. ואם כן, אף שהתיבה או הספינה תלושה ואינה מחוברת, כיוון שהיא מונחת בדרך קבע לא תועיל. רבי עקיבא איגר חשש למעשה לדעת הר"ש שלא תועיל השקה, ולכן כתב שיש לעשות נקב קבוע כלשהו בתחתית התיבה, שיועיל לבטלו מתורת כלי לדעת הר"ש (אף שלהלכה אין זה מועיל, כיוון שכל החומרא היא לשיטת הר"ש, ולשיטתו זה מועיל). בנדון דידן, אם אי אפשר לעשות נקב כלשהו בתחתית הספינה, יש להכשיר על ידי ההשקה מעיקר הדין לפי שיטת הרא"ש. עוד יש לומר, שהר"ש החמיר דווקא בכלים שכבר קבועים ומונחים בים, וכעת רוצים להשתמש בהם לטבילה, שאז יש לחוש. אבל כשמתחילה קובעים את הכלי לצורך הטבילה, מן הסתם יקפידו על דרישות ההלכה, ואין לחשוש שלא תהיה השקה כראוי (אולם מר' עקיבא איגר מוכח שהבין שאין חילוק בזה, שכן דבריו עסקו בתיבה שהניחו במיוחד לצורך טבילה). עוד יש לחלק שגזרה זו אינה שייכת בספינה, שכן דרכה להיות במים עמוקים ואין חשש שהמים לא ימלאו את נקב ההשקה.<sup>10</sup> הפוסקים דנים בכמה היבטים הלכתיים לגבי מערכת סינון במים ('פילטר') שפועלת באופן של סירקולציה:

(א) פסול זוחלים: אין לטבול במקווה שהמים שבו זוחלים מחוץ למקווה, אף שנשאר במים שיעור ארבעים סאה (רמ"א שם, נ). כשמערכת הסינון פועלת, יוצאים מים מתוך בריכת הטבילה החוצה, אך הרמ"א (שם, על פי שו"ת הרב"ש סימן רצב) פסק שאין פסול של זוחלים כאשר המים היוצאים מהמקווה חוזרים לתוכו. על פי זה פסק שו"ת אגרות משה (יו"ד ח"א סימן ק), שאין פסול של זוחלים בפילטר חשמלי, כיוון שהמים שיוצאים מהמקווה לפילטר חוזרים לתוכו. אולם בשו"ת בצל החכמה (חלק ד סימן צח) חלק עליו בטענה שהיתרו של הרמ"א הוא דווקא כשהמים חוזרים מאליהם למקווה, ולא כשהם חוזרים באמצעות כוח חיצוני, כמו מנוע חשמלי. פוסקים נוספים כתבו גם הם שיש להחמיר במצב כזה, ביניהם שו"ת הר צבי (יו"ד סימן קעז), שו"ת מנחת יצחק (חלק ז סימנים עח-עט) ושו"ת תשובות והנהגות (חלק ד סימן רב). גם שו"ת משנה הלכות (חלק יב סימן קיא וחלק יג סימן קמג) לא רצה להתיר למעשה, אף שנטה להקל בדבר.

(ב) פסול שאובים: בכניסת המים למערכת הסירקולציה יש לחוש לפסול שאובים מחמת כניסת המים לצינורות ושהותם שם, כלדהלן. שינוי במשנה (מקוואות ז, ב): "היו בו ארבעים סאה, נתן סאה ונטל סאה כשר". בגמרא (יבמות פב ע"ב) מבואר שכשר היינו עד רובו. להלכה נחלקו בזה הראשונים: לדעת רש"י (יבמות שם ד"ה נתן) והרא"ש (הלכות מקוואות סימן א וסימן יח) דווקא בנותן מי פירות כשר רק עד רובו, שאם לא כן אין כאן מראית מקווה. אבל בנותן מים שאובים, כשר לעולם אפילו ברובו, כיוון שכל השאובים שנכנסו למקווה הוכשרו בו על ידי זריעה. אולם לדעת הראב"ד (בעלי הנפש שער המים סימן א) דין זה קיים להלכה אף בשאובים, שאין להתיר לתת מים שאובים לתוך מקווה כשר בשיעור רובו של מקווה. בדעת הרמב"ם יש לכאורה סתירה: בתחילה (הלכות מקוואות ד, ו) הוא כתב שמקווה כשר של ארבעים סאה שאינם שאובים, שממלא אותו במים שאובים, אפילו כל היום הוא שופך לתוכו מים שאובים – כשר, למרות שהמילוי גורם שייצאו ממנו מים. אולם מיד (שם, ז) כתב שנתן סאה של מים שאובים ונטל סאה – כשר רק עד רובו. הבית יוסף (סימן רא ד"ה ומ"ש אבל כשהן שלמים) תירץ שדווקא אם נטל בידיים אין להכשיר ברובו, אולם אם הוסיף מים שאובים, ועל ידי כך יצאו מים מאליהם מהמקווה, יש להכשיר גם ברובו. השלחן ערוך (שם, כד) פסק להקל כדעת רש"י והרא"ש, אולם הש"ך (שם ס"ק סג) כתב שיש להחמיר כרמב"ם וקראב"ד. לכן כתבו האחרונים שאין להסתפק באוצר זריעה (שבו עושים מקווה באופן שיש בור של ארבעים סאה כשרים, ובור אחר שבו טובלים, כשאת המים שטובלים בהם, שהם מים שאובים שמוחלפים מדי פעם, מעבירים בתוך הבור של המים הכשרים), שכן אוצר כזה פסול לדעת הראב"ד, אלא יש לעשות גם אוצר השקה (שבו המים שטובלים בהם משיקים למים הכשרים, ולא מתערבבים בהם ממש). גם במערכת הסירקולציה יש פסול של שאובים לדעת הראב"ד, שהרי המים נשאבים על ידי המערכת, ויש כאן נתן סאה ונטל סאה ברובו של מקווה (ייתכן שזה פסול גם לדעת הרמב"ם, כיוון שהמים לא יוצאים מאליהם, אלא על ידי שאיבה ומכוח מעשה האדם, ושמא זה דומה לנטל בידיים, אם כי יש לחלק). אמנם יש תיקון לפסול זה של שאובים על ידי חיבור בור הטבילה לאוצר השקה בשעת הטבילה ממש, וזה טעם נוסף לחובה להקפיד שפתח ההשקה יהיה פתוח בשעת הטבילה.

נוסף לכך, נחלקו הפוסקים אם מועיל הכשר של זריעה והשקה במים זוחלים, דהיינו אם פסול של זוחלים הוא פסול בטבילה, אבל המים בעצמם נחשבים למקווה כשר, ויכולים להכשיר מים אחרים; או שזה פסול במקווה, שהמים אינם נחשבים למקווה כשר, וממילא אינם יכולים להכשיר מים אחרים. הש"ך (שם ס"ק נה) כתב שיש זריעה והשקה גם בזוחלים, וכן דעת שו"ת חתם סופר (יו"ד סימן ריד), שו"ת אגרות משה (יו"ד ח"א סימן קיב) ושו"ת שבט הלוי (חלק ט סימן קפו). אולם שו"ת מהרש"ם (חלק א סימן קכב) הביא כמה אחרונים שהחמירו בזה, וכן דעת החזון איש (יו"ד סימן קכג ס"ק א). לדעת המחמירים הנ"ל יש לחוש אפילו לדעת השלחן ערוך שהקל שאפשר להוסיף מים שאובים למקווה כשר גם ברובו, כיוון שאם מי הבריכה נחשבים זוחלים מחמת הפילטר, אי אפשר להכשיר את השאובים

לכבותה. לדוגמא: התניית פעולת המערכת בכיבוי האור בחדר, כך שבזמן שהאור דלוק המערכת לא תוכל לפעול; הצבת נורת חיווי על מצב המערכת, כך שבשעת פעילות תידלק נורה אדומה, והיא תזכיר לכבות את המערכת. לחלופין ניתן להתקין מערכת סינון אלטרנטיבית, המשוקעת כולה בתוך מי הבריכה, כך שאין יציאת מים מחוץ לבריכה<sup>11</sup>.  
 אין צורך שמי הבריכה יהיו בשיעור ארבעים סאה<sup>12</sup>. בשבת<sup>13</sup> ניתן לטבול בספינה כשהיא קשורה לחוף<sup>14</sup>, ואת פקק ההשקה יש לסגור ברפיון<sup>15</sup>.

שנכנסים בחזרה על ידי זריעה, כיוון שזו זריעה בזוחלים (הר צבי שם). גם חיבור לאוצר השקה לא יועיל במצב כזה, כיוון שלדעת המחמירים גם אין השקה בזוחלים, ונמצא שפסול זוחלים גורם גם לפסול שאובים. אמנם יש להקל שאין כאן פסול של שאובים, כיוון שהצינור ששואב ומחזיר את המים לא עשוי לקבלה, אלא אדרבה להחזיר את המים לתוך האמבט, וכל צינור שאינו נעשה לקבלה, לא נחשב בית קיבול לענין פסול שאובים בכלי (שלחן ערוך שם, לו על פי הרמב"ם הלכות מקוואות ו, ב). וכן כתבו החזון איש (יו"ד סימן קכו ס"יק ב) ושו"ת משנה הלכות (חלק יג סימן קמג) לגבי צינורות שמוליכים את המים למקווה.

ג) פסול הווייתו בידי אדם: שו"ת הר צבי (שם) כתב שאף אם אין כאן שאובים ממש מחמת הצינורות, מכל מקום יש כאן פסול של הווייתו בידי אדם, כיוון שמחמת כוחו של האדם, המים נכנסים חזרה למקווה, שהרי האדם מפעיל את המנוע החשמלי; הטעם הוא שלהלכה 'אשו משום חיצי'ו, דהיינו שפעולה שנעשתה בכוחו של האדם, גם אם היא נמשכת מאליה, נחשבת לבאה מכוחו של האדם לכל דבר. ואף שהמים חוזרים ונורעים במים הכשרים, יש לחוש, לדעת המחמירים לעיל, שיש כאן פסול של זוחלים ושאין זריעה בזוחלים.

כאשר מערכת הסינון כבויה, ניתן לטבול בלא חשש, אולם יש לחשוש שישכחו לכבותה קודם הטבילה (שו"ת הר צבי שם ושו"ת מנחת יצחק שם). לכן הכרחי לוודא כיבוי. עיינו גם שו"ת במראה הבזק (חלק ד תשובה פו).

<sup>11</sup> לגבי פסול זוחלים: רק יציאה של מים מחוץ לבור הטבילה נחשבת לזחילה, אך תנועה פנימית של המים במקומם אינה נחשבת לזחילה. כך עולה מדברי הש"ך (שם, ס"יק ל), וכן פסקו החזון איש (טהרות מקוואות תנינא סימן ח ס"יק ז) ושו"ת שבט הלוי (חלק ט סימן קפז). כך גם משמע מדין המשנה (מקוואות ז, ז): "מחט שהיא נתונה על מעלות המערה, היה מוליך ומביא במים, כיון שעבר עליה הגל טהורה". כך מובא גם בשו"ת שמע שלמה (חלק ה יו"ד סימן יד, לראש"ל"צ הרב עמאר), שכתב כן גם בשם הגר"ע יוסף.

לגבי פסול שאובים: מים שנתונים בכלי נחשבים לשאובים רק כשהכלי נמצא מחוץ למי המקווה, אך כשהכלי עצמו משוקע בתוך מי המקווה והכלי פתוח, המים שבתוכו נחשבים חלק בלתי נפרד משאר מי המקווה והם כשרים. כך עולה מפסיקת השלחן ערוך לגבי טבילת כלי בתוך כלי (שם, ט), וכן לגבי טבילת בגד וכלי (שם, סג), שמים הנמצאים בתוך כלי לא נחשבים לשאובים, כיוון שהם מחוברים לשאר מי המקווה. וכך כתב הבית יוסף (שם סעיף סג) בדעת פירוש המשניות לרמב"ם (מקוואות ז, ו) הרא"ש (הלכות מקוואות סימן כא) והר"ש (למשנה שם). וכן כתב למעשה החזון איש (טהרות מקוואות תנינא סימן ג ס"יק ב) ושו"ת שבט הלוי (שם). כמו כן, ישנן מערכות סינון במקוואות שאינן נחשבות כלל לכלי.

<sup>12</sup> כמבואר בשלחן ערוך (שם, נב), שמקווה חסר כשר לטבילה על ידי השקה למקווה כשר. הש"ך (שם ס"יק קיא) כתב שכשר לטבילה בתנאי שנקב ההשקה פתוח בשעת הטבילה, כנ"ל. בנדון דידן, בכל מקרה יש להקפיד שנקב ההשקה יהיה פתוח בשעת הטבילה, כדי להכשיר את הפסולים השונים שהובאו לעיל.

<sup>13</sup> יש לדון אם מותר לפתוח את נקב ההשקה בשבת, כיוון שבזה גורם הכשר לטבול בכלי, ולכאורה זה תלוי בשני הטעמים הנ"ל להכשיר טבילה בכלי על ידי נקב: לדעה שמועיל בתורת השקה, אין כאן תיקון של הכלי אלא תיקון של המים. וכתב הלחם ושמלה (סימן רא שמלה ס"יק צב), שמותר להכשיר מים לטבילה על ידי השקה בשבת מכמה טעמים: איסור מתקן בשבת שייך רק בכלי ולא במים; כיוון שיכול לטבול בים עצמו לא נחשב מתקן (כמו במתקן הדס בשבת כשיש לו הדס אחר, ראו סוכה לג ע"ב ורש"י שם); האדם אינו מתקן אלא מסיר את המנוע של פקק ההשקה, וממילא המקווה נכשר. לדעה שמועיל בתורת ביטול כלי, יש כאן תיקון של הכלי על ידי שאינו פוסל את הטבילה. ולפי זה לא יועיל הטעם הראשון של הלחם ושמלה, אלא רק שאר הטעמים.

<sup>14</sup> מותר להיכנס בשבת לספינה, אף כשהיא במים, בתנאי שהיא קשורה לחוף (שלחן ערוך או"ח שלט, ז ובמשנה ברורה שם ס"יק לה).

<sup>15</sup> כתב בשו"ת בית אפרים (יו"ד סימן נג) שאסור לסגור את נקב ההשקה לאחר הטבילה משום תיקון כלי. ויש להקל בתנאי שסיגור באופן רפוי ולא בחוזק, דהיינו שהפקק ינוע בתור חור ההשקה. וזה תלוי במחלוקת ראשונים שהביא המגן אברהם (סימן שיג ס"יק יא).



New York, USA

ניו יורק, ארה"ב  
אב תשע"ו**נב. התנ"ך הירושלמי הזעיר, קדושתו והגדרתו לענין מוקצה בשבת:****שאלה:**

התנ"ך כולו הודפס על גבי שבב אלקטרוני והשבב נמכר כשהוא משובץ בתכשיט, ויש לנו כמה שאלות:

א. האם מותר להיכנס עם התנ"ך הזעיר לבית הכיסא?

ב. האם התכשיט "מוקצה" בשבת?

ג. אם תנ"ך מסוים בלוי – האם יש צורך לגנוז אותו?

**תשובה:**

א. מותר להיכנס עם התנ"ך הזעיר גם למקומות לא נקיים (לבית הכיסא)<sup>1</sup> כיוון שאין בו קדושה<sup>2</sup>. מכל מקום, יש לשים לב שחלק מהתכשיטים המשווקים

<sup>1</sup> בגמרא בסנהדרין (כא ע"ב), אגב העיסוק בדיני המלך, מבואר שהמלך נושא ספר תורה תמיד. הגמרא מסייגת: "אינו נכנס בה לא לבית המרחץ ולא לבית הכסא, שנאמר 'והיתה עמו וקרא בו' – מקום הראוי לקרות בו". זה המקור המפורש של הדין שאין להכניס ספר תורה לבית הכיסא.

הרמב"ם (הלכות תפילין, מוזהו וספר תורה י, ו) וכן הטור והשלחן ערוך (יו"ד רפב, ד) פסקו: "לא יאחוז אדם ספר תורה ויכנס בו לבית הכסא או לבית המרחץ...". ומרן בכסף משנה (שם) ובבית יוסף (שם) ציין לגמרא זו שממנה יש ללמוד שיש לכבד ספר תורה, ומפני קדושתו אין להכניסו לבית הכיסא.

ואמנם יש להעיר שלכאורה דרשת הפסוק שבגמרא אינה מלמדת אלא שהציווי על המלך לשאת עימו את ספר התורה תמיד אינו חל על שעה שנכנס לבית הכיסא או בית המרחץ, שאינם ראויים לקריאה בתורה, אך אינה מלמדת על איסור להכניסו לשם. אכן לשון הגמרא "אינו נכנס" משמעה שגם אינו רשאי, וכך מוכח מהפוסקים שלמדו ממנה לאיסור. ונראה שאכן אין האיסור נלמד מן הפסוק אלא שפשוט לגמרא שאם אין חובה על המלך לשאת את ספר התורה גם במקומות אלה – ממילא הדבר אסור מסברא פשוטה, שאין זה כבודו של ספר תורה.

ואכן בבית יוסף ובכסף משנה הקדים מרן להבאת דברי הגמרא בסנהדרין "פשוט הוא", ונראה שלכך כוונתו, שעיקר האיסור פשוט מסברא, ודברי הגמרא הם רק מעין 'דמות ראייה' וסייעתא נוספת, שהרי אפילו במלך, שציוותה התורה שישא עימו את ספר התורה לכל מקום – לא ציוותה כך כשנכנס למרחץ או לבית הכיסא.

ובברכות (כג ע"א) מבואר איסור הכניסה לבית הכיסא בתפילין, וקל וחומר לספר תורה. ואמנם לגבי תפילין מבוארים שם בגמרא גם אופני היתר, אך מבואר שם שאף אם יש אופני היתר בתפילין היינו משום שהן עימו תמיד (בזמנם היו מניחים תפילין כל היום), ואם יחלוץ אותן – אין לו מקום לשומרן (בזמנם בתי הכיסאות היו בשדה), וכל זה אינו שייך בספר תורה (ואף שאצל המלך דומות התפילין לספר תורה, משמע שלא הותרה לו הכניסה בספר תורה לבית הכיסא, ולא רק שאינו חייב להיכנס עימו, כנ"ל, ויש לומר שהטעם הוא משום שקדושת ספר תורה יתרה על קדושת התפילין, ועוד שלגבי מלך לא שייך הטעם שאין לו מי שישמור על ספר התורה בעת כניסתו לבית הכיסא, כמו אצל כל אדם בתפילין, שהרי המלך מן הסתם הולך עם מלווים ויכול להניח את ספר התורה בידיהם). ואפילו בשאר ספרי הקודש (ולא רק בתנ"ך, אלא אף ב"ספרא דאגדתא") מבואר שם שאסור להיכנס לבית הכיסא.

ואכן בעוד הכסף משנה ציין כנ"ל לגבי הכניסה לבית הכיסא, ולגבי האמור בהמשך אותה הלכה – לענין כניסה עם ספר תורה לבית הקברות ציין לגמרא בברכות בפרק מי שמתו, המגדל עוז ציין על כל האמור ברמב"ם בהלכה זו: "לא יאחוזו כו' או עד מבית הכסא – פרק מי שמתו", ובהכרח שלענין בית הכיסא כוונתו שדינו נלמד מהאמור שם לגבי תפילין.

גם הגר"א בביתארו להלכה זו בשלחן ערוך (יו"ד רפב ס"ק יד) ציין: "כמ"ש בתפילין בברכות שם". על הערה זו, שמהאמור לגבי מלך לכאורה אין מקור לאיסור זה, עמדו גם בעל גדולי הקדש (נדפס עם מקדש מעט לאותו מחבר, על דעת קדושים לרבו בעל אשל אברהם מבוטשאטש ובני יונה לרבי יונה לנדסופר; סימן רפב ס"ק ב שעל הבני יונה), וכמוהו גם נכדו של בעל ישועות מלכו, בהגהותיו וחיידושו על הרמב"ם מעט צרי, שאותן צירף לספרו של זקנו שאותו הוציא לאור.

הראשון האריך לפלפל בהשוואה בין דין ספר תורה לדין התפילין, ונראה מדבריו שיסוד האיסור הוא האמור לגבי תפילין ולא דינו של המלך. והשני כתב בפשטות שאכן האיסור אינו נלמד מדברי הגמרא לגבי מלך אלא מקל וחומר מתפילין, והפסוק הפוטר מלך מנשיאת ספר התורה עימו בבית הכיסא נצרך כדי שלא נאמר שחייב לשאתו כשהוא ב"כלי בתוך כלי" – כשיטת הרמב"ם שבאופן זה אין איסור בדבר (ולדעתו מכאן אכן למד הרמב"ם שיש אופן של היתר, ושלא כשיטת הרא"ש ש"כלי בתוך כלי" מועיל רק לתפילין אך לא לספר תורה).

ובגלוינו הש"ס לגאון רבי יוסף ענגיל על הגמרא בסנהדרין (שם) הביא שבספרי (פרשת כי תצא פסקא רנד) למדו איסור להכניס תפילין ו'ספרים' לבית המרחץ או לבורסקי (וקל וחומר לבית הכיסא) מהכתוב "כי ה' א-לקיך מתהלך בקרב מחניך והיה מחניך קדוש", כלומר שהילוכו של הקב"ה במחנה ישראל מתבטא בקיומם של ספרי הקודש והתפילין שם, ולכן ציוותה התורה על המחנה להיות קדוש, ושם ציוותה התורה על יציאה מחוץ למחנה לצורך עשיית הצרכים, ויינו שקדושת המחנה המתבטאת בספרים ובתפילין אינה יכולה לדור בכפיפה אחת עם מקום הטינופת.

<sup>2</sup> יש לדון אם תנ"ך כזה מוגדר ככתבי הקודש, מפני שהוא כתוב בכתב זעיר כל כך שכדי לראותו יש צורך בזכוכית מגדלת מיוחדת, למעשה מיקרוסקופ.

בדבר זה מצאנו כמה תשובות באחרונים שלפיהן כתב שאינו ניכר כלל אינו מוגדר 'כתב' שיש בו קדושה ושאיסור להכניסו לבית הכיסא: כך כתב שו"ת אבן יקרה (חלק ב סימן לג); כך צידד ספר פסקי תשובה (חלק א סימן כב בהערה), אם כי לא ברור אם סמך על זה למעשה (שכן כתב זאת רק בדרך "אפשר" ובהערה, ואילו בגוף היצאה הספר הביא דברי מהרש"ם שהחמיר, וראו להלן); כך פסק ביביע אומר (חלק ד יו"ד סימן כ אות ב וסימן כא אות ז); כך נקט שו"ת משנה הלכות (חלק ד סימן קכט וחלק ה סימן קנו); וכך גם בשו"ת באר משה (שטרן, חלק ה סימן טז).

ונוסף ונבאר: 'ספרים' המוזכרים בדברי חז"ל הם ספרים הנכתבים בכתב יד, הכותב יוצר את האותיות והמילים, מתכוון למשמעותן, ובכתבי הקודש אף מתכוון לקדשם (ספרי תורה, תפילין ומוזות צריכים להיכתב "לשם קדושת ספר תורה", "קדושת תפילין" או "מוזוה", ואם לא נכתבו כך הם פסולים. כך גם יתר כתבי הנ"ך – למשל, מגילת אסתר הנכתבת שלא "לשם קדושה" פסולה למצוותה. והוא הדין ליתר ספרי הנ"ך לנוהגים לקרוא הפטרות או את שאר המגילות מגילות מספר נביא או מגילה, אם הללו נכתבו שלא לשם קדושתם. כוונה נוספת נצרכת בעת כתיבת השמות הקדושים "לשם קדושת השם", ואף היא מעכבת). בספרים המודפסים בדפוס נחלקו הפוסקים אם יש בהם קדושה (עיינו ט"ז יו"ד סימן רעא ס"ק ח ופתחי תשובה שם ס"ק כ [ובשו"ת אבן יקרה הני"ל הקדים לדיונו שהסכמת הפוסקים היא שיש קדושה בדפוס, אף שבעצמו פקפק על זה] ועיינו עוד באגרות משה או"ח ד סימן לט), אך אף לסוברים שיש בהם קדושה – ייתכן שלא נאמרו דבריהם אלא בספרים שהודפסו בשיטת הדפוס הישנה, שבה סידר אדם את האותיות בתבנית, מרח עליהן דיו והצמיד להן את הנייר וכך "כתב" את הספר בבת אחת. לא כך בספרים המודפסים באמצעות מחשב, מכונת צילום וכד'.

עיקר קדושתם של ספרים כאלה נובעת מהיותם מיועדים ללימוד תורה בפועל, ואילו ספר זעיר שאינו מיועד ללימוד, אינו משמש ללימוד בפועל ואף אינו יכול לשמש ללימוד בדרך רגילה – מסתבר שאין בו כל קדושה.

בסברא זו צידד שו"ת אבן יקרה (שם), ועיינו בדברי היביע אומר (שם סימן כא) שהאריך בזה (אף לגבי כתיבה ביד ללא כוונה לשם קדושה) ובמקורות הרבים שהביא, כדרכו.

לסברא זו צירף שו"ת אבן יקרה טעם נוסף, והוא שכתב קטן שאין כל אפשרות לקוראו ללא מכשיר מיוחד – אינו קרוי כתב כלל, וביביע אומר (סימן כ אות ב וסימן כא אות ז הני"ל) סמך בכל כוחו על סברא זו.

נימוקם והוכחתם היא מדיני טרפות ושרצים, שהרי יש 'טרפות' שהן תוצאה של נקבים באברים שונים של הבהמה או העוף, ואף על פי כן פשוט שהנקבים המיקרוסקופיים הקיימים באותם אברים תמיד אינם מטריפים. וכמו כן נקטו האחרונים בפשיטות שדוקא חרק שנראה בעיניים אסור, אך חרק שאינו נראה בעיניים, למרות שנראה במיקרוסקופ, אינו אסור באכילה (ועיינו עוד בענין זה בנוגע לכלל עניני ההלכה באגרות משה יו"ד חלק ב סימן קמו ד"ה ומה שכתר"ה. לדבריו, דבר זה מרוב פשיטותו אינו צריך לפנים, שהרי קדמוניו, שלא היה להם מיקרוסקופ, קיימו את כל התורה כולה, וודאי שלא הוציאו את התולעים הקטנים שנראים רק במיקרוסקופ, ועל כן אין בכך איסור. ועיינו עוד מענין זה בנוגע לכלל דיני התורה ביחוד דעת חלק ו סימן מז, ובסוף התשובה ציין גם למקורות הני"ל הנוגעים לענינו במישרין).

ואמנם האבן יקרה הסיק בסוף תשובתו שאף שמן הדין יש להורות כך, למעשה חלילה להקל לנהוג מנהג ביזיון בשמות הקודש, אף שלא נכתבו לשם קדושה. אך שאר הפוסקים הני"ל נקטו להקל אף למעשה (לפחות אם הכתב מכוסה, אף שאינו מכוסה בשני כיסויים וראו להלן).

וביביע אומר (חלק ד יו"ד סימן כא, בסופו) דן שיש לחלק בין איסור מחיקת השם, שאינו נוהג מעיקר הדין בשם שנכתב שלא לשם קדושת השם, לבין השלכתו ביזיון. ונראה מדבריו שסובר שכניסה לבית הכיסא אינה ביזיון כמו השלכה ביזיון של כתב המתגלגל בחוצות ועשוי להיעשות למרמס וכדומה. ואף הסברא נותנת כדבריו, שכניסה לבית הכיסא אינה ביזיון אלא לגבי דברי קודש, ואילו השלכה כזו

היא ביזיון לכל דבר (וכל שכן ש'ספר' המשובץ בתכשיט, כבנדון דידן, והכניסה לבית הכיסא אינה ניכרת ונראית כהכנסתו של הספר לשם בפני עצמו – שאין זה ביזיון ואין לאוסרו אם אין ב'ספר' זה קדושה מן הדין).

חכם אחד שהובא בתשובת המשנה הלכות (חלק ד קכט) סבר שיש להוכיח שכתב כזה כן נקרא כתב, בניגוד לכל האמור, מהגמרא בגיטין (יט ע"ב), ששם אמר שמואל: "נתן לה נייר חלק ואמר לה 'יהי זה גיטיך' מגורשת. – חיישינן שמא ב'מי מילין' כתבו", כלומר בחומר שנבלע בקלף. ובהמשך הגמרא משמע שאם הכתב נפלט על ידי 'מיא דנרא' הרי זה כתב אף שהכתב אינו ניכר אלא על ידי פעולה של הוספת חומר. בדומה לזה הובא גם ביביע אומר (סימן כא הנ"ל אות ז) בשם שו"ת בית דוד (ל"ט).

אמנם המשנה הלכות האריך לבאר ולהוכיח שכתב קטן שאינו יכול להיקרא ללא מכשור מיוחד אינו קרוי כתב כלל ודחה הוכחה זו, כיוון שרש"י והמאירי שם פירשו שהחשש הוא שמא האותיות לא נבלעו יפה. ומסביר המשנה הלכות שעקרונות האותיות היו קיימות אך חששו שמא לא נבלעו יפה, אמנם אם אין אותיות כלל, כמו במקרה שלנו, ודאי שאין בכך חשש שיש כאן אותיות [לכן אם לדוגמה יהיה גט בגודל כזה, הוא לא יחול].

כמו כן ניתן לחלק שבכתב סתרים (גיטין שם) הכתב אמנם קיים אך צריך גלות אותו, אך במיקרוסקופ, גם כשיגלו אותו אינו כתב. כלומר יש לחלק בין חומר חיצוני שמגלה את הכתב ואז הכתב עומד כשלעצמו לדבר שלא ניתן לראותו אילולא המיקרוסקופ, וכך גם מבאר המשנה הלכות. ובדומה לזה כתב גם היביע אומר (שם) לדחות את הראיה מגיטין.

המשנה הלכות הביא כמה שכתב זעיר אינו כתב:

א. מהגמרא במנחות (כט ע"א) שיש שיעור לגודל של אות, ושיעור קטן מפקיע שם אות: "אמר רב אשיאן בר נדבך משמיה דרב יהודה, ניקב תוכו של ה"י כשר, יריכו פסול, אמר ר"ז לדידי מפרשה לי מיניה דרב הונא, ורבי יעקב אמר לדידי מפרשה לי מיניה דרב יהודה, ניקב תוכו של ה"י כשר, יריכו אם נשתייר בו כשיעור אות קטנה כשר, ואם לאו פסול, אגרא חמוה דר' אבא אפיסקא ליה כרעא דה"י דהעם בניקבא, אתא לקמיה דר' אבא, א"ל אם נשתייר בו כשיעור אות קטנה כשר ואם לאו פסול".

ב. מהגמרא (שם ל ע"א), "שיעור גליון מלמטה טפח מלמעלה ג' אצבעות. ובין תיבה לתיבה כמלא אות קטנה ובין אות לאות כמלא חוט השערה", משמע ששיעור אות הוא יותר ממלוא חוט השערה על כל פנים.

ג. מדברי תוספות (מנחות כט ע"ב ד"ה זיל אייתי) משמע שאותיות שילד קטן אינו יכול לקרותן אינן כלל בגדר אותיות, ולכן באותיות שבכדי לראותם צריך מיקרוסקופ אין קדושה. ועיינו שם במה שהוסיף לבסס זאת גם מסברא.

ואמנם משו"ת מהרש"ם (חלק ג סימן שנו) נראה להחמיר בדבר שאינו מכוסה, אך מכל מקום מכמה טעמים נראה להקל בנדוננו – הן מחמת דברי המקילים בזה לגמרי (משנה הלכות ובאר משה, שמסתבר טעמם, וכן סברת פסקי תשובה והאבן יקרה, אלא שלמעשה חשש האחרון – ואולי גם הראשון – לסמוך עליה למעשה), והן משום שיש מקום לומר שבנדוננו אף לסברת המהרש"ם אין איסור:

ביביע אומר (שם סימן כא אות ד) נקט להקל על פי דברי המהרש"ם שיש עליהם כתב של פסוקים שאין צורך בשני כיוונים ודי בהיותם בכיס (ולדעתו גם שו"ת אבן יקרה מודה בזה), אך הורה שאכן יש להימנע מלהוציאם בגלוי בבית הכיסא. ומכל מקום, בנדון דידן יש מקום להקל יותר, שהרי שטרות אלה אמנם אינם עשויים ללימוד ואינם כתובים לשם קדושה, אבל מכל מקום הכתב שעליהם קריא גם בעין בלתי מזוינת, ולא כך בשבב. ואף אם נניח שלענין הגדרת 'כתב' לא נקבל חילוק זה, מכל מקום הסברא היא שכתב שאין העין יכולה לראותו אינו יכול להיחשב 'גלווי', ועל כל פנים אין הכנסתו לבית הכיסא 'ביזיון', ודאי כשהוא מוכנס רק כחלק מתכשיט וכדומה (וכיוון שכל הצד לאסור אינו משום שיש לזה דין כתב אלא משום שהדבר נראה כביזיון, מכל מקום אם מסברא אין ביזיון בהכנסה כזו, דיינו). ועוד שהשבב המכיל את התנ"ך האמור מצופה לאחר מכן כדי למנוע שריטות, ויש מקום לראות ציפוי זה ככיסוי (ואף שהציפוי שקוף והוא גם "כלי" המיוחד לתנ"ך זה, שבמקום שצריכים "כלי בתוך כלי" הוא גרוע מכלי שאינו מיוחד לכך, מכל מקום בענינו די גם בכיסוי כזה, ואף מהרש"ם התיר בנדון שלו אף שהכיסוי היה כיסוי שקוף ומיוחד לכתב המונח בו).

המשנה הלכות, שנקט שלא כסברת המהרש"ם, כתב גם כי ייתכן שגם המהרש"ם לא היה אוסר במקרה שהכתב איננו קריא כי הוא קטן מדי. לדבריו, המקרה שבו דן המהרש"ם היה שעקרונות האותיות היו ניתנות לקריאה, אלא שכיוון שהן היו מונחות בתוך תיק מסוים, היה קשה לקרותם מבחוץ בלי מיקרוסקופ, ועל כן אין להשוות לנדון דידן שבו הכתב לא קריא אף כשהוא מונח לפניך שלא בכיסוי.

ועיינו עוד לענין זה במאמר בירור מקיף בדין משקפיים (אות יד, בקובץ בית אהרן וישראל נה, תשנ"ה עמוד עו [רכד]).

וראו עוד במאמר כוס סגולה של כסף שחרותים בו צירופי שמות ארבע הנהרות: כוס הישועות להרש"ש – היש דבר כזה (בכתב עת אור ישראל [מאסף] לו, תשס"ד, עמודים רלג–רלד). שם העיר אל נכון כי גם היחס לספרי קודש המודפסים במכונה, ובייחוד לספרים זעירים כאלו שאינם ראויים לקריאה וללימוד, כאל בעלי ערך סגולי – תמוה מאוד, שכן בפשטות אין בהם קדושה מהטעמים הנ"ל, ובאין קדושה, סגולה מניין? ואמנם הוסיף שם שאפשר שהאמונה בקדושת הספר היא שתועיל, ועל זו הדרך ויותר מכך

- כשבהם משובץ תנ"ך זה כוללים גם חריטה של פסוק מהתנ"ך באותיות רגילות<sup>3</sup>, ואין דברינו אמורים בתכשיטים אלה.
- ב. התנ"ך הזעיר משמש כתכשיט, לכן הוא אינו מוקצה בשבת. כלי מוגדר כמוקצה או לא מוקצה על פי שימוש, ולא על פי התהליך שבו הוא מיוצר.
- ג. אין צורך לגנוז תנ"ך זעיר בלוי<sup>4</sup>.

---

נאמר גם בנדוננו, שאף שמצד הדין אין בתנ"ך כזה קדושת ספרים, מכל מקום אפשר שנשיאתו מתוך רגש קודש ורצון לקשר נפשי עם התורה הקדושה ודברי הנביאים והכתובים – ואולי לעיתים היא בבחינת "זכירה מביאה לידי עשייה" – יש בה תועלת.

<sup>3</sup> כך למשל ראינו באתר החברה תכשיט כזה שעליו חרוט הפסוק "גם כי אלך בגיא צלמות לא אירא רע כי אתה עמדי".

<sup>4</sup> כפי שנתבאר בהערה 1, אין קדושה בתנ"ך הזעיר, ועל כן אין בו חיוב גניזה. ובאגרות משה (או"ח ד סימן לט) דן בחיוב הגניזה בכלל בנוגע לספרים שבדפוס, וצייד שספר שאינו ראוי כלל ללמוד בו – אם מדובר בספרים שאין קדושתם מצד הכתב אלא מצד היותם ספרים המיועדים ללימוד תורה – יש לומר שפקעה קדושתו ואין חובה לגונזו, ורק אם עוד ראוי ללימוד חובה לגונזו. וכל שכן בספר שמעולם לא עמד ולא נועד ללימוד ולא שימש ללימוד בפועל. ואמנם שם ביאר שאין קולא זו אמורה בספרים שיש בהם 'שמות' ממש, כספרי תנ"ך וסידורים, אך בנדון דידן, שבו מן הדין אין קדושה אף בשמות משום שאין זה 'כתב', ומסתבר כאמור שכיוון שגם ללימוד לא היה ראוי ספר זה – לא הייתה בו קדושה מעולם, קל וחומר שאין בו קדושה לאחר שבלה.

עם זאת, כיוון שבני אדם מתייחסים אליו כאל ספר קודש, מסתבר שאין להשליכו באשפה בדרך ביזיון, ובפרט אם הדבר יהיה ניכר לרואים (ועלולים ללמוד ממנו לזלזל בספרי קודש). ולענין זה יש מסתבר שיש לנקוט את דברי שו"ת אבן יקרה הנ"ל, שאף שמן הדין אין קדושה בתנ"ך כזה, למעשה אין לנהוג בו מנהג ביזיון, וכמובא לעיל. גם ביביע אומר (חלק ד יו"ד סוף סימן כא) דן שיש לחלק בין איסור מחיקת השם (ולענינו הוא הדין בנדון דידן לענין כניסה לבית הכיסא כנ"ל) לבין השלכתו בביזיון. ואף שלא כתב בפירוש שהשלכה בביזיון אסורה אף בצילום זעיר, מכל מקום הסברא – אחת היא.

## Texas, USA

טקסס, ארה"ב  
כסלו תש"פ

## נג. הפרשת תרומות ומעשרות מפירות ארץ ישראל שיצאו לחו"ל

## שאלה:

האם צריך להפריש תרומות ומעשרות מפירות ארץ ישראל שיצאו לחו"ל?

## תשובה:

יש בענין זה מחלוקת: יש פוסקים הסבורים שפירות ארץ ישראל שיצאו לחו"ל פטורים מהפרשת תרומות ומעשרות, ויש הסבורים שהם חייבים. להלכה, ההנחה שלנו היא להפריש בלי ברכה, אולם למקילים יש על מי לסמוך<sup>1</sup>.

<sup>1</sup> במשנה במסכת חלה (ב, א) אמרו: "פירות חוצה לארץ שנכנסו לארץ חייבים בחלה. יצאו מאן לשם: רבי אליעזר מחיב, ורבי עקיבא פוטר".

הרמב"ם (בפירוש המשנה שם) גרס: "בחלה ובמעשרות", ולפי זה יוצא שישנה מחלוקת תנאים אם פירות ארץ ישראל שהוצאו לחו"ל חייבים במעשרות.

מחלוקת זו בין ר' אליעזר לר' עקיבא הובאה גם בספרי (במדבר טו, יח), וגם שם יש מחלוקת גרסאות אם המחלוקת היא רק בחלה או גם במעשר, כאשר בכתבי היד המצויים בידינו (ברלין, אוקספורד, רומי ולונדון) הגרסה היא רק לגבי חלה, ואילו בדפוס ונציה, שהוא הדפוס הראשון, הובאה המחלוקת גם לגבי מעשר.

הרמב"ם (הלכות תרומות א, כב) הכריע להלכה כשיטת ר' עקיבא: "פירות ארץ ישראל שיצאו חוצה לארץ פטורין מן החלה ומן התרומות ומן המעשרות, שנאמר: 'אשר אני מביא אתכם שמה שמה', אתם חייבין, בחוצה לארץ פטורין".

הראב"ד (שם) כתב שמכל מקום הפירות חייבים בתרומות ומעשרות מדרבנן. השלחן ערוך (יו"ד שלא, יב) פסק כרמב"ם, שהפירות פטורים מתרומות ומעשרות.

האחרונים נחלקו אם הפטור מתרומות ומעשרות נאמר גם כאשר המירוח (=השלב המחייב במעשרות) נעשה בארץ ישראל, או רק כאשר הפירות יצאו לחו"ל עוד לפני המירוח. הרדב"ז (על הרמב"ם שם), המשנה למלך (שם) ואחרונים נוספים כתבו שפשוט שהפטור מתרומות ומעשרות הוא כאשר הפירות רק גדלו בארץ ישראל, אבל אם גם התמרחו בארץ ישראל וכבר התחייבו במעשרות, אין אפשרות שהם יחזרו ויפטרו מחיוב ההפרשה, ולכן חייבים להפריש מהם תרומות ומעשרות, אפילו אם הוצאו אחר כך לחו"ל. וכן כתב בשו"ת המב"י"ט (חלק ב סימן קצו): "פירות ארץ ישראל שיצאו חוצה לארץ פטורין וכו', דכתיב: 'שמה' – שמהם חוצה לארץ פטורין". וכן דעת אחרונים נוספים. נארה דהיינו כשיצאו קודם מירוח, דאם נתמרחו על ידי ישראל בארץ ישראל, הווי טבל, ולא פקע טבל איסוריה וחייביה דמיתה בהוצאתו חוצה לארץ".

גם מדברי הראב"ד עצמו בהשגה הנ"ל עולה שברגע שהיה מירוח של הפירות בארץ ישראל, שוב יש חיוב הפרשה מן התורה אפילו אם הפירות יצאו לחו"ל לאחר מכן.

לעומת זאת, ה"י"ט סימן שלא) לא קיבל חידוש זה וכתב: "שאינן לחלק בין נקבעו למעשר בארץ ישראל, בין לא נקבעו, לעולם פטורין, מדרשה דקרא, שנאמר: 'אני מביא אתכם שמה' – שמה אתם חייבין, בחוץ לארץ פטורין". וכן דעת אחרונים נוספים.

להלכה, כיוון שיש בדין זה דעות שונות, נראה שיש להפריש תרומות ומעשרות ללא ברכה.

אומנם בשו"ת יביע אומר (חלק י יורה דעה סימן מו, ראו גם בחזון עובדיה על תרומות ומעשרות) כתב שלא צריך להפריש תרומות ומעשרות באופן כזה מכמה טעמים:

א. ייתכן שהפירות הם מתוך חלקים בארץ ישראל שכלל אינם חייבים במעשרות (כי לא כבשום עולי בבל).

ב. הראב"ד אמנם סבר שבכל מקרה יש חובה להפריש מדרבנן, אבל כאמור לעיל, השלחן ערוך לא קיבל את דבריו אלא פסק כרמב"ם.

ג. הרמב"ם והשלחן ערוך התנסחו באופן גורף, וכתבו שפירות שיצאו לחו"ל פטורים מתרומות ומעשרות, ואף על פי שחלק מהאחרונים כתבו שאם הפירות התמרחו בארץ ישראל, חיוב תרומות ומעשרות אינו פוקע שמהם, אך דבריהם מחודשים מבחינת פשטות לשון הרמב"ם והשלחן ערוך, ועוד

שאחרונים אחרים חלקו על כך, והסבירו את הרמב"ם כפשוטו. נוסף לכך, מצאנו מציאויות שונות שבהן פירות התחייבו בתרומות ומעשרות ולאחר מכן נפטרו, ולכן דברי האחרונים, שפשוט שלאחר שהפירות כבר התחייבו בתרומות ומעשרות שוב אין ההוצאה לחו"ל פוטרם, אינם מוכרחים. עוד ייתכן שזוהי גזרת הכתוב המיוחדת שהובאה בספרי, שלמרות שהפירות התחייבו במעשרות, הם פטורים ממעשר אם אוכלים אותם בחו"ל.

ד. יש סוברים שאם המירוח של הפירות בארץ ישראל היה מלכתחילה על מנת להוציאם לחו"ל, גם האחרונים שחייבו במירוח בארץ יודו לפטור (וכן כתב הגר"א קוק בשו"ת משפט כהן סימן מו). אמנם החזון איש (זרעים דמאי סימן טו ס"ק ד) חלק על סברא זו, וכתב שמדובר ב"תורה חדשה", אך היביע אומר כן צירף את זה כשיקול להקל.

ה. הירושלמי (מעשרות ה, א, על פי תוספתא מעשרות ג, ט) אומר שמי שעוקר שתילים שלו כדי לנוטעם בחו"ל ולהפקיעם מידי מעשר חייב במעשרות. מכאן הוכיח החזון איש (שם) שהוא הדין למקרה שלנו, שכיוון שכבר התחייב במעשרות בארץ ישראל, שוב אינו יכול להוציא את הפירות לחו"ל ולהפקיעם מחיוב מעשר. היביע אומר דחה את ראייתו, שכן דברי הירושלמי שייכים רק כשיש עילה לקנוס אותו על שמפקיע עצמו מן המעשר. נראה שכוונתו שקנסו רק כאשר מעביר לחו"ל את השתילים עצמם ולא רק את הפירות.

ו. הרמב"ם בתשובה (סימן קכט) כתב שחיוב המעשרות הוא דווקא במקום צמיחת הפירות, וכך הוכיח הרב צבי פסח פרנק (הר צבי חידושים עמ' קלג) גם מספר החינוך (מצווה עב), שכתב על מצוות 'מלאתך ודמעך לא תאחר' שהמצווה נוהגת דווקא בארץ ישראל, ומשמע שבחו"ל פטורים אפילו אם הגיעו לשם פירות ארץ ישראל.

ז. יש עוד דיוקים מן הרמב"ם לכך שהקל, שכן המשנה (דמאי ב, א) אומרת: "ואלו דברים מתעשרים דמאי בכל מקום", אבל הרמב"ם, כשפסק את המשנה הזו (הלכות מעשר יג, ד), כתב שמתעשרים בכל ארץ ישראל וסוריא, ומשמע שבחו"ל תמיד פטורים מלעשר אותם.

לעומת שיטת היביע אומר, שו"ת אגרות משה כתב שדעת כל האחרונים שאם הפירות יצאו לאחר מירוח, חייבים בתרומות ומעשרות. מרן הגר"ש ישראל דן בזה (חוות בנימין סימן ג אות ב) וכתב למעשה (שם אות ג) שיש לחוש לשיטת הראב"ד ולהפריש תרומות ומעשרות גם ממה שיצא לחו"ל קודם גמר מלאכה. לכן כתבנו (למעלה) למעשה שיש להפריש תרומות ומעשרות ללא ברכה, אם כי המקל יש לו על מי לסמוך.

New York, USA

ניו יורק, ארה"ב  
טבת תשע"ה

**נד. גיור ילד שנולד מפונדקאית או תורמת ביצית גויה והגדל במשפחה שאינה שומרת מצוות**

**שאלה:**

בתקופתנו זוגות רבים אשר אינם זוכים להביא לעולם ילדים בצורה טבעית בוחרים להסתייע ב"אם פונדקאית" במקרים רבים נכרית (כאשר האישה אינה מצליחה לשאת היריון, הביצית של האישה מושתלת ברחמה של אישה אחרת אשר תלד את העובר ואחר כך תעביר את התינוק לזוג), או ב"תורמת ביצית" נכרית (כאשר האישה מסוגלת לשאת היריון אך אינה יכולה להרות משום שאין לה שחלות או משום שהביציות שבשחלותיה פגומות, ביצית מן התורמת הנכרית מושתלת ברחמה של האישה היהודייה וזו יולדת את הילד).  
השאלות הן:

א. האם ילדים אלה צריכים גיור?

ב. אם כן, האם אפשר לגייר את הילד שיוולד במקרים אלה אם יודעים שיגדל בבית שאינו שומר תורה ומצוות?

**תשובה:**

א. ילדים אלו טעונים גיור מספק.

ב. ניתן לגייר אותם גם אם יגדלו בבית שאינו שומר תורה ומצוות. נושא זה מורכב ביותר וכרוך בשאלות משנה רבות שיתבארו החל מתשובה זו עד תשובה סו. להלן פירוט של הנושאים שיידונו:

מעמדם של ילדי תרומת ביצית או פונדקאות נחלקו גדולי ישראל לגבי שאלת מעמדם של ילדים כאלה – הן של מי שנולד מביצית של נכרית שהושתלה ברחם של יהודייה, והן של מי שנולד מביצית של יהודייה שהושתלה ברחם של נכרית. לא נתקבלה בכלל ישראל הכרעה מוסכמת בזה, ועל כן יש להגדיר ילדים כאלה כספק יהודים. עיינו בהרחבה בענין זה להלן בתשובה נה. בגלל ספק זה יש לגייר ילדים אלה, במיוחד לאור המכשולים הרבים שעלולים להיווצר מאי-גיורם. בענין זה ראו בהרחבה להלן בתשובה נו. אלא שיש לדון אם אפשר לגייר ילדים כאלה כאשר יגדלו בבית חילוני. שאלה זו תלויה בבירור יסודו של דין גיור גר קטן ועל דעת בית דין, בהשלכות של בירור זה על שאלת גיורו של קטן שיגדל בבית חילוני בכלל והשלכותיו על נדונו בשל מאפייניו המיוחדים של גיור שמחמת הספק האמור. נראה שבאופן כללי יש להגדיר את המצבים שבשאלתנו כמצבים של שעת הדחק, ואת ההכרעה בשאלות השונות, במקרים שבהם יש ספקות או מחלוקות יש לשקול גם בהתחשב בכך. ברם תחילה יש לברר את השאלות ולקבוע אם גיור זה מותר לכתחילה וחל בוודאי ויש לסמוך עליו אפילו ללא שעת הדחק, או שלפחות בדיעבד יש לסמוך עליו ויש לעשותו בשעת הדחק:

- ג'יור גר קטן על יסוד הקביעה שהג'יור הוא "זכות" לו
- א. יסוד האפשרות לג'ייר קטן הוא בהנחה שהג'יור הוא "זכות" לו ו"זכין לאדם שלא בפניו" (כתובות יא ע"א).
- התוספות בכתובות (שם) מתבטאים שאפשר לג'ייר גר קטן מפני שהג'יור הוא "זכות גמור". אך למרות לשונם זו, נראה שלמעשה לא צריכים שהזכות תהיה ממש זכות גמורה בלי שום צד חובה. בענין זה עיינו להלן תשובה נז.
- ב. יש מחלוקת אם יש להגדיר את ג'יורו של מי שלא ישמור תורה ומצוות לאחר ג'יורו "זכות" או "חובה", ואם ג'יור כזה יחול או לא. בענין זה עיינו להלן תשובה נח. וכאן בהמשך ובתשובה סא בנוגע לאפשרות שבנדון דידן ייחשב הג'יור זכות לכל הדעות או יחול אף ללא שייחשב זכות.
- ג. נראה שלדעת הש"ך והפני יהושע (וכן לשו"ת עונג יום טוב, על כל פנים בדעת הרי"ף), אם בית דין ג'יירו גם במצב של חובה ממש, וכל שכן כשיש לו גם זכות ותועלת בג'יור – גם אם נניח שבצידם "חובה", הג'יור יהיה תקף בדיעבד. בענין זה עיינו להלן תשובה נט.
- ד. בית דין יכולים לג'ייר את הקטן גם כאשר הוא צעיר מדי מלהביע עמדה בענין (ואף שאין הורה בעל מעמד הלכתי של 'הורה' המבקש לג'יירו). בענין זה עיינו להלן תשובה ס.
- ה. יש מקום לטעון שכיוון שספק יהודי חייב לקיים מצוות מספק, על כן ג'יורו אינו מוסיף שום חובה מצד חיובו זה. אמנם אין מכך הוכחה שאין בזה חובה מצד האפשרות שיענש מן השמיים בגלל הגירות אם יעבור עברות. אך אם הגדרת זכות או חובה קשורה בעצם החיוב ולא בשאלת השכר והעונש – ג'יור ילד כזה ייחשב זכות בכל מקרה. בענין זה עיינו להלן תשובה סא.
- ו. גם לגבי השאלה אם אפשר שהג'יור יתבטל מצד חוסר קבלת מצוות (לדעות שהיא נדרשת גם בג'יורו של קטן), יש דעות שנראה מהן שבג'יור ספק יהודי אין צורך בקבלת מצוות. גם בענין זה עיינו להלן תשובה סא.
- אמנם ייתכן שסברא זו מועילה לענין גדול הרוצה להתג'ייר ולא לענין קטן, שג'יורו אינו מבוסס על רצונו אלא על הסברא שזכות היא לו (לרוב הדעות וכפי שיובא להלן), אלא שלדרך זו בכל מקרה אין בג'יור קטן חיסרון של קבלת מצוות, והכול תלוי בשאלת הזכות (שנראה שישנה בענייננו כאמור לעיל ולהלן).
- ז. האחרונים דנים אם בשאלת הגדרת זכות וחובה בעבור "זכין" מתחשבים בזכות או חובה "רוחנית". נראה שגם הסוברים שיש להתחשב בזכות רוחניות יאמרו כך רק בתנאי שנוסף להגדרת האובייקטיבית, נוכל להניח שהאדם עצמו היה מסכים (עכשיו, לו שאלנוהו ויכול היה להביע דעה, או יסכים בפועל או לאחר זמן) לראות בזה זכות. בענין זה עיינו להלן תשובה סב.
- ח. ברשב"א ובמגילת ספר על הסמ"ג נראה שגם הגדרת "חובה" נקבעת על פי מה שהאדם עצמו היה מתנגד אליו, ולא על פי חובה אובייקטיבית. בענין זה עיינו להלן תשובה סג.
- ט. יש מחלוקת אם נאמר דין "זכין לאדם שלא בפניו" גם בעל כורחו של ה"זוכה" כאשר מדובר ב"זכות גמורה" אובייקטיבית. ניתן לטעון



שבמחלוקת זו תהיה תלויה השאלה אם ב"זכין" נקבע תוקפה של הזכייה על פי זכות וחובה אובייקטיביות או על פי רצונו של האדם. אלא שנראה שגם הראשונים הסוברים ש"זכין" אפילו בעל כורחו אומרים כך רק כאשר שייך לומר ש"בטלה דעתו אצל כל אדם". ונראה שאין "בטלה דעתו אצל כל אדם" שייך לנדון דידן. בענין זה עיינו להלן תשובה סג.

י. נראה שלרוב הראשונים דין "זכין" פועל מצד "אנן סהדי". אמנם קצות החושן טוען שאינו מדין "אנן סהדי", אלא שיש גזרת הכתוב שאדם אחד יכול לזכות עבור אחר.

ניתן לטעון שאם "זכין" מבוסס על אנן סהדי, השאלה אם אפשר ליישם זכין כאן תהיה תלויה בשאלה במה משערים שאדם זה היה רוצה אם היה גדול (ואנחנו מניחים שהיה רוצה להתגייר).

אבל לפי קצות החושן יש לומר שזה יהיה תלוי בשאלת זכות אובייקטיבית. באגרות משה כתב שהשאלה איך פועל דין "זכין" היא "במחלוקת רבוואתא". גם בענין זה עיינו להלן תשובה סג.

יא. מהתוספות בסנהדרין נראה שגירור קטן נעשה וחל באופן מיוחד ושונה מגירורו של גדול. בפשטות, לפי דבריהם אי אפשר לגייר ילד קטן כשיודעים שלא ישמור תורה ומצוות לאחר בר המצווה שלו. אבל נראה שזוהי דעת יחיד, ובאופן כללי האחרונים לא קבלו להלכה. בענין זה עיינו להלן תשובה סד.

יב. יש כמה שיטות הסוברות שבגירור קטן בכלל לא זקוקים לקבלת מצוות. גם בענין זה עיינו להלן תשובה סד.

#### אפשרות מחאה

גר קטן המגור "על דעת בית דין" (ועל בסיס הסברה שהגירור הוא "זכות") יכול למחות כשיגדיל ולהפקיע את גירורו (כתובות יא ע"א). לענין זה השלכה כפולה על נדוננו:

ראשית נדרש בירור דינו של ילד זה אם אכן ימחה כשיגדל. אכן למעשה החשש שכך יקרה אינו גדול, ואף שיש להכריע בשאלה זו, אין היא שיקול משמעותי בשאלה אם מלכתחילה לגייר את הילד.

ברם השאלה השנייה והעיקרית היא שמא יש לראות את אי שמירת המצוות בסמוך להגעת הילד לגיל מצוות כ"מחאה", וזו הרי סביר שתהיה אצל ילד הגדל בבית חילוני, ואם כך, אם אכן מועילה המחאה הרי שהגירור יתבטל ואף מלכתחילה – מה לנו לגייר גיור שיש להניח שיתבטל בהמשך?

מובן שאם נקבע שאפילו מחאה מפורשת לא תפקיע את הגיור, קל וחומר שאי שמירת מצוות לא תפקיע אותו.

א. לענין מחאה מפורשת:

לפי החתם סופר, מי שמתגייר בקטנותו עם אביו אינו יכול למחות לכשיגדיל מפני שבמקרה כזה הגיור נחשב לו "זכות גדול". אכן אין הסכמה בשאלה אם לפסוק כדעת החתם סופר, ובמקרה של מי שיגדל כחילוני ייתכן שגם החתם סופר עצמו היה מאפשר מחאה.

נוסף לכך, יש מחלוקת אם אפשר ליישם את דברי החתם סופר למי שמבחינה הלכתית אינו מוגדר כאביו של המתגייר, גם אם הילד מאומץ אצלו כבנו.

לעומת זה, הרב בקשי דורון טען שגיורו של ספק יהודי נחשב בוודאי כזכות גדולה ואי אפשר לו למחות.

סברא נוספת היא שאי אפשר לילד למחות אם גויר על ידי אביו ועל דעת אביו, הואיל והאבא מוגדר "בעלים" על בנו, וגיורו את הבן חל משום כך ולא רק משום הזכות' שבו, על פי הרמב"ם לגבי "ישראל שתקף עכו"ם קטן או מצא תינוק עכו"ם והטבילו לשם גר". גם אם לא נאמר כך בדרך כלל, יש סברא חזקה לומר כך על כל פנים במקרים שלנו. כפי שיתבאר להלן בתשובה סה.

סברא נוספת היא שמי שבכל מקרה חייב במצוות מספק – לא תפקיע המחאה את גיורו כיוון שאין בה כוח להפקיע ממנו את חיוב המצוות למעשה.

עיינו בהרחבה בענין זה להלן תשובה סה.

ב. לענין אי שמירת המצוות בהגיע הילד לגיל החיוב:

אמנם יש שכתבו שאם אין הילד נוהג כיהודי, הרי זה כמחאה, אבל ייתכן ש"ניהוג מנהג יהדות" הוא רק להראות שרוצה את ה"זכייה" של יהדות, היינו שרוצה להיות יהודי, ואין זה תלוי אם בפועל מקיים מצוות. להרחבה בענין זה עיינו להלן תשובה סו.

ואמנם ייתכן שהדבר תלוי במחלוקת ראשוניים (ראו שם) אבל אין הדבר מוכרח, ובגיור שבו כאמור יש סברות שאף מחאה גמורה לא תועיל, כאמור, ודאי שיש לסמוך על הראשוניים שנראה כך מדבריהם בצירוף האפשרות שסברה זו שרירה וקיימת לכל הדעות.

מסקנה

נראה שלמעשה ניתן לגייר ילדים אלה (וממילא מוטל עלינו לגיירם) שכן יש כמה וכמה ספקות שאפשר לסמוך ולהקל מכוחם, ומהם ספקות שאינם שקולים שההכרעה בהם היא שהגיור תקף.

מצד עצם הגיור:

יש כאן כמה ספקות המטים לומר שאפשר לגייר ילדים אלה:

יש ספק אם צריכים גיור או שהם יהודים גם בלעדיו (ועל כן הגיור מיותר אך כמובן אינו מזיק) וממילא החשש לאחר הגיור – גם אם יש בגיור פקפוק – יהיה של ספק ספקא.

ועל הצד שצריך גיור, לגבי שאלת הזכות':

יש אומרים שגיור אדם תמיד ייחשב זכות עבור הגר גם אם לא יקיים מצוות. ויש שנקטו שגם אם בדרך כלל לא ייחשב הגיור זכות אם הגר לא יקיים מצוות, מכל מקום בספק יהודי כן ייחשב כזכות (שכיוון שבין כה ובין כה נראה שחייב במצוות, זכות היא לו להיחשב יהודי ודאי, וכל שכן כשמצורפות לכך התועלות המעשיות של יכולת להינשא וכן הרצון הטבעי של אדם בזהות ברורה וכדו'). ונראה שבנדון דידן יש אומדנא שאם לקטן הייתה דעת, והיינו שואלים אותו אם רוצה להתגייר, היה עונה שרוצה. ונראה שלרוב הדעות הולכים אחרי אומדנא כזאת בדעתו (בוודאי כשאין חובה אובייקטיבית ואף נגד חובה אובייקטיבית על כל פנים כשלא שייך לומר "בטלה דעתו").

ויש אומרים שעל כל פנים בדיעבד מה שבית דין עשו יהיה תקף ובנדון דידן זו שעת הדחק שהיא כדיעבד.

ולגבי החשש של חסרון קבלת מצוות:

יש אומרים שספק יהודי אין צריך קבלת מצוות בגיורו, ועוד יש אומרים שבגר קטן תמיד אין צריך קבלת מצוות, ודעה זו היא העיקר להלכה.

לגבי שאלת מחאתם של ילדים אלה כאשר הם מגיעים לגדלות: כנ"ל, ייתכן שהם כבר יהודים. יש אומרים שספק יהודי אינו צריך קבלת מצוות וממילא (לפי הסברא שמחאה אינה אלא משום שעל ידה חסרה קבלת המצוות, כנראה מדברי התוספות) אינו יכול למחות. ואף לסברא שיכול למחות, אף שמלכתחילה גיורו לא היה צריך קבלת מצוות – ייתכן שבנדון דידן (על פי דברי החתם סופר) אין להם יכולת למחות.

יש צד לומר שהילדים נחשבים כמצויים בבעלותם של בני הזוג היהודים, וזה ימנע מהם יכולת למחות.

ואף אם יכולים למחות, מכל מקום ייתכן שרק מחאה מפורשת מועילה, אך התנהגותם לאחר גדלותם כיהודים שאינם שומרית תורה ומצוות לא תיחשב כמחאה.

על כן, בגלל כל הסניפים הנ"ל, למעשה ניתן לגייר ילדים אלה, גם אם רוב הסיכויים הם שיגדלו מבלי לשמור תורה ומצוות, והם לא יוכלו למחות על גיורם לכשיגדלו.

מעמדם יהיה של ספק גרים – ספק יהודים מלידה, ובנות כאלה יהיו אסורות לכהנים.

אם הדבר אפשרי, יש להתאמץ לדבר על לב ההורים כדי לעודדם להכניס את בסיסי היהדות לביתם (אולי על ידי מפגשי יהדות או אפילו קורס מקוצר). אז יגדלו הסיכויים שהילד יקיים יותר מצוות, נוסף לכך הוא גם יסתכל על היהדות (גם במובן של דת, ולא רק כלאום) בצורה חיובית יותר, ואולי אפילו יחזור בתשובה בעתיד.

כל אחת מאפשרויות אלה – ודאי אם תתממש, ואף אם לא, עצם העובדה שבעת הגיור קיימת אפשרות כזו – היא סיבה שבגללה יותר קל להגדיר את גיורו זה כזכות ויגדלו גם הסיכויים שהתנהגותו בעתיד ודאי לא תהיה בגדר 'מחאה'.

(ומובן שאם ההורים בכל אופן שומרים על זיקה כלשהי למסורת ישראל, הדבר קל יותר במישור המעשי, מן העבר האחד, וגם אם לא נצליח בו: יש יותר מקום לומר שייחשב גיור זה ככולל קבלת מצוות, גם אם זה אכן נצרכת, ושהתנהגות של הילד כשיגדל לא תהיה כזו שייתכן להחשיבה 'מחאה').

המצב החוקי, השלכותיו על נדוננו והמלצות בנוגע לתיקונו בשולי הדברים ראוי לומר כי מוטב יהיה אם ייקבע בחוק שכל ילד שנולד מביצית של נכרית או מפונדקאית נכרית יירשם ככזה במשרד הפנים, במרשם הנגיש לרושמי הנישואין (מה שקיים כיום רק לגבי חלק מהמצבים וראו בהערה<sup>1</sup>).

<sup>1</sup> המצב החוקי כיום הוא למעשה כך: לענין פונדקאות בארץ – סעיף 5(א)1(ד) לחוק הסכמים לנשיאת עוברים (אישור הסכם ומעמד היילוד), תשנ"ו-1996, מחייב שהאם הנושאת (הפונדקאית) תהיה בת אותה דת של האם המיועדת (יש בסעיף זה החרגה לגבי מצבים שכל הצדדים אינם יהודים, החרגה שכמובן אינה נוגעת לענינו). במובן זה נמצא שאם האם המיועדת, היינו מי שעתידה לגדל את הילד, היא גם בעלת הביצית (להבדיל ממקרה שגם הביצית היא מתרומה) וההליך נעשה בארץ ועל פי חוק – לא עשויה להיווצר כל בעיה, אלא אם אחת ה'אימהות' רשומה כיהודייה במרשם האוכלוסין ואינה כזו על פי ההלכה, שכן לא הוגדר בחוק מיהו יהודי לענין זה.

הבעיה מורכבת יותר במקרה של תרומת ביצית (בין כשהביצית המופרית מושתלת ברחם האם המיועדת ובין אם היא מושתלת ברחמה של פונדקאית אחרת):  
 סעיף 13(ה)(3)(א) לחוק תרומת ביציות, תשי"ע-2010, אמנם דורש כתנאי להשתלת ביצית מופרית ברחם שהתורמת תהיה בת דתה של התרומת (ומכוח הדרישה של חוק הסכמים לנשיאת עוברים הני"ל, הרי שממילא תהיה גם בת דתה של האם הנושאת, אף אם זו אינה האם המיועדת, כלומר במקרה שבו אישה אי תורמת ביצית, אישה ב' נושאת את ההיריון ואישה ג' – עם בעלה – תגדל את הילד ותיחשב אימו החוקית), אבל סעיף 13(ה)(4) מתיר את התרומה גם אם התורמת אינה בת דתה של התרומת אם התורמת ובן זוגה הסכימו לכך (בכתב).

אכן מקרה כזה מצריך גם את אישורה של ועדת חריגים על פי סעיף 20 (א)(3) לחוק זה, ועדה הכוללת גם איש דת – לענין יהודים נציג הרב הראשי לישראל (סעיפים 20(ב)(6) ו-20(ד)(1) לאותו חוק), אך אין הוראה זו מונעת את אישורה של השתלת הביצית גם במצב כזה ואף אינה נותנת לאיש הדת זכות וטו בענין.

סעיף 34(א)(2) לאותו חוק מחייב מסירת דיווח למרשם היילודים בנוגע לביצית שהושתלה ברחמה של נתרמת או של אם נושאת שאינן בנות דתה של תרומת הביצית (וראו עוד שם ביתר חלקי סעיף 34 ובסעיף 35 לגבי אופן מסירת המידע למרשם). אלא שמרשם היילודים וא חסוי (סעיף 37 לאותו חוק) ומידע ממנו נמסר לרושם נישואין רק לצורך בירור אם איש ואישה שנרשמו לנישואין הם קרובי משפחה (סעיף 36(ג) (וד) לאותו חוק). מכאן שמי שנולד מתרומת ביצית של תורמת שאינה יהודייה ונרשם במרשם האוכלוסין כבנה של התרומת היהודייה, עשוי להירשם לנישואין בלי שרושם הנישואין ידע כי יהדותו מוטלת בספק (זאת, אגב, בשונה מהמצב לגבי אימוץ, שלגביו קובע סעיף 30(א)(2) לחוק אימוץ ילדים, תשמ"א-1981, שרושם נישואין רשאי לעיין בפנקס האימוצים לצורך מילוי תפקידו, ואף שמרשם היילודים מנוהל על פי סעיף 33 לחוק תרומת ביציות בידי הרשם שעל פי חוק אימוץ ילדים). מצב זה בעייתי כשלעצמו, ומי יתקע לידינו שבכל מקרה כזה ידאגו ההורים מעצמם ומיוזמתם (או הילד כשיגדל) לגירור של הילד מספק? ועל כן נחוץ מאוד שיוסדר. הסדרתו של ענין זה בחוק תמנע נישואי ספק יהודים ליהודים, תאפשר – גם אם נעשה גיור – לדעת ולשקול (במקרה שמדובר בבת) את ההשלכות לענין נישואין לכהן, ובנוגע לנדוננו גם תוסיף ותחזק את ראיית הגיור כ'זכות' כיוון שאכן בלעדיו ודאי שלא יוכל הילד להינשא בארץ.

כשההליך נעשה בחו"ל – במלואו או בחלקו – המצב כמובן מורכב אף יותר:

מובן מאליו שאם ההליך כולו נעשה בחו"ל, רישומו של הילד כבנם של ההורים המגדלים אותו, בין שהאם היא היולדת, בין שהיא בעלת הביצית ובין שאינה לא זו ולא זו, נקבע על פי חוקי המדינה הרלוונטית, ואין אנו יכולים לקבוע או להניח כי קיים כלל אחיד כלשהו בענין זה. ברור שלמעשה אנו מחזיקים סתם אדם כבנם של מי שהם הוריו המוכרים והרשומים (הן משום שכך הוחזק הן משום שכך הדבר אצל רוב בני אדם) ואין אנו חוששים שהוא מאומץ או שנולד באמצעות פונדקאות או תרומת ביצית אלא אם נודע לנו שפלוני יצא מן הכלל או שיש גורם שמחמתו עלינו לחשוש לכך ולברר זאת. לענין זה כמובן אין משמעות גם להמלצותינו על תיקון מצב חוקי כלשהו, ובהקשר זה בחוק בחו"ל קלושה יותר גם הסברה של 'זכות' המבוססת על אי היכולת להינשא ללא גיור, סברה הקלושה יותר בחו"ל גם מעצם העובדה המצערת שיהודי בחו"ל יכול להינשא גם שלא כדת משה וישראל, כידוע. אולם גם כשמדובר בישראלים הנזקקים לטיפול פוריות בחו"ל המצב מורכב יותר מאשר כשההליך נעשה בארץ.

גם בענין זה המצב בנוגע לתרומת ביצית סבוך יותר מזה שבנוגע לפונדקאות, אך גם בנוגע לפונדקאות אין המצב כה ברור ופשוט.

בחלק ממדינות העולם, ילד הנולד בהליך פונדקאות נרשם מיד כבנם של ההורים המיועדים, אך עם זאת בארץ אין רישום זה מוכר אוטומטית. ההליך בארץ הוא כך:

הכנסת הילד שנולד מפונדקאות לארץ ורישומו כבנם של הורים אלה מתאפשר רק לאחר צו בית משפט. את הצו נותן בית המשפט עצמו על בסיס בדיקה גנטית המעידה על הקשר הגנטי בין הילד להורים המיועדים, או על בסיס פסק של בית משפט בחו"ל הקובע את קיומו של קשר גנטי כזה (יש לציין כי אין חוק מפורש בענין זה ומדובר בנוהלי משרד הפנים ובהוראות בתי המשפט בענינם, וראו בפסיקת בית המשפט העליון בבע"מ 7414/11 ובבג"ץ 566/11 ו-6569/11).

מכל מקום הוראות ונהלים אלה אינם פותרים את הבעיה בענינו, משתי סיבות:

א. לכאורה לאחר שאכן נקבעה הורות (לענין מרשם האוכלוסין) על פי הקשר הגנטי אין תיעוד (בדומה לזה הקיים במקרה של פונדקאות בארץ) שמדובר בהורות שהסתייעה בפונדקאות ושל היות הפונדקאית לא יהודייה.

ב. על פי פסיקות בית המשפט שהוזכרו לעיל יירשמו שני בני הזוג כהורים גם אם הקשר הגנטי הוא רק לאחד מהם.

אמנם לא נקבע בהקשר זה דבר בנוגע לרישום הילד כיהודי, אך משנרשם הילד כמי שאימו יהודייה, ספק אם בעת שיגדל וירצה להינשא יעמוד בפניו מכשול כלשהו.

אנו קוראים לכל מי שיש לו יכולת להשפיע בכיוון זה שיעשה כך. התועלת מהוראת חוק כזו תהיה בכמה מישורים: ראשית, זהותו של ילד כזה (שלא גיור) כיהודי היא בספק בלבד, ונחוץ שהדבר יתועד כדי שלא יינשא ליהודייה (או אישה כזו ליהודי) ללא גיור; שנית, גם לאחר גיור, אם מדובר בבת יש לאסור עליה מלהתחתן עם כהן מצד היותה ספק גיורת. ונוסיף, שאם מעמד זה יהיה רשום, זה יגביר את הצד לומר שהגיור ייחשב כזכות עבורו (עיינו תשובה נו הערה 4).

---

ראוי אפוא שנציגי הציבור יעמדו על אסדרה בחקיקה גם של ענין זה באופן שבו ילד שאימו היולדת אינה יהודייה, ועל אחת כמה וכמה כשגם אימו הביולוגית אינה כזו וכל רישומם של 'הוריו' כהוריו הוא על יסוד היותם בני זוג ועל יסוד הקשר הביולוגי בין האב לבין הילד – יתועד ככזה ברישום שיהיה נגיש לרושמי הנישואין.

כאמור מקרי תרומת ביצית בחו"ל סבוכים עוד יותר, שכן לגבי הללו ודאי שאין במדינת ישראל כל תיעוד, ומשנולד ילד לאם יהודייה לאחר שזו קיבלה תרומת ביצית בחו"ל – אין לצערנו כל דרך שעובדה זו תיודע בעת נישואיו של הילד.

ראוי לציין שעובדות אלה אכן מקשות על ראיית הגיור כ'זכות' רק על בסיס האפשרות להינשא שהוא נותן לילד, אך יש מקום גם לומר שכשהורים מבקשים לגייר את ילדם מספק, אף שאין הוא צפוי להיתקל בקושי עתידי ללא גיור זה, קרוב לוודאי שיהדותו של ילדם אכן חשובה להם במידה רבה, גם לכך עשויה להיות משמעות מסוימת בנוגע להגדרת גיור זה 'זכות' (עיינו תשובה נו הערה 4). ויש לתת את הדעת גם על שאף אם מקצת מהסברות שנאמרו לעיל אינן מוסכמות, מכל מקום גיור זה הוא שעת הדחק שיש להסתמך בה גם על סברות כאלה, גם משום שהאפשרות האחרת היא שילדים אלה ייוותרו במצבם המסופק בלי שאיש ידע על כך וייטמעו בישראל כך.

New York, USA

ניו יורק, ארה"ב  
טבת תשע"ה**נה. ייחוס ולדות מתרומת ביצית ופונדקאות****שאלה:**

ילד הנולד מתרומת ביצית או פונדקאות<sup>1</sup> – האם הוא מתייחס אחר בעלת הביצית או אחר הפונדקאית?

**תשובה:**

נחלקו גדולי זמננו לגבי שאלת ייחוסם של וולדות כאלה:

יש שסברו שהוולד מתייחס תמיד לאימו הביולוגית – בעלת הביצית: כך נקט הגר"ש גורן,<sup>2</sup> הגר"א נבנצל כתב כך<sup>3</sup> בשם הגר"ש אויערבאך והגר"ש אלישיב, וכך כתב גם הרב אברהם שרמן בשם הגר"ש אלישיב, "שהילוד מתייחס אחר בעלת הביצית, ולאם שנושאת את ההריון ולהולדה אין כל השפעה לקביעת הייחוס של הילוד"<sup>4</sup> (אך יש שכתבו אחרת בשםם וכדלקמן). כן כתב הגר"ש עמאר<sup>5</sup> בשם הגר"ע יוסף. וכן כתב הרב מאיר ברנסדארפער<sup>6</sup>.

יש שסברו שהוולד מתייחס תמיד לאמו יולדתו:

לדעת הציץ אליעזר<sup>7</sup> והגר"ש וואזנר<sup>8</sup> זהותו כיהודי נקבעת על פי זהותה של האם היולדת. כך גם מובא כדעתו של הגר"מ אליהו.<sup>9</sup> ונראה שכך דעתו של מרן הגר"ש ישראל<sup>10</sup>. ויש שכתב גם בשם הגר"ש אלישיב שיותר מסתבר הוא שהיולדת היא הקובעת<sup>11</sup> (ושלא כמובא בשמו לעיל, ועיינו עוד להלן).

וכעין זה היא דעתו של הגר"א סולובייצ'יק, שנקט שעובר שנוצר מביצית של גויה שהושתלה בתוך רחם של אשה יהודייה תוך ארבעים יום לאחר קליטת הזרע, הוא ישראל גמור ואינו זקוק לגיור. (אמנם לדבריו הדין שונה אם ההשתלה ברחם הייתה בשלב מאוחר יותר, אך אין נפקא מינה למעשה בהבחנה זו, שכן בפועל הוולד מושתל ברחם לפני ארבעים יום).

<sup>1</sup> עיינו גם שו"ת במראה הבזק חלק ט תשובה מב, שם דנו באריכות בהיבטים רבים הנוגעים לצד ההלכתי של הליך פונדקאות.

<sup>2</sup> תורת הרפואה עמ' 176–183.

<sup>3</sup> בתשובה משנת תשנ"ז לרב יגאל שפרן, כמובא ברפואה מציאות והלכה לרב מרדכי הלפרין, תשע"ב – הלכות רפואה ופיקוח נפש סוף סימן ב, עמ' 28.

<sup>4</sup> הרב אברהם שרמן, ישורון כא, עמ' תקלו.

<sup>5</sup> אסיא פז-פח, עמ' 101–102.

<sup>6</sup> ישורון שם, עמ' תקנז-תקסג.

<sup>7</sup> חלק יט סימן מ.

<sup>8</sup> שו"ת שבט הלוי חלק יא סימן רלו.

<sup>9</sup> כן הביא הרב צבי רייזמן (בדברים שמסר לנו בכתב) מפי הרב שמואל אליהו, כשיטת אביו הגר"מ אליהו.

<sup>10</sup> חוות בנימין כרך ב סימן סח אותיות ב-ג, ט; כרך ג סימן קח אות ב ס"ק ד-ו. הוא טען שלפני ארבעים יום מזמן ההפרייה כלל אי אפשר לדבר על ייחוס למישהי, מפני שמדובר ב"מיא בעלמא" (כדברי הגמרא ביבמות סט ע"ב).

<sup>11</sup> עיינו בנשמת אברהם (תשע"ד) כרך ג עמ' לד-לה. ועיינו עוד רפואה מציאות והלכה (שם) פרק ה עמ' 24, ושם – תרומת חומר גנטי בטיפולי פוריות סימן כד פרק יז עמ' 294 בשם הגר"ח וואלקין, אך עיינו שם בהערה 12 וכמובא עוד להלן.

יש מי שהבחין בין מצב שבו שתי ה"אימהות" יהודיות לבין מצב שבו האחת יהודייה והאחרת נכרית:

כך נקט הגר"י הלוי כלאב<sup>12</sup>, ולדעתו הוולד מתייחס אחרי האם היולדת כאשר שתי ה"אימהות" יהודיות. אבל אם אחת מהן נכרית, שאלת מעמדו כיהודי תהיה תלויה בזהותה של בעלת הביצית.

יש שסבר שלשתי ה"אימהות" דין "אם" והוולד מתייחס לשתייהן: כך כתב בעל תשובות והנהגות<sup>13</sup> "שלשתייהן דין אם", ולדעתו, "לולד הנוולד שני צדדים, צד ישראל וצד עכו"ם"<sup>14</sup>. יש שנקטו שלמעשה יש לחוש לשני הצדדים (אף שהובא משמם שמעיקר הדין צידדו כאחד מהם):

כך הביא הרב אברהם שרמן בשם הגר"י אלישיב כהוראה למעשה (למרות מה שהביא משמו כעיקר הדין, כדלעיל) שיש להחשיב את הילד לספק ולגיירו, בין אם תורת הביצית גויה ובין אם האם הפונדקאית גויה<sup>15</sup>.

גם הגר"י אויערבאך הובא כסובר ש"בכל השאלות האלו הנוגעות לדיני תורה, צריכים להחמיר; ואם הפונדקאית היא עכו"ם, הילד יצטרך להתייגר מספק"<sup>16</sup>. ועיינו עוד באריכות בדבריו של הגר"י גולדברג בתחומין כרך ה עמ' 248–259, ובישורון כא, עמ' תקמו-תקנו<sup>17</sup>.

<sup>12</sup> תחומין כרך ה עמ' 260–267.

<sup>13</sup> חלק ה סימן שיט ד"ה והנה.

<sup>14</sup> ומעין כך כתב בתשובה הקודמת (סימן שיח):

"...תופעת "הפונדקאות" מעוררת ספק, האם האמא היא האשה שהולד מתפתח מהביצית שלה, או שמא האמא היא האשה שברחם שלה התפתחה הביצית המופרית, ונחלקו בזה גדולי ההוראה בזמנינו..."

ולענ"ד יש לצדד ולומר שכיון ששתי הנשים פועלות סוף כל סוף ליצירת הולד ולהתפתחותו, ואי אפשר לאחת מבלי רעותה, יש מקום לומר שלשתייהן דין אם ושולד שתי אמהות, וכעין זה מצינו בתוס' בסוטה (מב ב [ד"ה מאה פפי]) שישנה מציאות שולד שני אבות.

ויש לדעת שכל הכרעות הפוסקים בענין "הפונדקאות" אינם אלא מסברא, ואין ראיותיהם או סברותיהם מכריעות, שכן ענין "הפונדקאות" חדש הוא, ואין מקורות מהש"ס ומהפוסקים הקדמונים לענין זה, ועל כן נאלצים לפסוק בסוגיות חמורות כאלו מסברא ובהבאת ראיות שאינן מכריעות, בדימוי מילתא למילתא."

והוסיף שם (ומעין כך גם בסימן שיט הנ"ל):

"ואוסיף עוד חידוש גדול שאני עוד מצדד בו, דלמש"כ שיש להחמיר ולחשוש שגם לאם "הפונדקאית" וגם לאם "הגנטית" דין אם, ושולד שתי אמהות..."

יש לחשוש שצד קדושת ישראל שבו נדחה מעיקרא, שכן הוא בתערובת טומאת עכו"ם ונפסל, וכיון שנדחה, נשאר צד ישראל פסול כדין דחוי שנדחה לעולם, ואפילו מתגייר הולד אח"כ יש מקום לחשוש שאין מועיל הגיור אלא לצד עכו"ם שבו, אבל צד ישראל שבו לא מתוקן בהכי ונשאר בפסול דחוי לעולם..."

[לא ברור אילו השלכות מעשיות יצאו מ"פסול דחוי זה". אולי כוונתו היא שיש לחשוש שבת כזו תיאסר מלהתחתן עם כהן (כעין הדין שבשלחן ערוך אה"ע"ז ד, יט), וצ"ע. ולכאורה לספק זה שלשיטתו יש מקום גם לאידך גיסא: היינו ולד זה שיש בו צד נכרי שהתגייר וצד ישראל, יש לדון מחד גיסא שמא אם נקבה היא – מותרת לכהונה למרות צד הגיורת שבה, כיוון שיש בה צד ישראל, וצד זה די בו כדי להגדירה "בתולת מזרע בית ישראלי"; ומאידך גיסא שמא גם – ואולי דווקא ורק – מצד הישראל שבה תיאסר לכהונה כיוון שיש בצד זה פגם ופסול כלשהו.]

<sup>15</sup> שם עמ' תקמד-תקמה. וראו עוד רפואה מציאות והלכה – תרומת חומר גנטי בטיפולי פוריות סימן כד פרק יז עמ' 294 הערה 12.

<sup>16</sup> נשמת אברהם שם עמ' לו; רפואה מציאות והלכה – הלכות רפואה ופיקוח נפש (סימן ב פרק ה עמ' 23), ושם – תרומת חומר גנטי בטיפולי פוריות (סימן כד פרק יז עמ' 295). ועוד ראו במאמרו של הרב יהושע בן מאיר אסיא מא (עמ' 25–40), שדן בנושא זה על פי שיטות אחרונים יותר קדומים.

<sup>17</sup> ומסיק שם: "וכתבתי אך ורק לעורר המעיינים והפוסקים... ואיך אנו נפסוק בשאלה חדשה שלא בא זכרה בש"ס ובפוסקים?!"

ועיינו עוד בשו"ת במראה הבזק חלק ט תשובה מב, שם הובאו הדעות השונות והראיות לשני הצדדים בהרחבה.  
למעשה לא נתקבלה בכלל ישראל הכרעה בנידון ועל כן יש להחשיב את מי שנולד מתרומת ביצית ופונדקאות, כאשר אחת משתי ה"אימהות" יהודייה והשנייה נכרית, כספק יהודי ספק נכרי<sup>18</sup>.

---

<sup>18</sup> ולכן מחד גיסא אין להתיר את נישואיהם ליהודים ללא גיור, ומאידך גיסא יש מקום להקל בגיורם הן משום שאינו אלא מספק (ובכל מקום שיש ספק בהלכות גיור, בגיור זה מדובר ב'ספק ספקא'), הן משום שההימנעות מגיורם יש בה מכשול (להם שמא יהודים הם, ולאחרים שעלולים להינשא להם – ושמא אינם יהודים), והן משום שלגבי השאלה אם גיור הוא 'זכות' יש מקום לראותו כזכות גם משום שהוא מוציאו מן הספק ומשום שבמצוות חייב הוא מספק גם לולא הגיור. וכל זה יתבאר להלן בסימנים הבאים.



New York, USA

ניו יורק, ארה"ב  
טבת תשע"ה

נו. גיור ספק יהודי

שאלה:

האם יש חובה מיוחדת לגייר ספק יהודי על מנת להוציאו מכלל הספק?

תשובה:

הואיל ומעמדו של ילד כזה יהיה של ספק יהודי, שחייב מספק בכל מצוות התורה, אבל גם חייב מספק להתנהג כספק נכרי<sup>1</sup>, נראה שיש להשתדל לגיירו<sup>2</sup>. מסקנה זו ברורה עוד יותר לאור המכשולים שעלולים להיווצר מאי-גיורו<sup>3</sup>.

<sup>1</sup> לפחות לגבי דינים מהתורה, שהרי ספק דאורייתא לחומרא. המשנה במסכת מכשירין (ב, ז) קובעת: "מצא בה תינוק מושלך, אם רוב עכו"ם עכו"ם, ואם רוב ישראל ישראל, מחצה למחצה ישראל".

ובתוספתא שם (א, ח), כתוב: "מצא בה תינוק מושלך, מחצה על מחצה מטילין עליו שני חומרין". הר"ש (על המשנה שם) כתב:

"תניא בתוספתא: מצא בה תינוק מושלך, מחצה למחצה מטילין עליו שני חומרין. פי' שני חומרין, לאו לענין נתיחה איירי כדמובא בכתובות (טו ע"ב), דהמוציא מחבירו עליו הראיה, אלא לענין איסורין, דמחמירין עליו כישאל דאסור בבבילות, ומחמירים עליו ככותי כי ההיא דאמרי' בפרק ד' מיתות (סנהדרין נט ע"א) דעובד כוכבים העוסק בתורה [וכו'], אי"נ אם קדש אשה ובא ישראל אחר וחזר וקדשה".

וכן הבין כדבר פשוט בשו"ת מלמד להועיל (חלק ב יו"ד סימן פז):

"אך נ"ל דבני"ד דיש ספק אי כבר נעשה גר ע"י מילה וטבילה או לא, וא"כ מצד ספק זה כבר נתחייב במצוות מדאורייתא, דהא קיי"ל ספק דאורייתא מן התורה לחומרא, ואין מאכילין אותו איסור משום לפני עור, אי"כ הרי כבר מושבע ועומד מדאורייתא לקיים המצוות".

מצב זה יוביל למצב חיים קשה; לדוגמא יהיה אסור לו להתחתן עם יהודייה או עם נכרית. [ועיינו להלן הערה 4.]

אמנם יש לציין לדבריו של השערי יושר (שער א פרק ז):

"והנה בספק ישראל ספק אינו יהודי, כמו תינוק הנמצא היכא דליכא רובא, אם אסור לו לאכול מאכלות, האסורות לישראל, תלוי לכאורה בסברא זו; דאם הטעם באיסור הספקות משום דאסרה רחמנא, ובכה"ג דמסופק הדבר אם שייך עליו גם איסור ספק זה, לא שייך שיאסר מחמת ספק, דגם איסור זה מדיני התורה, והספק על זה גופא אם מחויב לשמור. אבל אם נאמר דהוי איסור שכלי, שייך גם בספק נכרי ספק ישראל".

אכן מגמרא ופוסקים ליכא הוכחה ברורה ע"ז, דבגמרא כתובות דף ט"ו ע"ב ובשלחן ערוך אה"ע סימן ד' נאמר כלשון הזה, אם רוב נכרים נכרי למאי הלכתא, להאכילו נבילות ולא נאמר שיאכל נבילות, וי"ל דלאכול הוא עצמו מותר לו גם במחצה על מחצה מטעם שכתבנו, אבל הישראל דמוזהר על לאו דלא תאכילום במחצה על מחצה אסור לו להאכילו ורק ברוב נכרים מותר להאכילו. וצ"ע".

היינו שלפי הצד הראשון של החקירה הני"ל, ייתכן שלגבי האדם עצמו שזהותו כיהודי היא מסופקת לא יהיה חיוב לקיים מצוות מצד "ספק דאורייתא לחומרא".

ומכל מקום, כיוון שמפורש בתוספתא שמטילים עליו חומרין גויים וחומרין ישראל, ובסתם הכוונה "כל חומרין ישראל" היא היינו חיוב מצוות, וכן נראה מדברי הר"ש, הרי שלהלכה מסתבר לנקוט כפשט דבריהם, ולא לדחותו מצד ספקו של השערי יושר. ובפרט שגם מדברי המלמד להועיל (שהובאו לעיל) עולה שפשוט לו שספק יהודי חייב במצוות. ומפוסקי זמננו יובא עוד הלקח מדברי הגר"א בקשי דורון בשו"ת בניין אב שנראה שנקט כך כדבר פשוט, ואף שנדונו הוא במי שגויר 'לחומרא', מכל מקום מלשונו משמע שפשיטא לו שהוא הדין גם במי שיש לגביו ספק שקול.

דברי המלמד להועיל והבניין אב נאמרו גם הלכה למעשה, בעוד דברי השערי יושר לא נכתבו בהכרח כספק הלכה אלא כהצעה להסביר כמה מחלוקות. ועוד שלפי דבריו רוב השיטות כנראה סוברות שהאדם עצמו כן אמור להיות מחויב מספק. על כן מסתבר שיש להורות למעשה כדברי המלמד להועיל והבניין אב, ושלא כדברי השערי יושר. אפילו לו נאמרו הללו בתורת ודאי, וקל וחומר משלא אמרם השערי יושר עצמו אלא כמסתפק, וכשפשט לשון התוספתא והר"ש הוא כדברי המלמד להועיל והבניין אב.

השאלה היא אם למרות החשיבות שבדבר, אולי יש מניעה מלגייירו כאשר יגדל בבית של הורים מאמצים שאינם שומרי תורה ומצוות, הואיל ובגלל זה יש להניח שגם הוא לא ישמור תורה ומצוות כשיגדל.

מקור הספק הוא על פי הגמרא בכתובות (יא ע"א):

"אמר רב הונא: גר קטן מטבילין אותו על דעת בית דין.

מאי קמ"ל? דזכות הוא לו, וזכין לאדם שלא בפניו? תנינא: זכין לאדם שלא בפניו, ואין חבין לאדם שלא בפניו!

מהו דתימא עובד כוכבים בהפקירא נחא ליה, דהא קיימא לן דעבד ודאי בהפקירא נחא ליה; קמ"ל דהני מילי גדול, דטעם טעם דאיסורא, אבל קטן, זכות הוא לו."

הגמרא לכאורה קובעת שכל האפשרות לגייר ילד נכרי מבוססת על היות הגיור "זכות לו". לפי זה עולה שאם לילד מסוים הגיור לא יהיה זכות עבורו, לא נוכל לגיירו. ועל כן צריכים לדון אם בנדון דידן גיורו של התינוק ייחשב כ"זכות" לו.<sup>4</sup>

ועיינו עוד בהערה הבאה.

<sup>2</sup> ביומא (פה ע"א) כאשר הגמרא הביאה את המשנה הנ"ל, נאמר בה: "אם רוב נכרים נכרי למאי הילכתא? אמר רב פפא: להאכילו נבלות."

ורש"י כתב שם: "להאכילו נבלות. עד שיגדל, ויקבל עליו גירות."

וכתב על זה השפת אמת (יומא שם):

"בגמ' להאכילו נבלות. פי' רש"י עד שיגדל ויקבל עליו גירות. משמע דמחויב הוא לגייר עצמו; ואפשר משום דהוי ספק שמא הוא עובר על כל דת ישראל, אין לילך בזה אחר הרוב, כיון דבידו לגייר עצמו; וצ"ע לדינא."

ובמרומי שדה ביומא שם כתב:

"למאי הלכתא, אמר רב פפא להאכילו נבלות. ופירש"י עד שיגדל ויקבל עליו גרות..."

מה שהעיר שנראה דעת רש"י ז"ל שמחויב בגדלו להתגייר ולנהוג יהדות, ודאי כן הוא. הן הרמב"ם בפי' המשניות מכשירין פ"ב כתב בפירוש שמוטר הוא לאכול נבלות; אבל רש"י לא ס"ל הכי. ונראה דבאמת הדין דהולכין אחר הרוב כתיב בישראל, אחרי רבים להטות, ולא בבן נח. ודין רוב הוי כמו ספק. והרמב"ם לטעמיה, דספק מדאורייתא אינו אסור אלא מדרבנן, ולא שייך זה בגוי, וע"כ אינו מחויב להתגייר.

אבל אי נימא דספק מדאורייתא אסור היינו מצד הסברא, וא"כ ודאי דמחויב להתגייר ולנהוג יהדות כמו ספיקות דפי נושאין. ובאמת לשון הגמ' משמע כרש"י, דאלת"ה מה זה שאלה למאי הלכתא, הרי פשוט לשמור דת ישראל או אינו צריך. אלא פשוט שהוא מחויב מן הספק להתגייר ולשמור דת. אכן לשיטת הרמב"ם צ"ל דהא פשיטא שהוא אינו צריך להתגייר מספק, דאינו חייב מחמת דין דרבנן, אלא אפילו לדין שרי למיספי ליה איסורא.

ואשר הוסיף מע"כ בני הגאון נ"י [זצ"ל] להעיר על רש"י, שכתב ויקבל עליו גירות, למאי יקבל ויהיה ודאי ישראל, יהא נשאר מספק באיסור נבלות. לק"מ כי טוב להוציאו מספק איסור שביתה לגוי, וספק איסור עסק בתורה ועוד הרבה, וגם שלא יהא קידושיו ספק קדושין, ויבא מזה לידי בלבולים רבים."

יש לשאול מדוע רש"י שם ביומא כתב "עד שיגדל, ויקבל עליו גירות"; מדוע שלא נגייר אותו כבר עכשיו בהיותו גר קטן? ושמה מכאן משמע שאי אפשר לגיירו בקטנותו.

אלא שברשב"א בכתובות (טו ע"ב) רואים שאין משם הוכחה, שכתב שם לגבי מקרה זה של "מצא בה תינוק מושלך":

"ולא נאמרו דברים הללו אלא בשלא הטבילוהו ב"ד, הא הטבילוהו ב"ד ישראל גמור הוא..."

וא"ת אם כן נטבילוהו על דעת בית דין, י"ל כשיד אומות העולם תקיפה על עצמן ואין מניחין אותן אלא בדין; אי נמי י"ל דהכא דינא תנן, לומר כשלא הטבילוהו דינא הכי, וזה הוא הנכון."

<sup>3</sup> כגון שיתחתן עם יהודייה (שהוא באמת אסור לה מספק), שהרי ייתכן שהנסיבות המיוחדות ללידתו לא יתודעו לרבים, אלא יחזק כיהודי רגיל (ועיינו בהערה הבאה). ובשו"ת מלמד להועיל (חלק ב יו"ד

סימן פז) כתב בנדונו שגם בו היה צורך בגיור מספק (שם משום שנעשה גיור קודם שיש ספק אם חל):

"ובנידון דידן דא"א בענין אחר, כדיעבד דמי". ובמסורת משה (חלק א יו"ד עמ' שכב אות רנג) כתב לגבי ילדי משפחה מרוסיה שאביהם יהודי ומעמדה של אימם אינו ברור ש"השיב רבינו (=הגר"מ פיינשטיין)

שבדודאי יש לגיירם, בפרט מאחר שיש חשש דאולי בין כך הם יהודים... ובלי זה יש לחוש שינהגו כיהודים ויהיה גורם להתבוללות."

להלן בתשובה סא נרחיב בדבריהם.

<sup>4</sup> הרב עזרא ביק כתב מכתב למערכת אסיא (אדר א' תשע"ד, צג-צד, עמ' 193-194) והציע בתוך דבריו:

"ג. במקרה של ספק יהודי... השאלה אם הגירות היא זכות או חובה צריך להימדד כלפי המציאות בפועל..."

במיוחד יש להתחשב בעובדא שלמעשה הוא אסור על פי דין להנשא כלל, שהרי אסור גם בבת ישראל ובנכרית... במצב זה נראה שגם המחמירין בגר קטן יודו שבספק ישראל הגירות היא זכות גמורה ויש לגיירו והגירות חלה".

הואיל ונקודה זו תהיה מרכזית בדיונו, נתייחס אליה כבר עכשיו ובהמשך (בתשובות סא-סב) נציין אליה בקיצור.

האם במציאות תהיה לוולד הזה תועלת מעשית מיוחדת מגיורו?

בגדון דידן, של מי שיגדל לכאורה כיהודי חילוני, יש לשאול אם מצבו ייודע לרבים, שהרי אם לא ייודע, ייתכן שמצבו המסופק לא יגרום לו להרגיש שום קושי מיוחד בחייו. יש לשאול אם מצבו עלול באמת להיודע לאחרים, וכן אם מצבו באמת עלול להיודע אפילו לו עצמו.

כשמדובר בתורמת ביצית גויה ופונדקאית יהודייה, שאז הילד ייוולד מהיהודייה, ייתכן שהתהליך שהביא ללידתו לא יתגלה, אפילו לילד עצמו. אבל עדיין ברור הוא שבמקרים רבים כן יגלה ביום מן הימים את מה שהתרחש, וגם שאינו ברור שהוא יהודי. גם למי שגדל כחילוני מן הסתם יפריע מאוד מצבו המסופק הזה. ויש להציע, וכן נניח בתשובה זו, שבגלל סיכוי משמעותי זה, גיורו עכשיו תמיד ייחשב לו כזכות. ועיינו בהמלצתנו בסוף תשובה זו.

כאשר מדובר בתורמת ביצית יהודייה ופונדקאית גויה, לכאורה לפחות בארץ המצב יותר פשוט, כיוון שהמצב החוקי בארץ כיום הוא שיש רישום ותיעד שהילד ייוולד לאשה גויה, וממילא (א) יהיה לו קושי להינשא כשיגדל; (ב) מלבד קושי זה עצמו, יתגלה לו ממילא גם מצבו המסופק, שעשוי להפריע לו מצד עצמו.

על כל פנים, הן לגבי מי שנולד מתורמת ביצית גויה והן לגבי מי שנולד מפונדקאית גויה, אם נניח שבאמת יש סיכוי טוב שמצבו המסופק של ילד כזה כן יתגלה לציבור ומחמתו יתקשה מאוד להתחתן (שהרי לפי ההלכה ייאסר מלהתחתן הן עם יהודייה והן עם גויה), נראה פשוט שיש אומדן שגם רוב רובם של החילונים היו מגדירים גיור מספק כזה, שיתיר להם להתחתן עם יהודייה, כזכות.

אבל אפילו אם נניח שמצבו לא יתגלה לרבים (כך שלא תהיה לו שום מניעה מעשית מלהתחתן עם יהודייה), אלא שמכל מקום יש סיכוי משמעותי שיתגלה הדבר לילד עצמו, עדיין נראה שבדרך כלל מרבית היהודים החילונים מייחסים, ב"ה, חשיבות לזהותם היהודית (ונפגעים אם יהיה מי שיטיל בה ספק), כך שהילד עצמו ירצה שזהותו תהיה ברורה גם לפי ההלכה. נוסף שגם מי שכלל אינו מכיר בערך זהות יהודית, עדיין יהיה לו לא נוח להיות במצב של חוסר ודאות לגבי זהותו, מצב שיוצר קושי נפשי של תחושת תלישות והעדר זהות, ויציאתו מן הספק (שיכולה להיות רק על ידי גיור והפיכתו ליהודי ודאי, שהרי אין אפשרות להופכו לגוי ודאי) תיחשב לו כזכות.

ועוד נסיף שמטבע הדברים המקרים שיבואו לפנינו יהיו כאלה שבהם ההורים המגדלים את הילד יהיו אלה אשר פונים לבית הדין, ועל כן סביר להניח שהם מייחסים חשיבות למעמד ילדיהם כיהודים וברוח זו יתחנכו הילדים.

בתשובות הבאות נדון גם בהיבטים אחרים של 'זכות' שיש בכל גיור של קטן, גם אם ייתכן שלא ישמור מצוות בעתיד, ובייחוד כשגם ללא הגיור הוא ספק יהודי.

New York, USA

ניו יורק, ארה"ב  
טבת תשע"ה

## נז. הגדרת הזכות בגיור קטן

## שאלה:

האם נדרשת זכות גמורה בגיור על מנת לגייר גר קטן?

## תשובה:

נחלקו הפוסקים אם צריך שהגיור יהיה זכות גמורה על מנת לגייר. אולם גם לאלו הדורשים זכות גמורה, ניתן לגייר במקום שעיקר הגיור הוא זכות על אף שיש בו מעט חובה<sup>1</sup>.

<sup>1</sup> תוספות בכתובות (יא ע"א סוף ד"ה מטבילין) כתבו בתירוצם השני:

"...ואף על גב דזכייה הוי מטעם שליחות ואין לו שליחות מן התורה, ה"מ בדבר שיש בו קצת חובה כגון להפריש תרומתו, דשמא היה רוצה לפוטרה בחטה אחת, או שמא היה רוצה להעדיף. אבל הכא שזכות גמור הוא לו יש לו שליחות".

מזה משמע שאפשר לגייר קטן רק כאשר מדובר בזכות גמורה, מה שלכאורה אינו נכון במקרה שלנו. וכן מבואר בט"ז (יו"ד סימן שה ס"ק יא):

"...דהרי התוס' פ"ק דכתובות (דף יא) בפשט דגר קטן מטבילין אותו, דאין שליחות לקטן בשיש קצת חובה... משמע דכוונתם דכיון שלא מצינו שליחות לקטן רק בהך מלת' דמטבילין את גר קטן, על כן דוקא בהך גווי דאיתא גבי גר שאין שום חוב בעולם, אבל אם יש אפי' קצת חוב, דלגבי גדול לא חשבינן ליה כיון דיש יותר צד לזכות, מכל מקום גבי קטן לא אמרי' דיכול לעשות שליח אלא בזכות גמור בלי שום קצת חוב... מזה מבואר דמה שכתב בנדריים דתורם משלו על של חבירו דמהני, לא מיירי מקטן, דהא מסקי התוס' כל שיש צד חובה לא הוי שליחות לקטן כלל..."

לפי הט"ז על פי התוספות, נראה לכאורה שבנדון דידן אין לגיירו, שהרי נראה שהאפשרות שיתחייב עונשים על עברותיו רק בגלל גיורו זה מונעת את הגיור מלהיחשב "זכות גמור בלי שום קצת חוב". ואמנם ניתן לטעון שבכל גיור יש "קצת חוב", שהרי גם מי שכן ישמור תורה ומצוות למיטב יכולתו, עדיין מן הסתם ייכשל מדי פעם במצווה שלא היה מצווה בה בהיותו בן נח. אבל ניתן לדחות טענה זו, שהרי בגיור כזה גם לגבי העונשים עצמם יש לומר שעל ידי הגיור יקבל האדם יותר שכר מעונש, ועל כן יש לטעון שהעונש החדש "יתקזז" ומפני זה ייחשב הגיור "זכות גמור". מה שאין כן במי שיעבור על חמורות וקלות, יש לומר שלגבי לא ייחשב גיורו כזכות גמורה, גם אם נצדד כדעות שהזכות להיות יהודי היא יותר גדולה מאשר החובה מצד העונשים על היותו עבריין.

אלא שגם לפי סברא זו, הקביעה שלא שייך "קיוזו עונשים" במי שיעבור על קלות כחמורות אינה מוכרחת, שהרי "אין אתה יודע מתן שכרן של מצוות" (אבות ב, א), וכפי שכתב הרמב"ם (הלכות תשובה ג, ב): "...יש זכות שהיא כנגד כמה עונות... ויש עון שהוא כנגד כמה זכיות... ואין שוקלין אלא בדעתו של א-ל דעות והוא היודע היאך עורכין הזכיות כנגד העונות". כלומר, ייתכן שגם לגבי ילד שיגדל בבית חילוני העברות שיעבור עליהן ייחשבו כפחות חמורות בגלל סברות של שוגג ותינוק שנשבה, ואילו המצוות שיקיים יהיה לו עליהן שכר כזה שיוכל "לקזז" את העונש שנוצר מהגיור (לפחות לדעות שמצוות אין צריכות כוונה; ויש מקום לומר שבמצוות שבין אדם לחברו הכול מודים שיש מצווה ויש שכר גם בלי כוונה [וכל שכן אם מדובר בבית שיש בו זיקה כלשהי למסורת ישראל וייתכן שיקיים מצוות מסוימות גם בכוונה]).

ועוד, אם נשווה מצבו של ילד יהודי הגדל בבית חילוני למצבו של ילד שיגדל כנכרי, יש להעיר שנכרי, אף שמצווה רק בשבע מצוות בני נח, ואף אם נניח שיקיימן – הרי אינו זוכה לעולם הבא אלא אם קיבל ועשה אותן "מפני שצוה בהן הקב"ה בתורה והודיענו על ידי משה רבינו שבני נח נצטוו בהן" (כלשון הרמב"ם בהלכות מלכים ח, יא). וברור הוא שהסיכוי – אם לא יתגייר – שיקיים שבע מצוות בני נח "מפני שצוה..." שואף לאפס. ואם יעבור על שבע מצוותיו ייענש גם על זה (וכאן לא תועיל לו סברת "תינוק שנשבה", שהרי פטור שוגג בבני נח אמור רק בעושה בלא כוונה ולא באומר מותר, כמבואר ברמב"ם שם י, א).

לפיכך נראה שבהיבט של שכר ועונש ייתכן שנראה בגיור "זכות גמור" לכל קטן שמתגייר, גם לפי הט"ז. אמנם הגמרא בכתובות (יא ע"א) אמרה שלגבי אדם גדול ייתכן שגיורו וחידוש חיובו במצוות ייחשב כחובה מפני ששייך בו "בהפקירא ניחא ליה" – אף שגם לגבי הגדול שייכת הזכות של כניסה לקדושת ישראל. אבל יש לומר שאצל גדול הסיבה אינה חשבונות של שכר ועונש אלא שאדם שלא הורגל

במערכת חיובים מסוימת בדרך כלל לא נוח לו לקבל על עצמו כזו מערכת, אף אם שכר גדול בצידה. אבל קטן, שלא הורגל עדיין במערכת יותר "מתירנית" שאותה "יפסיד" בגיור, יש לבחון אם באופן אובייקטיבי יש לו זכות או חובה (ועיינו עוד לקמן בסימנים הבאים).

וגם אם נטען שגם הגמרא בכתובות דיברה במישור של שכר ועונש, ניתן להסביר בכונתה שהואיל וגדול "בהפקירא ניחא ליה" הוא עלול להיכשל בעוונות רבים ואף במזיד ובמודע (שהרי מן הסתם מדובר בגמרא כאשר נמצא בחברה שומרת מצוות ויודע שגם הוא חייב בהן), מתוך העדפתו להמשיך בחיי ההפקר שאליהם הורגל, ובפרט נוכח היות גיורו (היינו שחרורו בהקשר של עבד כנעני) בעל כורחו, ואז אכן ייתכן שיאבד לגמרי את חלקו לעולם הבא ויורע מצבו בהשוואה למצבו הנוכחי שבו יקל עליו לזכות לעולם הבא. מה שאין כך בעניינו, שמן הסתם הילד לא יעבור עברות בשאט נפש ובמזיד, אלא מפני שלא ידע שחייב במצוות, מעין תינוק שנשבה, ואם אכן ילמד ויבין את חיוביו, יש לצפות שיתקרב לתורה ומצוות ויחזור בתשובה.

ובמחנה אפרים (הלכות זכייה סימן ז) חלק על הטי"ז וכתב:

"והרב בטי"ז כתב... גבי קטן לא מהני זכיה כי האי, כיון דיש בו קצת חוב, עד שיהא מידי דהוי זכיה גמורה. והביא ראיה מדברי התוס' בפ"ק דכתובות..."

ואני שמעתי ולא אבין, דמני"ל לחלק במידי דהוי זכות בין גדול לקטן? דממה נפשך, אי תורם משלו על של חבירו, זכות חשיב... א"כ אפילו קטן נמי, דהא כיון דאמדינן דעתיה של אדם דניחא ליה בזה... א"כ הי"ז זכיה גמורה.

ומה שאמרו התוס' דתרומה הוי ביה קצת חובה, היינו בתורם משל בעל הכרי, דאיכא צד לומר דלא ניחא ליה לבעל הכרי שיתרום אחר עד שיתרום מדעתו שעשהו שליח, ובקטן לא מהני דקטן הוי שלא מדעת. אבל בתורם משלו על של בעל הכרי, אגן סהדי דניחא לבעלים בכך, והוי זכות גמור ומהני אפילו בקטן."

הזכות משה (סימן א כג, ג) כתב על דבריו אלה של המחנה אפרים:

"ביאור דבריו, דודאי כל דאגן סהדי דניחא ליה ואינו מקפיד על קצת חוב שבו, חשיב זכות גמור, ואין חילוק בזה בין גדול לקטן כיון דחשיב זכות גמור.

ומ"ש התוס' דבקצת חוב אין זכין, היינו בדאיכא למיחש בההוא קצת חוב דשמא הוא מקפיד, דזה מקרי קצת חוב, כיון שיש בו חשש שיקפיד עליו, דאיכא אינשי דקפדי. דאי אין בו חשש כלל, לא מקרי קצת חוב כלל.

אלא דאעפ"כ גבי גדול כשעשאו שליח מהני, אבל בקטן לא מהני, דהוי שלא מדעתו כיון שהוא קטן, ולא מהני מה שעשאו שליח. ואין כונת התוס' לחלק בין גדול לקטן במידי דאגן סהדי דזכות הוא לו, דאין חילוי בזה בין גדול לקטן כיון דאגן סהדי שאינו מקפיד על אותו קצת חוב וחשיב זכות גמור. אבל כונת התוס' לחלק בין גדול לקטן בשיש בו קצת חוב ואיכא אינשי דקפדי, דהתם ליכא למימר אגן סהדי, ובגדול מהני אם עשאו שליח מדעתו ובקטן לא מהני אפי' עשאו שליח, כיון דקטן הוי כשלא מדעתו.

דלגבי קטן לא מהני אם לא שהוא זכות גמור, דהיינו בדאיכא אומדנא דניחא ליה ואינו מקפיד על אותו קצת חוב, דאז חשיב זכות גמור. זהו כונת דבריו ופשוט."

לפי המחנה אפרים והזכות משה, אם יש אומדן שקטן זה היה רוצה בגיור לו היה בר דעת, גיורו נחשב זכות גמורה גם לפי התוספות בכתובות.

יש לציין גם לדבריו של השאגת אריה (הוספה סימן א ד"ה והנה מ"ש מכ"ת):

"הא ודאי דהא דאמרינן זכין לאדם שלא בפניו, לאו דוקא שיהא הזכות בלא שום צד חוב כלל וכלל, אלא כיון שהזכות רבה על החוב הרבה, החוב בטל במעוטו נגד הזכות, נמי זכות הוא לו. תדע דגבי גר קטן אמרינן דזכות הוא לו; אטו מי לא מטי ליה חוב ג"כ ע"י גרות, שמקבל עליו עול מצות ונאסר במאכלות אסורים לישראל, חמץ בפסח, ובמלאכת שבת ויו"ט, ומתחייב בענוי יוה"כ ובהרבה מצות חמורות? אע"כ כיון שזכות שמכניסין אותו תחת כנפי השכינה, רבה הרבה מאוד על החוב, זכות קרינן ליה."

גם בדבריו רואים שכדי לגייר ילד אין דורשים שלא תהיה שום חובה בדבר.

גם שו"ת באר יצחק (או"ח סימן ב ענף ד) סבר שבגיור קטן יש חובה מסוימת גם לפי התוספות (ומעין כך כתב גם בשו"ת עין יצחק חלק א אבהע"ז סימן א ענף א אות ג):

"והא דכתובות (דף י"א) דאמרו התם הגדילו יכולין למחוי, י"ל דהתם אף שכתבו התוס' בד"ה מטבילין כו' שהוא זכות גמור, מכל מקום כיון שמצינו התם בגמ' כו' דאמרו דסד"א דבהפקירא ניחא ליה, א"כ לא הוי זכות כ"כ, ולכן אף אליבא דהאמת מכל מקום יכול למחות, עכ"פ מחמת זה הסברא דאולי בהפקרא ניחא ליה..."

אמנם יש בגיור קטן זה חובה מסוימת (ראו בדיון הבא), אבל נראה שההבנה הרווחת היא שאין לפסול על הסף את האפשרות לגייר את הילד רק בגלל דברי התוספות הדורשים שיהיה בדבר זכות גמורה. אלא גם לדעת התוספות לא דורשים ממש שלא תהיה חובה כלל.

ובאמת צ"ע איך הטי"ז יבין את דברי התוספות. טענת השאגת אריה ש"תדע דגבי גר קטן אמרינן דזכות הוא לו; אטו מי לא מטי ליה חוב ג"כ ע"י גרות?" היא חזקה כל כך שלכאורה גם הטי"ז יודה שלא התכוון לזכות גמורה ממש בלי שום חובה.

ושמא יישובם של דברים הוא בדרך של קירוב דברי הט"ז לדברי המחנה אפרים – תוך הבהרת ההבדל ביניהם שלא כפי שהובן עד כה:

עד כה הבנו את הט"ז כאומר שאצל גר קטן אין כלל חובה, ועל זה ודאי קשה קושיית השאגת אריה. אך אפשר להציע שגם לדבריו אם הזכות גדולה בהרבה מהחובה, נחשב הדבר כזכות גמורה, בדומה לטענת המחנה אפרים, אלא שלדעת הט"ז הדברים אמורים רק כשהחובה עשויה להיחשב כמי שאינה, ולהבנתו זה המצב אצל גר קטן, כיוון שהמגבלות שהמצוות מטילות על האדם בטלות לעומת הזכות, היינו התועלת והמעלה שקונה אדם לעצמו הן מעצם היותו יהודי והן על ידי קיום תורה ומצוות בפועל. לפי הט"ז, מצב שאינו "זכות גמור" הוא רק כשקיימת חובה שאינה בטלה לעומת הזכות, אלא שהזכות גדולה ממנה (וראו לקמן בדיונים לגבי זכות או חובה אובייקטיביים).

ואפשר לחדד את הדברים ולומר שאין המבחן בענין זה תלוי רק באומד דעתו של אדם – כפי שנקט המחנה אפרים (וכמו שהתבאר היטב בדברי הזכות משה), שהחילוק הוא בין מצב שבו יש לנו אומדן ברור שהאדם – לו שאלנוהו – לא היה מקפיד על החובה המועטה שיש לו בצד הזכות לבין מצב שאין לנו אומדן, אלא גם ובעיקר במבחן האובייקטיבי, שהרי ברור שגם כשאין לנו אומדן כזה עדיין ייתכנו מצבים שבהם אנו יכולים לקבוע שאובייקטיבית הזכות גדולה מהחובה, אלא שבני אדם רבים אינם מעריכים נכונה את גודל הזכות וגודל החובה שלעומתה ולכן מקפידים על חובה זו למרות הזכות, וייתכן כמובן גם מצב הפוך (ועיינו עוד בתשובה סג הערה 3).

New York, USA

ניו יורק, ארה"ב  
טבת תשע"ה

## נח. גיור קטן שלא יקיים תורה ומצוות

שאלה:

האם גיור כשהגר לא יקיים תורה ומצוות יוגדר כזכות?

תשובה:

כאשר מדובר במי שהוא ודאי נכרי, נחלקו האחרונים אם הפיכתו ליהודי שאינו שומר מצוות, תיחשב כזכות:

א. הסוברים שזכות היא לו:

בשו"ת בית יצחק (יו"ד חלק ב סימן ק אות יא) התבטא לגבי גיור של מי שייתכן שלא יקיים את המצוות:

"מ"מ עדיף ליה ליכנס לכלל ישראל אף שיענש, דכל ישראל יש להם חלק לעוה"ב, וזכות גדול לפניו אף שעבר על מקצת עבירות..."

ולגבי גיור ילד כשמניחים שלא יקיים תורה ומצוות כתב (אהע"ז חלק א סימן כט אות ח):

"הנה אם אביו רשע מחלל שבת ואוכל טריפות... ובודאי הבן ג"כ יגדיל ויתחזק בדרך זה, לכאורה אין זכות להולד; שאם ישאר נכרי לא יענש ואם יהי ישראל יענש.

מ"מ כבר כתבתי בספרי ליו"ד ח"ב סי' ק' אות י"א דהוה זכות להגר, דאף שיענש מ"מ יש לו חלק לעוה"ב, משא"כ אם ישאר נכרי... ע"כ הוה זכות לולד.

מ"מ ל"ה זכות ברור כל כך, על כן בכה"ג הגדילו יכולין למחות."

ויש לעיין בדבריו. הרי בתשובה הראשונה התבטא שהוא "זכות גדול", ואילו בתשובה השנייה משמע אחרת, ש"לא הוי זכות ברור כל כך".

על כל פנים בשתי התשובות ברור לו שזכות זו היא זכות מספקת כדי לגיירו<sup>1</sup>.

<sup>1</sup> בגלל הקושי הגדול כאן אולי אפשר להציע שכוונתו היא שהזכות גדולה אבל מכל מקום יש בצידה גם חובה. ונבאר: הרי לפחות לגבי גדול הדבר מוכרח מתוך הגמרא שאמרה לגבי ש"בהפקרא ניחא ליה", ויש לומר שהוא הדין בקטן שלא יורגל במצוות בקטנותו, ואם ירצה לקיימן כשיגדל יהיה מצבו דומה לאותו שאמרו לגבי "בהפקרא ניחא ליה", שהרי כבר הורגל בחיי הפקר אף שהיה זה לאחר גיורו. אכן לגבי קטן לכאורה עדיין צריך ביאור, שהרי אם כדברי הבית יצחק שאין הזכות ברורה (ולכאורה היינו כנ"ל משום שלמרות האמור בגמרא לגבי קטן, שלגביו זו זכות, היינו כשיש להניח שיורגל במצוות, מה שאין כן זה שלא יורגל בהן), אם כן היאך חל הגיור לפי דברי התוספות שצריך להיות "זכות גמורה"? (אלא אם נאמר שהבין שה"זכות גמורה" שבתוספות אינו בדווקא). כמו כן לא ברור מה שכתב שעל כן יכולים למחות, שאם אין זו זכות – למה צריכים מחאה? ואם זכות היא – מה תועיל מחאתם? ושמה כוונתו שזה עצמו מה שאמרו חז"ל שיכולים למחות, שעל ידי כך הופכת הזכות לזכות גמורה שאין בה צד חובה, כיוון שמשגייע הילד לכלל חיוב מצוות ולהיותו בר דעת יוכל לבטל את החובה (ולוותר על הזכות) אם ירצה, וחובה שאפשר לבטלה – אינה חובה. ואף שוודאי לא כל עסקה של חובה תוכל להיחשב זכות אם אפשר יהיה למחות ולבטלה, היינו משום שבדבר שעיקרו חובה אין זה ז'כין', אבל דבר שעיקרו זכות אלא שאינה שלמה וגמורה משום שיש בצידה חובה, אם נוסף להיות עיקרה זכות גם נשמרת לז'כה' אפשרות המחאה – הרי זו זכות גמורה שאין בצידה חובה כלל.

האחיעזר (חלק ג סוף סימן כח) כתב:

"ובאמת העלה בתשוי חת"ס חיו"ד סי' רנ"ג דאם מביאים האב והאם או אחד מהם לגיירם, אין יכולים למחות בגדלותם... מ"מ י"ל דדוקא באופן שיתנהג כישראל דהוי זכות גמור בכה"ג אינו יכול למחות, אבל באופן שיתנהג באיסור, אף דמ"מ הוי זכות כמו שכ' בשו"ת בית יצחק שם, אבל אפשר דלא הוי זכות גמור ובכה"ג יכול למחות בגדלותו.

אבל באמת מאי שיחלל את השבת ושאר עבירות אין זה כמחאה על הגרות רק שעובר עבירה כישראל ובודאי דהוי גר.

אבל הצדק עם רומעכ"ת שאין לבי"ד כשר להזדקק בעניני גרות כאלה... לגבי דבריו בסוף ציטוט זה, "שאין לבית דין כשר להזדקק בעניני גרות כאלה", יש להעיר שבנדון שלנו, הרי תופעת "אימוץ" ילדים בדרך זו של פונדקאות היא כבר עובדה קיימת ונפוצה. וכך האפשרות שלא להזדקק לגיור כזה טומנת בחובה מכשולות רבים מחמת המציאות שתיווצר של ילדים שיגדלו בהיותם ספק גויים וספק יהודים, וקל וחומר כשייחשבו בציבור כיהודים. הואיל וכן, נראה שאין ברירה אלא להזדקק לענין זה.

הרב מאיר דן פלוצקי כתב (מפתחות והוספות לספרו חמדת ישראל חלק א עמ' יט):

"ועתה נבוא לד' היקרים מ"ש לצדד דהיום אינו זכות משום דאינן מתנהגים עפ"ד היהדות אח"כ, אם אמנם כבר העירו בזה בת' האחרונים... מ"מ לדעתי כיון דברא מזכי אבא, ואם נבוא לדת ישראל יוכל להיות דנפיק מניה זרעא מעליא, ולכן תמיד הוי בגדר זכות שיבוא לבית ישראל.

ובפרט שאם ילוח אל בית ישראל יוכל לקנות עולמו בשעה אחת ע"י מצווה אחת וגדולה, הצלת נפשות, כמו שעשו אחב"י באמעריקא בשנים האחרונים שהחיו כמה אלפים נפשות מישראל, בטח יחשב להם לשכר גדול".

נראה שנימוקו הראשון, ש"יוכל להיות דנפיק מניה זרעא מעליא, ולכן תמיד הוי בגדר זכות", עומד לבדו, ועל כן לדעתו ייחשב כזכות גם כשלא שייך נימוקו השני, ש"יוכל לקנות עולמו בשעה אחת ע"י מצווה אחת גדולה". ועל כן, גם אם היינו מניחים שלמי שייולד לבית חילוני לא תהיה הרבה תקווה לחיי שמירת מצוות, וגם נניח שבגלל זה מצבו מצד מעשיו יהיה זה של חובה, עדיין יש להגדיר את גיורו ש"תמיד הוי בגדר זכות", בגלל הסיכוי ל"ברא מזכי אבא".

אבל האמת היא שלגבי רוב רובם של היהודים החילוניים בזמננו בהחלט שייכת גם הטענה השנייה "שאם ילוח אל בית ישראל יוכל לקנות עולמו בשעה אחת ע"י מצווה אחת וגדולה...". וכאן במדינת ישראל ודאי שיש הזדמנויות לרוב של מעשי חסד כלפי עמנו בית ישראל, וייתכן מאוד שחלק ממעשים אלה יוכלו בכלל "מצווה אחת וגדולה". וראו דבריו של הרמב"ם בהלכות תשובה (ג, ב): "ושקול זה אינו לפי מנין הזכויות והעונות אלא לפי גודלם; יש זכות שהיא כנגד כמה עונות שנאמר: 'יען נמצא בו דבר טוב'... ואין שוקלין אלא בדעתו של א-ל דעות והוא היודע היאך עורכין הזכויות...". ומה שהחמדת ישראל כתב לגבי יהודי אמריקה, שקיימו מצוות הצלת נפשות, ודאי יוכל להיות נכון לגבי מי שמתגייס לצה"ל או מתעסק בתחומי רפואה וכד'.

ואמנם גם אם לא נגייר ילד זה (וגם אם נניח שבאמת אינו יהודי), עדיין יש להניח שיקיים מצוות אלה, שהרי מן הסתם ישתלב בחברה הישראלית. אך



מכל מקום נראה שהשכר שיקבל אם יתגייר יהיה גדול בהרבה ממה שיקבל בתור נכרי, שהרי כתב הרמב"ם בהלכות מלכים (ח, יא) ש"כל המקבל שבע מצות ונזהר לעשותן, הרי זה מחסידי אומות העולם, ויש לו חלק לעולם הבא, והוא שיקבל אותן ויעשה אותן מפני שצוה בהן הקדוש ברוך הוא בתורה והודיענו על ידי משה רבינו שבני נח מקודם נצטוו בהן. אבל אם עשאו מפני הכרע הדעת, אין זה גר תושב ואינו מחסידי אומות העולם...".<sup>2</sup> ובשו"ת הרמב"ם (מהד' בלאו סי' קמח) כתב אף לגבי מצוות שאינן משבע מצוות בני נח: "לפי שכל מצווה שהגוי עושה, נותנין לו עליה שכר, אבל אינו כמי שהוא מצווה ועושה. ו[גם השכר שכן יקבל הוא] בלבד שיעשנה כשהוא מודה בנבואת משה רבינו המצווה זאת מפי א-להים יתעלה, ומאמין בזה...".<sup>3</sup> וברדב"ז (הלכות מלכים שם) כתב שיש המגבילים אפילו את השכר שאותם "חסידי אומות העולם" יקבלו.<sup>4</sup>

ובשו"ת עונג יום טוב (סימן יט ד"ה ודע) כתב לפי אפשרות אחת: "ועיין ברמב"ם ז"ל שכי' (בהלכות מלכים) גבי ב"נ שקיים שבע מצות מפני שדעתו נוטה לזה ולא לשם מצות בוראו... דמשמע שכל העושה שלא לשם מצווה אין בזה סרך מצווה. ואפשר לומר דדוקא בב"נ אמרינן הכי ולא בישראל... וכן אפשר לומר במכוון שלא לצאת דבישראל מקרי מצווה ולא בב"נ".<sup>5</sup> ייתכן עוד הבדל בין יהודי לנכרי לגבי השאלה אם ייתכן פטור של "שוגג" או "תינוק שנשבה" בעברות שיעשה; ראו בדיון בהמשך. לדעתו של הגר"מ פיינשטיין לא לגמרי ברור שגיוור זה ייחשב זכות. אבל מכל מקום נטייתו הייתה שכן ייחשב זכות, ויש עדות שכן הורה למעשה. באגרות משה (יו"ד ח"א סימן קנח, כסלו תש"א) כתב: "אך נכון הדבר כשיגדיל, להטבילו עוד הפעם לגרות בפני ב"ד, משום שלא ברור הדבר במדינה זו שהוא זכות כיון שבעוה"ר קרוב שח"ו לא ישמור שבת וכדומה עוד איסורים. אך אפשר שמ"מ הוא זכות, שאף רשעי ישראל עדיפי מעכו"ם.

<sup>2</sup> ואמנם הדעת נותנת שגם כשיעשה רק מפני הכרע הדעת ומחמת מידות טובות יהיה לו שכר מסוים, שהרי אמרו חז"ל אף לגבי גויים שאין הקב"ה מקפח שכר כל בריה – עיינו בבא קמא לח ע"ב לגבי בנות לוט. ואף לגבי בעלי חיים אמרו כך – עיינו מכילתא דרבי ישמעאל פרשת משפטים (מסתא דכספא פרשה כ), וכמובא ברש"י שמות כב, ל; ו תנחומא (בובר) נח סימן יא. וכן הזכירו שכר שקיבלו אפילו רשעים גמורים על מצוות קלות או הנהגות טובות שעשו מדעתם – עיינו שיר השירים רבה פרשה ג ותנחומא כי תשא סימן ה לגבי מרוודך בלאדן, שבשכר שלוש פסיעות שפסע לכבוד הקב"ה זכה לשלושה דורות של מלכים.

וכל שכן שלא יעלה על הדעת ששופט כל הארץ יקפח למשל את שכרם של נוצרים שמסרו נפשם להצלת יהודים בשואה, אף שאינם שומרי שבע מצוות בני נח כהלכתן, וודאי שלא מחמת שציווה הקב"ה בתורה וכו'. וכן יש להוכיח שיש שכר אף לגויים כשעושים מעשה טוב מדעתם את שלא נצטוו, אך עושים אותו מתוך כוונה טובה לטובת ישראל ולשם שמיים, מדברי הגמרא בעבודה זרה (ב ע"ב), שלעתיד לבוא יבקשו האומות שכר על מה שעשו בעולם "יבשביל ישראל" ולא יידחו אלא משום שטענתם שקרית ובאמת עשו הכול לצורך עצמם.

ויש לומר שדברי הרמב"ם שאין שכר לעושה מדעתו אמורים רק במי שקיים שבע מצוות, שהן הנהגות אנושיות בסיסיות, ותו לא, והוא הדין לענין העושה מה שלא הצטווה בו ושלא מחמת האמונה בקב"ה ובתורה ובלי שתהיה בכך מידה טובה או כוונה טובה ותועלת לישראל וכו'. אבל העושה מעבר לחובתו ומיטיב לעולם ולישראל או מכבד שם שמיים – ודאי שראוי לשכר אף אם עשה כן מדעתו. אבל עדיין ברור מהאמור שגם כשיש לגוי זכות לשכר – משמעות המצווה שעושה יהודי וגודל שכרה נעלים יותר משל גוי, וממילא היותו יהודי היא זכות.

וגם הוא זכות מחמת דניחא ליה במאי דעביד אביו, ובפרט אחרי שגם אמו נתגיירה, שבאופן זה הוא יותר זכות. ועיין בחת"ס סי' רנ"ג שסובר שבזה לא יוכל למחות כשיגדיל והובא בפ"ת סק"ח<sup>3</sup>.  
לכן יותר קרוב שהוא זכות. אבל לצאת מידי ספק לגמרי, יהיה טוב לזכור להטבילו כשיגדיל".

נציין שאצלנו שייך גם נימוקו השני של "ניחא ליה במאי דעביד אביו", ובמיוחד זה שייך הואיל ויש להניח שיגדל בחברה הישראלית-היהודית. ושם (אהע"ז חלק ד סימן כו ענף ג, מנחם אב תשל"ד) כתב:  
"אבל הא אפשר לתקן דאת הקטנים יגירו, כי הם א"צ קבלת מצות, ויגירו ע"ד ב"ד והוא זכות להם. כי מכיון שלומדים בב"ס דתי אצל מורים יראי שמים, הרי מצוי שיתגדלו להיות שומרי תורה, שלכן אף שהוא ספק הוא זכות ודאי.

וגם אף אם לא יתגדלו להיות שומרי תורה, מסתבר שהוא זכות, דרשעי ישראל שיש להם קדושת ישראל ומצותן שעושין הוא מצווה והעבירות הוא להם כשגגה, הוא ג"כ זכות מלהיות נכרים..."

ובדברות משה (שבת, תשל"א, הערה יא עמ' תקכ) כתב:  
"והנה מהרמב"ם שנקט נתגייר קטן שהוא על דעת ב"ד... ראייה לכאורה דנחשב זכות לגיירו, שרק בשביל זה יכולין ב"ד לגיירו...  
אף שע"י הגרות יעבור כל איסורי התורה, גם ע"ז ושבת ומאכלות אסורות וביאות אסורות, ובלא הגרות הא לא יעבור על האיסורין, דמותרין בני נח מאחר דנשאר בין העכו"ם; והוא משום דעכ"פ מאחר שהוא גר, הרי נעשה בקדושת ישראל ויהיה לו שכר בעוה"ב על מעשיו הטובים שיעשה אף שלא בכוונה למצווה, וגם כיון שידע שהוא גר הרי יתכוין גם למצווה, והאיסורין שיעבור הרי יהיה רק בדין שוגג..."

אולי יש לדחות [=את הראייה מהרמב"ם] דנימא דאיירי דגיירוהו מחמת שהיו חושבין להוציאו משם למקום ישראלים קודם שיגדלו... אבל הוא דוחק וצ"ע לדינא.

ונוגע זה במדינתנו, שהרבה מאלה שאין ראויין להוליד בנים, לוקחין תינוק לגדלו כבן כדי לפקח צערם, ובסתם הוא תינוק של נכרים ומטבילין אותו ע"ד ב"ד, אם יכולין ב"ד לגייר תינוק כזה כשאלו שלקחוהו לגדלו כבן אינם שומרי תורה, שא"כ הרי לא יחנכוהו למצות, אם נחשב זה עכ"פ זכיה והוי גרות, או לא נחשב זה כזכות ולא הוי גר. דמרמב"ם זה משמע שהוא גר. וצ"ע לדינא למעשה, אף שמסתבר יותר שהוא זכות".

דבריו ש"דעכ"פ מאחר שהוא גר, הרי נעשה בקדושת ישראל ויהיה לו שכר בעוה"ב על מעשיו הטובים שיעשה אף שלא בכוונה למצווה", לכאורה תואמים למה שאמרנו למעלה, שזהו יתרון גדול שיש ליהודי על נכרי, לפי דעת הרמב"ם וסיעתו שבן נח מקבל שכר על קיום שבע מצוותיו רק אם "יקבל אותן ויעשה אותן מפני שצוה בהן הקדוש ברוך הוא בתורה והודיענו על ידי משה רבינו שבני נח מקודם נצטוו בהן".

עוד יש להעיר לגבי דבריו של הדברות משה ש"האיסורין שיעבור הרי יהיה רק בדין שוגג", שלכאורה זהו ג"כ יתרון גדול שיש ליהודי על בן נח, שהרי הרמב"ם כתב (הלכות מלכים י, א) לגבי בני נח: "אם ידע שהוא אשת חבירו

<sup>3</sup> עיינו לקמן תשובה סה לגבי דברי החתם סופר.

ולא ידע שהיא אסורה עליו, אלא עלה על לבו שדבר זה מותר לו, וכן אם הרג והוא לא ידע שאסור להרוג, הרי זה קרוב למזיד ונהרג, ולא תחשב זו להם שגגה מפני שהיה לו ללמוד ולא למד". מה שאינו כן לגבי יהודי, שעדיין יוגדר כשוגג (ועיינו בשם השיח נחום בהמשך).

ובמסורת (משה חלק א יו"ד עמ' שכב אות רנג) כתב:

"... אודות ילדים של משפחה מרוסיה, שאביהם יהודי, והם טוענים שאמם ג"כ יהודיה, אך מחב"ד טענו שהיא נכריה. ועכשיו האם התחילה ללמוד, והסכימה להתגייר ג"כ, האם יש לסמוך על זה לגייר הילדים.

והשיב רבינו שבוודאי יש לגיירם, בפרט מאחר שיש חשש דאולי בין כך הם יהודים, וע"י זה הישיבה שלך יקבלם כתלמידים, ובלי זה יש לחוש שינהגו כיהודים ויהיה גורם להתבוללות וכו'.

ומאחר שאמם מתגיירת ג"כ, יש לקוות שגם אביהם ידריכם בדרך המצות". גם אצלנו הרי מדובר במי אשר "יש חשש דאולי בין כך הוא יהודי".

אמנם ניתן לטעון שאולי הגר"מ פיינשטיין התיר רק מפני שבספק יהודי חשוב שיתחנך לתורה ומצוות, ורק על ידי הגיור "הישיבה יקבלם כתלמידים, ובלי זה יש לחוש שינהגו כיהודים ויהיה גורם להתבוללות". כאשר בנדון דידן מן הסתם בכל מקרה לא יתחנך לקיום המצוות. אבל מהציטוט הבא נראה לא כך:

שם (מסורת משה חלק א עמ' שכג אות רנד) כתב:

"והרב קלמן ווינטער שאל אם למעשה יש לו לגייר ילד שמשפחה רפורמית אימצה, ומאחר שהם מכירים את ר' קלמן ביקשו שהוא יגיירו. ור' קלמן חושש שאם לא יגיירו, בין כך ינהוג כיהודי ויגרום להתבוללות. והשיב רבינו הנה אין זה דבר יפה, דאף שהוי ע"ד ב"ד, מ"מ לא ברור איזה זכות הוא לו, ורק אולי עצם קבלת קדושת ישראל הוי זכות. וחשב רבינו וסיים, למעשה אין לדחותם".

מציטוט זה נראה שהלכה למעשה הורה הגר"מ פיינשטיין שיש לגייר ילד גם כשלא יקבל חינוך לקיום מצוות, לפחות כאשר "בין כך ינהוג כיהודי ויגרום להתבוללות". ברור הדבר שנימוק זה שייך בנדונו.

גם בחבלים בנעימים (חלק ד יו"ד סוף סימן ל) התבטא, לפחות בתירוץ השני:

"עוד י"ל דאף אם לא יקיים המצות, הוי זכות שנכנס בברית ישראל.

ובשיח נחום (עמ' 232) כתב:

...ברור שעצם הגירות הוא זכות גדולה, שהרי הוא נכנס תחת כנפי השכינה...

שמה תאמר הלא כנגד מעשה אחד של מצווה אם לא יחנכוהו לתורה ויראת שמיים, הלא מן הסתם יעבור כמה וכמה עבירות חמורות כקלות בחייבי כריתות ומיתות וכיוצא בזה! זה אינו... כי קלקלתו תקנתו. הלא כבר פירש רבינו הגדול (רמב"ם הל' ממרים ג, ג) במי שחי "לבין הגויים וגדלוהו הגויים על דתם, שהוא אנוס" והוא פטור מכל העונשין...

נמצא שהגירות היא זכות גדולה ואין שום אפשרות של חובה כלל".

היינו, שלא רק שייחשבו העברות כנעשו בשוגג אלא ממש ככאונס. וראו מה שכתבנו למעלה לגבי דברי הדברות משה לענין היתרון שיש ליהודי על פני נכרי לגבי העבירות שיעשו.

יש לעיין בדברי היביע אומר (חלק ב אבהע"ז סימן ד אות י):

"זאת תורת העולה שמעיקר ההלכה אפשר לקבל את הבנים ולגייורן, בתנאי שהאם מסכימה על זה מרצונה הטוב... וכ"ז מן הדין, אבל כשרואים הב"ד שיש חשש שהבנים הללו יחללו שבתות וי"ט בגדלם, נכון שלא לגיירם. ואם עברו וקבלום מה שעשו עשוי... ובנותיהם מישראלית כשרות לכהונה בלי פקפוק. והנלע"ד כתבתי".

מדבריו ש"כשרואים הב"ד שיש חשש שהבנים הללו יחללו שבתות וי"ט בגדלם... אם עברו וקבלום מה שעשו עשוי" לכאורה אנו רואים שלדעתו הגיור נחשב מעיקר הדין כזכות. והואיל ובנדון דידן בכל אופן חייבים מספק במצוות ומה גם שמדובר בשעת הדחק, ובעיקר בשל המכשול הגדול שאפשר שייגרם אם לא יתגיירו, מסתבר שהיה מתיר אפילו לכתחילה (וראו לקמן תשובה סא), אף שלא מפורש בדבריו שהם אמורים לא רק ב"חשש" אלא גם כשכמעט ברור הוא שהילדים יחללו שבת ויום טוב.

ב. הסוברים שגיור זה אינו זכות:

דעת הגרי"א ספקטור (כמובא במטה לוי חלק ב או"ח סימן נה) היא: " ... משא"כ בני"ד דהאב יצא מהכלל והוא כמומר לכל התורה, ע"כ בכה"ג לא מקריא זכות רק חובה".

וכן דעת הגרי"ד סולוביציק (כמובא בנפש הרב עמ' רמה; וראו עוד בגינת אגוז סימן יא ד"ה ועפ"ז):

"ודעת רבנו היתה דלא מיקריא זכות אא"כ בדעתם לחנכו לתורה, דאם ההורים-המאמצים אינם שומרי תורה ומצות, והקטן לא יקבל חינוך תורני, מסתמא לא יהיה שומר תורה ומצות, ואין בזה שום זכות כלל וכלל (שמעתי מהר"י לוקשטיין)".

וכן כתב בשו"ת שרידי אש (ח"ב סימן נז):

"אך יש לעורר על זה מצד אחר, כיון שטעם שמגיירין קטן הוא מצד זכין לאדם שלא בפניו, ע"י כתובות י"א, א, ובנידון דידן אין לו זכות, שהרי בוודאי לא יקיים המצוות בגדלותו, וא"כ מוטב לו להשאר גוי ולא יהי מחוייב במצות כישראל".

עוד כתב (שם סוף סימן סא):

"והעיקר, שאין בזמננו שום זכות לקטן שגיירו אותו, ובפרט מי שמתגדל בבית הורים שאינם מקיימים תורה ומצוות, והילד ג"כ לא יקיים את המצות..."

לא זו בלבד שאין הגירות זכות לו, אלא היא חוב גמור... שהגירות שהיא חובה לו היא בטלה ומבוטלה ואינו גר כלל...

וכן נראה כנטייתו של הגר"ש ישראלי (משפטי שאול סוף סימן לח): ולא נשאר לנו אלא לברר את מדת הכנות של הזוג המאמץ, כי זהו שצריך בעיקר לקבוע אם הגירות היא זכות לתינוקת. שאם תתחנך לעבריינות, אי"ז זכות, כמש"כ גאוני הדור הקודם הגרי"א ספקטור, והגר"י מפוניבז'... וכ"ה בדעת כהן הני"ל<sup>4</sup>. (אכן ע"ע בית יצחק (יו"ד סי' ק' סי"א) שכי שיש עדיפות להכנס לכלל ישראל אף שיענש)".

<sup>4</sup> צ"ע במה שמביא את דברי הדעת כהן (והכוונה היא לסימן קמז, כמבואר שם במשפטי שאול לפני כן), שהרי הדעת כהן שם אינו מתייחס לשאלה אם יש כאן זכות, אלא רק לדרישת קבלת מצוות בקטן, שכל הנראה אינו עתיד לקיים מצוות. וזה לשונו:

וכן כתב במנחת יצחק (חלק ג סימן צט אות ג):  
 "כיון שכל הטעם שמטבילין אותם ע"ד ב"ד היא משום דזכות היא לו, וזכין לאדם שלא בפניו, כדאיתא (בכתובות יא ע"א), א"כ היכא דמגדליהם אינם שומרים תו"מ, הרי לא יגדלו אותם ג"כ לתו"מ, מה זכות היא להם, אדרבה חובה היא להם, שאם היי נשאר נכרי היי פטור מעונש, ועיי בזה בתשו' בית יצחק (א"ע ח"א סי' כט אות ח)".  
 הגרי"ש אלישיב כתב בתשובה (הודפסה בקול התורה תש"נ עמ' י-יא, ומשמם בקובץ תשובות חלק א עמ' קמז):  
 "...ציין למ"ש באגרות משה אה"ע ח"ד סי' כ"ו דדעתו ז"ל דאפשר לגיירו אף אם לא יתגדל להיות שומר תו"מ מסתבר שהוא זכות...  
 אכן דבריו ז"ל צ"ע, דהרי קי"ל "בתינוק שנשבה לבין הנכרים וגדל ביניהם ואינו יודע מה הוא ישראל ולא דתם, אם עשה מלאכה בשבת ואכל חלב ודם וכיו"ב, כשיודע לו שהוא ישראל ומצווה על כל אלו, חייב להביא חטאת על כל עבירה ועבירה – רמב"ם פ"ב מה' שגגות ה"ו. מבואר דגם דאינו יודע כלל שהוא יהודי, על כל עבירה שעובר אינו בכלל אנוס אלא כדבר שוגג... נמצא

"אמנם כ"ז הוא רק אם הוא באופן כזה, שאנו יודעין שבגדלותו יקיים את המצות, דבאמת הלא קבלת המצות היא עיקר של הגירות, שהרי היא מעכבת..."

ודאי צריך עכ"פ שאביו או אמו, או שניהם יחד, ימסרו אותו על דעת קבלת המצות. אבל בענין שהדבר מתברר, שאין דעתם כלל לקיים ולהזהר מאיסורי תורה, מאי מהני מה שהם מוסרים אותו לגירות ע"ד ב"ד? דפשיטא דלא עדיפא מסירתם מאילו מסר א"ע לגירות במילה וטבילה, שכיון שחסרה קבלת המצות אין זו גירות כלל, וה"נ כן מדין ק"ר".

לפי דבריו אלה של הדעת כהן, לכאורה ברור הוא שגם אם היינו מגדירים גיור כזה כזכות, מכל מקום אינו מועיל, הואיל וחסר בו המרכיב הבסיסי של קבלת מצוות. [ויש לעיין איך לדעתו מעניקים לגיור זה את קבלת המצוות הנדרשת. האם בית הדין מקבלים את המצוות עבורו, אבל מסוגלים לעשות כך רק כאשר הסיכויים הם שיגדל שומר תורה ומצוות? וצ"ע.]

שמה ניתן להציע שהסיבה שמרן הגר"ש ישראלי הבין שדברי הראי"ה בדעת כהן שייכים לסוגיית 'זכות' או 'חובה' היא משום שאת שנתנו של הראי"ה שחסרה קבלת המצוות היה אפשר לכאורה לדחות ולומר שכיון שבית הדין הוא המגיייר את הקטן, קבלת המצוות כפויה עליו וחלה אף אם הוא עצמו אינו מקבל אותן עליו (כשיגדל או עתה על ידי הוריו). אלא שכיון שכוחו של בית הדין לגייר את הקטן מבוסס על סברת 'זכות היא לו', אם כן אי אפשר לומר שהקבלה היא כפויה, שאם כן חובה היא ולא זכות, ועל כורחנו לומר שנחשב כמקבל מצוין. וכלפי זה ביאר הדעת כהן שאם אין רצון של ההורים המוסרים את בנם לגיור, אין כאן קבלה מצוין.

אלא שמכל מקום הדבר דחוק בלשונו של מרן הגר"ש ישראלי. ועוד שהרי לפי ביאור זה, במידת מה, העיקר חסר מן הספר. ברם יש לעיין מה בדיוק היא מסקנתו של הדעת כהן, על פי דבריו בתשובה הבאה שם (סימן קמח):

"והאמת אגיד לכת"ר, שעיקר היסוד שכי' במכתבי הראשון לכת"ר, שדעת ב"ד הויא כקבלת מצות, היכא דהאב מקבל עליו באמת לגדלו בקיום מצות, וכשאין הענין כך חסרה קבלת המצות, לא משמע כן מדהתו"ס דפ' בן סורר, דכתבו דקבלת המצות נגמרת היא כשגדל ולא מיחה. ומכל מקום בני"ד, שבודאי בגדלותו ג"כ לא ישים לב לקיום המצות, כיון שעיקר גידולו וחינוכו הוא בענין פריקת עול של קיום המצות, הרי יחסר כח הקבלה של המצות לגמרי ואין כאן גירות.

וילה"א בזה הרבה עפ"מ שנראה מתוס' חולין ד' ד"ה כותים, דהיכא דלא נתגיירו ברצון טוב כ"א מפחד, כגרי אריות, והגירות לא הי' לגמרי, דהיינו שלא הי' קבלת מצות כראוי, ל"ה גרים כלל, וה"נ כיון דהתינוק אין לו דעת לומר שנתגייר מאהבה, ולא עדיף מגייר אריות, וגרע מינייהו דאין כאן רצון שלו כלל, וכשיתגדל עוד לא יקבל עליו המצות לפי האומד, א"כ ל"ה גירות כלל. ועכ"פ טוב להתרחק מכיו"ב וכמשי"כ".

על כל פנים, האחרונים הרבים האחרים שדנו אם יש להגדיר גיור קטן במשפחה שאינה שומרת תורה ומצוות כזכות או כחובה לא הזכירו שבין כה חסר הבסיס של קבלת מצוות. מזה נראה שלדעתם אין חיסרון זה מעכב מצד עצמו. וגם בדברי הדעת כהן עצמם יש לעיין, כי לכאורה לשונו "ועכ"פ טוב להתרחק מכיו"ב" מראה שגם הוא עצמו הסתפק בדבר.

שכל ימי חייו הם מלאים חטא ועון וזקוק לכפרה, ואם ישאר גוי הלא הכל שרי ליה..."

והרחיב הגר"ש אלישיב יותר בפסקי הדין הרבניים (כרך א עמ' 375–381) ומשם בקובץ תשובות (חלק ב עמ' עג-עו), וכתב (עמ' 378 / עד):

"והנה בשו"ת מטה לוי חלק שני סימן נ"ה הביא תשובה מהגאון רבי יצחק אלחנן זצ"ל הגאב"ד דקובנה... בנ"ד דהאב יצא מהכלל דהוא כמומר לכל התורה, ע"כ בכה"ג לא מקריא זכות רק חובה.

וכן כתב בשו"ת זרע יצחק סימן ב' להגאון מפוניבז' זצ"ל... ועוד כיון דאנו יודעים דיעבור בודאי על כל איסורין שבתורה כשיתגדל בבית כזה, א"כ אין זו זכות לו כי אם חובה, וכגון דא לא אמרו זכין לאדם".

וכן כתב בתשובות והנהגות (כרך א סימן תרכב):

"והנה גר קטן מטבילין אותו על דעת בית דין מפני שזכות היא לו, אבל כאן אין זה זכות לילד להיות יהודי בשעה שלא ישמור מצוות כלל אלא יהיה כהוריו, ואם כן המילה לגירות שמועיל בקטן מטעם זכייה לא שייך בו, דלא הוי עכשיו זכייה לו כלל".

ובמקום אחר (תשובות והנהגות חלק ב סימן תקיב) כתב:

"אמנם יש לפרש שהגירות בגר קטן הוא מדין זכייה, שאין לך זכייה גדולה יותר מלהיות יהודי, וכאן לא טעו שאפילו במצבו שאינו שומר כל התורה וייענש, הלא כדאי לו להיות יהודי שבסוף יזכה לחיי נצח, וכ"ש שאינו מזיד כשהגדיל אלא רק טועה בשבת וכתינוק שנשבה, עיין בשבת (סט ב) בגר שנתגייר בין הנכרים ולעולם לא קיבל שבת ומ"מ מבואר שמועיל..."

מיהו ד"ז תלוי במחלוקת קדמונים. דלתוס' סנהדרין הנ"ל שבגדלותו ולא מיחה זהו קבלה, אזי כה"ג לא מיסתבר לאחשובי "קבלה".

אמנם בתוס' כתובות יא. ד"ה לכי, שמבואר דע"י מנהג יהודית הוי קבלה, ובתו"י כ' דמחאה היינו ע"י "מנהג גיות" ע"ש, ולפ"ז בקצת מצוות שמקיים שוב אינו כמנהג גיות.

וע"כ בגר קטן שבית דין כשר קיבלו אותו כזכייה, אין להקל ולומר שלא חל גירותו מעולם כשאינו שומר כל המצוות, כיון שבשעתו לא טעו ודימו באמת שיחנכו אותו ויישאר חרדי, רק שאח"כ התקלקל ומדמה שהוא יהודי טוב וככל היהודים כאן ואין צריך יותר ואינו מוחה, ואדרבה רוצה ביהדות רק אינו יודע ומכיר מהו, וע"כ יש לחשוש שהוא יהודי, ומ"מ אין זה ודאי יהודי..."

ולמעשה צריך לבדוק גם בעיקר הגירות, דנראה שצריך בית דין הגון, שדימו אז באמת שזהו זכות וגיירו אותו.

אבל אם ידוע מעיקרא שלעולם לא יגדל כשומר תורה ובזדון גיירו אותו, יש לצדד שלעולם לא חל ושאינו זכות כלל אלא חובה במה שנכנס להיות יהודי שמקבל עליו עונשין, ואין כאן מעשה בית דין ולא צריך מחאה כלל, וע"ע בדברינו בח"א סימן תר"י ותרי"א, ובמק"א נבאר עוד בעזהשי"ת".

לכאורה יש כאן סתירה בין התשובות: בתשובה בכרך א כתב: "כאן אין זה זכות לילד להיות יהודי בשעה שלא ישמור מצוות כלל אלא יהיה כהוריו", היינו שלהיות יהודי חילוני אינה זכות ביחס לאפשרות של להשאר נכרי. לעומת זאת בתשובה בכרך ב כתב: "שאפילו במצבו שאינו שומר כל התורה וייענש, הלא כדאי לו להיות יהודי שבסוף יזכה לחיי נצח, וכ"ש שאינו מזיד

כשהגדיל אלא רק טועה בשבת וכתינוק שנשבה", ומזה משמע שאדרבה מוטב להיות יהודי, אפילו יהודי שעובר עברות, מלהישאר נכרי. הפנינו שאלה זו לבעל התשובות והנהגות עצמו, דרך נכד שלו, והתשובה שקיבלנו בעל פה דרך הנכד הייתה שלדעת סבו יש צדדים לכאן ולכאן ואי אפשר להכריע.

ועל כן לדעתו לכתחילה אין לגייר ילד כזה על סמך ההנחה שיש בזה זכות (היינו דבריו שבכרך א), אבל בדיעבד אם כן התגייר במצב כזה, אי אפשר להקל ראש בגיור, מפני שאולי כן יש בזה זכות ועל כן אולי הגיור כן תפס. אבל כל זה בתנאי שבית הדין פעלו כראוי, היינו שחשבו שאכן יקיים מצוות. אבל אם בית הדין פעלו שלא כראוי וגיירו למרות שידעו שמן הסתם לא יקיים מצוות, במקרה כזה "אין כאן מעשה בית דין", והגיור בטל (דבריו שבכרך ב).

בפשטות, אם גיורו של נכרי ודאי לא יוגדר כזכות, הרי שה"גירות" לא תחול אפילו בדיעבד. וכן מתבטאים עוד אחרונים:  
שו"ת דעת כהן שם סימן קמז:  
"שכיון שחסרה קבלת המצות אין זו גירות כלל".

ושם סוף סימן קמח:

"שעיקר היסוד שכי' במכתבי הראשון לכת"ר, שדעת ב"ד הוא כקבלת מצות, היכא דהאב מקבל עליו באמת לגדלו בקיום מצות, וכשאינן הענין כך חסרה קבלת המצות, לא משמע כן מדהתו"ס דפי' בן סורר, דכתבו דקבלת המצות נגמרת היא כשגדל ולא מיחה.

ומ"מ בני"ד, שבודאי בגדלותו ג"כ לא ישים לב לקיום המצות, כיון שעיקר גידולו וחינוכו הוא בענין פריקת עול של קיום המצות, הרי יחסר כח הקבלה של המצות לגמרי, ואין כאן גירות.

אמנם יש לציין שבפשטות, לדעתו הגירות בטלה לא מצד היותה חובה אלא מצד חוסר קבלת מצוות שהוא רואה בה".  
שו"ת מנחת יצחק חלק ג סימן צט אות ה:

"לפי מה שכתבו התוס' (בסנהדרין ס"ח ע"ב בסופו), במה שהעירו דעיקר גרות היא הקבלת עול מצות, ובקטן ליכא קבלת עול מצות, ותירצו, דכיון שגדלו ולא מיחו היינו קבלה עיין שם. וכל זה שייך דוקא אם נהגו מנהג יהדות משהגדילו, דאם לא כן חסר הקבלה, ולא הוי גר, אפילו אם לא מיחה בפירוש, ורק אם מיחה בפירוש, אז אף אם חזר ונהג מנהג יהדות אח"כ לא מהני, דנתבטל הגרות, וצריך עוד הפעם גרות, ואם לא מיחה, חסר רק הקבלה, ואם חזר ונהג מנהג יהדות, שוב הוי כקבלה אז, אבל אם לא נהג מנהג יהדות לא בתחילה ולא לבסוף, לא חל הגירות, אף אם לא מיחה בפירוש, משום דל"ה קבלת עול מצות לשיטת התוס' הנ"ל.

גם לפי זה, הפסול הוא מצד חוסר קבלת מצוות ולא בגלל העדר "זכות".  
שרידי אש חלק ב סוף סימן סא:

"וא"כ לא זו בלבד שאין הגירות זכות לו, אלא היא חוב גמור, ואסור לגרום חוב לאדם אף על פי שאינו יהודי.

ולא עוד, אלא שהגירות שהיא חובה לו היא בטלה ומבוטלה ואינו גר כלל. תשובות דור רביעי [גלאזנר] חלק ב סימן צא ד"ה ולפי האמור:

...באופן שישארו בביתו ויתחנכו אצל אבותיו אשר בד' בגדו ואינם שומרים שום מצווה ממצוות ה', עד שאנן סהדי שבניהם יהיו כאבותיו דור עקש ופתלתול, אין לך חוב גדול מזה לגיירו ולא מהני הגרות כלל". אמנם יש לציין לדבריו של הגרי"ש אלישיב שם בפסקי הדין הרבניים (כרך א עמ' 379) ובקובץ תשובות (חלק ב עמ' עה):

"אולם הגאונים הנ"ל דנו רק אם מותר לגיירו לכתחילה משום שאין זו זכות לו אלא חובה, אבל אם בדיעבד כבר גיירו אותו אין לנו הכרעת דעתם, ואנו אין בידינו להכריע שהגירות לא חלה גם בדיעבד. שאפשר שזה גופא הוי זכות לו שנתחייב בתורה ומצוות ונדבק בזרעו של אברהם אבינו, ועל כל פנים לא יצא מידי ספק גר.

היינו שבדיעבד גם הוא אינו שולל את האפשרות שאולי יש בזה זכות ועל כן הגיור יחול, וכדברי בעל התשובות והנהגות שהובאו לעיל".

ההבנה הפשוטה – וכמדומה שהמקובלת – בדברי הפוסקים שנקטו שגיור כזה אינו זכות היא שחשבון 'שכר ועונש' מטה שלא לראות זכות בגיורו של מי שלא יקיים את רוב המצוות שבהן יתחייב מכוחו של הגיור ואף יעבור עברות שבהיותו גוי לא היה מצווה עליהן. לדרך זו, אלה מהפוסקים שהסתפקו בדבר, הסתפקו אם יש בזכות שבחיי הנצח (כאמור בדברי התשובות והנהגות) שלהם יזכה בסופו של דבר – למרות כל זאת ולאחר שייתן את הדין על העברות או בזכות שבעצם ההידבקות בזרעו של אברהם אבינו וכו' (כדברי הגרי"ש אלישיב) כדי להכריע את החובה האמורה. לדרך זו נדון להלן (סימן סא) אם בנדון דידן יש לומר שיש זכויות נוספות שיכריעו את הכף לכל הדעות.

אפשר להציע גם דרך אחרת, שלפיה שגם הפוסקים שנקטו שגיורו של קטן הצפוי שלא לגדול לשמירת מצוות, אינו מוגדר זכות – ולפחות חלק מפוסקים אלה לא נקטו כך מחמת חשבונות שכר ועונש שלעולם הבא, אלא גם הם יודו – כפי שמפורש בדברי התשובות והנהגות – ש"אין לך זכייה גדולה יותר מלהיות יהודי... שאפילו במצבו שאינו שומר כל התורה וייענש, הלוא כדאי לו להיות יהודי שבסוף יזכה לחיי נצח" וכדברי הגרי"ש אלישיב "שזה גופא זכות...". ואף הם יודו למה שכתבנו לעיל שבמישור של שכר ועונש "אין אתה יודע מתן שכרן של מצוות", וחשבון הזכויות והעוונות "אינו לפי מנין הזכויות והעוונות אלא לפי גדלן... ואין שוקלין אלא בדעתו של א-ל דעות", ואפילו בלא מצוות הרי "כל ישראל יש להם חלק לעולם הבא", ונמצא שהרווח גדול מההפסד.

אלא שלדעתם גדרי 'זכות' ו'חובה' במובנם המשפטי אינם נמדדים על פי התועלת הרוחנית והטובה האמיתית של חיי העולם הבא, אלא בכלים ומדדים של עולם הזה, שבהם חיובים אינם נחשבים 'זכות' ולכל הפחות צריך כדי להחשיבם 'זכות' רצון ותחושת נוחות של האדם בהם, ובמובן זה אי אפשר להניח שמי שיגדל ויורגל בחיים שאינם של מחויבות למצוות יראה את הגדרתו כמחויב בהן כ'זכות'<sup>5</sup>.

<sup>5</sup> לדרך זו גם לשון כמו "מוטב להישאר גוי", כמו שנקט השרידי אש, אינה מתפרשת דווקא כקביעה מוחלטת שמצד האמת מוטב היה לו להישאר גוי, אלא שבכלים ומדדים משפטיים שבהם נמדדות זכויות וחובות בעולם הזה הטלת חובות על אדם נחשבת 'חובה' אלא אם ברור שהאדם מרוצה ממנה. לכן אצל אדם שאינו מרוצה מחובות אלה (אף שאולי כלל אינו חש שזו 'חובה', שכן אינו מרגיש עצמו מחויב בה כלל והרי הוא אדיש אליה) – רואים אנו את הדבר מבחינת האדם כחובה במובנה המשפטי ואומרים שמבחינתו מוטב לו להישאר גוי, היינו כיוון שמצד האמת אכן הוטלו עליו חובות בגיור והוא מעדיף היה להישאר ללא חובות שאינם חפץ לקיימן (ולכן הוסיף השרידי אש על דבריו "מוטב לו להישאר גוי", ופירשם "ולא יהיה מחוייב במצוות").



לדרך זו, מי שחובות אלה יוטלו עליו בכל מקרה בעל כורחו<sup>6</sup> – אף אם יוטלו עליו מספק בלבד – יש כר נרחב לסברא שהגדרתן כחובות ודאיות אינה משנה את מידת הזכות או החובה שבכך, ולכן אם יש סברא לראות את גיורו כזכות מסיבות אחרות – לא תתבטל הגירות ותוכרע זכות זו על ידי החובה שכנגדה, שכן אין חובה כזו אצל אדם כזה. וכך הוא לכאורה מצבו של מי שיהדותו מסופקת בשל הספק בדינו של ילד הנולד מתרומת ביצית או מפונדקאות. וראו להלן.

למעשה, מוסכם שבדרך כלל לכתחילה אין לגייר קטן שהוא נכרי ודאי, אם ידוע הוא שלא יקיים מצוות. אבל נחלקו האחרונים אם מעיקר הדין זה נחשב כזכות או חובה ואם גיור שכזה יחול על כל פנים בדיעבד<sup>7</sup>.

<sup>6</sup> מן הדין, אף אם הוא עצמו לא יכיר בהן. בדרך כלל מי שלא חונך לשמירת תורה ומצוות אינו מכיר בחיובו במצוות, ואינו רואה עצמו כמחויב בהן כלל, ולמרות זאת לסברת פוסקים אלה אין גיורו 'זכות' כיוון שאם יחול הגיורף תהיה האמת שהוא מחויב במצוות, וחובה כזו אינה נוחה לו.  
<sup>7</sup> יש לציין כאן לדברי הר"ן בגטין (לו ע"א; יט ע"ב באלפס):

"ומסתברא דמאי דאמרינן מוכהו בשדהו כל שהוא..."

ומכאן נ"ל דמאי דק"ל (שם יא ע"ב) זכין לאדם שלא בפניו, כל שהדבר בעצמו זכות, אף על פי שנמשך ממנו חוב שהוא יתר על הזכות, זכה וקנה. דהא הכא כשמזכהו קרקע כל שהוא, מתחייב הוא בכך שאין שביעית משמטת חובו, ואפ"ה אמרינן דמהני".

ואולי כך יש להציע בגמרא בכתובות יא ע"א:

"אמר רב הונא: גר קטן מטבילין אותו על דעת בית דין. מאי קמ"ל? דזכות הוא לו, וזכין לאדם שלא בפניו, תנינא..."

מהו דתימא עובד כוכבים בהפקירא ניחא ליה, דהא קיימא לן דעבד ודאי בהפקירא ניחא ליה, קמ"ל דהני מילי גדול, דטעם טעם דאיסורא, אבל קטן, זכות הוא לו".

היינו שגם אם לכשיגדיל ייחשב לו הגיור כחובה, מכל מקום עכשיו בשעת הגיור, שעדיין לא טעם טעם איסור, הדבר הוא רק זכות, והחוב רק "נמשך ממנו" לאחר זמן.

אבל גם אם נבין שהחובה של העונש שהגר יקבל אם יגדל כיהודי חילוני היא יותר גדולה מהזכות להיות יהודי, יש לשאול שמא ניתן להגדיר את הגיור כמצב שהוא "בעצמו זכות" רק ש"נמשך ממנו חוב שהוא יתר על הזכות". היינו, שעכשיו בשעת הגיור הוא מקבל את הזכות להיות יהודי, ורק יימשך ממנו, אם יגדל ויעבור עברות, עונש לאחר מותו.

אלא שיש לדון מה בדיוק היא ה"זכות" להיות יהודי:

בבית צחק הנ"ל (ויד' חלק ב סימן ק אות יא) התבטא: "עדיף ליה ליכנס לכלל ישראל אף שיענש, דכל ישראל יש להם חלק לעוה"ב".

ובדברות משה שם (שבת, תש"א, הערה יא עמ' תקכ) כתב: "דעכ"פ מאחר שהוא גר, הרי נעשה בקדושת ישראל ויהיה לו שכר בעוה"ב על מעשיו הטובים שיעשה אף שלא בכונה למצווה". אם הזכות העיקרית גם היא נובעת רק מהשכר שיקבל לאחר מותו, לכאורה אין לומר שיש זכות מיידית אלא שתימשך ממנו חובה אחר כך.

ויש לדון בדברי הגרי"ש אלישיב שהובאו לעיל, שכתב: "שאפשר שזה גופא הוא זכות לו שנתחייב בתורה ומצוות ונדבק בזרעו של אברהם אבינו". מזה מתרשמים שכן יש לראות את הזכות בגיור כמיידית כבר משעת כניסתו תחת כנפי השכינה. ויש לדון שמא גם דברי הדברות משה מכוונים לכך, שכן הדברות משה אמנם הדגיש בדבריו את השכר שלעולם הבא אך הזכיר גם את עצם הכנסתו ל"קדושת ישראל" – מעין דברי הגרי"ש אלישיב "נדבק בזרעו של אברהם".

ואפשר שמה שכתבו פוסקים אלה בדבר השכר לעולם הבא הוא לומר שנוסף לכך – גם לענין החובה העתידית – יש כנגדה זכות גדולה ממנה (ואפשר שהצורך לומר כך הוא גם כדי להגדיר זכות זו כ'זכות גמורה', בעוד זכות 'שנמשך ממנה חוב שהוא יתר על הזכות' על כל פנים אינה 'זכות גמורה').

לכאורה רואים ששאלת הזכות או החובה הנוכחית מתגברת על שאלת הזכות או החובה שלעתיד מדברי הגמרא הנ"ל, "קמ"ל דהני מילי גדול, דטעם טעם דאיסורא". בפשטות מדובר בנכרי אשר לאחר גיורו היה מקיים מצוות (ואשר דווקא בגלל זה, אם "בהפקירא ניחא ליה" לא ירצה להתגייר מפני שזה מגביל את האותיות בעולם הזה). במקרה כזה נראה פשוט שלכל הדעות יקבל יותר שכר לאחר פטירתו אם ייהפך ליהודי מאשר אם יישאר נכרי, ולמרות זאת הגמרא קובעת שחובה סובייקטיבית נוכחית כגון "בהפקירא ניחא ליה" מתגברת על הזכות הגדולה של השכר שהיה מקבל לאחר מותו.

וכל זה כשמדובר בנכרי ודאי. אבל במקרה שלנו, שמדובר במי שהוא כבר ספק יהודי כנ"ל, ייתכן שהמצב שונה, כנ"ל. נשוב לדון בזה בעז"ה בתשובה סא.

---

עוד נציין שהר"ן שם עצמו כתב :  
 "אלא שאפשר לדחות ולומר שאף זה מקולי פרוזבול.  
 היינו שאפשר לומר, לפי דחייה זו, שבדרך כלל מצב כזה לא יוגדר כזכות אלא כחובה, ורק בפרוזבול חז"ל הקילו".  
 וכן לכאורה רואים ברא"ש שם בגיטין (סימן טו), שכתב :  
 "והקילו בפרוזבול אף על גב דחוב הוא לו".  
 וכן כתב הרא"ש בפירושו למשנה בשביעית (י, ו) :  
 "מזכהו המלוה ללוה בכל שהו, ואפילו קלח של כרוב ומזכהו ע"י אחר, אף על גב דחוב הוא לו, תקנת חכמים היא דכל דהוא כותבין פרוזבול".  
 [וכן ראו בתשובת רא"ש (כלל קח סימן ז) :  
 "... היכי מצי מזכה דבר שהוא חובתו, כי יותר חפץ ראובן שלא יהיה לו גאקיש"ש בשעת ההלואה..."]  
 וכן נראה כנטייתו של המאירי בגיטין שם :  
 "לא היה ללוה ולא לערב ולא לבעל חובו של אחד מהם, הרי המלוה מזכה לו כל שהוא בשדהו. והסכימו בה הגאונים אפי' שלא בפניו. ואף על פי שחוב הוא לו, מכל מקום זכות הוא אלא שחובה מתגלגלת על ידו.  
 אלא שאני חוכך בה אם זכות כזה נעשה שלא בפניו, אלא שאיפשר שהתקנה כך היתה והפקר בית דין הפקר; או שמא זכות הוא לו שלא יהו נמנעים מלהלוותו".  
 וראו עוד בדברי האור שמח (הלכות גירושין ה, יח) ובמיוחד בדברי השדי חמד (מערכת זיין כלל כב) בענין זכות עכשווית שתימשך ממנו אחר כן חובה.  
 ומכל מקום אף אם אין מסוגיית פרוזבול הוכחה שנדון דידן בהכרח ייחשב אוטומטית 'זכות', גם אין משם הוכחה להפך; אלא שוב יהיה תלוי בשאלה אם לאחר שיקול של החובות עם הזכויות נגדיר את הגיור כזכות מספקת כדי לאפשרו.  
 מצד שני, כיוון שבנדון דידן על כל פנים יש לומר שהחובה העתידית אינה גדולה מן הזכות העכשווית, ועוד שגם בעתיד יש גם זכות גדולה מן החובה, וכנ"ל.

New York, USA

ניו יורק, ארה"ב  
טבת תשע"ה

## נט. גיור קטן במקום שיש גם חובה בגיורו

## שאלה:

האם ניתן לגייר קטן במקום שיש גם חובה בגיורו?

## תשובה:

יש כמה פוסקים חשובים הסבורים שבית דין יכולים לגייר כשהוא לטובתו של הקטן גם כשיש בגיור חובה.

יש לציין את דברי הש"ך בנקודות הכסף (יו"ד שה, י) על הט"ז (שם ס"ק יא): ועוד נראה ברור דבית דין יכולים לזכות לקטן אפילו במקום דהוי חובה קצת, כדמוכח להדיא בריש פרק האיש מקדש (קידושין מב ע"א)... ופירש רש"י (ד"ה אלא כדרבא)... דלקטנים אפילו חובה הבאה מחמת זכות רשאין בית דין לעשות להו כו' עכ"ל.

הרי להדיא דבית דין יכול לזכות לקטן אפילו במקום דהוי נמי חובה. ומכאן קשה לי גם כן על התוספות דפרק קמא דכתובות דף י"א ע"א, שהקשו... האיך זכין לקטן והלא אין שליחות לקטן... ולדידי לא קשה מידי, דבית דין שאני, דאפילו במקום שאין שליחות וזכייה לקטן יכולין בית דין לזכות לקטן. הש"ך דקדק כדבריו מרש"י, ולהלן יובאו דברי השיטה מקובצת בביאור שיטת רש"י שאולי מטים גם הם לסברא זו. ונציין שנראה שגם התוספות בקידושין (שם) מקבלים את הסברו זה של רש"י שם בסוגיא<sup>1</sup> (וממילא לפי הש"ך גם הם יסכימו ליסוד שלו, נגד התוספות בכתובות).

יש לעיין אם דברי הש"ך "דבית דין יכולים לזכות לקטן אפילו במקום דהוי חובה קצת" נאמרו דווקא בחובה "קצת" או גם בחובה "גדולה". נציין שהש"ך הביא את רש"י שהתבטא "חובה הבאה מחמת זכות". מסברא נראה שאין להבחין בין מידות שונות של חובה, ולדעתו של הש"ך כל עוד בית דין רואים לנכון לעשות כך, יהיו מוסמכים לגייר את הקטן<sup>2</sup>.

<sup>1</sup> אלא שחילקו בין זכות שיש בה צד חובה לחובה שמטרתה זכות עתידית שאינה ודאית. נראה שגם תוספות יודו שאף זכות עתידית יכולה להגדיר את הגיור כבר עתה כזכות, אלא שכשיש לשקלל זכות מול חובה ולקבוע איזו מהן גוברת, יש יתרון לזכות מיידיית בהיותה ודאית – לעומת הזכות העתידית שבנדונם, שהיא מסופקת, ולכן גם אם היא גדולה אפשר שלא תכריע את החובה, שהרי במאזן יש להביא בחשבון לא רק את גודלה של הזכות לעומת גודל החובה אלא גם את סיכוייה של כל אחת מהן. וזה ממש כמו במאזן זכות וחובה מסחרי עסקי: שיקולי כדאיות של עסקה תלויים בגודל הרווח שאפשר להשיג בה לעומת גודל ההפסד אם תיכשל או עלותה של העסקה עצמה – בין שתצליח ובין שתיכשל, אך לא פחות מכך בוודאות או במידת ההסתברות שאכן העסקה תצליח ותניב את הרווח המיוחל, לעומת ודאותה של העלות או מידת ההסתברות של ההפסד. ולפי זה אנו צריכים לשקול בענייננו אם השכר נחשב ודאי, או לפחות קרוב לוודאי, מצד ההנחה שמצוות מסוימות ודאי יקיים ויזכה בהן לעולם הבא (ואולי נכללת בכך גם הנחה ודאית או קרובה לכך שלא יאבד את חלקו לעולם הבא בשל עברות כיוון שיש להניח שהללו יהיו בבחינת יתינוק שנשבה<sup>3</sup>) או שאינו ודאי כל כך.

<sup>2</sup> אפשר לומר שלדעתו גיור שעל ידי בית דין יחול תמיד, שכן יש לבית דין כוח לגייר אם לפי שיקול דעתם נכון לעשות כך, אפילו אם הגיור הוא חוב (אלא שבדרך כלל אין להם לעשות כן אלא אם הוא זכות).

אך מכל מקום שמא אפשר לבאר בדעתו גם שהגיור שעל ידי בית דין חל כיוון שלדעתם בשקלול החובה מול הזכות והתועלת גוברת הזכות ("לזכות... במקום דהוי חובה קצת", "חובה הבאה מחמת זכות" – הזכות עיקר והחובה נלווית לה ומוכרעת על ידה), והיינו ש"חובה קצת" אינה הגדרה מוחלטת

אמנם יש לציין שמקושייתו על התוספות בכתובות מוכח שלהבנתו התוספות שם על כל פנים אינם מסכימים עם גישתו.

ובאמת המעיין יראה גם שהנקודה שבה חלוקים התוספות בכתובות על דברי הש"ך (והפני יהושע ואחרים הסוברים כמותו כדלהלן) אינה בשאלה אם כוח בית דין בזכות שחובה בצידה שווה לכוחם בזכות גמורה, אלא בעצם ההנחה שבית דין יכולים לזכות לקטן – אפילו בזכות גמורה. ואם כן להלכה בית הדין יכולים לגייר את הקטן בין שיכולתם לעשות כן היא מדרבנן כשיטת התוספות בכתובות (מחמת קושייתם זו) בתירוצם הראשון ובין שהיא מדאורייתא – אפשר לקבל את חידושו של הש"ך וראיותיו שכוח בית דין הוא אף אם יש חוב בצד הזכות.

אכן בסוף דברי התוספות (שם) חילקו בין זכות גמורה לזכות שיש עימה חובה. מדבריהם אלה יוצא שגם על ידי בית דין – אף שיש זכייה לקטן על ידם (כפי שמוכח מדין זה של הגיור) – אין היא אלא בזכות גמורה (לעיל בדברינו דנו מה היא 'זכות גמורה' זו) ולא בזכות שחובה בצידה.

אמנם עדיין יש לומר כנ"ל ששיטת רש"י ותוספות בקידושין מסייעות לסברת הש"ך וסיעתו.

ויש להוסיף ולציין שלכאורה להלכה אנו תופסים שכוח בית דין יפה לראות את טובת הקטן במבט רחב ולהגדיר 'זכות' אפילו פעולה שלכאורה נראית ממש חובה (אלא שייתכן שצריך לראות זכות זו כזכות מיידית, וכסברת תוספות בקידושין הני"ל) – ראו בבא קמא כא ע"ב ונפסק בשלחן ערוך חו"מ יב, ג, שרשאים בית הדין לוותר בנכסי יתומים כדי להשקיט מעליהם הריב (ומכל מקום ייתכן שתוספות בכתובות יאמרו שדין זה הוא מדרבנן). ואמנם ייתכן שיש לחלק בין ויתור במשמעות של ויתור על תביעות גרידא לבין נתינה משל היתומים (עיינו בפתחי תשובה שם ס"ק ז). ומכל מקום נראה שאף הפוסקים המחלקים בכך (ושם משמע שדברי השלחן ערוך הם כפשוטם – בלי חילוק כזה, אלא שלפי מהרלב"ח שפקפק בזה נראה שיש לחלק כנ"ל – שבוויתור על תביעה גם הוא מודה, ורק לתת משלהם אינו סובר כך), מכל מקום גיור שאנו רואים אותו כזכות ממש אלא שיש בצידו 'חובה' עתידית ודאי שיש מקום לומר שאינו גרוע מוויתור על תביעות, שהרי עתה אין הקטן המתגייר 'נותן' כלום אלא מקבל זכות, אלא שלכשיגדל 'יפסיד' את האפשרות לחיות כגוי, ואין זה שונה מהפסד האפשרות לתבוע ממון בעתיד.

הפני יהושע בכתובות שם (יא ע"א) דן בדברי התוספות שם בענין גיור קטן על דעת בית דין וסיים: "ועדיין צ"ע". ואחר כך כתב: "מיהו בפרק האיש מקדש כתבתי דנהי דזכיית הקטן ע"י אחר מדרבנן, מ"מ ע"י ב"ד הוי מדאורייתא, כדמייתי התם מקרא דנשיא אחד למטה. ע"ש בחידושינו".

ובפרק האיש מקדש (קידושין מב ע"א, קונטרס אחרון אות נד) כתב הפני יהושע:

"וכתבתי לפרש דמשמע הכא דאפילו לשיטת הרמב"ם (ה' מכירה כט, י) דקטן לית ליה זכייה מדאורייתא אף ע"י אחרים, כיון דלית להו שליחות, אפ"ה ע"י הב"ד שפיר יכולין לזכות בשביל הקטן ואפילו לחוב על מנת לזכות. וכבר כתבתי

ואובייקטיבית אלא הגדרה התלויה בעיני בית הדין בהשוואה וביחס לזכות. ולפי זה תהיה חלות גיורו של הקטן תלויה בכך שבית הדין אכן גייר מתוך שיקול דעת כאמור.

בזה ג"כ בכתובות (י"א ע"א) גבי גר קטן דמטבילין ע"י ב"ד, ליישב שם קושית התוספות...

ולענ"ד סברא פשוטה היא דכו"ע מודו בכה"ג. דכיון דעיקר הטעם דאין יכולין לזכות לו ע"י אחר היינו משום דזכייה מטעם שליחות, ואין שליחות לקטן לפי שאינו בן דעת, א"כ נראה דהיינו דוקא ע"י איניש דעלמא, משא"כ בב"ד שאין צריכין להימנות מדעתו אלא שלוחי דרחמנא נינהו, דב"ד אבוהון דיתמי קטנים נינהו כדאיתא פרק שור שנגח (דף לט ע"ב)...

א"כ נראה כל שכן שהב"ד שלוחי דרחמנא נינהו לטובת הקטן, שיעמידו אפוטרופוס שיהא שלוחו של הקטן, ולזכות לו מיד המקבל מתנה... גם בדבריו יש להעיר כנ"ל בש"ד, שנראה שלדעתו כל עוד בית דין רואים לנכון לעשות כך, הם יהיו מוסמכים לכך (אם הוא לפחות "לחוב על מנת לזכות"), וגיור קטן תמיד יתפוס. ורואים שגם הוא הבין מדברי התוספות שאינם מסכימים עם גישתו.

בשו"ת עונג יום טוב (סימן קי) כתב:

"ובמה שכתבנו לחלק דגבי שליחות ב"ד אינו יכול למחות, א"ש מה שהשמיט הרי"ף ז"ל הא דאמר רב יוסף הגדילו יכולין למחות [ותמה עליו הרא"ש בכתובות (דף יא)], משום דמוכח מסוגיא דסוטה דגבי ב"ד שנעשו שלוחיו, אינו יכול למחות אח"כ..."

וכיון דסתמא דגמרא דסוטה סברה הכי, וכן אביי ורבא שמקשים על ר"י ממתניתין נמי סברי הכי שאינו יכול למחות, פסק הרי"ף ז"ל כן דהגדילו אינן יכולין למחות.

שוב מצאתי שהפ"י בקידושין (דף מ"ב) וכתובות (דף י"א) כתב ג"כ דשליחות ב"ד עדיף משליחות דעלמא, דאע"ג דאין שליחות לקטן מ"מ ב"ד שאני, עיין שם".

אמנם להלכה פוסקים שלא כרי"ף בענין זה (יו"ד רסח, ז), ש"בין קטן שגיירו אביו בין שגיירוהו ב"ד, יכול למחות משיגדילו".

נציין שחידוש זה מופיע כבר במלחמות השם לרמב"ן (שבת קלז ע"ב; נה ע"ב באלפס) כהסבר אפשרי בדעת הרי"ף שהשמיט את דברי רב יוסף שאם הגדילו יכולים למחות, אם כי הרמב"ן עצמו דוחהו:

"...והנה במסכת יבמות בפ' החולץ כתבה רבינו הגדול ז"ל להא דגר קטן מטבילין אותו על דעת ב"ד... אבל השמיט מה שאמר רב יוסף ואם הגדילו יכולין למחות.

ולא ידעתי על מה, אלא אם כן הוא מפרש בדברי רב יוסף בגר שנתגיירו בניו עמו, אבל לרב הונא דאמר גר קטן מטבילין אותו על דעת ב"ד, אם בא להתגייר והטבילוהו על דעת ב"ד אינו יכול למחות, שא"כ מה כח ב"ד יפה. ואינו מתחורר".

חידוש זה של הש"ך והפני יהושע אולי יש לבסס גם על דברי השיטה מקובצת (כתובות יא ע"א) בדעת רש"י:

"ורש"י ז"ל כתב: על דעת ב"ד. שלשה יהו בטבילתו כדין כל טבילת גר וכו', והן נעשין לו אב, והרי הוא גר וכו' ע"כ.

משמע דבעי לפרושי דעדיפא הך זכיה דנעשין לו כאב, דלא הוא מטעם שליחות, דוק ותשכח".

משיטות אלה (הש"ך, הפני יהושע והעונג יום טוב) יש סניף לומר שגם אם נגדיר את הגיור שבו אנו דנים 'חובה', מכל מקום אם בית הדין רואים לנכון לגיירו (ולפחות כאשר עושים כך לטובתו למרות ההגדרה 'חובה'), הגיור יהיה תקף, לפחות בדיעבד<sup>3</sup>.

<sup>3</sup> נדון דידן הוא בבחינת שעת הדחק (וכפי שהוסבר כבר בתשובה נו הערה 3, וראו עוד להלן בתשובה סא), ולכן אף לכתחילה "שעת הדחק – כדיעבד דמי".

New York, USA

ניו יורק, ארה"ב  
טבת תשע"ה**ס. גיורו של קטן ללא הבעת רצון מצידו ומצד הוריו****שאלה:**

האם יש מניעה שבית דין יגייר קטן בלי הבעת רצון מצד הקטן והוריו (ההלכתיים, כגון ילד שנולד מתרומת ביצית או מפונדקאות, בהנחה שההורים ההלכתיים אינם אלה שמגדלים אותו בפועל, או ילד מאומץ)?

**תשובה:**

אם ההורים שבפועל יגדלו את הילד מביאים אותו לבית הדין לגיור, גם אם אין הם הוריו ההלכתיים, בית הדין רשאי לגייר את הילד.

**ונסביר את הדברים:**

בתשובה הקודמת נדונה שאלת התוקף – לפחות בדיעבד – של גיורו של קטן על ידי בית דין גם כשייתכן שאין גיורו מוגדר 'זכות גמורה'. ייתכן ששאלה זו תלויה גם במעמדו של בית הדין לעומת מעמדם של ההורים המביאים את הקטן לגיור (בדרך כלל), ונוגעת גם לשאלה אם דרושה הבעת רצון מפורשת מצידו של הקטן (כשהוא בגיל שבו יכול הוא להביע רצון כזה) או של הוריו. ייתכן שיש לתלות שאלה זו במחלוקת שמביא הדרכי משה (יו"ד רסח, ד): "ובמרדכי ס"פ החולץ דאם גיירו הבית דין מעצמן, לא הוי גר. (ובנ"י) [ובר"ן] דכתובות דאין חילוק בין בא להתגייר או שב"ד גיירו מעצמן. כדי להבין את שורש הדין יש לעיין בלשון הראשונים עצמם". המרדכי (יבמות רמז מ) כתב:

"גרסינן פ"ק דכתובות, גר קטן מטבילין אותו על דעת ב"ד. מצאתי כתוב (\*לפני) [\*בשם] רבי אבי"ה דאיירי כגון שאמר גיירוני, וקמ"ל אף על גב דאין לו דעת שומעין לו, דזכות הוא לו, אבל אם אין רוצה אינו גר. תדע דהא מיירי כשיד ישראל תקפה עליהם, כדאמרין בתר הכי ואם הגדילו [\*דוקא] יכולין למחות, וא"כ נגייר כל בניהם הקטנים".

בר"ן כתובות שם (ד ע"א באלפס ד"ה ולענין) כתב: "לא שיהו ב"ד מצווין לחזור ולמול את העובד כוכבים מעצמם, אלא שאם בא התינוק מעצמו או שהביאתו אמו או שעשו כן ב"ד מעצמן, מהני. וקיימא לן נמי כרב יוסף דאמר דאם הגדילו יכולין למחות, ואפי' בגר שנתגיירו בניו ובנותיו עמו..."

בב"ח (שם אות ט) כתב:

"כתב במרדכי בשם ראב"ה דאיירי שאמר גיירוני, וקמ"ל דאע"ג שאין לו דעת שומעין לו, דזכות הוא לו, אבל אין רוצה אינו גר... ונראה שזהו ג"כ דעת רבינו שכתב ואם אין לו אב ובא להתגייר, כלומר שבא מרצונו, אבל אם אין דעתו ורצונו להתגייר וגיירוהו בעל כרחו, אינו גר. ותימה

על מ"ש הר"ן בפ"ק דכתובות דאפילו עשו כן בית דין מעצמם מהני, דמנא ליה הא וצ"ע<sup>1</sup>.

בש"ך (שם ס"ק טז) כתב: "ובא להתגייר. משמע מדעתו, וקמ"ל דאע"ג דאין לו דעת שומעין לו, דזכות הוא לו וזכין לאדם שלא בפניו.

**אבל אם אינו רוצה אינו גר**, אפילו בזמן שיד ישראל תקיפה עליהם כמ"ש. וכ"כ הבית חדש<sup>2</sup>.

אפשר לטעון שלפי המרדכי, שאי אפשר לבית דין לגייר קטן נגד רצונו ואפילו בדיעבד גיור כזה לא יחול, הוא הדין בנדון דידן, אי אפשר לגיירו אם אינו זכות עבורו; ואילו לר"ן תמיד יהיה אפשר לבית הדין לגיירו (ועל כל פנים הגיור יחול בדיעבד).

אמנם ייתכן שגם המרדכי סבר שהגיור אינו חל רק כאשר הקטן מביע התנגדות. אבל בנדון דידן שמדובר בתינוק שאינו מביע שום דבר לגבי גיורו, אולי לכל הדעות יהיה טוב על כל פנים בדיעבד, ושמא אף לכתחילה, שהרי הכלל הוא שזכין לאדם שלא מדעתו אבל אין זכין לו בעל כרחו. ואפילו בזכות גמורה, אם אדם מתעקש ומתנגד בפירוש – אי אפשר לזכותו<sup>3</sup>.

בשו"ת שבט הלוי (חלק ו סימן רב) כתב:

"ואני בעניי תמה על דברי רבינו הב"ח דעירב ב' דברים; גרות בע"כ לקטן בלי שהביאו אותו אביו ואמו, ומזה מיירי הטור, דהיינו קטן שהגיע קצת לכלל רצון ודעת שיכול לבא מעצמו, אם בא מעצמו טוב, ואם לא בא מעצמו אלא גיירו אותו בע"כ ודאי לא מהני..."

אבל במציאות השני דהיינו קטן יונק המוטל בעריסה, ואינו בגדר דעת כלל לא ברצון ולא בע"כ, מזה לא מיירי הטור.

ויש הבדל רב ביניהם, דאם הוא בע"כ, לא מהני דעת בי"ד מעיקר הדין, דא"א להיות שליח לזכותו במה שהוא בעל כרחו. משא"כ אם אינו בע"כ ממש אלא שלא הביאו אותו אביו או אמו, זה שכי' הרשב"א פ"ק דכתובות וז"ל ולא למימרא דבלא"ה (ר"ל בלא אביו ואמו) לא מטבילין לי, אלא לומר דאין בי"ד מחזירין למול ולטבול את העכו"ם הקטנים מעצמם יעש"ה, ור"ל דאין בי"ד משתמשין בכחם אשר אתם שאפשר להם לעשות כן גם בלא אב ואם, כיון דאינו בע"כ. מכ"מ אין מחזירין לעשות כן, דא"כ יטבלו כל קטני גוים, וזה לא תקנו חז"ל, מכ"מ אם עבדי כן להרשב"א והר"ן מהני.

ולראב"ה שבמרדכי, גם אם נימא שכולל בדבריו גם מציאות זה שאינו בע"כ, רק בלי דעת, ולדידי לא מהני גם דיעבד<sup>3</sup>, מכל מקום מדברי הטור ושו"ע אין

<sup>1</sup> מדברי הדרכי משה, שכמותם משמע גם בב"ח, עולה שאכן יש מחלוקת בין המרדכי בשם הראב"ה לר"ן. אכן לכאורה דברים אלה צריכים עיון, שהרי הראב"ה שלל בפירוש רק מי ש"אינו רוצה" שיגירוהו, וכלשון הב"ח שהגיור הוא "בעל כרחו", כאשר הר"ן הכשיר בפירוש רק "מעצמן", מבלי להזכיר שמדובר בעל כרחו, ואפשר שהר"ן היה מודה שאי אפשר לגייר בכפייה, אלא שדבריו הם בקטן שאין לו דעת ואין לו אב ואם המתנגדים או מסכימים, שכיוון שזכות היא לו – אפשר לגיירו. וייתכן שבמקרה כזה גם הראב"ה יודה שאפשר לגיירו, ועל כל פנים אם גיירוהו – הגיור תקף, שהרי אם הוא 'שותק' אין זה בעל כרחו (והן הן דברי השבט הלוי המובא להלן). ואולי פוסקים הבינו אלו שלשון הראב"ה "אינו רוצה" אין פירושה מתנגד אלא שאין לו רצון חיובי.

<sup>2</sup> ומצד שני, אם גם הר"ן יודה שאי אפשר לבית דין לגייר בעל כרחו (ראו בהערה הקודמת), הרי שלא יהיה לנו יסוד לטעון מדבריו שיועיל גם גיור שאינו "זכות".

<sup>3</sup> היינו שלדעת השבט הלוי מסתבר שמחלוקת הראשונים, אם בכלל יש מחלוקת על כך, היא אם הקטן 'שותק' ואף אביו ואימו שותקים או שאינם לפנינו – אם אפשר לגיירו או שמא צריכים רצון מפורש של



ראי רק המציאות של בע"כ, וכן פשטות דברי הרמב"ם בהל' עבדים הנ"ל פ"ט הי"ט דישראל שתקף עכו"ם קטן או מצא תינוק עכו"ם והטבילו לשם גר ה"ז גר וכו', משמע דמהני גם בלי דעת. ואין הכרח גמור דמהני גם בע"כ, די"ל דרק התקיפה היתה בע"כ, אבל בעצם הגרות לא היי החסרון של בע"כ...

וא"כ עדיין אין לנו הוכחה גמורה על פי הלכה דבקטני קטנים לא יהני גרות גם בלי אב ואם, אלא משום סברת הרשב"א דאין ב"ד מחזירין למול ולטבול עכו"ם הקטנים מעצמן. אבל בכה"ג דאב המאמץ מביא קטן זה, ובסבה המספקת שלא יגדל תינוק גוי בתוך ביתו, והם אינם מחזירים אחרי זה רק רואים זה לטובת האב המאמץ והילד, בזה הדרינן לעיקר יסוד ההלכה שהוא ג"כ בכלל גר קטן מטבילין אותו ע"ד ב"ד, כיון שאינו בעל כרחו ודעת ב"ד הוא דעתו".

לדעת השבט הלוי אפוא גם אם אין המאמצים נחשבים כהוריו, ברור שבית הדין יכולים לגייר<sup>4</sup>. ואין מדברי המרדכי שום מניעה<sup>5</sup>.

אבל עדיין אין זה מתייחס לשאלה מה יהיה הדין לגבי מחאה אחרי כן. ונציין שלא מפורש בשבט הלוי אם דבריו הם גם כאשר התינוק יגדל כאינו שומר תורה ומצוות; זהו דיון עצמאי שמדבריו אלה אין הכרע לגביו.

הקטן או של אביו ואימו. אכן צריך בירור מה משמעותו של רצון זה. אולי אפשר להציע שסוברים שרק במקרה כזה אנו אכן בטוחים שזכות היא לו; מפני שאם עכשיו אינו רוצה – לא הוא ולא הוריו, איננו יכולים לשער שבוודאי לא תהיה לו התנגדות בעתיד, ועל כן לא נוכל לקבוע בוודאות שזו זכות לו.  
<sup>4</sup> וחייד השבט הלוי שאם יש אב מאמץ – דינו כאב לענין הצורך ברצון האב או המשמעות שיש לרצון כזה.

גם זה מתאים להנחה שתפקיד הרצון של ההורים הוא להשלים את הוודאות בדבר הזכות שבדבר (שכן אם יש דין עצמי של צורך ברצון של ההורים – מניין לנו שמאמץ דינו כאב). ויש לומר שגם בזה הכול מודים, ומכל מקום הכול מבוסס על ההנחה שיזכות' היא לו ויזכין שלא בפניו' (אלא שאין זכין בעל כרחו).

לדעת ראב"י ייתכן (אם נפרש כך בדבריו) שיש גם תנאי נוסף, והוא שיהיה רצון מפורש מצד הקטן או אביו, אבל זהו 'תנאי נוסף', לכתחילה או אף בדיעבד, אבל מכל מקום הבסיס הוא 'זכין'.

וממילא ברור שאין מקום לדון בגיור שאינו 'זכות' (אם יש גיור שאינו מוגדר זכות), שכן גיור כזה לא מועיל לכל הדעות, לא רק לראב"י אלא אפילו לר"ן, כיוון שאמנם לשיטתו אין צורך בתנאי נוסף של רצון מצד הקטן או אביו, אבל יש צורך בתנאי הבסיסי של 'זכין' – ואדרבה, הסיבה שאין צורך ברצון מפורש הוא מפני שיזכין לאדם שלא בפניו ולא מפני שאפשר לגייר בכפייה.

<sup>5</sup> להלן בתשובה סה, בדיון בשאלת 'מחאה', יובאו דברי הגרי"ש אלישיב שדן, על פי דברי מהר"ם שיק וביאורו בדברי הכסף משנה, שמה אי אפשר לגייר את הקטן כלל ללא שיביאוהו אביו או אימו לבית הדין לגיירו. לפי מה שביארנו כאן, ברור שאין מניעה לגייר קטן גם באופן זה. ושם ביארנו והוכחנו שגם אם נניח שיש סברא לדרוש את הבאת הקטן לגיור על ידי הוריו (מה שאינו נראה וכמבואר כאן), מכל מקום אין סברא שתידרש הבאתו דווקא על ידי ההורה ההלכתי. עוד הראינו שם שיש גם סברא ומקורות לקבוע שההורים שבענינו יחשבו 'בעליו' של ילד זה ומשום כך יוכלו לגיירו אף אם נניח שבדרך כלל נצרכת הבאת הקטן לגיור בידי הוריו ההלכתיים דווקא.

נוסף ונציין גם לפסק דינו של מרן הגר"ש ישראלי שאליו הצטרפו הגר"א גולדשמידט והגר"י קפאח (משפטי שאול סימן לח) שגם בו התבאר שאין כל יסוד לדרוש את הבאת הקטן לבית הדין לגיור דווקא על ידי הוריו, והוריו הביולוגיים דווקא, כתנאי סף לגיורו, ולכל היותר נדרש תנאי זה בדרך כלל כדי לוודא את הזכות שבדבר, ובענינו ברור שזכות זו אינה תלויה דווקא בהורות ההלכתית.

New York, USA

ניו יורק, ארה"ב  
טבת תשע"ה**סא. הייחודיות והזכות שבגיור ספק יהודי****שאלה:**

האם בגיור ספק יהודי יש להקל יותר בגלל המכשול העלול להיווצר מאי גיורו או משום עצם הדבר, שגם ללא הגיור הוא חייב במצוות. והאם בנוגע לגיורו של קטן משום ש'זכות' היא לו יש לומר שגיורו של ספק יהודי ייחשב זכות עבורו (בלי קשר לשאלת שמירת המצוות בעתיד) מטעם זה או כי בכך מוציאים אותו מכלל הספק?

**תשובה:**

בגיור ספק יהודי, כיוון שבכל אופן הוא חייב במצוות, יש יותר מקום להגדיר את הגיור כזכות עבורו, וזאת מכמה טעמים שיתבארו להלן. שו"ת מלמד להועיל (חלק ב' יו"ד סימן פז) דן במי שהתגייר בגיור מפוקפק ומחמתו הוא ספק יהודי, ועתה רוצים לגיירו שנית, כדין, אלא שגיור זה יהיה ללא קבלת מצוות, וכתב:

"אך נ"ל דבנ"ד דיש ספק אי כבר נעשה גר ע"י מילה וטבילה או לא, וא"כ מצד ספק זה כבר נתחייב במצוות מדאורייתא, דהא קיי"ל ספק דאורייתא מן התורה לחומרא, ואין מאכילין אותו איסור משום לפני עור, א"כ הרי כבר מושבע ועומד מדאורייתא לקיים המצוות, בנידון זה אף דאם היה אפשר היו עושין על צד היותר טוב שיקבל המצוות עוד הפעם, אבל מ"מ כיון דאי אפשר לעשות טבילה בקבלת המצוות, די בטבילה בלא קבלת המצוות... ועוד דאפשר לומר דאבותיו קבלו המצוות כבר בשבילו כשהיה קטן, כיון שמלוהו לשם גירות..."

וע"כ נ"ל מפני טעמים הנ"ל דאם נטבל בפני שלשה הוי גר גמור בדיעבד אף שלא קיבל המצוות, ובנידון דידן דא"א בענין אחר, כדיעבד דמי". גם בנדון דידן פשוט ש"אי אפשר בענין אחר". ואמנם יש לעיין מהי סברתו של המלמד להועיל שבמקרה כזה אכן ייתכן שתועיל טבילה בלי קבלת עול מצוות, ולבחון לפי זה אם הוא הדין לנדוננו. נחזור לכך בהמשך. במסורת משה (חלק א' יו"ד עמוד שכב אות רנג) הביא את הוראת הגר"מ פיינשטיין שבה נאמרו עוד טעמים לראות בנדון הדומה לנדוננו שעת הדחק ולהקל בו:

"...אודות ילדים של משפחה מרוסיה, שאביהם יהודי, והם טוענים שאמם ג"כ יהודיה, אך מחב"ד טענו שהיא נכריה. ועכשיו האם התחילה ללמוד, והסכימה להתגייר ג"כ, האם יש לסמוך על זה לגייר הילדים? והשיב רבינו שבוודאי יש לגיירם, בפרט מאחר שיש חשש דאולי בין כך הם יהודים, וע"י זה הישיבה שלך יקבלם כתלמידים, ובלי זה יש לחוש שינהגו כיהודים ויהיה גורם להתבוללות וכו'.

ומאחר שאמם מתגיירת ג"כ, יש לקוות שגם אביהם ידריכם בדרך המצוות". גם בנדון דידן שיך החשש של "ובלי זה יש לחוש שינהגו כיהודים ויהיה גורם להתבוללות".

סברתו הראשונה, "בפרט מאחר שיש חשש דאולי בין כך הם יהודים", אפשר שתתבאר לאור האמור להלן.

כאשר מדובר בספק יהודי, הרי בין כך ובין כך הילד חייב לקיים מצוות (ראו לעיל בתשובה נו הערות 1–2), וכל הגיור מיועד רק לתת לו זכויות להתחתן וכד' כיהודי ברור. ואולי בגלל זה יש לומר שגיורו ייחשב כזכות ולכן הגיור יהיה תקף.

נבאר את המקורות:

במשנה (מכשירין ב, ז) מבואר:

"מצא בה תינוק מושלך, אם רוב עכו"ם עכו"ם, ואם רוב ישראל ישראל, מחצה למחצה ישראל. רבי יהודה אומר: הולכין אחר רוב המשליכין".

בגמרא ביומא (פה ע"א) אמרו:

"אם רוב נכרים נכרי, למאי הילכתא? אמר רב פפא: להאכילו נבלות".  
ופירש רש"י (שם):

"להאכילו נבלות. עד שיגדל, ויקבל עליו גירות".

בשפת אמת (יומא שם) כתב:

"בגמ' להאכילו נבלות. פי' רש"י עד שיגדל ויקבל עליו גירות. משמע דמחויב הוא לגייר עצמו; ואפשר משום דהוי ספק שמא הוא עובר על כל דת ישראל, אין לילך בזה אחר הרוב, כיון דבידו לגייר עצמו. וצ"ע לדינא..."

ובמרומי שדה (שם) כתב:

"למאי הלכתא, אמר רב פפא להאכילו נבלות. ופירש"י עד שיגדל ויקבל עליו גרות..

[מש"כ הגהמ"ח זצ"ל לבנו הגר"ח זצ"ל], מה שהעיר שנראה דעת רש"י ז"ל שמחויב בגדלו להתגייר ולנהוג יהדות, ודאי כן הוא.  
הן הרמב"ם בפ"י המשניות מכשירין פ"ב כתב בפירוש שמותר הוא לאכול נבלות, אבל רש"י לא ס"ל הכי.

ונראה דבאמת הדין דהולכין אחר הרוב, כתיב בישראל, אחרי רבים להטות, ולא בבו נח. ודין רוב הוי כמו ספק. והרמב"ם לטעמיה דספק מדאורייתא אינו אסור אלא מדרבנן, ולא שייך זה בגוי, וע"כ אינו מחויב להתגייר.

אבל אי נימא דספק מדאורייתא אסור היינו מצד הסברא, וא"כ ודאי דמחויב להתגייר ולנהוג יהדות כמו ספיקות דפי' נושאין. ובאמת לשון הגמ' משמע כרש"י, דאלת"ה מה זה שאלה למאי הלכתא, הרי פשוט, לשמור דת ישראל או אינו צריך. אלא פשוט שהוא מחויב מן הספק להתגייר ולשמור דת.

אכן לשיטת הרמב"ם צ"ל דהא פשיטא שהוא אינו צריך להתגייר מספק, דאינו חייב מחמת דין דרבנן, אלא אפילו לדין שרי למיספי ליה איסורא.

ואשר הוסיף מע"כ בני הגנ"י [זצ"ל] להעיר על רש"י, שכתב ויקבל עליו גירות, למאי יקבל ויהיה ודאי ישראל, יהא נשאר מספק באיסור נבלות?

לק"מ כי טוב להוציא מספק איסור שביתה לגוי, וספק איסור עסק בתורה ועוד הרבה, וגם שלא יהא קידושו ספק קדושין, ויבא מזה לידי בלבולים רבים".

נראה שגם לשפת אמת, וגם למרומי שדה בדעת רש"י (וי"לשון הגמ' משמע כרש"י... פשוט שהוא מחויב מן הספק להתגייר ולשמור דת"), יש על ספק גוי חיוב להתגייר.

וממילא בדרך כלל גיורו ייחשב כזכות עבורו (אבל אין הוכחה ודאית שיהיה כך גם אם לא יקיים מצוות).

במסורת משה הובא, כאמור לעיל, לגבי גיור ספק יהודים:

"...שבוודאי יש לגיירם, בפרט מאחר שיש חשש דאולי בין כך הם יהודים, וע"י זה הישיבה שלך יקבלם כתלמידים, ובלי זה יש לחוש שינהגו כיהודים ויהיה גורם להתבוללות וכו'. ומאחר שאמם מתגיירת ג"כ, יש לקוות שגם אביהם ידריכם בדרך המצות". נראה שיש כאן שני נימוקים:

1. "בפרט מאחר שיש חשש דאולי בין כך הם יהודים, וע"י זה הישיבה שלך יקבלם כתלמידים" – היינו שהואיל והם ספק יהודים, חשוב שילמדו להתנהג כיהודים. לפי זה בנדון דידן שלא יקיימו מצוות לכאורה אין סיבה לגיירם.

2. "ובלי זה יש לחוש שינהגו כיהודים ויהיה גורם להתבוללות וכו'" – נימוק זה בהחלט שייך בנדון דידן. אבל נראה שאין זה נימוק הקובע שייחשב כזכות עבור הילד, אלא זו רק סיבה מדוע הגיור הוא אינטרס שלנו ויכול להיחשב כישעת הדחקי וכנ"ל.

הרב בקשי דורון (תורה שבעל פה כט עמוד מח-מט אות ג; ומשם, עם תיקונים, בספרו בנין אב, תשובות ומחקרים חלק ג סימן סא אות ה עמ' רסט-ער) כתב: "ונראה שבנדון דידן בקשת פקידי הסעד יש בה ודאי זכות לילד, שאין צורך כלל בהורים בכדי לגיירו. שהרי הטעם שאביו או אמו יביאהו לבית דין להתגייר הוא בכדי שנדע שזכות היא לו, ויטבילהו על דעת בית דין, על פי הכלל זכין לאדם שלא בפניו.

בגוי הבא להתגייר יש צד חובה שמתחייב במצוות, ורק כאשר מבקש, או אביו ואמו מבקשים, זכות היא לו.

אבל בספק יהודי שחייב במצוות כישראל, ורק מעלה עשו ביוחסין לחשוש למיעוט, הגירות אין בה כל צד חוב, רק זכות גמורה להתירו בבת ישראל, ומספיק שהאחראי עליו יבקש הדבר מבית הדין<sup>1</sup>.

זאת ועוד, זכות היא לו להתגייר לא רק בכדי להתירו בקהל, היות וחוק האמוץ קובע שיש לתת להורים המאמצים רק ילד בן דתם, הרי שזכות לילד להיות יהודי מבחינה כלכלית, בכדי לקבל הורים מאמצים ולזכות בכל הזכויות כיהודי. הוכחה לדברינו ששיקול כלכלי לגיור יש בו זכות גמורה, ואין צורך באב ואם בכדי להטבילו על דעת בית דין, מדברי הרמב"ם בפרק טו מהל' אסורי ביאה הל' כא... וה"ה בנדון דידן, ילד שנמצא בארץ וכל עתידו בישראל, ושרותי הרווחה הם האפוטרופסים עליו, זכות גמורה היא לו להתגייר, בפרט כשהוא בלאו הכי מספק כיהודי לכל דבר, ואין צורך באביו ואמו שיביאו אותו להתגייר<sup>2</sup>.

ונראה שבנדון דידן זכות גמורה היא, שגם אם הגדיל אינו יכול למחות. ואף על פי שקטן שאביו ואמו מביאים אותו להתגייר נפסקה ההלכה שהגדיל יכול למחות, החת"ס הביא בזה ראשונים רבים הסוברים שרק כשבית דין מגייר קטן, או שהוא מבקש, יכול למחות, אבל אם הוריו מביאים אותו וניחא ליה במאי דעביד אבוהון, גם אם הגדיל אינו יכול למחות, לפי שזכות גמורה היא. ואף על פי שבשו"ע נפסק שלא כדברי החתם סופר, משום גם אם אביו ואמו

<sup>1</sup> לכאורה, אם מצב זה הוא "רק זכות גמורה להתירו בבת ישראל", אין צורך "שהאחראי עליו יבקש הדבר מבית הדין"! ונראה לפרש שעדיין יש לחשוש שמא מדובר במקרה מיוחד שבו אינה זכות, אבל כאשר האחראי יבקש את הדבר נוכל להיות בטוחים שאין בסיס לחשש כזה.

<sup>2</sup> במקרה שלנו נראה שקטע זה אינו רלוונטי. שהרי מדובר כאשר ההורים בוודאי יקבלו ילד זה, ולפי מה שביררנו, בכל מקרה הוא יירשם כיהודי בכל הנוגע לזכויות אזרחיות.

מביאים הקטן להתגייר עדיין אין זו זכות גמורה, ובגדלותו יכול לקבוע שאין זו זכות להתגייר, אבל בזכות גמורה כגון בנדון דידן שאין כל חובה בגיור, שהרי חייב במצוות והגיור לחומרא רק מתיר אותו, ודאי שגם אם הגדיל אינו יכול למחות, שהרי למה ימחה, בלאו הכי חייב במצוות. ועיינו במחנה אפרים שהסתפק בכל זכין לאדם שלא בפניו, אם אחר הזכיה גילה דעתו שלא ניחא ליה, אם הזכיה בטלה, וכתב שם שבזכות גמורה הזכיה אינה בטילה, גם אם גילה דעתו אח"כ שאינו רוצה לזכות.

מטעם זה יש להעדיף לברר ולגייר את האסופים עוד בקטנותם, בעוד זכות היא להם להתגייר הן מבחינה כלכלית והן מבחינת ההיתר. וגם אם הגדילו אינם יכולים למחות. שאם מגיירים אותם בגדלותם, על אף שזכות להם, צריכים הם לקבל מצוות בפני בית הדין. ואם יגדלו כחופשים, אף על פי שמספק חייבים במצוות, יש חשש בגירות כיון שאין קבלת מצוות. אבל בקטנים, אין צורך בזה בפני בית דין.

כמו כן, כשהם קטנים אפשר לבקש מפקידי האימוץ למסור האסופים למשפחת מאמצים שומרי מצוות, כמו בנידון דידן שהמאמצים שומרי תורה, בכדי למנוע בעתיד עגמת נפש שבית הדין לא יקבל את האסופי לגיור<sup>3</sup>.

נראה ששיטתו היא שכל ספק יהודי חייב במצוות מספק (ראו למעלה תשובה נו). ואמנם בנדונו מדובר במי שגיירוהו "רק לחומרא", אך מכל מקום מהלשון "בספק יהודי שחייב במצוות כישראל... הגירות אין בה כל צד חוב, רק זכות גמורה להתירו בבת ישראל" משמע לכאורה שנקט כך לגבי כל מי שהוא ספק יהודי<sup>4</sup>. ועל פי זה, במקרה של מי שהוא ספק יהודי ובין כה חייב למעשה בקיום מצוות, גיורו יהיה רק זכות. וזהו גם בגדול, אלא שאז נצטרך לשאול אותו אם מקבל עליו מצוות, ואם יגיד שאינו, לא נוכל לקבלו. אבל כל עוד הוא קטן, לא שואלים אותו לגבי קבלת מצוות, ועל כן הואיל והגיור הוא זכות לו, אפשר לגיירו על ידי זכין.

ואמנם אין הוא דן במפורש בשאלת הזכות או החובה במי שאינו עתיד לקיים מצוות, אבל נראה שדבריו הנ"ל כוללים גם מי שיגדל בבית שאינו שומר תורה ומצוות, שהרי כתב אחר כך (אמנם רק דרך אגב), "ואם יגדלו כחופשים... בקטנים אין צורך בזה בפני בית דין".

(ואכן בקשר לדבריו לגבי זכות כלכלית, נראה שאינם שייכים לנדון דידן, שהרי אצלנו בכל מקרה ההורים מאמצים את הילד. אבל גם בדיונו רואים שאין פרט זה מעכב; וכל שכן בנדון דידן שהזכות גדולה היא על זו שבמקרה שלו, שהרי

<sup>3</sup> יש לעיין בכוונתו כאן: הרי לפני כן אמר שיש לגיירם כבר עכשיו בקטנותם ואז לא יוכלו למחות אחר כך. וכאן העלה לכאורה אפשרות שלא נגיירם עד שיגדלו, ואז יהיה חשש שבית הדין לא יקבלם! אכן ייתכן ליישב את דבריו ולומר שלא חזר בו במאומה מהכרעתו להלכה, אלא שהוסיף להעיר עוד שאם למעשה אין מגיירים את הילד בקטנותו – מכל סיבה שהיא – מוטב שיגדל אצל שומרי מצוות, ולכן יש מקום להפנות את תשומת לב פקידי הרווחה שטובת הקטין דורשת למוסרו לבית של שומרי מצוות. ועוד אפשר ליישב שדבריו מכוונים גם כלפי האפשרות של גיור קטינים, שאף שהוא סובר לכאורה שזכות היא לקטן זה בכל אופן, מכל מקום לא ייצר שיהיה בית דין שלא יסכים לגיירו, ועל כן טובת הילד היא שיימסר להורים שיוכלו בוודאי לגיירו.

<sup>4</sup> אמנם עדיין יש לעיין בזה, שהרי באמצע המשפט הנ"ל כתב: "ורק מעלה עשו ביוחסין לחשוש למיעוטי", ומשמע לכאורה שבספק שקול אין הדבר ברור לו – ותלוי לכאורה במובא לעיל מדברי האחרונים שדנו אם שייך בו "ספק דאורייתא לחומרא" או שמא לדידו לא שייך ורק לנו אסור להאכילו נבלות. אך מלשונו ומדבריו בסתם "שהאסופים חייבים במצוות" משמע שנקט כך כדבר פשוט גם במקרה של ספק שקול, וראו עוד תשובה נו (הערה 1).

אצלנו מי שמביא את הילד לגיור הם הוריו מגדליו הוודאיים, ויש גם זכות לענין היתר נישואיו ואין צורך להיתלות בזכות הכלכלית.)

לסיכום, ספק יהודי, כיוון שבין כך ובין כך חייב לקיים מצוות, גיורו אינו מוסיף שום חובה מצד חיובו לקיים את המצוות.

אלא שאין מזה הוכחה גמורה שגיורו הוא זכות, שהרי אפשר לטעון שכל זה כשבאמת יקיים מצוות אחר כך, אבל כאשר יהיה בעל עברות שבגללן יענש בידי שמיים – אולי עונשים אלה יטו את הכף להגדיר את הגיור כחובה. הדבר תלוי גם בשתי הדרכים שהובאו לעיל בתשובה נח בביאור סברת הפוסקים שנקטו שגיורו של ילד שלא ישמור מצוות אינו זכות לו:

לדרך שלפיה אין זו זכות בגלל העברות שיצבור כתוצאה של גיורו – ושלנו נותר גוי לא היו נחשבות עברות – ובשל עונשי שמיים שבגינן, עדיין יש לומר שהגיור הוא חובה, שכן אם מצד האמת היה גוי – לא היה נענש (אלא שעדיין ייתכן שחובה זו תוכרע על ידי זכויות שמצדדים וטעמים אחרים).<sup>5</sup>

אך לדרך שלפיה ראיית הגיור כחובה אם הילד יגדל כאינו שומר תורה ומצוות אינה מצד עונשי שמיים (שכן מצד חשבונות שכר ועונש ועולם הבא לעולם מצבו של יהודי טוב משל מי שאינו יהודי), אלא שהטלת חיובים על מי שאינו מורגל בהם ולא יורגל בהם בקטנותו ושאינו חפץ בהם, ולכאורה מסתבר שגם לא יחפוץ בהם כשיגדל, והכנסתו למצב של מי שמפר את החובות המוטלות עליו 'חובה היא לו' – מי שחיובים אלה מוטלים עליו בכל אופן (מספק), אין מקום לראות את גיורו כ'חובה' בשום היבט, שהרי אין מתווספת בו שום חובה, ואין לאדם שום נפקות מעשית אם חובות המוטלות עליו הן ספק או ודאי<sup>6</sup>, ואילו זכויות ודאי מתווספות לו.<sup>7</sup>

אכן מצאנו דעות נוספות להקל כאשר מדובר בספק יהודי:

שו"ת מלמד להועיל הנ"ל (חלק ב יו"ד סימן פז, והוכפל בחלק ג אהע"ז סימן ג) כתב:

"אך נ"ל דבנ"ד דיש ספק אי כבר נעשה גר ע"י מילה וטבילה או לא, וא"כ מצד ספק זה כבר נתחייב במצוות מדאורייתא, דהא קיי"ל ספק דאורייתא מן התורה לחומרא, ואין מאכילין אותו איסור משום לפני עור, א"כ הרי כבר מושבע ועומד מדאורייתא לקיים המצוות. בנידון זה, אף דאם היה אפשר היו עושין על צד היותר טוב שיקבל המצוות עוד הפעם, אבל מ"מ כיון דאי אפשר לעשות טבילה בקבלת המצוות, די בטבילה בלא קבלת המצוות... ועוד דאפשר לומר דאבותיו קבלו המצוות כבר בשבילו כשהיה קטן, כיון שמלוהו לשם גירות..."

<sup>5</sup> הזכויות מבחינת היכולת להינשא וכמובא כבר בתשובה נו הערה 4, וכדברי הגר"א בקשי דורון, ויש להוסיף גם כנ"ל את הרצון הטבעי של כל אדם בזהות ותחושת שייכות ברורה – שאינו סיבה בעבור גוי להתגייר, אבל אצל מי שמעמדו מסופק רצון זה הוא ודאי סיבה לראות את הפיכתו למעמד ודאי כזכות.

<sup>6</sup> ומסברה רחוק לומר שחובה היא מחמת דינים דרבנן שייחשבו כלפיו ספק דרבנן או מחמת ספקות דאורייתא שייחשבו ספק ספקא, וכל שכן אם נאמר כסברות השפת אמת והמרומי שדה, שלכאורה ייתכן לפיהן שכיוון שבידו להתגייר או כיוון שעל גויים לא נאמרו דיני הספקות – מן הדין אינו רשאי להקל אף באלה.

<sup>7</sup> הן הזכות שבכניסה לכלל ישראל, הן הזכויות במובן של עולם הבא שמצידן, כאמור, לעולם מוטב להיות יהודי. וכמובן נוסף להן יש הזכויות השייכות בנדוננו אף לפי הביאור הראשון בדברי פוסקים אלה, וכאמור לעיל בהערה 5.

ועייכ נ"ל מפני טעמים הנ"ל דאם נטבל בפני שלשה, הוי גר גמור בדיעבד אף שלא קיבל המצות, ובנידון דידן דא"א בענין אחר כדיעבד דמי. ועל צד היותר טוב יודיעו לו המצות שבודאי רוצה לקבל... ויאמר אח"כ סתם שמקבל עליו מצוות היהודים, ומ"מ כל זה אינו מעכב".

יש להעיר שנראה שהקל בדיעבד רק במקרה של ספק יהודי ספק נכרי. סברתו אינה ברורה דיה, אבל לכאורה נראה מדבריו (בטענתו הראשונה) שמה שהאדם הוא "כבר מושבע ועומד מדאורייתא לקיים המצוות" (לפי הבנתו); ראו תשובה נו הערה 1) נחשב בעצמו כקבלת מצוות בעל כורחו.

לא ברור גם אם לדעתו הנימוק הראשון לבדו מספיק, או רק בצירוף נימוק השני, "דאפשר לומר דאבותיו קבלו המצוות כבר בשבילו כשהיה קטן, כיון שמלוהו לשם גירות"<sup>8</sup>.

אולי יש לציין בהקשר זה את דבריו של המשאת משה (קידושין סימן מח):  
 "ולפ"י נ"ל לחדש דגדר קבלת מצות בגר אין זה עצם הגירות, דהגירות הוי רק ע"י מילה וטבילה, כשרצונו להכנס לכלל ישראל תחת כנפי השכינה, ובמילה וטבילה לחוד הוי גר ובכלל אומה הישראלית. אלא שאינו מתחייב במצות בלי קבלת מצוות, והוי קבלת מצות בגר כקבלת תורה בישראל, ובלי קב"מ הוי כישראל לפני מתן תורה, והרי כל מעשה הגירות ילפינן מגירות של ישראל כשיצאו ממצרים..."

דגירות הוא שבי"ד מכניסין אותו לכלל ישראל תחת כנפי השכינה... קטן שסי"ל להתוס' [בסנהדרין סח ע"ב] שמגיירין אותו בעל כרחו א"כ הרי נעשה גר בלי קבלת מצות אלא שחסר קבלת מצות דבלי קבלת מצות אינו מתחייב במצות. ולפ"י? מבואר התוס' היטב דודאי מילה וטבילה בגר קטן כיון שגם בע"כ יכולים בי"ד לגייר לא מהני מחאה והוי גר. אלא שחסר קבלת מצות שקטן לאו בר קבלה הוא, ובלי קבלה אינו מתחייב במצות התורה כמו בלי קבלת התורה לא היו ישראל מחויבין, ולכן צריך לקבל עליו מצות כשיגדל, ואם מיחה ולא קיבל, הוי כישראל לפני מתן תורה דהוי גר ובלי חיובי מצות, והנה ודאי לאו דלא תתחתן ליכא בזו שנתגיירה בקטנותה ומיחתה כשגדלה כיון דהוי גירות... אלא שלפי דברינו יוצא חידוש להלכה שכל גר שנתגייר ומל וטבל לשם יהדות ולא קבל מצות הוי כישראל אבל בלי חיובי מצות התורה, ובאמת כן משמע מהרמב"ם פ"ג הי"ד ט"ו ט"ז י"ז הל' אסורי ביאה..."

אם המלמד להועיל מסכים להגדרה הזו של המשאת משה, יש לומר שבנדון דידן הגיור יהיה תקף, וקבלת המצוות – שבדרך כלל נדרשת רק כדי ליצור את החיוב במצוות – לא תעכב כאן הואיל ובין כך הוא מחויב מדאורייתא במצוות מצד ספק דאורייתא לחומרא. [אמנם בחידושי בית ישי סימן קז אות ד ד"ה וכן קשה, התנגד נחרצות לחידושו זה של המשאת משה, וחזר על התנגדותו בדרשות בית ישי סימן ט.]

<sup>8</sup> בפשטות, רק נימוקו הראשון שייך אצלנו, שהרי אי אפשר לומר ש"אבותיו קבלו המצוות כבר בשבילו כשהיה קטן".

אלא שיש לעיין שמה גם בנדון דידן יש לומר טעם מקביל, שביית הדין נחשבים כמקבלים עבורו את המחויבות למצוות. ושמה אפשר להציע שעל דרך כלל נדרש רצונם של ההורים בגיור הקטן והבאתם אותו לבית הדין כחלק מהגדרת הגיור כזכות לו ומכוח הסברה שנוח לקטן במה שעושה אביו, וממילא הוא הדין לקבלת אביו את המצוות בעבורו. אך לפי מה שנתבאר שיש אופנים של זכות גמורה שבהם יכול בית הדין – מצד הדין – לגייר את הקטן אף ללא הוריו כלל, הוא הדין שאם כולל הגיור את קבלת המצוות בעבורו, יכול בית הדין לעשות זאת ונחשבת הקבלה כקבלתו שלו משום שהיא זכות גמורה לו.

ומכל מקום גם לולי חידוש זה, כשמדובר בגיור של קטן שאינו מבוסס על קבלת מצוות אלא על שזכות הוא לו להתגייר (ולהתחייב בהן) יש לומר כנ"ל, שכשבכל מקרה הוא חייב במצוות מספק – הזכות מבוררת יותר וקיימת אף אם בפועל לא יקיים את המצוות.



New York, USA

ניו יורק, ארה"ב  
טבת תשע"ה**סב. האם זכות רוחנית נחשבת זכות בגיור****שאלה:**

האם זכות רוחנית נחשבת זכות לענין גיור?

**תשובה:**

מדברי הפוסקים עולה שזכות רוחנית נחשבת לזכות רק אם משערים שהאדם עצמו רואה בה זכות.

לעיל (תשובות נח-נט; סא) עסקנו בשאלה אם היחובה של תוספת עונש בעקבות הגיור, אם גר זה כשיגדל לא יקיים תורה ומצוות, תמנע אפשרות של 'זכין'.

דיון זה יוצא מנקודת ההנחה כי בשאלת 'זכין' אכן מתחשבים גם בזכויות וחובות 'רוחניות'.

נפרט את הדברים:

כאשר יש זכות רוחנית, אבל האדם אינו רוצה אותה, מביא הזכות משה (סימן א חלק ז) מחלוקת בין הרא"ם לרד"ך:

א. שו"ת רא"ם (חלק א סימן סא) כתב:

"בעלה... שכבר הוא נשתמד, ואיכא למיחש בה דילמא מינח ניחא לה בטן דו דידיה, עדין אני אומר דזכות הוא לה להוציאה מתחת ידו. משום דנהי דאיהי מינח ניחא לה בטן דו דידיה, מכל מקום מי שמצילה מאסור ביאה דנבעלת לגוי ומחששא דהעברת הדת ומכשול כמה מיני איסורין שיכול להכשילה שלא מדעתה, זכות גדולה הוא עושה לה, אף על פי שהיא אינה רוצה בכך וקשה לפרוש הימנו.

שכך כתב הרב רבינו משה זכרו לברכה בהלכות גירושין פרק שני: "מי שהדין נותן שכופין אותו לגרש את אשתו ולא רצה לגרש, ב"ד של ישראל בכל מקום ובכל זמן מכין אותו עד שיאמר רוצה אני ויכתוב הגט והוא הגט כשר כו'. ולמה לא בטל גט זה שהרי הוא אנוס כו', לפי ש... מי שתקפו יצרו הרע לבטל מצווה או לעשות עבירה והוכה עד שעשה דבר שחייב לעשותו, או עד שנתרחק מדבר האסור לעשותו, אין זה אנוס ממנו אלא הוא אנוס את עצמו בדעתו הרעה. לפיכך זה שאינו רוצה לגרש, מאחר שהוא רוצה להיות מישראל, רוצה הוא כל המצות ולהתרחק מן העבירות ויצרו הוא שתוקפו. וכיון שהוכה עד שתשש יצרו ואמר רוצה אני, כבר גרש לרצונו".

והוא ה"נ גבי אשת משומד, כיון שהדין נותן שתפרוש הימנו... אלא שיצרה תוקפה ורוצה בטן דו דידיה אשר לא כדת, ודאי זכות היא לה להצילה מהעבירה ומכל אותן החששות.

שאעפ"י שהיא אינה מתרצה בכך, אנן סהדי דבתר הכי כשישקוט יצרה הקשה, תהיה שמחה בהצלתה מתחת ידו, ותהא תוהא למפרע על הראשונות".

לכאורה הוא אומר שהמדד אם דבר נחשב זכות הוא **מדד אובייקטיבי**. היינו אם אנחנו מגדירים את הדבר כזכות, ולא אם להערכתנו האדם עצמו היה רואה אותו כזכות ורוצה בו לו שאלנוהו, או לו יכול היה לחוות דעה. ולפי זה בנדון דידן יש מקום לדון אם באופן אובייקטיבי להיות יהודי שאינו שומר תורה ומצוות זו חובה.

אלא שמדבריו בסוף הציטוט הנ"ל נראה להפך. שהרי כתב: "שאעפ"י שהיא אינה מתרצה בכך, אגן סהדי דבתר הכי כשישקוט יצרה הקשה תהיה שמחה בהצלתה". היינו שרק כאשר בעתיד האדם יסכים שבאמת הייתה זו זכות, נוכל להגדירה כזכות. היינו שתמיד הולכים דווקא אחרי דעתו של האדם, ורק כאשר האדם יראה את הדבר כזכות (ואין זה משנה למה – ועל כן ממילא זה יכלול גם זכות רוחנית, אבל לא שזכות רוחנית היא בהכרח זכות כשלעצמה), גם אנחנו נגדיר את זה כזכות.

הרא"ם הזכיר "אגן סהדי"; בתשובה סג נדון במחלוקת אם "זכין" פועל מצד אגן סהדי או מצד מסלול אחר.

ב. בשו"ת הרד"ך (בית ט חדר יא ד"ה ואין לדחות) כתב:

"...ואין לומר... מעשה היה בימי רש"י ז"ל על משומד שנתרצה לתת גט לאשתו, והורה רש"י ז"ל לאחר לקבל לה גט... אין לומר דלעולם רש"י ז"ל [ס"ל] דמינח ניחא בטן דו... והא דהורה שיקבלו גט לאשת המשומד שלא מדעתה, דזכות הוא לה, היינו משום דזכין לאדם שלא בפניו דקאמרינן, מזכין לנפשו הוא דקאמרינן, ולהביא ראייה לזה מדאמרינן בפ"ק דכתובות... מאי קמ"ל דזכות הוא לו וזכין לאדם שלא בפניו, תנינא... הרי לך דפשיטא ליה לתלמודא דכל היכא דמכניסין אותו תחת כנפי השכינה, זכין לו שלא בפניו. וא"כ ה"נ הואיל ומפרישה מאיסור, הוא הזכות שלה וזכין לה שלא בפניה<sup>1</sup>, דהא התם משני מ"ד גוי בהפקרא ניחא ליה, דהא ודאי עבדא בהפקרא ניחא ליה, קמ"ל דה"מ גדול דטעם טעמא דאיסורא, אבל קטן זכות הוא לו. הרי לך דלא אזלינן בתר זכות נפשו, אלא א"כ בתר רצונו אזלינן לענין לזכותו שלא בפניו. וטעמא דמטבילין לקטן, משום דאגן סהדי שמאחר שלא טעם טעמא דאיסורא רצונו בכך. אבל אם היה טועם טעם האיסור, או גדול שנשתמד שכבר טעם טעמא דאיסורא, אין מטבילין אותו על דעת ב"ד, אף על גב דזכות הוא לו שמכניסין אותו תחת כנפי השכינה, דלא אזלינן בזכות וחובה לענין מה שאמרו זכין לאדם שלא בפניו וכו', אלא בתר רצונו ולא בתר זכות וחובת נפשו...

וכן משמע נמי בפ"ק דגיטין דזכות וחובה דקאמרינן, לפי רצונו של אדם הוא דאמרינן, דתנן התם: האומר [תנו] גט זה לאשתי ושטר שחרור זה לעבדי, אם רצה לחזור בשניהם יחזור, דברי ר"מ. וחכמים אומרים, בגיטי נשים אבל לא בשיחרורי עבדים, לפי שזכין לאדם שלא בפניו וכו', עד אמר להם והרי הוא פוסל את עבדו מן התרומה וכו'. ובגמרא אמרינן תניא אמר ר' אליעזר, אמרנו לו למאיר, והלא זכות הוא לעבד שיוצא [מתחת ידי עבדו לחירות, אמר לנו, חוב היא לו, שאם היה עבד כהן פוסלו מן התרומה. אמרנו לו, והלא מה אם ירצה שלא לפרנסו וכו'. ופרכינן ולר"מ תינח עבד כהן, עבד ישראל מא"ל, ומשנינן א"ר שמואל בר רב יצחק, מפני שמפסידו

<sup>1</sup> היינו שהרד"ך מעלה אפשרות שנגדיר מצב מסוים כזכות אם יש בו זכות רוחנית, גם כשהאדם עצמו אינו רוצה בו; אבל הוא ממשיך וטוען שאין לומר כך.

משפחה כנענית. ופרכינן אדרבא הוא מתירו בבת חורין, ומשניי עבדא בהפקרא ניחא ליה ע"כ. הרי לך אף על פי דכשיצא העבד בן חורין הרי הוא ככל ישראל ובהיותו עבד אינו חייב במצות אלא כאשה, וזכות הוא לנפשו ביוצאו בן חורין, אפ"ה קאמר ר"מ דחוב הוא לו ואינו משתחרר שלא בפניו..."

לפי זה לכאורה פשוט הוא שבנדון דידן הגיור ייחשב כזכות, הואיל ויש להניח שהילד היה רוצה להיות ודאי יהודי כדי שיוכל להתחתן. זו הנקודה שהערנו עליה כבר בתשובה נו הערה 4: אנחנו יוצאים מתוך הנחה שהאומדן היא שהילד היה רוצה את הגיור לו יכול היה להחליט ויכולנו לשאול אותו. בזכות משה שם טען נגד הרד"ך:

"ומעתה מה שהק' מהרד"ך על הרא"ם מההיא דפ"ק דגיטין ומההיא דגר קטן, דאמרינן דכיון דעבדא בהפקירא ניחא ליה אין זכין לו, אע"ג דזכות הוא לו שמכניסין אותו תחת כנפי השכינה, דנמצא דלא אזלינן בתר זכות הנפש אלא בתר רצונו, הפך דעת הרא"ם.

לע"ד ל"ק מידי, דשאני התם דלא שייך לומר דרוצה הוא אלא שיצרו תוקפו, דלא אמרינן הכי אלא כשאנו רואים שרוצה להיות מישראל ורוצה הוא לקיים המצות, דאז ודאי אינו אלא שיצרו תוקפו והוה כמו אנוס בדבר, ובודאי דכשישקוט יצרו ניחא ליה. אבל התם גבי גר קטן או עבד, שעדיין אין שום הוכחה שרוצה להיות מישראל ולקיים כל המצות מדעתו ורצונו הטוב, דאדרבא יש לנו לומר דעבד' בהפקירא ניחא ליה והוא רוצה להיות בן חורין מהמצות ואינו רוצה להיות מישראל, שאינו רוצה לקבל עליו עול מצות, דכיון שטעם טעמא דאיסור', מסתמא אינו רוצה לקבל עליו עול מצות, וכל זמן דליכא גילוי דעת שרוצה להיות מישראל ולקיים המצות, לא אמרינן דרוצה הוא אלא שיצרו תוקפו לפי שעה וכשישקוט יצרו ניחא ליה. אלא אמרי' דאף כשישקוט יצרו לא ניחא ליה, דאינו רוצה לקבל עליו עול מצות אלא רוצ' הוא להיות בן חורין מהמצות, ואף בלא התגברות יצר אינו רוצה. ומש"ה לא אזלינן גבי עבד בתר זכות הנפש, כיון דליכא גילוי דעת שרוצה בזכות הנפש.

אבל גבי אשת משומד, דכבר הדבר ברור שרוצה בזכות הנפש, שכבר היא ישראלית, בההיא ודאי יש לנו לומר דמה שמסרבת בדבר אינו אלא שיצרה אינה מניחה לפי שעה וכשישקוט יצרה ניחא לה. וכיון שהיא רוצה מצד עצמה, זכות הוא לה להצילה מהעבירה, דכשישקוט יצרה תהיה שמחה בהצלתה מתחת ידו, ותהיה תוהא למפרע על הראשונות, וכמו שכתב הרא"ם ז"ל."

לענייננו אין מכאן סיבה נוספת להחמיר. שהרי הזכות משה טען שהולכים אחרי אומדנת דעתו הסובייקטיבית של האדם. ובנדון דידן לכאורה יש אומדן שמי שיגדל כישראלי (בחברה יהודית) ירצה להיקרא יהודי. בשו"ת ר' עקיבא איגר (החדשות סימן עט) כתב:

"וואף דבאם מוחית במפורש י"ל דאינו יכול לזכות לה על ידי אחר, כי אף שהרא"ם בתשו' סימן ס"ז כתב דגם בצווחת שאינה רוצה בגירושין, מ"מ האמת שזכות הוא לה משום תיקון הנפש, מ"מ כבר סתר לנכון הרד"ך בתשובה בית ט' חדר י"ב..."

היינו שר' עקיבא איגר הכריע כרד"ך נגד הרא"ם, שהולכים אחרי רצונו של האדם ולא קובעים על פי השאלה אם זו זכות אובייקטיבית. ולפי זה בנדון

דין לכאורה נצטרך לומר שהאומדן הוא שהיה רוצה להתגייר (ואכן כאמור לעיל אנחנו יוצאים מתוך הנחה שיהיו לו קשיים בחיים אם לא יעבור גיור לחומרא, ועל כן האומדן הוא שהיה רוצה את הגיור. וכפי שהוזכר כבר בתשובה נו הערה 4).

ועל כן לגבי השאלה, אם מתחשבים בזכות רוחנית, נראה ממקורות אלה שגם אם יש להתחשב בה, הדברים אמורים רק בתנאי שמשערים שהאדם עצמו היה מסכים לראות בזה זכות (עכשיו או לאחר זמן)<sup>2</sup>.

אך על כל פנים בנדון דידן אנו מעריכים שהקטן היה רוצה בגיור, כאמור. נוסף לרצונו, לדעת הרבה פוסקים יש גם זכות אובייקטיבית בגיור (וכפי שהוסבר, הגיור טוב אף למי שלא ישמור תורה ומצוות – ובוודאי אם יהיה כ'תינוק שנשבה' – גם מבחינת עולם הבא, ונוסף לכך מעניק לו את עצם קדושת ישראל ומעלתם).

ואף לדעת הפוסקים שחלקו ונקטו שגיור של ילד שלא יתחנך לשמירת תורה ומצוות אינו 'זכות', יש מקום להסתפק שמא יודו בנדון דידן שזכות היא – אם מצד ה'רווחים הצדדיים' של זהות מוגדרת ויכולת להינשא ואם מצד האפשרות שה'חובה' שלדעתם אינה מצד חשבוניות של שכר ועונש אלא מצד הטלת חיובים על מי שאיננו יכולים להעריך שהיה רוצה בהם לו שאלנוהו, וזה דווקא כשאנו מחויב בהם בכל מקרה<sup>3</sup>.

<sup>2</sup> ויש מקום לדון אם באמת דורשים אומדן חיובי שהאדם היה רוצה, או שדי שאין לנו הערכה שהיה מוחה.

(ונבאר: בעניני 'זכין' רגילים אין 'זכין' בעל כורחו של אדם, גם אם יש זכות רוחנית – או זכות אחרת – אובייקטיבית. הרא"ם חידש שלמרות זאת אפשר לומר שזכות היא לו אם הדבר דומה לנדונו של הרמב"ם בכפיית גט, שבאמת רצונו בזכות אלא שיצרו תקפו להתנגד לה. כלפי זה טען הרד"ך שלא אומרים כן אלא כשאנו רואים, או מחזיקים אותו מכבר, למי שיש לו רצון כללי לפחות להיות מכלל ישראל ולא בגוי.

כיוון שזה ההקשר של מחלוקתם, הרי שכשאין אנו יודעים את רצונו כלל – כלומר: אין הוא מוחה ואף איננו יכולים להעריך מה היה אומר לו יכולנו לשמוע את דעתו – ייתכן שגם הרד"ך יודה שדי בזכות אובייקטיבית, ובלבד שאין מחאה ואף לא הערכה שהיה מוחה לו היה יכול, ואין צורך בהערכה חיובית שהיה מסכים).

<sup>3</sup> ואף לענין השיקול הסובייקטיבי ולשאלת אומדן דעתו ורצונו של האדם עצמו יש להוסיף שאם הוא מאמין במידה כלשהי בבורא עולם ובשכר ועונש (ולא מעט מהמוגדרים חילונים מאמינים בכך), הרי שהוא עשוי להאמין שירוויח בכך גם זכויות רוחניות ולרצות בהן (ולכשנדקדק בדבר יותר, הרבה מאותם יהודים אף משוכנעים שיזכו לשכר עבור מצוותיהם שבין אדם לחברו, ולא מעט מהם גם מאמינים בשכר מצוות שבין אדם למקום המעטות שאותן הם מקיימים, באופן חלקי או מלא, אלא שבעונש על שאינם מקיימים הם מפקפקים מתוך תפיסה שגויה של "הקב"ה ותרן", "וכי מה אכפת לו לקב"ה בין שוחט מן הצוואר לשוחט מן העורף" וכד', ואצל הללו ודאי שנתפס הגיור כזכות רוחנית ותועלת לענין שכר (ואדרבה, כל הספק שהעלו הפוסקים היה מצד המדד האובייקטיבי, ובנדון דידן שיש חיוב מספק בכל אופן – גם מצד מדד זה ייתכן שיש בגיור זכות וכנ"ל, אלא שבפן זה תלוי הדבר בשתי הדרכים בביאור דעתם של פוסקים אלה שלא ראו בגיור כזה 'זכות').

New York, USA

ניו יורק, ארה"ב  
טבת תשע"הסג. זכות אובייקטיבית או לפי דעתו של האדם – בדין זכין לקטן בענין  
גיור**שאלה:**

במצב שבאופן אובייקטיבי יש להגדירו כחובה, אבל אדם ממוצע היה רוצה בו למרות זאת, האם אפשר להשתמש בדין 'זכין?' ואם באופן אובייקטיבי יש לראות את המצב כזכות גמורה, האם אפשר לעשות זכין בעל כרחו של המקבל?

**תשובה:**

א. כאמור בתשובות הקודמות, אין להגדיר את הגיור שבנדון דידן 'חובה באופן אובייקטיבי'. אך עם זאת, גם בדברים שבאופן אובייקטיבי כן מוגדרים 'חובה', לדעת ראשונים ואחרונים רבים, אם אומדן הדעת הוא שבכל אופן אדם רוצה בו, ניתן לראות בדבר 'זכות' בעבור אותו אדם ולעשותו עבורו. נפרט את הדברים:

לעיל בתשובה סב עסקנו בזכות רוחנית והוכחנו שם כי רצונו של האדם קובע מה באמת מוגדר כלפיו 'זכות'. מסברא יש לומר שהוא הדין לגבי חובה רוחנית, דהיינו שגם אם נגדיר גיור כחובה אובייקטיבית, מכל מקום אם אדם זה רואה בו זכות, הוא יוגדר כזכות.

והרי גם אם נאמר שלפי האמת, בנדון דידן העונש שיתווסף לילד אם יתגייר בגלל אי קיום המצוות (על הצד שהוא עכשיו נכרי, ועל כן לא נענש עד רובן של תרי"ג המצוות), יגדיר את הגיור באופן אובייקטיבי 'חובה', מכל מקום נראה שיש אומדן שאם היינו שואלים אותו אם ירצה להתגייר ולהיות ודאי יהודי (ועל ידי כך יהיה מותר לו להינשא וזהותו תהיה ברורה וכדו'), הוא היה אומר שהוא רוצה.

כפי שהוזכר למעלה (שם), נראה שאפילו הרא"ם הנ"ל יודה לרד"ך ור' עקיבא איגר שכאשר באים להגדיר מה נחשב לו כזכות או חובה לגבי 'זכין' – יש ללכת אחרי מה שמשערים שלעתיד האדם ירצה או לא ירצה (או מה שעכשיו 'רוצה' בתוך תוכו<sup>1</sup>), ולא אחרי מה שהוא זכות או חובה אובייקטיבית.

וכן לכאורה יש להבין מהרשב"א (יבמות ק"ח ע"ב):

"הא דבעא רבא מרב נחמן במזכה גט לאשתו במקום יבם מהו, לא איפשיטא, וחולצת ולא מתיבמת.

ומסתברא דדוקא גבי יבם הוא דאיבעיא להו. אבל בבעל, אפי' אשת מוכה שחין, או שהיתה קטטה בינו לבינה ותובעת היא להתגרש, אין חוששין לה

<sup>1</sup> אלא שחידש הרא"ם לגבי הרצון הכללי להיות בכלל ישראל (על פי דברי הרמב"ם), שהוא גובר על הרצון הגלוי עתה (ועל זה חלק הרד"ך). חידוש זה נאמר לכאורה רק בכיוון אחד: אי רצון גלוי להיחשב כיהודי ולקיים מצוות יכול אולי שלא לסתור את הזכות האובייקטיבית בגלל 'רצון פנימי' שאנו מניחים שקיים ורק מודחק בגלל היצר הרע. לעומת זאת, כאשר אנו משערים שהאדם היה רוצה להיות יהודי (לו יוכלנו לשאול אותו), לכאורה זה יספיק כל עוד אינו מביע התנגדות לכך (שהרי אין השערה סותרת שבתוך תוכו אינו רוצה להיות יהודי).

כלל, אלא או חולצת או מתיבמת, מדאיבעי לי גבי יבם ולא בעי לה גבי א"א דעלמא בריש פ"ק דגטין.

ועוד דהתם בפ"ק דגטין מוכח הכין בהדיא בגמ' דבני מערבא, דגרסינן התם גבי מתניתין דחוב הוא לאשה שיוצאה מתחת יד בעלה: ר' חייא בר ווא א"ר יוחנן בעי, הגע עצמך, שהיתה אשתו של מוכה שחין, הרי זכות הוא לאשה כו', ומסקנא דלא.

ובפרק האומר התקבל נמי גרסינן התם: בכל אתר אתמר התקבל כזכה, והכא אתמר התקבל כהולך? שנייא ההיא, שזכין לאדם שלא בפניו ואין חבין לו אלא בפניו. התיב ר' שמאי, הגע עצמך שהיתה צווחת להתגרש, אני אומר שמא חזרה בה".

היינו שהסיבה שאי אפשר לזכות בגט גם כשגילתה את דעתה שרוצה אותו, הוא רק מחשש שמא חזרה בה (על פי הירושלמי), אך אם יכולנו להיות בטוחים שלא תחזור בה, כן יהיה אפשרי, למרות שהוא מוגדר כחובה (שהרי הגמרא אמרה: "שנייא ההיא... אין חבין לו אלא בפניו").

והבית יוסף (אהע"ז סימן קמ סוף אות ו; עמוד רט במהד' מכון ירושלים) כתב:

"ודעת רבינו כדאמרין בירושלמי... שמא חזרה בה [דרכי משה אות ד\*\*]: "וכן פסק נימוקי יוסף סוף האשה שלום".... מיהו היכא שבאו עדים שהיתה צווחת להתגרש בשעה פלונית, והגט זיכה בו הבעל לאחר באותה שעה ממש, אפשר שהיא מגורשת".

וכן כתב המגילת ספר על הסמ"ג (לאוין קיו, דף נד טור שני):  
 "...אלא בודאי מאי אית לך למי שאין הענין תלוי אלא לפי דעת מין האנושי שאין שם על לבו אלא הנאות הגופניות אשר למראה עיניו ישפוט כי טובות הנה..."

היינו שמתחשבים במה שמשערים שבאמת ירצה, ולא בזכות או חובה אובייקטיביות לפי האמת.

ב. כאשר יש זכות גמורה יש מחלוקת אם נאמר דין 'זכין' גם בעל כורחו של המקבל

נקדים ונאמר שאם נאמר דין 'זכין לאדם' למרות מחאת המקבל, לכאורה זה אומר שלגבי זכין לא משערים את דעתו הסובייקטיבית של האדם, אלא מסתכלים רק אם יש זכות אובייקטיבית. ולכאורה תצא מזה נפקא מינה בנדון דידן, אם נאמר שאצלנו יש אומדן שהיה רוצה את הגיור אבל באופן אובייקטיבי הוא חובה?<sup>2</sup>

<sup>2</sup> אמנם למרות שתלייה זו מסתברת, עדיין ניתן לדחותה ולהציע שדין 'זכין' אפשרי באחת משתי נסיבות: א. כשרצונו של המקבל הוא לזכות בדבר (או שיש אומדן שהיה רוצה) או כאשר הדבר מוגדר באופן אובייקטיבי כזכות.

ויש לציין שאם נקבל את העיקרון 'זכייה מטעם שליחות', נוכל להציע שלדין 'זכין' יהיו שני מסלולים: א. שליחות מכוח אומדן דעתו (הסובייקטיבית) של האדם, שכל אדם היה רוצה בשליחות זו ונחשב משום כך כאילו עשה את השליח לשליחו; ב. התורה אמרה שבמקרה כזה (שיש זכות אובייקטיבית) יוכל כל אחד להיות כשליח של חברו.

אם נקבל שני מסלולים אלה כקיימים במקביל, ייתכן שאם אנו אומדים את דעתו של אדם שרוצה בוודאות בדבר מסוים, יוכל אחר לעשותו בעבורו מטעם זכייה כאילו מינהו שליח לכך, כאשר במקביל אם אין לנו ידיעה והערכה בנוגע לרצונו של אדם, אבל אובייקטיבית זכות היא לו, גם יוכל אחר לעשותו עבורו, משום שהתורה עשתה אותו כשליחו. הרי ששתי אפשרויות אלה אינן סותרות זו לזו.

1. הסוברים שגם בזכות אובייקטיבית אין לעשות 'זכין' נגד רצונו של המקבל:

במחנה אפרים (הלכות זכייה סימו ז) כתב:

"וצ"ל כל היכא דהכריעו חכמים דעתו של אדם לומר שהוא זכות גמור לאדם, ואחר כך כששמע צווח וטוען שחוב הוא לו, מהו אם נאמן אם לאו..."

כל היכא דהוי זכות גמור וזה צווח בלי שום טענה, דאיכא למימר דמתחלה היה רוצה ועכשיו חזר בו. וכן נראה מדברי הר"ן ז"ל בפרק האיש מקדש גבי קטנה שנתקדשה שלא לדעת אביה צריכה גט שמא נתרצה אביה, וכתב הר"ן ז"ל וכ"ת ריצוי דבתר קדושין מאי מהני? איכא למימר דה"ט לפי שכל אדם רוצה להשיא את בתו, וזכין לו לאדם שלא בפניו. ומיהו טעמא דנתרצה כששמע, הא לא נתרצה לא הו קדושין, לפי שאינו זכות גמור עכ"ד.

משמע מדבריו בהדיא דכל היכא דהוי זכות גמור, אף כשצווח כששמע, לא משגיחין ביה, ואמרינן מעיקרא היה רוצה ועכשו חזר בו."

משמע שהסיבה שאין מחאתו מחאה היא רק מפני שלא מאמינים לו. אבל אם יודעים שבאמת אינו רוצה, הרי שאי אפשר לזכות לו בעל כורחו, גם אם מדובר בזכות גמורה.

וכן כתב בשו"ת נודע ביהודה (מהדורה קמא אבהע"ז סימן ע):

"ומה ששאל אם יש לזכות לה רשות ולזרוק לתוכו הגט.

נלפע"ד שאי אפשר, שאפילו אי נימא שזנתה, בודאי שהגט זכות הוא לה ומזכין לה ע"י אחר כמו שפסק רמ"א במומרת, היינו מן הסתם זכות הוא לה.

אבל אם היא צווחת שאינה רוצה גט, אין מזכין לה בעל כרחיה."

וכן כתב בשו"ת יעקב (חלק א סימן קכ):

"...בנדון דידן דודאי זכות הוא לה, יכולין לזכות לה גט ע"י אחר..."

איברא מעיקרא דדינא פירכא, דאע"ג דזכין לאדם שלא בפניו במידי דזכות הוא לו, אבל אם הוא עומד וצווח שאינו חפץ בזכות זה, ודאי אין זכין לאדם בעל כרחו..."

וכן כתב בשו"ת עונג יום טוב (סימן קי):

"ולענ"ד דאין כוונת הר"ן ז"ל במש"כ דאם לא נתרצה לא מהני, היינו שמיחה בפירוש, אלא כוונתו שלא נתרצה בפירוש. ומיירי שלא שמע כלל מקדושי, ומת או שהלך למדינת הים. ובזה כתב דדוקא נתרצה בפירוש מהני, אבל אם מת קודם שנתרצה לא מהני, כיון דלא הוי זכות גמור.

והיינו דאיכא בין זכות גמור להיכא דלא הוי זכות גמור, דהיכא דלא הוי זכות גמור, כל שלא שמע ונתרצה בפירוש לא מהני; והיכא דהוי זכות גמור בלא שמע, כגון שמת קודם ששמע, נמי מהני, אבל אם מוחה, גם בזכות גמור לא מהני..."

וכן מצאתי להרמב"ן ז"ל במלחמות בגיטין בסוגיא דתן גט זה לאשתי ושטר שיחרור זה לעבדי, אם רצה לחזור בשניהם יחזור, כתב שם ז"ל שהרי אפילו בדברים שזוכין לו שלא בפניו, אם צווח ביום שמעו לא קנה, כדאיתא בב"ב ובחולין עכ"ל עיינו שם היטב בדבריו ז"ל. הרי דלאו דווקא במתנה לחוד לא קנה אם צווח אח"כ, אלא ה"ה בכל מידי דזכות הוא לו.

וגדולה מזו מצאתי להריטב"א ז"ל בחידושו לקידושין (דף כ"ג) בהא דאיבעיא להו עבד מהו שיעשה שליח לקבל גיטו, והקשה ע"ז דהא קי"ל דרשב"א נמי סבר בשטר ע"י אחרים משום דזכות הוא לו, ומה לי משום זכות ומה לי משום שליחות. ותירץ דנ"מ דאי הוי שליח קבלה, כיון שהגיע גט לידו יצא לחירות ואעפ"י שהעבד צווח עכשיו כששמע, ואלו מדין זכיה, דכל היכא דכי שמע צווח מעיקרא, לא יצא לחירות". היינו שלדעת המחנה אפרים (וטען שכן נראה בר"ן בקידושין), הנודע ביהודה, השבות יעקב והעונג יום טוב (שכתב שכן רואים ברמב"ן) – אי אפשר לזכות לאדם בעל כורחו אפילו בדבר שהוא זכות לו (על כל פנים כאשר האדם מוחה במפורש).

2. הסוברים שבזכות אובייקטיבית זכין גם נגד רצונו של המקבל: בזכות משה (סימן א) הביא את המחנה אפרים הנ"ל ודחהו. הזכות משה הביא דעות שאפשר לזכות לו בעל כורחו:

"ויש לחקור אם האי דבעינן שנתרצה כששמע, היינו דוקא כשאינו זכות גמול... אבל כשאין בדבר שום חוב ואעפ"כ אינו רוצה, זכין לו בע"כ, או לא.

ומדברי רשב"ם שם (ב"ב קלח ע"א) נר' דס"ל דזכין לו בע"כ, שכתב... כאן בצווח מעיקרא. [מתחלה] כשמסר לו [זה את] השטר התחיל (ו)צווח, הלכך לא קנה, שאין מזכין לו לאדם בעל כרחו, דחוב הוא לו דכתיב (משלי טו, כז) שונא מתנות יחיה ע"כ...

והרי להדיא דס"ל דבזכות גמור מזכין לו בע"כ, מדכתב שמה שאין מזכין לאדם בע"כ הוא מפני דחוב הוא לו... הא לאו הכי, מזכין לו בע"כ. והטעם נראה פשוט, דאמרי' בטלה דעתו אצל כל אדם...

אבל מדברי הריטב"א בחי' בקידושין דכ"ג נר' שחולק בזה..." ושם בזכות משה (יט, א) הביא את הרשב"א בקידושין (כג ע"א) שכתב: "ואי לאו דמסתפינא אמינא דהכא אפילו בעל כרחו נמי, ומתנת ממון שאני דלאו זכות גמור הוא, ואדרבה חוב מצד עצמו, דכתיב ושונא מתנות יחיה, אלא מיהו מצד שנפשו של אדם מחמדתן קרי' ליה זכות, ואף על פי שהוא מצד עצמו חובה, זכין לו שלא בפניו.

אבל גט שחרור דזכות גמור הוא, ומתירו בבת חורין ומכניסו לכלל מצות כישראל, זכין לו מ"מ, ואפי' עומד וצווח, בטלה דעתו אצל כל אדם... הכא דזכות הוא לו ועוד דיוצא בעל כרחו, זכין לו בעל כרחו". והזכות משה כתב על זה:

"והרי להדיא דס"ל להרשב"א דזכין לאדם שלא מדעתו בזכות הנפש ואפי' בע"כ..."

(והמשיך להקשות על דברי הרשב"א הללו לגבי זכיה בעל כורחו, וכתב שדברי יחיד הם.)

לפי הבנתו זו על פי הרשב"ם והרשב"א, לכאורה יוצא שלגבי זכין לא שואלים מה האדם הספציפי רוצה (וממילא בנדון דידן לא שואלים מה הקטן היה רוצה לו יכולנו לשאול אותו והיה נחשב כבר דעת), אלא איך נגדיר את חלות המעשה מבחינה אובייקטיבית. ואם כך, יש לטעון שאם בנדון דידן נאמר שיש כאן חובה מכך שיענש בוודאות על עברותיו, לכאורה לא תהיה אפשרות ליישם זכין.



אבל לאמיתם של הדברים נראה שאין ליישם כך את דבריו לנדון דידן: אין צריך לומר אם אכן יש כאן זכות אובייקטיבית; אלא אף אם נצדד שיש כאן חובה אובייקטיבית, עדיין לא נאמר שדעתו (המשוערת) ורצונו בגיור יתבטלו בגינה, שהרי הזכות משה מסביר שהסיבה שלא להתייחס למחאתו היא מפני "דאמרינן בטלה דעתו אצל כל אדם". כלומר שלא מתייחסים לרצונו הפרטי דווקא כאשר רצונו זה הוא חריג ולא הגיוני.

הזכות משה ציין (עמוד כ טור שני) שגם הרשב"א אמר את דבריו "דוקא התם בדיהיב טעמא, משום דאמרי' בטלה דעתו אצל כל אדם, וטעם זה לא שייך אלא גבי עבד דליכא שום חובה בדבר..." אבל במקרה שלנו, של יהודי שאינו שומר תורה ומצוות, נראה יותר שאין להפעיל כאן "בטלה דעתו אצל כל אדם", שמן הסתם רוב האנשים כן ירצו מעמד של יהודי (על פני מעמד של ספק יהודי) למרות החובה הכרוכה בדבר בשל העונש העתידי על אי קיום מצוות. וכפי שהזכרנו בתשובה נו הערה 4 ושוב בסימנים סא-סב בכמה מקומות.

בשו"ת עין יצחק (חלק א אבהע"ז סימן א) כתב:

"ראיתי בשבות יעקב שם שכתב דהיכא דאינה מרוצה לקבל גיטה, אין לזכות לה הגט כו'. וכן מוכח מהא דכתובות (דף י"א) הגדילו יכולין למחות, דאע"ג דזכין שלא בפניו, מ"מ במידי שהוא צווח ומוחה, ודאי אין יכולין לזכות לו כו'... וכעין זה ראיתי בנו"ב במ"ק ח' אה"ע סי' ע'..."

אכן לענ"ד יש לדון בדבריהם הרבה. והוא דס"ל הרשב"א בחי' לקידושין בזכיית שטר שחרור לעבד ע"י אחרים, דאין יכול העבד למחות, משום דשאני מתנה דלאו זכות גמור הוא מצד עצמו, ואדרבה חוב הוא לו משום שונא מתנות יחי'. אבל גט שחרור, זכות גמור הוא מצד עצמו דמתירו בבת חורין ומכניסו לכלל מצות כישראל, זכין לו בע"כ ובטלה דעתו אצל כל אדם...

הרי דס"ל להרשב"א לדינא דבזכות גמור מזכין בעל כרחו, ואינו יכול למחות ולבטל להזכיי'.

וכן נראה מלשון הרשב"ם בב"ב (דף קל"ח) ד"ה כאן בצווח מעיקרא שכתב דאין מזכין לו בע"כ משום שונא מתנות יחי'. הרי דזכות גמור מזכין בע"כ.

וכן מוכח מהר"נ דקידושין בסוגיא דנערה שנתקדשה שלא לדעת אבי', קידושין (דף מ"ה), דכתב דיכול האב למחות משום דלא הוי זכות גמור כ"כ, שהרי בתו יוצאה מרשותו לכמה דברים. ומשמע מדבריו דהיכא דהוי זכות גמור, אינו יכול למחות אף שצווח בעת ששמע הזכיי', ומתנה שאני דכתיב שונא מתנות יחי' וכמש"כ הרשב"א והרשב"ם.

ב. ומכבר הבאתי ראיי' דזכות גמור שאני בזה, מסוטה (דף כ"ה) ... וע"כ מוכח דבזכות גמור אינו יכול למחות ולבטל להזכיי'... א"כ מוכח מסוגיא דסוטה זו כסברת הרשב"א והרשב"ם והר"נ דמחלקים דזכות גמור שאני'.

וכן כתב בשו"ת באר יצחק (חלק א או"ח סימן ב ענף ד).

גם בדבריו יש להסביר שבזכות גמורה "בטלה מחאתו אצל כל אדם", מה שאין כן כשיש בדבר גם זכות וגם חובה, שאז הדבר נקבע על פי מחאתו.

במחזה אברהם (לרב אברהם מנחם הלוי שטיינברג; או"ח סוף סימן עג) כתב שאין לסמוך על הרשב"א להלכה:

"אמנם לדינא גם שם דברי הרשב"א אינם מוסכמים; ועיינו ביו"ד סי' רס"ז סמ"א שפסק דלא כהרשב"א, שכתב "ואם מיחה בידו מלקבלו לא יצא בו לחירות" ע"ש".

אמנם בשו"ת שואל ומשיב (תנינא חלק ב סימן סב, חלק האחרון של ד"ה נשאלתי) נראה שכן פוסק כרשב"א.

ועל כן, אף שלכאורה יש לתלות את השאלה אם הולכים אחרי הגדרת הענין כזכות אובייקטיבית או אחרי רצונו של האדם (או אומדן דעתו, אגן סהדי) בשאלה אם נאמר דין "זכין" בזכות אובייקטיבית נגד רצונו – מכל מקום נראה שגם הראשונים הסוברים ש"זכין" אפילו בעל כורחו של אדם, יאמרו כך רק כאשר שייך "בטלה דעתו אצל כל אדם". ונראה שאין "בטלה דעתו אצל כל אדם" שייך לנדון דידן<sup>3</sup>.

ג. איך פועל דין זכין: על בסיס אגן סהדי או על בסיס גזרת הכתוב שאפשר לזכות במקרה כזה?

יש לומר שהשאלה אם הולכים אחרי הגדרת הענין כזכות אובייקטיבית או אחרי רצונו של האדם תהיה תלויה בחקירה איך פועל דין זכין:

#### 1. אגן סהדי

לפי רש"י בגיטין (ט ע"ב ד"ה יחזור):

"...ורבנן פליגי עליה דר"מ במתני' ואמרי דבשחרור אינו יכול לחזור משנמסר ליד זה, ואף על פי שלא עשאו העבד שליח, משום דקסברי זכות הוא לעבד שיוצא מתחת רבו לחירות וזכין לו לאדם שלא בפניו, דאגן סהדי דניחא ליה דניהוי האי שלוחו להכי".

וכן כתב רש"י בבבא מציעא (יא ע"ב ד"ה אלא אמר רב אשי):

<sup>3</sup> מדברי הרשב"א משמע לכאורה שיש שני מסלולי "זכין": זכין על פי זכות אמיתית אובייקטיבית, וזכות המבוססת על אומדן דעתו של אדם שהוא מעוניין בה. ועל כן מצד אחד מועילה זכות אובייקטיבית, אבל מצד שני מועיל אומדן הדעת אף בדבר שמצד האמת אינו זכות, כפי שהוא מגדיר את הזכיה במתנה, "ואדרבה חוב מצד עצמו, דכתיב ושונא מתנות יחיה, אלא מיהו מצד שנפשו של אדם מחמתן קרי ליה זכות".

החולקים על הרשב"א לא דנו אלא במקרה של מחאה מפורשת, שלגביה נקטו שלא עשתה התורה את האדם לשליח של חברו לזכות בעבורו בעל כורחו. אבל במקרה שבו אין הדבר בעל כורחו, ייתכן שהם יודו ש"זכין" יוכל אכן לפעול בכל אחד משני המסלולים האמורים.

ייתכן שמצד אומדן דעת בני אדם, יותר ברור רצונו של אדם לגבי הפרשת אדם אחר תרומת מכרו (כשמפסיד את האפשרות לתרום כמות יותר גדולה, או לחלופין חיטה אחת בלבד), ממה שברור הוא רצונו של קטן זה בגיורו. אבל בממד האובייקטיבי, האפשרות של ההקפדה שלא יתרום אחר מכריו היא הקפדה סבירה, גם אם רק מעט מהאנשים יקפידו עליה. לעומת זאת, האחרונים הרואים בגיור זכות יסברו שהאפשרות לבחור להישאר גוי, אף אם רבים יבחרו בה, אינה אלא טעות; באמת יש בזה זכות גדולה, אלא שבני אדם אינם מבינים את ערכה זה של הזכות.

אמנם נראה שלא רק כאשר האדם מוחה במפורש הראשונים החולקים על הרשב"א סוברים שאי אפשר לזכות לו בעל כורחו. שהרי גם הסברא שאצל גדול 'בהפקרא ניחא ליה' מונעת ממנו לזכות לו. ונראה מזה שגם אומדן חזק שהיה מוחה אם היינו שואלים אותו, דינו בנדון זה כמחאה מפורשת.

"הלכך גבי מתנה דזכות הוא לה, אגן סהדי דניחא לה שתהא שלוחה, וקנייא לה כשליח; אבל גבי גט, דחוב הוא לה, לא ניחא לה שתהא שלוחה".

וכן בתוספות כתובות (יא ע"א ד"ה מטבילין):

"דכיון דזכות הוא לו, אגן סהדי דעביד ליה שליח".

וכן ברא"ש (גיטין פרק א סימן יג):

"וזכיה מטעם שליחות, ואגן סהדי דניחא ליה שיהא שלוחו ושלוחו של אדם כמותו, והוי כאילו בא לידו".

וברשב"א קידושין (מב ע"א ד"ה מהא דאמרין):

"וראיתי לרבתינו בעלי התוס' ז"ל שאמרו משמו של רש"י ז"ל דזכיה מדין שליחות היא... ופי' ז"ל דהא דקטן אית ליה זכיה ולית ליה שליחות, שאין הקטן עושה שליח, היינו היכא דאיכא צד חובה, דאי הוה בר דעת דלמא לא ניחא ליה בהכי".

2. יש לכל אדם יכולת לזכות לאחר בנסיבות מסוימות

אמנם בקצות החושן (סימן קה ס"ק א) כתב:

"אמנם התוס' לשיטתם דסברי דזכיה מדין שליחות, וכ"כ בפ"ק דכתובות דף י"א (ע"א ד"ה מטבילין) וז"ל, דזכיה מדין שליחות הוא, דכיון דזכות הוא לו, אגן סהדי דעביד ליה שליח. וכ"כ ברא"ש פ"ק דגיטין (סי' י"ג).

אמנם כבר נתקשתי בזה, דאיך נימא זכיה מדין שליחות, דהא בפרק אלו מציאות דף כ"ב (ע"א) בפלוגתא דאביי ורבא ביאוש שלא מדעת... מוכח דלאביי דאמר יאוש שלא מדעת לא הוי יאוש, שליחות שלא מדעת נמי לא הוי שליח, אף על גב דלכי ידע ניחא ליה, מ"מ השתא מיהא לא ידע. ולכן נראה דאפשר דמזה דעת כמה הראשונים שאמרו, דזכיה מתורת יד אמרו, ולא מתורת שליחות. ואפילו למאן דאמר דזכיה מתורת שליחות, לאו משום אגן סהדי דעשאו שליח, אלא דגזירת הכתוב שיהא הזוכה לאחר מהני...

אבל הך זכיה לא הוי כיד ממש, אלא כמו שליחות... דכן גזירת הכתוב דאע"ג דלא עשאו מקבל שליח, דהא לא ידע, מהני מדין זכיה..." הגיוני לומר שאם 'זכין' מבוסס על אגן סהדי, ההחלטה אם להתגייר תהיה תלויה במה שהיה רוצה אם היה גדול (ואנחנו מניחים שהיה רוצה להתגייר).

אבל לפי הקצות יש לומר שזה תלוי בשאלת זכות אובייקטיבית. אבל נוסף שגם לצד הראשון יש לדון אם יש כאן אומדנה מספיק חזקה להחשיבו כאגן סהדי".

בענין זה יש לציין את מה שכתב האגרות משה (אבהע"ז חלק ד סימן ו): "מ"מ מאחר שעכ"פ מצד שאינה מאמינה בתורת השי"ת, אינה יודעת שהוא זכות וטובה לפנייה, לא מועיל, וכמפורש כן בפ"ת סימן ק"מ סק"ז בשם פמ"א. אבל זה תלוי בזכיה שהוא מדין שליחות, דאם הוא כטעם התוס' כתובות דף י"א ע"א בד"ה מטבילין, שהוא מטעם אגן סהדי דעביד ליה שליח, אין להועיל מאחר דעכ"פ הא אמרה שאינה רוצה בגט ולא עשאה שליח.

ואפשר לומר שזכיה אף שהוא מגדר שליחות, אינו משום דנחשב כעשאו שליח, אלא דהוא מגדר שליחות, היינו לענין שיש כח לאחרים לעשות

עבור חברים מעשה קנין. דכשהוא חוב צריך לדין שליחות, וכשהוא זכות יכול לעשות בעצמו אף לא בשליחות, שכן הא משמע בגמ' קידושין דף מ"ב ע"א... דבזכות איכא הכח גם בלא עשיה לשליח, וידעינן מזה דבין בזכיה ובין בשליחות הוי האחר עושה מעשה הקנין, ולא שהמשלח והזוכה עושה ע"י האחר...

עכ"פ דבר זה הוא במחלוקת רבוותא.

ואם נימא שזכיה הוא דין שכולהו אינשי יכולין לזכות בעצמן עבור אחרים, יש להועיל אף שאמרה שאינה רוצה להתגרש, מאחר שאחד מקבל עבורה וזוכה לה, שאין זכות גדול מזה.

ואף שודאי בזכות דממון כשהמקבל אינו רוצה לא זכה, הוא משום דליכא שום טעות במה שאינו רוצה, דודאי נמצאו אינשי דאין רוצים בעשירות.

אבל הכא שהוא טעות משום שאינה יודעת האמת מגודל החטא והעונש שאיכא על איסור א"א, אין להתבטל מעשה הזכות בקבלת הגט שעושה עבורה.

שלכן הוי זה בספק מחלוקת דרבוותא..."

נראה שזו המחלוקת שהזכרנו (בתשובה ס), וכתב הגר"מ פיינשטיין ש"עכ"פ דבר זה הוא במחלוקת רבוותא". אלא שייתכן שלא אמר כך אלא לגבי מצב שבו יש התנגדות מפורשת (כבנדונו)<sup>4</sup>

<sup>4</sup> בדיון לעיל (בתשובה ס, "גירור של קטן ללא הבעת רצון מצידו ומצד הוריו") כמעט שלא מוצאים יסוד לומר שבזכות אובייקטיבית לא תועיל זכייה גם אם אין התנגדות מפורשת. מה שהביאו הפוסקים שלא תועיל זכייה הוא כשיש התנגדות כזו, וכזה הוא אכן נדונו של האגרות משה.

לאידך גיסא יש גם מקום לומר שכשיש אומדן ברור לדעתו של אדם תועיל זכייה אף אם אין הזכות אובייקטיבית, ויש לסברא זו של שני מסלולים המתקיימים בזכייה במקביל יסוד בדברי הרשב"א – ואף החולקים עליו לא השיגו על נקודה זו – ואמנם אם נאמר שאחד המסלולים על כל פנים בנוי על 'אין סהדי' הרי שקצות החשן חולק עליו, אבל סוף סוף קשה לדחות דברים מפורשים של כמה ראשונים מחמת דברי קצות החשן (שאמנם רצה לומר שראשונים אחרים שביארו את דין זכייה באופן אחר נקטו כך מכוח סברתו שלו, אבל אין הדבר מוכרח או מפורש בדבריהם [ודברי האגרות משה שהדבר "נשאר בפלוגתא דרבוותא" אינם מטים לחוש לדברי הקצות, שכן אין הם מוסבים על מחלוקת זו שבה חלק הקצות על כמה ראשונים אלא על המחלוקת הני"ל לענין זכייה במקום שיש התנגדות מפורשת]).

עוד נוסף שאף לדברי הקצות (שאמנם אין מינוי של שליחות מכוחו של ה'משלח' מכוח 'אין סהדי' אלא רק מכוח מינויה של התורה את השליח) אפשר לומר שמכל מקום עשתה התורה את הזוכה כעין שליחו של חברו הן במקרה של זכות אובייקטיבית והן במקרה ש'אין סהדי' שחברו רוצה בדבר. ובענינו על כל פנים נראה שקיים הן רצונו המשווער של האדם, והן (לפי דעות הרבה אחרונים) הזכות האובייקטיבית.

ולמעשה יהיה הביאור בדין זכייה אשר יהיה, הרי מפורש בגמרא עיקר דין גירור של קטן מדין זכין, וממילא אין אנו צריכים אלא לדון בשאלה אם נדוננו שווה לנידון הגמרא או גרוע ממנו. ובענין זה נראה ברור שבמישור של רצונו המשווער של אדם – רצונו של גוי קטן בעלמא להיות יהודי אינו יותר מרצונו של ספק יהודי להיות יהודי ודאי, גם אם נכניס לחשבון את אי רצונו בחיובי מצוות (המוטלים עליו מספק בכל מקרה, אלא שאנו משערים שלא יקיימם) בנדון דידן לעומת רצונו המשווער של הגר הקטן שבו דיברו חז"ל (ושההנחה היא שיתחנך למצוות) במצוות (וכאמור גם לענין המישור האובייקטיבי יש סברא גדולה לומר שהיותו של אדם יהודי, גם אם לא יקיים את כל המצוות ובודאי אם ייחשב בענינו כתינוק שנשבה, טובה לו מהיותו גוי [במישור של מעלה רוחנית ובמישור של חיי עולם הבא] וכל שכן מהיותו ספק [שכלפי הצד שהוא יהודי הרי אינו צריך לגיור, והגיור הוא כלפי הצד שהוא גוי, ונמצא מרוויח את המעלה הרוחנית הני"ל, כשעליה נוספת גם התועלת המעשית והנפשית של זהות ברורה ומוגדרת, יכולת להינשא וכו']).

New York, USA

ניו יורק, ארה"ב  
טבת תשע"ה**סד. הצורך בקבלת מצוות בגיור קטן****שאלה:**

האם בגיור קטן יש צורך בקבלת מצוות?

**תשובה:**

להלכה, אין צורך שקטן שגיירו אותו יקבל מצוות כשיגדל. ונפרט את הדברים.

נראה שלתוספות בסנהדרין, גיור קטן פועל במסלול מיוחד: התוספות בסנהדרין (סח ע"ב ד"ה קטן) אמרו:

"ומיהו קשה מההיא דפ"ק דכתובות (יא ע"א) דאמריי גר קטן מטבילין אותו ע"ד בי"ד, ולכל מילי חשיב גר, להתירו בבת ישראל וקידושיו קדושין ובניו חולצין ומייבמין ולכל מילי דאורייתא, ולא משמע שיהא מטעם דיש כח ביד חכמים לעקור דבר מן התורה..."

ונראה דזכייה דגירות לא דמי לשאר זכויות. דמה שב"ד מטבילין אותו, אינם זוכין בעבורו, אלא הוא זוכה בעצמו ובגופו, שנעשה גר ונכנס תחת כנפי השכינה. והא דפריך בכתובות (שם), תנינא זכין לאדם שלא בפניו, ומשני מהו דתימא עובד כוכבים בהפקירא נחא ליה, היינו משום דאם היתה חובתו לא היה לב"ד להתמצע להכניס גופו בדבר שיש לו חובה...

ואף על גב דאמרינן בכתובות (שם), הגדילו יכולין למחות, הא אמרינן דכשגדלו שעה אחת ולא מיחו שוב אין יכולין למחות, דמועיל להו מילה וטבילה של קטנות שהיתה בגופם, ואין חסירים אלא קבלת מצות, ומתוך שגדלו ולא מיחו היינו קבלה".

יש להעיר שמדברי התוספות, "דאם היתה חובתו לא היה לב"ד להתמצע להכניס גופו בדבר שיש לו חובה", לכאורה יש מקום גדול להקל בנדון דידן, שהרי משמע שגם כאשר הגיור הוא חובה, אם בית הדין עבר וגיירו, הגיור יחול בדיעבד.

אבל מצד שני, מדברי התוספות, "ואין חסירים אלא קבלת מצות, ומתוך שגדלו ולא מיחו היינו קבלה", נראה שבנדון דידן לא נוכל לגייר אפילו בדיעבד אם לכשיגדל לא יקיים מצוות, שהרי משמע שקבלת המצוות לכשיגדל מעכבת.

בביאור דברי התוספות כתב ברכת שמואל (קידושין סימן טו אות ב):  
 "...והא דצריך לזה שיהי הדבר זכות, הוא משום דאל"כ לא הי' לב"ד להתמצע בדבר, כן כתבו התוס'. ביאור הדברים דאפי' בזכיי' כזו שנעשית ע"י הקטן גופו, מ"מ אין בכחם של ב"ד לעשות מעשים בגופו של קטן, ומדאינם יכולין לעשות, א"כ הוי זה חסרון במעשיהם ואין זה חשוב כנעשו מדעת בעלים. ורק ע"י שיש להם כח משום דהוא זכות, חשוב כנעשו מדעת בעלים..."

ותי' דהקבלת מצוות דאח"כ מהני למפרע, משום דהקבלת מצוות אין זה מקניני הגרות, אלא דהוי תנאי ועיכוב, דבלא קבלת מצוות לא מהני. וע"כ אם מגלה דעתו אח"כ שאינו מוחה, היינו קבלה, ומהני על הגרות דלמפרע, דהיינו קבלה של עכשיו מהני שיושלם ע"י דין הגרות למפרע, דעכשיו נגמר זכיית הגרות למפרע".

להבנתו בתוספות בזכייה מיוחדת זו – שהיא בגופו של קטן – בית דין יכולים לגייר קטן על ידי דעת אחרת.

אבל יכולים לעשות כך רק כאשר הגיור הוא זכות; כאשר אינו זכות, "אין בכחם של ב"ד לעשות מעשים בגופו של קטן<sup>1</sup>... ואין זה חשוב כנעשו מדעת בעלים"<sup>2</sup>.

נוסף לכך, דורשים שתהיה קבלת מצוות, אבל אין הקבלה צריכה להיות בזמן הגיור, מפני שהיא רק תנאי ולא מרכיב בתהליך הגיור עצמו.

אבל בשיח נחום (עמודים 231)–232 הבין אחרת בדעת התוספות: "כלומר, כיון שאין כאן ענין של זכייה רגילה, ברור שאין חלות הגירות תלויה כלל באפשרות לזכות בעבור הקטן. הגירות חלה מכל מקום.

הגמרא מעלה את השאלה של זכות רק מפני שאינו ראוי לבית דין לעסוק בדברים שהם חובה לבני אדם...

אבל, כל זה אמור רק אם אין כאן חובה לו. אבל במקום חובה, כיון שאין אחריותו של גוי קטן מוטלת על בית דין מתחילה – אין לבית דין "להתמצע להכניס גופו בדבר שיש בו חובה"..."

לכאורה זהו הפירוש הפשוט במילים "לא היה לב"ד להתמצע להכניס גופו בדבר שיש לו חובה", שמשמע שבכל מקרה יהיה חל בדיעבד. אבל מכל מקום התוספות שם דורשים קבלת מצוות אחר כך, מה שאין לנו בנדון דידן. לא מצאנו התייחסות לנקודה זו בשיח נחום.

ובשו"ת מנחת יצחק (חלק ג סימן צט אות ה) כתב:

"ג', לפי מה שכתבו התוס' (בסנהדרין ס"ח ע"ב בסופו), במה שהעירו דעיקר גרות היא הקבלת עול מצות, ובקטן ליכא קבלת עול מצות, ותירצו, דכיון שגדלו ולא מיחו היינו קבלה עיינו שם.

וכל זה שייך דוקא אם נהגו מנהג יהדות משהגדילו, דאם לא כן, חסר הקבלה ולא הוי גר, אפילו אם לא מיחה בפירוש... אם לא נהג מנהג יהדות לא בתחילה ולא לבסוף, לא חל הגירות, אף אם לא מיחה בפירוש, משום דל"ה קבלת עול מצות לשיטת התוס' הנ"ל".

זו לכאורה טענה חזקה שקשה להתגבר עליה בנוגע לשיטת התוספות שם, אלא אפ' נסביר "קבלת מצוות" כרצון בגיור עצמו או כהעדר מחאה גרידא (ראו להלן בסוף תשובה זו ובתשובה סו), אבל ביאור זה נראה דחוק בלשון התוספות.

לכאורה רואים באגרות משה (יו"ד חלק א סימן קסב) שנקט הלכה למעשה שלא כדברי התוספות בסנהדרין, שהרי הוא כתב לגבי אימוץ ילד גוי שמגיירים אותו אבל לא מודיעים לו על הגיור:

"ובעצם אני מסופק בלא הודיעו לו, שאפשר שיתודע בגדלותו שאז יש לו כבר תאוות מרובות, שאין לסמוך לומר שאנן סהדי שלא ימחה כשיתודע... דכשלא יודיעו לו שיש לחוש שיתודע בגדלותו שיש לו כבר הרבה תאוות ונסיונות, אולי יש לחוש ואין להתירו בבתי ישראל.

ולומר שנסמוך שלא יתודע לעולם לא מסתבר כלל, דהרבה אופנים מזדמן שמתודעים".

<sup>1</sup> היינו שהבין בתוספות ש"אין להם להתמצע" פירושו שאינם יכולים להתערב. אבל לכאורה זו הבנה דחוקה בלשון התוספות.

<sup>2</sup> לא ברור בדיוק למה.

מדבריו אלה יש לדייק שאם אכן לא יתוודע לעולם, יהיה גר גמור עד למותו. כאשר לפי התוספות בסנהדרין לכאורה נדרש ש"יקבל מצוות" באופן חיובי, ובלי זה הגיור עדיין לא נשלם.

ובתשובות והנהגות (כרך ב סימן תקיב) כתב:

"...ואפילו בלי מחאה יש להסתפק דכאשר הגדיל ולא שמר מצוות כראוי בטל גירותו.

ולפי זה גר קטן אפילו אינו מוחה, הנה בעצם העובדא שאינו שומר כל התורה דינו כמחאה, ובטלה גירותו כשהגדיל והוא כגוי מאחר שחסר בקבלה כשהגדיל. (ברם בשו"ת אחיעזר ח"ג סימן כ"ח דעתו דחילול שבת אינו כמחאה רק שעובר עבירה כישראל ובפרט כאן דשומר חלק מהמצוות, אך מדברי התוס' בסנהדרין סח: סוד"ה קטן שפירשו וז"ל "ומתוך שגדלו ולא מיחו היינו קבלה", בדידהו דמוכח שאין חפצים בקיום מצוות ישראל כשר נראה דליכא לאחשובי כ"קבלה").

הוא מציין שדברי האחיעזר לכאורה אינם תואמים את דברי התוספות בסנהדרין שם, ואף אנו נאמר שלכאורה רואים מזה שהאחיעזר הכריע שאין לקבל את דברי התוספות שם הלכה למעשה. ובהמשך נראה שיש כמה דעות הסוברות שבגר קטן כלל אין צריך קבלת מצוות, ונראה פשוט שדעות אלה חולקות על דברי התוספות בסנהדרין.

לסיכום: מדברי התוספות בסנהדרין, "ואין חסירים אלא קבלת מצות, ומתוך שגדלו ולא מיחו היינו קבלה" נראה שבנדון דידן לא נוכל לגייר אפילו בדיעבד אם כשיתגדל לא יקיים מצוות, שהרי משמע שקבלת המצוות כשיגדל מעכבת. אבל דברי התוספות האלה נראים כשיטה יחידאית, שהרי לא מצאנו כך בראשונים אחרים, וגם באחרונים נראה שכמעט ולא מביאים דברי התוספות בסנהדרין בדיונים ההלכתיים הרבים (לא מצאנו שהובאו כלל בתשובות הרבות של האחיעזר, האגרות משה ואחרונים רבים אחרים הדנים בענייני גר קטן), ונראה (וכך עולה בפירוש מדברי אחרונים מסוימים) שלא התקבלו להלכה.<sup>3</sup>

נוסף לכך, נראה שאין התוספות בסנהדרין דורשים קבלת מצוות רגילה בפני בית דין, שהרי מספיק ש"מתוך שגדלו ולא מיחו היינו קבלה". לפי התוספות נראה שאין דרישה של קבלת מצוות חיובית, ויש לחשוב אם גם לפי התוספות שם, כל עוד שאין מחאה חיובית הדבר ייחשב כקבלה אוטומטית, ואולי אפילו כשיודעים שלא יקיים את כל המצוות. אם כן, הרי שהביטוי "קבלת מצוות" הוא לאו דווקא; והכוונה היא למצב שיכול להיחשב כקבלת מצוות במקרה זה, של גיורו של גר קטן לאחר שכבר עבר את שאר תהליכי הגיור.

לכאורה כל אלה שדנים מצד השאלה אם תהיה זכות לגיורו, ואינם מזכירים חוסר קבלת מצוות, סוברים שאין צריך קבלת מצוות כמרכיב בסיסי בגיור.<sup>4</sup>

<sup>3</sup> ויש להוסיף כי גם החתם סופר המובא להלן בתשובה סה, נסובר שיש אופנים שאי אפשר לגר קטן למחות, לכאורה סובר להלכה שלא כדברי התוספות. שהרי אם באמת יש צורך בקבלה אקטיבית כשיגדל, אלא שהעדר המחאה כמוהו כקבלה, לכאורה היינו אומרים שלעולם יוכל ילד זה למחות, משום שבפועל משעה שמוחה מתברר שאין כאן קבלת מצוות.

<sup>4</sup> אמנם יש לציין כאן לדברי הדעת כהן סימן קמו:

"אמנם כ"ז הוא רק אם הוא באופן כזה, שאנו יודעין שבגדלותו יקיים את המצוות, דבאמת הלא קבלת המצוות היא עיקר של הגירות, שהרי היא מעכבת..."

ודאי צריך עכ"פ שאביו או אמו, או שניהם יחד, ימסרו אותו על דעת קבלת המצוות.

בניגוד לשיטת התוספות הנ"ל, שגם בגר קטן קבלת מצוות דרושה והיא מתקיימת בזמן שנהיה גדול, נראה שיש דעות (גם מלבד המובא לעיל) שבגר קטן לא צריכים שום קבלת מצוות:  
 בשיטה מקובצת (כתובות יא ע"א) כתב:  
 "וז"ל שיטה ישנה, גר קטן כו' ואף על גב דצריך קבלה, ה"מ היכא דאפשר, אבל בקטן לא אפשר. ונפקא מינה דאי נגע ביין לא הוי יין נסך ע"כ".  
 ובריטב"א (כתובות שם) כתב:  
 "והאי דמטבילין אותו, אף על גב דגר בעלמא בעינן שיודיעוהו קלות וחמורות, ההיא למצווה ולא לעכב, והכא דלאו בר הודעה הוא אינו מעכב".  
 במבט ראשון יש להתרשם שהריטב"א סובר כשיטה מקובצת הנ"ל, ש"אף על גב דצריך קבלה, ה"מ היכא דאפשר", וכאן שאי אפשר, הקבלה אינה מעכבת. אלא שכבר דנו האחרונים אם יש להבחין בין הודעת המצוות לקבלת המצוות<sup>5</sup>, ולפי ההבנה שכנראה צידדו בה רוב האחרונים, ההודעה (היינו פירוט חלקי של כמה מצוות קלות וחמורות, שאפשר שההודעה נועדה לוודא את רצינותו של הגר) היא אמנם רק למצווה ולא לעכב, אבל נדרשת קבלה עקרונית של המצוות, והיא כן מעכבת. ויותר נראה להבין שזו אכן כוונת הריטב"א, שאמנם "הכא דלאו בר הודעה הוא אינו מעכב", אבל קבלת המצוות – אפשר שכן תעכב את הגיור, ואין אפוא ראייה שהריטב"א סובר שלא כתוספות בסנהדרין.  
 [גם בגר גדול, שקבלת המצוות אצלו ודאי מעכבת, מצאנו (שבת סח ע"ב) "גר שנתגייר בין העכו"ם", היינו שלא הודיעוהו דבר ואינו מודע אפילו ל"עיקר שבת" ו"עיקר עבודה זרה" (ומשם אכן הוכיח הריטב"א גם שם בשבת וגם ביבמות מז ע"א שהודעת מצוות אינה מעכבת). אלא שיש לומר שמכל מקום התגייר על דעת לקיים את כל מה שיהודי מחויב בו, אף שאינו יודע מה נכלל בכך.<sup>6</sup>

אבל בענין שהדבר מתברר, שאין דעתם כלל לקיים ולהזהר מאיסורי תורה, מאי מהני מה שהם מוסרים אותו לגירות ע"ד ב"ד? דפשיטא דלא עדיפא מסירתם מאילו מסר א"ע לגירות במילה וטבילה, שכיון שחסרה קבלת המצוות אין זו גירות כלל, וה"נ כן מדין ק"י".  
 ובסימן קמח כתב:

"והאמת אגיד לכת"ר, שעיקר היסוד שכי' במכתבי הראשון לכת"ר, שדעת ב"ד הויה כקבלת מצות, היכא דהאב מקבל עליו באמת לגדלו בקיום מצות, וכשאין הענין כך חסרה קבלת המצות, לא משמע כן מדהתו"ס דפי' בן סורר, דכתבו דקבלת המצות נגמרת היא כשגדל ולא מיחה. ומכל מקום בני"ד, שבודאי בגדלותו ג"כ לא ישים לב לקיום המצות, כיון שעיקר גידולו וחינוכו הוא בענין פריקת עול של קיום המצות, הרי יחסר כח הקבלה של המצות לגמרי ואין כאן גירות.  
 וילה"א בזה הרבה עפ"מ שנראה מתוסי' חולין ד' ד"ה כותים, דהיכא דלא נתגיירו ברצון טוב כ"א מפחד, כגרי אריות, והגירות לא ה"י לגמרי, דהיינו שלא ה"י קבלת מצות כראוי, ל"ה גרים כלל, וה"נ כיון דהתינוק אין לו דעת לומר שנתגייר מאהבה, ולא עדיף מגייר אריות, וגרע מינייהו דאין כאן רצון שלו כלל, וכשיתגדל עוד לא יקבל עליו המצות לפי האומד, א"כ ל"ה גירות כלל. ועכ"פ טוב להתרחק מכיו"ב וכמשי"כ".

ומכל מקום, כפי שכבר הערנו לעיל, ייתכן שגם לדעת כהן אין הדבר ברור ולכן לא כתב אלא ש"טוב להתרחק". ונזכיר שוב גם את מה שהזכרנו למעלה (לעיל תשובה סא), שיש סברא לומר שאם בכל אופן כבר יש חיוב במצוות (ולו מספק), שוב אין צורך בקבלה.

<sup>5</sup> הבי"ח (יו"ד סימן רסח) נקט שלדעת הרמב"ם גם הקבלה אינה מעכבת. אך הבי"ח עצמו נקט להלכה כדעת תוספות והרא"ש שהיא מעכבת (אף שלכאורה רואים מגר שנתגייר בין העכו"ם שאין ההודעה מעכבת), ויש שחלקו על הבנתו ברמב"ם, ונקטו שאף הרמב"ם מודה בחילוק שבין הודעה לקבלה.

<sup>6</sup> יש להעיר מדברי הריטב"א שם בכתובות, "והכא דלאו בר הודעה הוא אינו מעכב", דמזה לכאורה משמע שבמי שהוא כן "בר הודעה", הדבר כן יעכב. אבל לכאורה הבנה זו היא בלתי אפשרית, שהרי מיד לפני כן כתב, "אף על גב דגר בעלמא בעינן שיודיעוהו קלות וחמורות, ההיא למצווה ולא לעכב", היינו שהודעת המצוות אף פעם אינה מעכבת. ונראה שצריכים להבין בכוונתו, שבמי "דלאו בר הודעה הוא",



ובדגול מרבבה (יו"ד רסח, ג) כתב: "היינו בגר גדול, שאצלו קבלת המצות עיקר, ולכך המילה והטבילה אינו אלא גמר הדבר וסגי בלא שלשה ואפילו בלילה. אבל גר קטן, שלא שייך בו קבלת מצות, והטבילה היא עיקר שמטבילין אותו על דעת ב"ד, לכ"ע צריך להיות ביום ובפני שלשה". ומדבריו נראה לכאורה שגם הוא פוסק נגד התוספות בסנהדרין וסובר שאין צריך כלל קבלת מצוות בגיור קטן, וכמו שהובא לעיל מדברי כמה מפוסקי הדורות האחרונים. ויש להעיר גם שהפוסקים שדנו באי האפשרות למחות במצבים מסוימים (ראו בתשובה הבאה) – גם הם הניחו בהכרח שבגיור של גר קטן אין צורך בקבלת מצוות כשיגדיל (אלא שאי המחאה נחשבת כקבלה) אלא שיייתכן שלא אמרו כך אלא משום שהאב כביכול מקבל בעבורו ובעל כורחו, מה שאין כן אם אין כוונת האב לגדלו למצוות (וכסברת הדעת כהן). ומכל מקום לרוב הפוסקים – גם בלי ראייה זו – אין גיור קטן מצריך קבלת מצוות כשיגדיל.

---

אין ההודעה "מעכבת" אפילו לכתחילה, היינו שאפשר לכתחילה לגיירו למרות שברור שלא ניתן להודיעו אפילו מקצת מצוות. בהערות של הגר"א יפהן לריטב"א ביבמות (מוסד הרב קוק, שם הערה 231) מציין שקשה על הריטב"א בכתובות מדוע הקשה מדרישת הודעת המצוות ולא מדרישת קבלת המצוות. והעיר: "דבשלמא אי נימא דדעת רבינו דלא בעינן אפילו קבלת מצוות דרך כלל לעכב אתי שפיר"; היינו שאם נבין שלריטב"א קבלת המצוות אינה מעכבת גם בגר גדול, נוכל להבין מדוע הריטב"א לא הקשה מדרישה זו והקשה רק מדרישת הודעת המצוות [ועיינו בהערת הגר"מ גולדשטיין לריטב"א שם בכתובות (מוסד הרב קוק) הערה 13, שנראה שבאמת הבין שלריטב"א אין קבלת המצוות מעכבת]. אלא שבהמשך הסביר הגר"א יפהן שם שיש לומר לריטב"א קבלת מצוות בדרך כלל כן מעכבת, אבל זהו מפני ש"כל שלא קיבל עליו מצות דרך כלל, חסר בהחלטתו ורצון גירות וקבלת יהדות, ולכן בגר קטן דמדיון זכייה מועיל דעת ב"ד על הקבלת יהדות ורצון גירות לכן שם ליכא חסרון בזה דלא קבל מצות אפילו דרך כלל" [ואפשר להסביר מעין זה שפשוט לו שקבלה אינה נצרכת בקטן, כיוון שכעת אינו בר חיוב ואין לו מה לקבל, או משום שאינו בן דעת לקבל ולכן "לא אפשר" כדברי השיטה מקובצת. ולא הוקשה לריטב"א אלא מ"הודעה" שנצרכת כדי לוודא את הרצינות, וכאן הסברא נותנת שגם אם אינו מחויב במצוות עתה, נחשוש לחזרתו לסורו כשיגדל. ועל זה תירץ שמכל מקום כיוון שהודעה אינה מעכבת בדיעבד, כאן שאי אפשר, אין היא נדרשת אפילו לכתחילה]. היינו שדווקא בגר קטן יש מצב מיוחד שבו אין צורך בקבלת מצוות, ועל כן מראש הוקשה לריטב"א רק מדרישת הודעת המצוות. [אמנם יש להעיר על הסבר זה בדעת הריטב"א, שיכולנו להסביר גם להפך, שהיה פשוט לו שקבלת מצוות דווקא כן מעכבת, אלא שתושלם כשיגדל ולא ימחה (כבתוספות סנהדרין סח ע"ב). ולכן הקשה רק מהודעה, שהרי לא מצאנו שמודיעים אותו כשגדל, ואולי הבין שההודעה צריכה להיות שלב מקדים לגיור, ולא להתבסס על העתיד. ועל זה תירץ שמכל מקום אין זה מעכב במי "דלאו בר הודעה הוא".]

New York, USA

ניו יורק, ארה"ב  
טבת תשע"ה**סה. האם גר קטן יוכל למחות כשיגדל****שאלה:**

האם גר קטן הנולד מתרומת ביצית מגויה או פונדקאית גויה יוכל למחות כשיגדל?

**תשובה:**

ספק יהודי הנולד מתרומת ביצית מגויה או מפונדקאית גויה שגויר בקטנותו בידי 'הוריו' – מגדליו היהודים וגדל אצלם – לפחות לרוב הדעות לא יוכל למחות כשיגדל, ויש אף מקום לומר שהכול מודים בכך. נפרט את הדברים.

לפי פשוטות הבנת התוספות בסנהדרין (סה ע"ב), גר קטן נדרש לקבלת מצוות לאחר בר מצווה, ובלי זה, וקל וחומר אם ימחה, הגיור לא יהיה תקף. כמו כן נדון לפי מה שנראה כשיטה הרווחת, שהגיור תקף כבר בקטנותו של המתגייר, אלא שאולי הגר יוכל למחות כשיגדל.

בשיטה מקובצת (כתובות טו ע"ב) כתב:

"מצא בה תינוק כותי מושלך כו'. וכ"ת נטבליה ע"ד ב"ד?"

יש לומר הרי פירשנו דוקא כשאמו היתה מביאתו לב"ד בא"י בזה"ב [=בארץ ישראל בזמן הבית], או בקטן שיש לו דעת, א"נ כשידי כותים תקיפה, ולא שבקי ליה אלא בדין.

א"נ אי בטבליה ע"ד ב"ד, יוכל למחות בגדלו, ואימור ישראל גמור הוא. שיטה ישנה".

ומדבריו רואים, לפחות לפי תירוץ אחד, שגם קטן שגיירוהו בית דין יכול למחות.

ובשו"ת חתם סופר (חלק ב יו"ד סימן רנג) כתב:

"וגם הלום ראיתי בשיטה מקובצ' חבל נביאים ראשונים דס"ל דמיירי ש"ס שאין אבותיו מתגיירי עמו. אבל אם מתגיירים עמו, בודאי אינו יכול למחות. ומלבד טעם שהסביו שם, נ"ל עוד דהיכי שהוא זכות גדול בודאי אין יכול למחות, דאי מוחה, אנן סהדי דהשתא הוא דמיהדר ב"י וכבר היה מרוצה רגע א'..."

וסברא זו כ' ג"כ מורי בהפלאה זצ"ל דהטף בנשים במלחמת מדין, כיון שהיה להם זכות גדול שלא נהרגו, אם הגדילו אינם יכולים למחות ע"ש. וא"כ ה"נ כשאבותיו מתיהדי, אם הוא ישאר בגיותו קשה להם להיות עמו באגודה א' שהרי עושה י"י, וכשיהיה אבותיו נפרשי ממנו מפרישי אותו מחיותו. ע"כ זכות גדול הוא לו ואינו יכול למחות.

ואפשר דגם הרא"ש מודה בזה, והש"ס לא מיירי אלא בבא מעצמו להתגייר, או אפילו אבותיו הביאו ולא נתגיירו עמו, אבל כשגם הם מתגיירים מזה לא מיירי".

"גלל זה אני אומר בנתגיירה עמו אחד מאבותיו (ו)אינו יכול למחות. דהרי"ף פסק לעולם אינו יכול למחות, וה"ג שכל דבריו דברי קבלה, פסק עכ"פ בהביאוהו אבותיו, אפי' לא נתגיירו עמו, אינו יכול למחות. וקרוב לודאי שגם

הרמב"ם סובר כן. ורבי' מהפוסקי' בשיטה מקובצת פסקו דעכ"פ בנתגיירו עמו אי"ל [=אינו יכול למחות]. ובהרא"ש לא מצינו שחולק להדי'; אי"כ אין ספק דהכי הלכתא..."

אמנם יש לדון אם בנדון דידן הזכות מספיק גדולה כדי למנוע אפשרות מחאה אחר כך: הרי החתם סופר כתב: "אם הוא ישאר בגיותו קשה להם להיות עמו באגודה א'... וכשיהיה אבותיו נפרשים ממנו מפרישים אותו מחיותו. ע"כ זכות גדול הוא לו ואינו יכול למחות". אבל בנדון דידן הרי שה'הורים' לא יפרשו ממנו גם אם לא יתגייר, אלא שיקשה לו להתחתן אחר כך, וירגיש לא בנוח ממצבו המסופק (ראו לעיל בתשובה נו הערה 4).

אבל מצד שני יש לומר שגם אם ההורים לא יפרשו' ממנו בפועל וימשיכו לגדלו, מכל מקום כיוון שהם יהודים – ורוצים ביהדותם גם אם אינם שומרי מצוות, שהרי לשם כך באים הם לפנינו עתה לגייר את בנם זה – סביר להניח שמצב שבו הבן עצמו לא ייחשב כיהודי יהיה קשה להם רגשית, וממילא גם לו לא יהיה קל, משום כך ומשום עצם תחושת השוני והנתק בינו לבין הוריו, תחושה המחדדת ויוצרת גם את התחושה שאין הוא ממש בנם. וכל אלו מתווספות על המגבלות על הנישואין וכו' (כבהערה שם).

האם יש לפסוק כחתם סופר?

בשו"ת בית יצחק (אבה"ע חלק א סימן כט אות ח) התייחס לחתם סופר וכתב: "אך לדינא בנידון... שישאל נשא נכרית ובני' נכרים... אם האב מתחרט על מעשה רשע, כי יצרו הסיתהו לעבור על איסור כרת ולחרף שם ישראל, ורוצה מעתה לגייר אשתו ולהתנהג בדת יהודית... בכה"ג י"ל הגדילו אין יכולי' למחות כדעת ח"ס. מ"מ להכריע להלכה שלא כדעת המחבר ולהחליט הדין, אין לנו, ורק להעיר על המעיין כתבתי חו"ד".

אבל בציץ אליעזר (חלק טז סימן סא) כתב על דברי החתם סופר האלה: "וכאמור בנידוננו נתגיירו אביו ואמו עמו, ואם כן לפנינו הכרעת גדול הפוסקים האחרונים הגאון החתם סופר ז"ל דבכגון דא אין ספק שאיננו יכול בכלל למחות, ושכך היא הכרעת ההלכה".

באגרות משה (יו"ד חלק א סימן קנח, כסלו תש"א) כתב: "אך נכון הדבר כשיגדיל, להטבילו עוד הפעם לגרות בפני ב"ד, משום שלא ברור הדבר במדינה זו שהוא זכות, כיון שבעוה"ר קרוב שח"ו לא ישמור שבת וכדומה עוד איסורים.

אך אפשר שמ"מ הוא זכות, שאף רשעי ישראל עדיפי מעכו"ם. וגם הוא זכות מחמת דניחא ליה במאי דעביד אביו, ובפרט אחרי שגם אמו נתגיירה שבאופן זה הוא יותר זכות. ועיין בחת"ס ס"י רנ"ג שסובר שבזה לא יוכל למחות כשיגדיל והובא בפ"ת סק"ח". [נראה שנטייטו היא לקבל את דברי החתם סופר ולומר שאינו יכול למחות כאן. ושאפשר ליישמו אצלנו.

אמנם מדבריו במקום אחר (יו"ד חלק א סימן קסב) יש מקום להבין שהפשטות היא שלא כחתם סופר.]

עתה נדון אם אפשר ליישם את שיטת החתם סופר לעניינינו, הואיל ויגדל כמי שאינו שומר תורה ומצוות.

לדעת הבית יצחק הנ"ל, אי אפשר ליישמו:

"אך לדינא בנידון... שישראל נשא נכרית ובנ"י נכרים... אם הגדילו, אם יכולין למחות, תליא בזה, הנה אם אביו רשע מחלל שבת ואוכל טריפות ואמו נכרית, ובודאי הבן ג"כ יגדיל ויתחזק בדרך זה, לכאורה אין זכות להולד, שאם ישאר נכרי לא יענש, ואם יהי ישראל יענש. מ"מ כבר כתבתי בספרי ליו"ד ח"ב ס"י ק' אות י"א דהוא זכות להגר, דאף שיענש מ"מ יש לו חלק לעה"ב. משא"כ אם ישאר נכרי, הן גוים כמר מדלי וכשחק מאזנים נחשבו, ע"כ הוה זכות להולד.

מ"מ ל"ה זכות ברור כל כך, על כן בכה"ג הגדילו יכולין למחות. אמנם אם האב מתחרט על מעשה רשע... הוה זכות גמור. ובכה"ג י"ל הגדילו אין יכולי' למחות כדעת ח"ס.

מ"מ להכריע להלכה..."

היינו שלדעתו, כאשר הילד יגדל כמי שאינו שומר תורה ומצוות, גם אם נכריע שאפשר לגיירו מפני שהגיור נחשב כזכות, מכל מקום רמת הזכות אינה זו של "זכות ברור", הדרושה כדי ליישם את דברי החתם סופר שאי אפשר למחות.

באחיעזר (חלק ג סוף סימן כח) הסתפק בזה:

"ובאמת העלה בתשו' חת"ס חיו"ד סי' רנ"ג דאם מביאים האב והאם או אחד מהם לגיירם אין יכולים למחות בגדלותם...

מ"מ י"ל דדוקא באופן שיתנהג כישראל דהוי זכות גמור, בכה"ג אינו יכול למחות, אבל באופן שיתנהג באיסור, אף דמ"מ הוי זכות כמו שכי' בשו"ת בית יצחק שם, אבל אפשר דלא הוי זכות גמור ובכה"ג יכול למחות בגדלותו".

לרב בקשי דורון (תורה שבעל פה כט עמוד מט אות ג; ומשם בתוספת תיקונים בספרו בנין אב – תשובות ומחקרים חלק ג סימן סא אות ה עמודים רסט-ער) פשוט שדברי החתם סופר כן שייכים, לפחות במי שהוא ספק יהודי, כבנדון דידן. הוא דן בילד שנמצא עזוב בגיל כשבעה ימים באחד מיישובי השומרון המוקף כפרים ערבים, ומאמציו רוצים לגיירו מספק:

"ונראה שבנדון דידן זכות גמורה היא, שגם אם הגדיל אינו יכול למחות.

ואף על פי שקטן שאביו ואמו מביאים אותו להתגייר נפסקה ההלכה שהגדיל יכול למחות, החת"ס הביא בזה ראשונים רבים הסוברים שרק כשבית דין מגייר קטן או שהוא מבקש, יכול למחות, אבל אם הוריו מביאים אותו וניחא ליה במאי דעביד אבוהון, גם אם הגדיל אינו יכול למחות לפי שזכות גמורה היא.

ואף על פי שבשו"ע נפסק שלא כדברי החתם סופר, משום גם אם אביו ואמו מביאים הקטן להתגייר עדיין אין זו זכות גמורה, ובגדלותו יכול לקבוע שאין זו זכות להתגייר, אבל בזכות גמורה כגון בנדון דידן שאין כל חובה בגיור, שהרי חייב במצוות והגיור לחומרא רק מתיר אותו, ודאי שגם אם הגדיל אינו יכול למחות, שהרי למה ימחה, בלאו הכי חייב במצוות..."

נראה שזהו לשיטתו שנדון דידן נחשב זכות גמורה, ועל כן אומר שבמקרה כזה הגיור חל ואינו יכול למחות (וכבר הזכרנו לעיל סיבות רבות מדוע בנדון דידן הגיור יהיה זכות).

קושי נוסף ביישום חידושו של החתם סופר לעניינינו: האם ה'אבי' של נדון דידן שווה ל'אבי' של החתם סופר?

גם אם נקבל את דברי החתם סופר, שכאשר אביו מביאו להתגייר אינו יכול למחות אחר כך, עדיין יש לדון אם בנדון דידן נחשב המאמץ כ'אביו' לגבי דין זה. ומצאנו מחלוקת בכך:  
א. נחשב כ'אביו' לגבי גיור:

במטה לוי (חלק ב סימן נד עמ' 123, ושם סימן נה עמ' 124) כתב:  
"בני"ד אין ספק שעל דעת אביו מלין את התינוק, ולא צריך שתהיה זכות לקטן, דאף אם חוב הוא לו, ניחא ליה מאי דעביד אביו.

ואין לומר דאביו זה אינו אביו כלל, שזה אינו, דלדינא אינו אביו, אבל לענין זה שניחא ליה לתינוק במאי דעביד אביו, לא יעלה על הדעת להגיד שאינו אביו. דהא תינוק זה, אם לא נגייר אותו, כל ימי חייו יקרא את האיש הזה אביו, וינהוג בו כל הכבוד שחולקין לאב. וכיון דידעינן דניחא ליה במאי דעביד האי גברא, אין מקום כלל לשאול אם היא לו זכות אם לא.  
על כן אין כאן איסור ואין כאן ספק לדעת, שיש כח ביד אביו וביד ב"ד למול את התינוק ע"ש גרות..."

לכאורה סבר ש'אב' כזה ייחשב כאביו הגמור לגבי גיור. ואם נוסף לזה נאמץ גם את שיטת החתם סופר הנ"ל, לכאורה לא נימנע מהמסקנה שהילד לא יוכל למחות.

ב. אינו נחשב כ'אביו' לגבי גיור:

הגרי"ש אלישיב (פסקי דין רבניים חלק א עמ' 379–380; קובץ תשובות חלק ב סימן נז עמ' עה-עו) כתב:  
"עוד יש לדון בזה. [דהנה] דעת רש"י וכן נפסק בשו"ע, שגר קטן כשאין לו אב מטבילין אותו על דעת ב"ד, היינו שאמו הביאתו להתגייר, או שהוא קצת בר דעת ובא מדעתו להתגייר, אבל ב"ד בעצמם אינם יכולים לגייר גר קטן.

והנה מתעוררת שאלה ביהודי שנולד לו בן מן הנכרית, שלפי הדין אין הוא נחשב לאביו... אם האב הזה יכול לגייר את הילד או לא. שאפשר לומר מכיון שבאופן טבעי הוא אביו, א"כ אם גייר אותו הרי זו זכות לילד משום דניחא להו במאי דעביד אבוהון. או שמא נאמר, מכיון שבמובן המשפטי אין לו קשרי אבהות עם הילד הזה ואין בין המוליד והנולד חובות וזכויות אחד נגד השני והרי הוא כאיש זר לו, לא נאמר לגביה הכלל של ניחא להו במאי דעביד אבוהון, והרי זה כאילו אדם זר גייר אותו ולא חלה הגירות משום שאין זו זכות לו.

ועי' בשו"ת מטה לוי... ודעתו נוטה לומר שאב כזה יכול לגייר את הילד... אמנם בשו"ת מהר"ם שיק חלק יורה דעה סימן רמ"ח, דעתו נוטה לומר שאין האב הזה יכול לגייר את הילד, הואיל ולפי הדין הוא לא בנו, אבל לא הכריע בדבר.

אולם הדבר מפורש בכסף משנה הלכות מלכים פ"ח ה"ח, שכתב שם הרמב"ם גבי דין יפת תואר: נתעברה מביאה ראשונה, הרי הולד גר, ואינו בנו לדבר מן הדברים מפני שהוא מן הנכרית, אלא ב"ד מטבילין אותו על דעתם. ועיי' בכסף משנה שם: אלא ב"ד מטבילין אותו, כדאיתא פ"ק דכתובות דף י"א, גר קטן מטבילין אותו על דעת ב"ד, ופרש"י, אם אין לו אב, ואמו מביאתו להתגייר, והא נמי הכי הוא דאין ולד זה בן ישראל בכלל, דבנך הבא מן הנכרית אינו קרוי בנך. הרי מבואר במפורש שישראל הבא על

הנכריה אין האב יכול לגיירו, משום שאין הוא נחשב אביו, אבל ב"ד מגיירים אותו כשאמו מביאתו להתגייר. ובנדון דידן: הלא אמו לא הביאתו להתגייר... א"כ הגיור היה שלא כדין ולא חלה הגירות.

אכן בעיקר הלכה זו שאין ב"ד יכולים לגייר גוי קטן אלא א"כ הובא להתגייר ע"י אביו או אמו, יש בזה מחלוקת בין גדולי הראשונים, ודעת הרבה מגדולי הראשונים היא שב"ד בעצמם יכולים לגייר גוי קטן גם כשלא הובא להתגייר ע"י אביו או אמו... ולפי זה בנידון דידן אף שהמבקש לא נחשב כאביו, מכל מקום חלה הגירות שעשו לקטן, כיון שזה היה על דעת שלשה רבנים שהם כב"ד, ולשיטת הראשונים שב"ד בעצמם יכולים לגייר גוי קטן, אף על גב שלכתחילה אסור לעשות זאת, מכל מקום בדיעבד חלה הגירות. ועיי' בדרכי משה טור יורה דעה סימן רס"ח סק"ד שהביא בשם המרדכי שאם גיירו ב"ד מעצמן אינו גר, ובניי בכתובות כתב שהוא גר. ובב"ח שם סק"ט דעתו להכריע שאינו גר.

אולם מכיון שבדבר זה יש מחלוקת הראשונים, ומפשטות לשון השו"ע משמע שב"ד בעצמם אינם יכולים לגייר גוי קטן כשאין לו אב ואמו לא הביאתו להתגייר, על כן למעשה במקרה דידן אין לקבוע שהילד הוא ודאי גר, אלא הוא ספק גר.

והנה לגבי האמור שם בכתובות, שאם הגדילו יכולין למחות, וכן נפסק בשו"ע יורה דעה סעי' ז': בין קטן שגיירו אביו בין שגיירוהו ב"ד, יכול למחות משיגדיל, ואין דינו כישראל מומר אלא כעכו"ם, גם בהלכה זו יש מחלוקת הראשונים. דעת הרי"ף בפרק החולץ ביבמות היא, שאינו יכול למחות משיגדיל; ועיי' בשו"ת חתם סופר חלק יורה דעה סימן רנ"ג שהכריע להלכה, שאם נתגיירו אבותיו עמו אינו יכול שוב למחות, וגם כשהביאתו אמו להתגייר והיא עצמה לא התגיירה, דעתו נוטה להכריע ששוב אינו יכול למחות.

אבל כשב"ד עצמם גיירו אותו, לדעת רוב הראשונים הרי יכול הוא למחות לכשיגדיל, ולדעת הרי"ף גם כשב"ד עצמן גיירו אותו שוב אינו יכול למחות".

נראה שלדעתו יש להכריע ככסף משנה, שכאן אינו נחשב שהביאוהו הוריו להתגייר, ועל כן אין לקבוע שאי אפשר לו למחות אפילו לשיטת החתם סופר. ועוד, במקרה שלו, הואיל וייחשב שבית דין גיירוהו בלי שהורים הביאוהו, יש מחלוקת אם הגיור חל.

אמנם יש לשאול מה הסברא לדרוש 'אבי' הלכתי בדווקא. הרי לכאורה הראשונים שכתבו שאי אפשר לגייר אם אין אביו מביאו דיברו במקרה שהורי הקטן מתנגדים או שלא ידועה דעתם, אך לא באופן שהם רוצים בגיור אלא שמשפטית אינם נחשבים כהוריו, ובשו"ת מהר"ם שיק הני"ל (יו"ד סימן רמח), שאת דבריו הביא הגרי"ש אלישיב כדעה המחמירה, התבטא: "דמסתמא בתר אמו גרור". ומסתבר שסברתו וכוונתו שאין לגייר ילד כשרק אביו הביולוגי מביאו אם האימא נשארת נכרית, משום שיש לחשוש שילד זה יגרר אחריה ויתבולל בין העמים. מה שאין כן בנדון דידן הרי יישאר אצל אביו הביולוגי היהודי – ואצל האם היולדת (במקרה של תרומת ביצית) או הביולוגית (במקרה של פונדקאות) – הרוצים בגיורו. (ועיינו במהר"ם שיק שם שכל זה לפי התוספות יום טוב, שלשונו "אין

מטבילין" אכן משמעה לכאורה לכתחילה [אומנם הביא שם עוד שגם הפני יהושע (קידושין סט ע"א) כתב שהילד נגרר אחר אימו, ובדבריו פירש שייתכן שאין כוונתו שאין לגיירו, אלא שאין בידו של האב או בית הדין לוודא שגיור זה יתקיים, שהרי לכשיגדל הילד יוכל למחות].

ועוד, הרי בכל פעם שמשפחה שלמה מתגיירת יחד, אם ההורים מתגיירים לפני ילדיהם, מתנתק היחס ההלכתי ביניהם לילדיהם, ולא מצאנו מי שאומר שבמקרה כזה גיור הילדים ישתנה לגיור של בית דין לבד ולא של מי שהוריהם הביאום.<sup>1</sup>

על טענתו של הגר"ש אלישיב על פי דברי הכסף משנה יש להעיר: הכסף משנה הביא מדברי רש"י שגיור של ילד שאין לו אב הוא על דעת בית הדין, וביאר שהוא הדין לגיור המוזכר ברמב"ם לגבי בנם של ישראל וגויה שאינו על דעתו של האב, כיוון שאין לילד זה אב הלכתי, ולכן נקט הרמב"ם שגיורו הוא "על דעתם" – של בית הדין, ולא על דעתו של האב.

ברם ברמב"ם לא מבואר שיש דרישה שהאם תביא את הילד לגיור, ולשונו "על דעתם" אינה מזכירה את האב, שאכן אין לו מעמד הלכתי לגבי ילד זה, אך באותה מידה גם אינה מזכירה את האם. רש"י, שאת דבריו הביא הכסף משנה, אמנם הזכיר שהאם מביאה את הילד, אך אין כל ראיה שלדבריו מדובר בדרישה עקרונית – בפשטות רש"י מתאר את המצב המצוי, כי הילד הרי אינו מגיע לבית הדין בעצמו להתגייר, ובית הדין אינם אוספים ילדי גויים מן הרחוב לגיירם, מי הביא את הילד? בפשטות הוריו, וכשאין אב – ורש"י דיבר בילד שאין לו אב כלל, לא בילד שאביו אינו אביו ההלכתי – האם מביאתו.

מהכסף משנה, שהשווה את מי שאין לו אב הלכתי למי שאין לו אב כלל והסביר את לשון "על דעתם" שברמב"ם על פי השוואה זו, משמע שיש הבדל בין אב המביא את בנו שהגיור הוא "על דעתו", לאם המביאה את הבן שהגיור הוא "על דעת בית הדין". אך גם בדבריו אין הכרח לומר שיכולת בית הדין לגייר "על דעתם" מבוססת על הבאת הילד אליהם על ידי אימו דווקא. אדרבה, לו כך היה, היינו מצפים שהגיור יוגדר "על דעת אימו" – בפשטות ההבאה על ידי האם היא המצב המצוי וכאמירה הלכתית הדגש בה אינו על כך שהאם מביאה אלא על כך שלא האב הוא המביא.

הרמב"ם כאמור לא חיווה דעתו בשאלה מי מביא לבית הדין את הילד שאביו הביולוגי ישראל ואימו גויה.

<sup>1</sup> ועיינו להלן שיש סברא שהאב הגוי נחשב 'בעלים' של בנו. לסברא זו ייתכן שהיכולת שיש ביד האב להתנגד לגיור בנו היא משום שהוא נחשב 'בעלים', וייתכן שבעלות זו אינה פוקעת גם כשהאב עצמו מתגייר ואינו נחשב עוד לאב הלכתי. ועיינו בנוגע לסברא זו בדברי הזכר יצחק (סימן ב) ובמבוא לזכר יצחק חלק ב מאת המהדיר הגר"ש שפירא, שהביא מדברי אביו הג"ר אליעזר שפירא זצ"ל שהאריך בענין זה. ולפי דרך זו ברור שכשאין 'אב' אין מניעה לגייר את הקטן משום כך, שהרי אין צורך שהאב דווקא יביא את בנו, אלא שלא יעכב מחמת הבעלות שיש לו. ובזכר יצחק שם צידד שאולי גם לענין גיור של ילד שאביו יהודי ואימו גויה תהיה משמעות לרצון האב, לגייר (ואולי שלא יוכל הקטן למחות כשיגדיל, לסברות שכשאביו מגיירו אינו יכול למחות, ראו להלן) או להתנגד לגיור, אף על פי שלהלכה אינו נחשב בנו, משום שייתכן שרק לעניני יוחסין אינו נחשב בנו, אבל לענין הבעלות שיש לאב – בעליו הוא. לפי דרך זו מתורצת הקושיה ממשפחה המתגיירת יחד. אמנם גם לפי דרך זו בפונדקאות או תרומת ביצית כשהאב הביולוגי הוא יהודי (וכך הדבר ברוב המקרים שבהם זוג הורים לילדי פונדקאות או תרומת ביצית מבקשים לגייר את ילדם), הרי שרצונו בגיורו של הילד מסייע לכך, אף שאין הוא 'אב' הלכתי לשאר הענינים.

ולגבי שיטת החתם סופר שהביא, שרק "אם נתגיירו אבותיו עמו אינו יכול שוב למחות", יש לציין שמדברי החתם סופר עצמו שכתב "דהיכי שהוא זכות גדול בודאי אין יכול למחות... גלל זה אני אומר בנתגיירה עמו אחד מאבותיו (ו)אינו יכול למחות", לכאורה ברור הוא שלא הייחוס ההלכתי הוא הקובע אלא השאלה אם היחסים המציאותיים יהיו של הורים וילדיהם. ואם כן הרי שבנדון דידן לכאורה פשוט שיש להגדיר את האבא הביולוגי כאביו לגבי הבאתו לגיור (כיוון שהילד יגדל אצלו ואצל האם – היולדת או בעלת הביצית וכנ"ל – השותפה להבאתו לגיור). ואין זה דומה גם לנדונו של הפני יהושע הנ"ל, שבו האם נותרת בגוויתה והילד גדל עימה ונגרר אחריה, לפי הבנת המהר"ם שיק עצמו.

סברא נוספת לקבוע שאין אפשרות של מחאה בענייננו כתב הרמב"ם (הלכות עבדים ח, כ):  
 "ישראל שתקף עכו"ם קטן או מצא תינוק עכו"ם והטבילו לשם גר הרי זה גר, לשם עבד הרי זה עבד, לשם בן חורין הרי זה בן חורין".  
 והכסף משנה שם כתב:  
 "ישראל שתקף בעכו"ם קטן וכו'. זה פירש רבינו על מה שאמרו בפ"ק דכתובות (דף יא) א"ר הונא גר קטן מטבילין אותו על דעת בית דין".  
 בדגל ראובן (לרב ראובן כץ, חלק ג סימן יב; כ, ב) דן בדברי הרמב"ם הללו והסביר:  
 "ולפ"ז יתיישב היטב פסקי הרמב"ם (בפ"ח מהלי עבדים ה"כ) הנ"ל... דמשמע שיכול להטביל בע"כ אפילו שלא מדעתו, ואינו יכול למחות כשהגדיל... ולפי דברינו ניחא שפיר, דישראל שתקף עכו"ם קטן או מצא תינוק עכו"ם, קונה אותו לעבד בקנין הגוף כמו כיבוש, וכיון שקנה בו קנין הגוף יכול להטבילו בע"כ לשם עבד או לשם בן חורין... ואינו יכול למחות כשהגדיל, ולא צריך לדין זכיה כמו בגר קטן מטבילין אותו ע"ד ב"ד, דכאן הוא הבעלים על הקטן העבד שזכה בו קנין הגוף..."  
 וכתב עוד (שם כא, א):

"וכן נ"ל דזהו סברת התוס' בכתובות (דף יא) בנכרית מעוברת שנתגיירה, בנה אין צריך טבילה... שיכולה לגייר את העובר מה"ת ולא צריך לדין זכיה... זכתה בהעובר קנין גמור ויכולה לגיירו מה"ת, כי היא הבעלים על העובר שבמעיה לגיירו, ולא צריך לדין זכין לאדם... אלא (הוא) [היא] הבעלים לגייר העובר כ"ז שהוא במעיה, כי דעתה מועיל גם לגבי העובר אף לקבלת המצות..."  
 גם הרב שמואל ברוך ורנר (משפטי שמואל מהדורה תנינא סימן יב אותיות ה-ו; יקר תפארת – משפטי שמואל על הרמב"ם הלכות עבדים ח, כ אות ב) האריך וטען כיסוד זה על פי הרמב"ם הנ"ל (וציין שכבר קדמו בזה בדגל ראובן):  
 "וביארנו בעז"ה ביקר תפארת שם, דהואיל והישראל עשה קנין בתינוק וזכה בו מדין כיבוש, ע"י שתקפו, או במציאותו מושלך בשוק, הרי התינוק הוא קנינו וזכאי לעשות בו כרצונו להטבילו לגירות... ואינו יכול להתנגד או למחות כשיגדיל..."

ומעתה זכינו לדון בנידוננו, הואיל והגוי אבי התינוקת מסר אותה להמאמצים, ולזה הרי יש לעכו"ם קנין בבניו ובבנותיו כמש"כ הרמב"ם בפ"ט מעבדים ה"ב, (כאשר כתבנו...), הרי המאמצים קנו אותו מידו, וזכאים לגיירה כרצון המאמצים שקנו אותה..."



וכן כתב בחלקו של יוסף (לרב יוסף זוסמאנוביץ, סימן י עמוד מ ד"ה אמנם ברור):

"אמנם ברור לענ"ד דדברי הרמב"ם... אם הטבילו לשם גר הרי זה גר ואינו יכול למחות..."

ומה שמצא תנוק עכו"ם הדין כן, סובר הרמב"ם פשוט, דהנה הרמב"ם פסק פ"ט מעבדים ה"ב וכן מוכר בניו ובנותיו... אם כן חזינן דעכו"ם יש לו זכות למכור בניו, אם כן שוב ישראל זה זוכה במציאות זו כמו בכל אבידת עכו"ם והבן".

וכן נראה בדעת המשאת משה (סנהדרין סימן כד עמוד מא ד"ה ונראה):  
 "ונראה דדעת רבינו [הרמב"ם] שישראל שתקף עכו"ם קטן או מצא תינוק מושלך, קונה אותו ויכול לגיירו בעל כרחו, שהוא בעלים עליו... כמו שיכול להטבילו בע"כ לעבדות... ועי' ר"מ ה"ל עבדים פ"ט ה"ב, וכן מוכר בניו ובנותיו שנאמר... מבואר מהרמב"ם שעכו"ם בעלים על בניו ובנותיו למכרם לעבד כנעני. ולפ"ז אם אב מביא את בנו לגייר, לא צריך על דעת ב"ד, כמו מי שתקף או מצא עכו"ם קטן".

וראה גם בקובץ מראה מקומות (לרב חנוך העניך קרלנשטיין) על כתובות יא ע"א (עמוד כו ד"ה רש"י דה הגדילו):

"רש"י ד"ה הגדילו [יכולים למחות] וכו' קטנים שנתגיירו ואפילו עם אביהם וכו' – עי' בהראשונים ז"ל שיש חולקין על זה [היינו שאם נתגיירו עם אביהם לא יוכלו למחות]... ולכאוי הביאור בדעת החולקין הוא דס"ל דאם באו אבותיו עמו, אזי אין זה גירות מדין זכין וכו', אלא מדין בעלים, עי' רמב"ם פ"ו מהל' תשובה ה"א דבניו הקטנים של אדם הם כממונו, עיי"ש.

ואכן עי' במהר"ם שיף כאן שהוכיח כשי' רש"י מסוגיין..."  
 רואים לפי דעות אלה שלדעת רמב"ם "ישראל שתקף עכו"ם קטן או מצא תינוק עכו"ם" קנאו, כמו שיש לגוי קניין על ילדיו, ובמצב כזה אפשר לגייר את הילד בעל כורחו ולא יוכל למחות אחר כך.

ויש לציין שהרמב"ם הזכיר את האפשרות של מחאה לאחר הגיור רק בהלכות מלכים (י, ג), במקרה ש"אם היה קטן כשהטבילו אותו בית דין", ואינו מזכיר שם שמדובר אפילו כשהביאו אביו.

כמו כן, הרמב"ם לא הזכיר אפשרות של מחאה כאשר דיבר על מעוברת שהתגיירה (הלכות איסורי ביאה יג, ז), וגם לא הזכירה כשדיבר על "ישראל שתקף עכו"ם קטן או מצא תינוק עכו"ם והטבילו לשם גר" (הלכות עבדים ח, כ).

אמנם יש לציין שלפי זה לכאורה יצא שכאשר משפחה שלמה מתגיירת, לא יוכלו הילדים הקטנים למחות לכשיגדלו.<sup>2</sup>

אבל קשה מאוד לומר כן להלכה, שהרי בגמרא שם אמרו: "אמר רב יוסף: הגדילו יכולין למחות", וכתב שם רש"י: "הגדילו. קטנים שנתגיירו, ואפי' עם אביהן".

<sup>2</sup> יש להעיר שאמנם רש"י בכתובות (יא ע"א בדיבור הראשון בגמרא) כתב: "אם אין לו אב ואמו הביאתו להתגייר", ואפשר להתרשם מזה שלדעת רש"י הסוגיה מדברת רק כאשר האב אינו שם (מפני שלאב יש 'קניין' בילדיו, כמובא כאן בגוף התשובה). אבל האמת היא שאי אפשר לטעון כך ברש"י, שכן מפורש מדבריו המובאים בסמוך שיכולת המחאה היא אף בקטן המתגייר עם אביו.

והרשב"א שם כתב:

"אמר רב יוסף הגדילו יכולין למחות. כלומר ואפי' נתגיירו בניו ובנותיו עמו, תדע לך מדאקשינן עליה ממתני' דהגירור והשבוייה וממתני' דאלו נערות שיש להן קנס, ולא פרקינן הכא במאי עסקינן בגר שנתגיירו בניו ובנותיו עמו כדפרקינן לעיל".

וכן כתב הריטב"א שם:

"אמר רב יוסף הגדילו יכולים למחות. פי' אכולהו ואפילו מי שנתגיירו בניו ובנותיו עמו..."

וכן כתב הר"ן שם על הרי"ף (ד ע"א בדפי הרי"ף):

"ולענין הלכה קי"ל כרב הונא דאמר דגר קטן מטבילין אותו על דעת ב"ד... וקיימא לן נמי כרב יוסף דאמר דאם הגדילו יכולין למחות, ואפי' בגר שנתגיירו בניו ובנותיו עמו, והכי מוכח בגמרא..."

וכן פסק בשלחן ערוך (יו"ד רסח, ז):

"בין קטן שגייירו אביו בין שגייירוהו ב"ד, יכול למחות משיגדיל..."

ונעיר שבמגילת ספר על הסמ"ג (לאוין קיו, נד, ג) כתב במפורש שלמרות שיש לאב 'קניין' באותו תינוק, מכל מקום "אי לא ניחא ליה באותה טבילה לשם עבדות, הרי יכול למחות".

ובערוך השלחן (יו"ד סימן רסז סעיף ח) כתב שבעבד במקרה כזה יוכל למחות, "ולא דמי לגר", ונראה שדיבר במקרה של הרמב"ם הנ"ל, וסובר שבמקרה כזה אם התוקף גיירו, יוכל למחות אחר כך.

אבל יש להעיר שגם אם נאמר שבמקרה רגיל של גיור ילד גוי יחד עם אביו יוכל למחות, במקרה שלנו ייתכן שהמצב שונה.

ראשית לגבי אימוץ כתב בתשובות והנהגות (כרך א סימן תרכב):

"...אמנם בעיקר גר קטן בזמנינו, שמקבלים ילד לאימוץ, נראה שאלים מאד ולא מועיל מחאה כלל. שאם נעשה בהסכמת האב או שמסר בעצמו לאימוץ, או שחברת האימוץ זכו כשלהם מחוקי המדינה, אלים הדבר מפני שבכחם למוכרו ליהוי כשלו, וממילא יכול לכופס להתגייר. ושורש הדברים שהרמב"ם פוסק בפ"ח דעבדים (ה"כ) דישראל שתקף עכו"ם קטן או מצא תינוק עכו"ם והטבילו לשם גר הרי זה גר, לשם עבד הרי זה עבד, והיינו כיון שזכה בו כשלו יכול לגיירו בע"כ, וכן הוא גם בחברה המאמצת שזכו מכח מסירת ההורים או מחוקי הממשלה, נחשב הילד בזה כשלהם ממש ולא גרע מתקפו.

וכן אם האב מסר, הלוא בכחו למכור בנו, וכמבואר ברמב"ם בפ"ט דעבדים (ה"ב), והוא הדין דיכול לגיירו או למסור לאחר כחו ויגיירו. ולכן גם ההורים שזכו בילד המאומץ מצד האב או המאמצים, אלים כוחם שיש להם בו קנין גמור ויכולים לגיירו בע"כ, ובזה לא צריך דין זכייה. ולכן הרמב"ם לא הזכיר בתקף גוי שמועיל מחאה כשהגדיל, דנראה מדבריו שלא מועילה המחאה כיון שהגירות אינו מדין זכייה... וכ"ז צריך עוד עיון (ועיינו באור שמח ספ"ח דעבדים ובלח"מ שם).

ומיהו מדברינו נראה שאם קיבל הילד מהאב, כיון שיכול גם למכור בניו בעכו"ם, הוה שלהם ממש ויכולים לגיירו ולא מועיל מחאה. וכן חברת אימוץ, הרי הוא כשלהם ממש, ויכולים למוסרו שיהיה שלו, וממילא יכול לגיירו".

נראה פשוט שלפי זה בנדון דידן יהיה אפשר לגיירו ולא תועיל מחאה אחר כך<sup>3</sup>. ויש להוסיף שבמקרה של תורמת ביצית נוכרייה (גם אם נאמר שהילד נולד נכרי, ועל כן אינו מתייחס לא אחרי ה'אימא' שילדה אותו ולא אחרי בעלה), שתורמת הביצית מכרה את הביצית לזוג זה, ודאי שלא יהיה גרע מ"ישראל ש... מצא תינוק עכו"ם והטבילו לשם גר". וייתכן שבמקרה זה הכול יודו שנחשב קניינו של הזוג שקנאו ויוכלו לגיירו בעל כורחו.

וגם במקרה ההפוך, של תורמת ביצית יהודייה ופונדקאית גויה, גם אם מצד יוחסין הוולד מתייחס אחרי הפונדקאית, היא הרי 'מקנה' את התינוק לזוג היהודי לאחר הלידה, וגם כאן אפשר לטעון שהכול יודו שנחשב קניינו של הזוג שקנאו ויוכלו לגיירו בעל כורחו.

על כן נראה שיש כאן עוד סניף לקבוע שילד זה לא יוכל למחות. ונוסיף שלפי סניף זה גם אין צורך לדון אם יש כאן זכות או לא, שהרי בכל אופן אפשר לגיירו בעל כורחו.

גם יש להוסיף שאפילו אם באב נכרי רגיל נאמר שאינו 'בעלים' על ילדיו כדי שיוכל לגיירם בעל כורחם, בנסיבות שלנו יש יותר מקום לקבוע שה'הורים' (אלה שיגדלו את הילד) נחשבים בעלים. שהרי כאשר מדובר בתרומת ביצית מנוכריה, הבעל היהודי ואשתו היהודייה מקבלים לידיהם ביצית (ומן הסתם שילמו עליה) שלכאורה לפני השתלטה ברחם האישה הייתה רכושם הפרטי, ויש סברא לומר שיכולים להפרותה על דעת שיגיירו את הוולד לאחר מכן.

גם במקרה של פונדקאית גויה יש להניח שהותנה מראש שהפונדקאית תעביר להם את הוולד לגמרי, ונראה שגם כאן יש מקום לראות את הביצית המופרית כ'רכושם' שהפונדקאית חייבת להחזיר להם.

יש להציע סברא נוספת, שייתכן שמחאה יכולה להועיל רק אם אכן תפטור את המוחה למעשה מקיום המצוות, ולא כשגם לאחריה חייב הוא בהן מספק. ואף אם נאמר שמכל מקום מחאה על עצם הגיור וההגדרה כיהודי תוכל להועיל גם כאן, עדיין מסתבר שאם לא ימחה נגד עצם הגיור אלא שלא ירצה במצוות, לא נוכל לראות זאת כמחאה, כיוון שלענין חיובו במצוות – למעשה – אין הדבר תלוי ברצונו. וזאת אף אם נאמר שבדרך כלל מחאה על חיוב המצוות או אף מעשים המוכחים על אי רצון במצוות ייחשבו כמחאה.

<sup>3</sup> באגרות משה (יו"ד חלק א סימן קסב ד"ה ובעצם יש עצה) הזכיר אפשרות של 'קניין' ילד לשם עבדות בזמן האימוץ, כך שיהיה ניתן אחר כך לשחררו בעל כורחו ויהיה לו דין גר בלי אפשרות מחאה. אבל נראה שקשה ליישם זאת למעשה בנדון דידן, שהרי כתב שם ש"השחרור צריך לעשות בשטר ע"י אחר שיזכה עבורו בתורת זכיה...". ומן הסתם הצעה כזו תעורר סלידה רבה אצל ההורים.

New York, USA

ניו יורק, ארה"ב  
סבת תשע"ה**סו. האם אי שמירת מצוות נחשבת כמחאה על הגיור****שאלה:**

קטן ספק יהודי שגויר, לפי השיטות שיכול למחות כשיגדל, האם התנהגותו כאינו שומר תורה ומצוות כשיגדל תיחשב כמחאה?

**תשובה:**

ברוב המקרים המצויים בימינו, אי שמירת מצוות אינה נחשבת מחאה על הגירות.

ונפרט את הדברים.

שאלה זו תלויה בשאלה אם מי שרוצה להיות יהודי אבל לא מעוניין לקיים מצוות ייחשב כמי שמוחה על גיורו.

באחיעזר (חלק ג סוף סימן כח) כתב:

"...באופן שיתנהג באיסור, אף דמ"מ הוי זכות כמו שכי בשו"ת בית יצחק שם, אבל אפשר דלא הוי זכות גמור ובכה"ג יכול למחות בגדלותו.

אבל באמת מאי שיחלל את השבת ושאר עבירות, אין זה כמחאה על הגרות, רק שעובר עבירה כישראל ובודאי דהוי גר".

יש לעיין מה בדיוק כוונת דברי האחיעזר, מדוע חילול השבת אינו נחשב כמחאה על הגיור.

נראה להסביר כך: מדובר במי שרוצה להיות יהודי, רק שאינו מקבל את ההלכה שאסור ליהודי לחלל שבת. ולכן אם נשאל אותו אם רצונו לבטל את הגיור ולהיות נכרי, ישיב שאינו רוצה לבטלו, וממילא אינו מוחה בעצם הגיור.

מחאה היא הצהרה שאינו רוצה להיות יהודי, היינו שאינו רוצה 'לְזָכּוֹת בְּזָכוֹת' שבית דין נתנו לו על ידי ז'כין' בהיותו קטן.

לפי זה גר קטן רגיל שמצהיר בבר המצווה שלו שרוצה להיות יהודי אבל לא אכפת לו מתורה ומצוות, יישאר יהודי.

ונראה שזה יהיה שייך ברוב היהודים שאינם שומרי תורה ומצוות, שרוצים להיות יהודים, אלא שלפי הסתכלותם אפשר להיות יהודי טוב מבלי לשמור תורה ומצוות רח"ל.

נראה שבפשטות כך יש להבין את דברי חידושי הר"ן בכתובות (יא ע"א ד"ה אמ' רב יוסף):

"י"ל דלא אמרו דקודם שהגדילה אינה יכולה למחות, אלא לענין שאם נתרצתה בדבר אח"כ קודם גדלות..."

וכן נראה מהתחלת דבריו של הר"ן על הרי"ף שם (ד ע"א בדפי הרי"ף):

"דהכי מוכח בגמרא יכולין למחות ולומר אי אפשינו להיות גרים וחוזרין לסורן..."

אבל יש לציין שהר"ן שם (על הרי"ף) הוסיף:

"...כיון דאמרינן דכיון שהגדילה שעה אחת שוב אינה יכולה למחות, היאך אפשר לצמצם שתמחה מיד שתגדיל? יש לומר דנהי דמחאה דקטנות לאו מחאה

היא, לענין שאם נתרצת אחר כך אין מחאתה כלום, אפי"ה מהניא לענין דלאחר שהגדילה אם עמדה במחאתה מהני.

אי נמי דכי אמרינן דכיון שהגדילה שעה אחת ולא מיחתה שוב אינה יכולה למחות, היינו שהגדילה בדת משה ויהודית".

ייתכן שהמונח "דת משה ויהודית" מתייחס לקיום מצוות<sup>1</sup>. יש גם לעיין בדבריהם של ראשונים אחרים בכתובות שם, שמתייחסים למחאה זו.

כתבו התוספות (כתובות יא ע"א ד"ה לכי גדלה):

"ומפרש ר"י לכי גדלה ונהגה מנהג יהדות".

ובתוספות הר"ש שם (ד"ה כיון שהגדילה) כתב:

"נלר"י כיון שהגדילה שעה אחת וקימ' שוב שום מעשה יהדות... הגדילה שעה אי ולא עשת' מעשה יהדות משהגדילה, יכולה למחות. אבל הגדילה שעה אי ולא מיחת', שנהגה מנהג יהדות, שוב אינה יכולה למחות..."

והרא"ש שם (סימן כג) כתב:

"יכולים למחות קודם שראינום שנוהגים דת יהודית. אבל מיום שהגדילו וראינום מקיימי מצות, שוב אינם יכולים למחות".

והריטב"א שם (ד"ה כיון שהגדילה) כתב:

"...כגון שעשתה מעשה יהודית אחר שגדלה וניכרין מעשיה שהם מעשה יהודית..."

[יש לעיין גם בלשונו של הצפנת פענח, הלכות איסורי ביאה יג, ו:

אך י"ל כך, דהנה כבר כתבתי בשם בה"ג הל' מילה דס"ל דקבלת המצות מעכב, דהיינו ר"ל שיקבל עליו הגירות, וזהו כוונת הגמ' יבמות ד' מ"ז ע"ב קס"ד לקבל עליו עול מצות, ר"ל שיתרצה בזה לקבל הגירות ולא בעי"כ.]

<sup>1</sup> ועדיין גם לפי זה, אם מדובר במי שיש להם זיקה כלשהי לדת, אמונה בסיסית ושמירת מסורת מסוימת, יהיה מקום לומר שנחשב הדבר כקבלה ועל כל פנים כאי מחאה גם לענין 'דת משה ויהדות', ובפרט שאין הדברים באים מתוך תפיסה המבינה מה הן תורה ומצוות ומרידה בהן, אלא שמדובר כשהם חושבים שמדובר רק בפולקלור וכד' ומתוך בורות ומחשבת 'מה אכפת לקב"ה?', שבמקרה כזה לא גרע לכאורה מגר שנתגייר בין הגויים.

ובאגרות משה (יו"ד חלק ג סימן קו ענף א) דן ב"גירות רוצה לקבל כל דיני התורה אבל אינה רוצה לקבל תלבושת נשים צנועות אלא להתלבש בבגדים שמתלבשות בעוה"ר סתם הנשים שבדור פרוץ הזה", וכתב שם (ד"ה ויש לדון): "דמאחר שנפרץ תלבושת הפריצות בעוה"ר גם בבנות ישראל ואף באלו שהן שומרות תורה, שלכן הנכריה שבאה להתגייר הרי חושבת שהוא רק חומרא בעלמא שרוצים הרבנים להטיל עליה יותר מהדין ... אי"כ יש לידון אותה כנתגיירה כשלא ידעה מדיני התורה שהוא גר כדאיתא בשבת. ומסתבר זה אף שלע"ע אין לי ראייה ע"ז..."

ועוד כתב במקום אחר (יו"ד חלק א סימן קס): "ועוד יש מקום לומר טעם גדול, דמה שבעלה שנתגיירה בשבילו הוא מחלל שבת ומופקר בכמה איסורין, עושה שהיא סבורה שאין חיוב כ"כ לשמור המצות, וא"כ הוא כגר שנתגייר בין העכו"ם שמפורש בשבת דף ס"ח שהיו גר אף שעדין עובד ע"ז עיינו שם. והטעם משום שקבל עליו להיות ככל היהודים, שנחשבה קבלה אף שלא ידע כלום מהמצות... ורק בידע ולא רצה לקבל הוא עכוב בגרות, דהא א"צ ללמד כל התורה כולה קודם שנתגייר, דרק מקצת מודיעין. ולכן אף שהב"ד אמרו לה שצריך לשמור שבת, חושבת שהוא רק הדור בעלמא, אבל גם מי שאינו שומר השבת וכדומה טועה לומר שהוא יהודי כשר. נמצא שלטענתה קבלה כל המצות שיהודי מחוייב, שהוא גרות אף שמחמת זה לא תקיים עכ"פ המצות. וזהו טעם שיש בה ממש להחשיבה לגיורת, והוא למוד זכות קצת על הרבנים המקבלים שלא יחשבו עוד גריעי מהדיוטות".

וכן לגבי הכותים שמצאנו בהם מחלוקת (קידושין עה ע"ב; סנהדרין פה ע"ב) אם הם גרי אמת או גרי אריות, ולכאורה לא נחלקו אלא בשאלת המניע לגיור ובכנות הרצון להיות יהודים; אך מכל מקום הכול מודים שכבר מלכתחילה לא שמרו את כל המצוות ואף "את אלהיהם היו עובדים", כלשון הכתוב, ובכל זאת משמע שאם גיורם לא הייתה מחמת האריות, הגיור היה חל לפחות בדיעבד לכל הדעות. אלא אם נדחה ונאמר שמלכתחילה קיבלו עליהם את כל המצוות כראוי אלא שאחר כך 'החמיצו'.

אפשר בהחלט להבין גם בדבריהם ש"ניהוג מנהג יהדות" הינו רק מה שמראה שרוצים את הזיכוי של יהדות, היינו להיות יהודים. ואין זה תלוי בשאלה האם בפועל מקיימים מצוות. אבל אין הדבר מוכרח.

כבר הבאנו למעלה (תשובה סד) את דברי התשובות והנהגות (חלק ב סימן תקיב), שציין שלכאורה דברי האחיעזר אינם תואמים את שיטת התוספות בסנהדרין, ועתה נביא קטע נוסף מדבריו:

"(ברם בשו"ת אחיעזר ח"ג סימן כ"ח דעתו דחילול שבת אינו כמחאה, רק שעובר עבירה כישאל, ובפרט כאן דשומר חלק מהמצוות.

אך מדברי התוס' בסנהדרין סח: סוד"ה קטן שפירשו וז"ל "ומתוך שגדלו ולא מיחו היינו קבלה", בדידהו דמוכח שאין חפיצים בקיום מצוות כישאל כשר, נראה דליכא לאחשובי כ"קבלה".

אמנם יש לפרש שהגירות בגר קטן הוא מדין זכייה, שאין לך זכייה גדולה יותר מלהיות יהודי. וכאן לא טעו, שאפילו במצבו שאינו שומר כל התורה וייענש, הלוא כדאי לו להיות יהודי שבסוף יזכה לחיי נצח, וכ"ש שאינו מזיד כשהגדיל, אלא רק טועה בשבת וכתיוק שנשבה, עיינו בשבת (סט ב) בגר שנתגייר בין הנכרים ולעולם לא קיבל שבת, ומ"מ מבואר שמועיל, וגם כאן נראה שבדיעבד מועיל דלא יחשב מחאה במה שאינו מקיים המצוות כראוי.

מיהו ד"ז תלוי במחלוקת קדמונים, דלתוס' סנהדרין הנ"ל שבגדלותו ולא מיחה זהו קבלה, אזי כה"ג לא מיסתבר לאחשובי "קבלה", אמנם בתוס' כתובות יא. ד"ה לכי, שמבואר דע"י מנהג יהודית הוי קבלה, ובתו"י כי דמחאה היינו ע"י "מנהג גיות" ע"ש, ולפ"ז בקצת מצוות שמקיים שוב אינו כמנהג גיות.

וע"כ בגר קטן שבית דין כשר קיבלו אותו כזכייה, אין להקל ולומר שלא חל גירותו מעולם כשאינו שומר כל המצוות, כיון שבשעתו לא טעו ודימו באמת שיחנכו אותו ויישאר חרדי, רק שאח"כ התקלקל ומדמה שהוא יהודי טוב וככל היהודים כאן ואין צריך יותר ואינו מוחה, ואדרבה רוצה ביהדות רק אינו יודע ומכיר מהו. וע"כ יש לחשוש שהוא יהודי, ומ"מ אין זה ודאי יהודי וע"כ כשיבוא לישא אשה יש לחשוש לאידך גיסא שמא לא חל הגירות. ע"כ נראה לדידי דיש לדרוש לחומרא טבילה וקבלת מצוות כדין".

נראה שהוא סובר שלתוספות בסנהדרין דורשים קבלת מצוות חיובית שחסרה כאן, ולכן הגיור יהיה בטל.

אבל לתוספות בכתובות אין מחאה (כאחיעזר) והגיור יחול. ובגלל מחלוקת התוספות יהיה ספק גר.

אמנם (כפי שמבואר בתשובה סד הנ"ל) נראה שרוב הפוסקים נקטו לעיקר דלא כתוספות בסנהדרין. ומה עוד שכאמור בנדון דידן שייכת גם הסברא שייתכן שבמי שבין כה חייב במצוות, בכל מקרה אין צורך בקבלת מצוות בשביל הגיור.

## Florida, USA

## פלורידה, ארה"ב

שבט תשע"ז

סז. גיור אישה החיה כגוייה עם כהן ומתעתדת להמשיך לחיות עימו  
לאחר הגיור

## שאלה:

הובא בפנינו, בית הדין של פלורידה, המקרה הבא:  
אישה שאינה יהודייה התקרבה ליהדות, הסתובבה בחברת יהודים ולבסוף הכירה בחור יהודי. הם התאהבו והתחתנו בנישואין אזרחיים.  
כשהתחילו לברר על אפשרות נישואין כדת משה וישראל, התברר להם שהבחור כהן, ואף אם היא תתגייר יהיה אסור להם להתחתן כדת משה וישראל.  
כפי שעושים הרבה בגלות לצערנו, הזוג פנה ל'ראב"י הקונסרבטיבי והוא 'גייר' אותה במהירות וחיתן אותם. ברבות השנים התמלאה האישה הרהורי חרטה, היא מרגישה שעשתה את הדבר הלא נכון וכעת היא רוצה להתגייר, היא וילדיה, כדת משה וישראל.  
וזה פירוט מה שעשיתי עד כה:

א. בדקתי באמצעות חוקר פרטי אפשרות שהאימא של הבעל קיימה יחסים אינטימיים עם אינו יהודי ואז הבן יהיה חלל שלא יהיה אסור בגיורת, בדקתי גם את הסבתא של הבעל ואת אם הסבתא של הבעל, עד כה התוצאות שליליות.

ב. בדקתי גם את האפשרות שהבעל אינו כהן, כי רבים שאינם שומרי תורה ומצוות אומרים שהם כהנים ואין להאמין להם (ראו שו"ת אגרות משה); עדיין אין לי תוצאות מהחוקר הפרטי.

ג. אני בודק כעת אפשרות שלישית, לגייר את האישה וילדה האחד (כעת היא בהיריון), ולא לחתן אותה כדת משה וישראל עם בעלה הנוכחי שאיתו היא נשואה בנישואין אזרחיים.

אני מסתמך על האמור בשו"ת אגרות משה (חלק א סימן ה) שדן במצב דומה (בנדונו לא מדובר על נישואי גיורת לכהן, אלא על נישואי בתם של גוי ויהודייה לכהן), אסר חיתון כדת משה וישראל וקבע כי אם האישה תמשיך לחיות עם הכהן – מוטב שיהיה זה ללא חופה וקידושין כדת משה וישראל, ואם אכן כך יהיה, לא יתווסף עליהם איסור (מצד איסור גיורת לכהן) אלא רק האיסור לחיות ללא קידושין (שקיים כמובן בכל אופן).

במקרה זה האישה מסכימה לכך, כי כל רצונה הוא שהיא וילדיה יהיו יהודים על פי ההלכה.

מה עלינו לעשות בנדון דידן?

## תשובה:

א. כהן אסור לשאת גיורת<sup>1</sup>, אך יש לברר בצורה מעמיקה ומקיפה מניין ידוע לו שהוא כהן (כמו שציינתם בשאלה שכבר התחלתם לעשות), שהרי ישנם מקרים שבהם נפסק שאינו נחשב כהן<sup>2</sup>.

<sup>1</sup> מקורות האיסור ותוקפו:

א. נאמר בתורה (ויקרא כא, ז): "אשה זנה וחללה לא יקחו ואשה גרושה מאשה לא יקחו כי קדש הוא לא-להיו".

ב. בגמרא יבמות (סא ע"ב) מובא: "והתניא: זונה – זונה כשמה, דברי רבי אליעזר (פירש רש"י: לשון טועה, שטועה מתחת בעלה לאחרים, דלרבי אליעזר אין זונה אלא אשת איש); רבי עקיבא אומר: זונה זו מופקרת (רש"י): ואפי' פנויה, מאחר שהפקירה עצמה לכל קרויה זונה, אבל משום בעילה אחת לא היא זונה הפנויה); רבי מתיא בן חרש אומר: אפי' הלך בעלה להשקותה ובא עליה בדרך, עשאה זונה (רש"י: שקינא לה ונסתרה, ואסורה לו עד שתשתה, עשאה זונה הואיל ונבעלה לפסול לה ואם מת אסורה לכהן); רבי יהודה אומר: זונה זו אילונית; וחכמים אומרים: אין זונה אלא גיורת ומשוחררת ושנבעלה בעילת זנות; ר' אלעזר אומר: פנוי הבא על הפנויה שלא לשם אישות, עשאה זונה".

ג. בגמרא קידושין (עח ע"א) מובא: "תניא, רבי שמעון בן יוחי אומר: גיורת פחותה מבת שלש שנים ויום אחד, כשרה לכהונה, שנאמר: וכל הטף בנשים... החיו לכם, והלא פינחס היה עשה מהם. ורבנן? החיו לכם, לעבדים ולשפחות. וכולן מקרא אחד דרשו: אלמנה וגרושה לא יקחו להם לנשים כי אם בתולות מזרע בית ישראל; רבי יהודה סבר: עד דאית כל זרע מישראל, רבי אליעזר בן יעקב סבר: מזרע, ואפילו מקצת זרע, רבי יוסי סבר: מי שנזרעו בישראל, רבי שמעון בן יוחי סבר: מי שנזרעו בתוליה בישראל". והגמרא (יבמות ס ע"ב) מביאה את המחלוקת המ"ל ומוסיפה: "אמר רבי יעקב בר אידי אמר רבי יהושע בן לוי: הלכה כרבי שמעון בן יוחאי. אמר ליה רבי זירא לרבי יעקב בר אידי: בפירוש שמיע לך, או מכללא שמיע לך? מאי כללא? דאמר ר' יהושע בן לוי: עיר אחת היתה בארץ ישראל שקרא עליה ערער, ושגר רבי את רבי רומנוס ובדקה, ומצא בה בת גיורת פחותה מבת שלש שנים ויום אחד, והכשירה רבי לכהונה; אמר ליה: בפירוש שמיע לי. ואי מכללא מאי? דלמא שאני התם, הואיל ואנסיב אנסיב, דהא רב ורבי יוחנן דאמרי תרוייהו: בוגרת ומוכת עץ לא ישא, ואם נשא נשוי! הכי השתא, בשלמא התם סופה להיות בוגרת תחתיו, סופה להיות בעולה תחתיו, הכא סופה להיות זונה תחתיו? רב ספרא מתני לה מכללא, וקשיא ליה, ומשני ליה הכי...". ממסקנת הגמרא עולה שגם אם הגיורת נישאת לכהן – תצא.

ד. בגמרא עבודה זרה (לו ע"ב) מובא: "דכי אתא רב דימי אמר: ביי"ד של חשמונאי גזרו, ישראל הבא על העובדת כוכבים חייב משום נשג"א (=נידה, שפחה, גויה, אשת איש), כי אתא רבין אמר: משום נשג"ז (נידה, שפחה, גויה, זונה)...". ופירש רש"י שם שאם כהן בא עליה חייב משום 'זונה', אך סיג: "ולא לאו ממש, אלא גזירה משום זונה ישראלית שנבעלה לאסור לה".

ה. בירושלמי קידושין (ד, ו) מובא: "כי אם בתולה מעמיו יקח אשה (ויקרא כא, ג), לא גיורת; כל לא תעשה שהוא בא מכה עשה עשה הוא" ונפקא מינה לענין הבנים שאינם חללים, הואיל וזהו רק איסור עשה, ולא לאו. וכן גורסים בתוספות (סנהדרין פב ע"א ד"ה ואידך). אמנם קרבן העדה (שם ד"ה ה"ג) גרס שהירושלמי אינו מדבר על הפסוק "כי אם בתולה מעמיו", אלא על הפסוק ביחזקאל (מד, כב), "כי אם בתולה מזרע בית ישראל". וראו לקמן במחלוקת הרמב"ם והראב"ד.

בראשונים:

1. לרמב"ם (הלכות איסורי ביאה יח, ג) גיורת אסורה לכהן משום זונה. לעומת זה במקום אחר פסק (הלכות איסורי ביאה טו, א, לאור הגמרא ביבמות עו ע"א) ש"כחן שהוא פצוע דכא מותר לישא גיורת ומשוחררת לפי שאינו בקדושתו". והוסיף הרמב"ם לגבי פצוע דכא (הלכות איסורי ביאה טו, ב), "הואיל ופצוע דכא אסור לבוא בקהל לא גזרו בו על הנתינים ולא על הספיקות, אבל פצוע דכא וזכרות שפכה אסור בממזרת ודאית שהיא אסורה מן התורה". וביאר המגיד משנה (שם) שאף שכחן פצוע דכא אינו בקדושתו, מכל מקום "בממזרת סובר רבינו שהוא אסור... לענין ממזרת בקדושתיה קאי; ואף על גב דכהן לאו בקדושתיה קאי ולא ילפינן ממזרת, שהוא לאו הוה בכל, מגיורת לכהן דלא מפרש לאויה בקרא ואין איסורו שוה בכל ואין לנו להתיר אלא מה שמנו חכמים". הריטב"א (יבמות עו ע"ב) הבין בדעת הרמב"ם "דגיורת לכהן ונתינה לישראל אסורה מדבריהם וממזרת איסור תורה ולא התירו לו אלא איסור של דבריהם". וכן דייק המראה הפנים (יבמות ת, ב ד"ה כמה דאמר וד"ה בתולה מעמיו) שלרמב"ם איסור גיורת לכהן אינו מדאורייתא. היביע אומר (חלק ז אבהע"ז סימן יא) ציין שיתכן שטעמו של הרמב"ם שגיורת אסורה לכהן רק מדרבנן הוא מפני שחוששים שמא נבעלה בגיורת לנכרי, ועל כן היא ספק זונה, והרמב"ם לשיטתו שסובר שספק דאורייתא לחומרא הוא רק מדרבנן. אף על פי כן, פשטות הרמב"ם בהלכות איסורי ביאה היא שגיורת אסורה לכהן מן התורה.

2. לראב"ד (בהשגותיו להלכות איסורי ביאה יח, ג) האיסור אינו משום זונה אלא משום האמור ביחזקאל (מד, כב) שהכחן צריך לישא "בתולות מזרע בית ישראל". הרשב"א (יבמות ס ע"ב, ובתשובות חלק א סימן אלף רלא) סובר עקרונית כראב"ד, אך הוסיף (ביבמות שם): "ויאף על גב דדברי קבלה הן, דאורייתא ניהו, אלא דאתא יחזקאל וגלי וכדאמרין בעלמא (מועד קטן ה ע"א) הלא עד דאתא יחזקאל מלא אמרה אלא דאורייתא ואתא יחזקאל ופירשה...". וכך עולה מהראב"ד (הלכות איסורי ביאה טו, ב), שכתב במפורש: "והלא גיורת לכהן איסורא דאורייתא היא". אמנם המנחת חינוך (מצווה רסז) הבין בדעת הראב"ד שכיוון שמקור האיסור הוא מדברי קבלה מהפסוק ביחזקאל, איסור גיורת לכהן הוא רק מדרבנן (והשווה לדבריו במצווה רסו): "ולולא דברי הרב המגיד הייתי אומר דאדרבא שיטת רש"י כהראב"ד שם, דגיורת אינה בכלל זונה דקרא, רק הוא דברי קבלה, רק בזינתה בגיורתה היא זונה ואסורה



מן התורה מטעם זונה"). והוסיף שאפשר שהוולד לא יהיה חלל אף מדרבנן, כיוון שהאיסור הוא חדש ולא מטעם 'זונה'. ודוקא לגבי חלוצה, שגזרו בה חכמים משום גרושה והשוו גזרתם לשל תורה ונחשבת לגרושה מדרבנן, רק שם הוולד ממנה 'חלל דרבנן'; אך לגבי גיורת, כיוון שהוא איסור חדש לא גזרו כלל שיתחללו הבנים, כיוון שאינו דומה כלל לאיסור תורה. אך סיים בצ"ע על סברתו זו ביחס לבנים.

3. לריטבי"א (יבמות ס ע"ב ד"ה והא) הפסוק ביחזקאל הוא אסמכתא בלבד, וגיורת אסורה לכהן מדאורייתא משום זונה. וציין לרמב"ם (הלכות איסורי ביאה יח, ג) שגיורת אפילו בת פחות משלוש שנים אסורה משום זונה. הריטבי"א (יבמות עו ע"א ד"ה הדר) כתב שלרמב"ם איסור גיורת הוא מדרבנן וכדלעיל; אך הריטבי"א עצמו חלק על הרמב"ם וסבר שהאיסור מדאורייתא.

4. בתוספות (סנהדרין פב ע"א ד"ה ואידך) משמע שאיסור גיורת לכהן הוא איסור עשה וכמובא לעיל לאור הירושלמי (קידושין ד, ו).

5. הבית שמואל (אבהע"ז סימן ו ס"ק כ) דייק בדעת רש"י (יבמות סא ע"א ד"ה אלא הגיורת, ושם ע"ב ד"ה אלא גיורת) שאיסור גיורת לכהן הוא רק כשנבעלה לנכרי [וכך הבין ר"י אלגאזי (ארעא דרבנן מערכת אות הגימ"ל סימן לו) בדעת תוספות (יבמות סא ע"א ד"ה אין זונה); אך ביביע אומר (חלק ב אבהע"ז סימן ג אותיות ב-ג) דחה הבנה זו בתוספות]. אך הבית שמואל הנ"ל ציין שתוספות (כנראה התוספות הנ"ל), הרמב"ם (הלכות איסורי ביאה יח, ג) והרא"ש (יבמות וו, ו) סוברים שאפילו שהתגיירה בת פחות משלוש שנים ואפילו יודעים שלא נבעלה לגוי, היא אסורה לכהן, וכמסקנת הגמרא (יבמות ס ע"ב) שאין הלכה כרבי שמעון בן יוחאי.

6. התוספות (נדרים צ ע"ב ד"ה חזרו לומר) הביאו את דעת רבי אליעזר ממיץ שרק הכהן עצמו מוזהר על הזונה, אך האישה אינה מוזהרת עליו. התוספות דחו שיטה זו לאור הגמרא (יבמות פד ע"ב) האומרת שכל מקום שהוא מוזהר – אף היא מוזהרת, ולמדו זאת מהפסוק "איש או אשה כי יעשו מכל חטאות האדם" (במדבר ה, ו), השווה הכתוב אישה לאיש לכל עונשין שבתורה. הרב גורן (הובאו דבריו בתחומין כרך כג עמ' 183) ביאר את שיטת הר"א ממיץ, שרק במקרה שקידש ובעל – לוקים שניהם, הואיל ובקידושין שניהם משותפים, ולכן שניהם מוזהרים; אך אם נעשתה זונה אחרי הנישואין, כמו במקרה של הגמרא בנדרים (שם) שאומרת 'טמאה אני לך', סבר ר"א ממיץ שאין עליה איסור תורה. עתה נציג את הנפקא מינות ממחלוקת זו, אם איסור גיורת לכהן הוא מדאורייתא או מדרבנן:

א. האם הבנים שייולדו מזיווג כזה יהיו חללים מדאורייתא או מדרבנן. חלל דאורייתא אינו כהן כלל, אך חלל דרבנן הוא כהן מדאורייתא, ולכן אינו אוכל בתרומה (כחלל), אך עדיין אסור לו להיטמא למתים וצריך לשאת רק אישה הראויה לכהן (רמב"ם הלכות איסורי ביאה יט, י; שלחן ערוך אבהע"ז ז, כ), ואינו נושא את כפיו (משנה ברורה סימן קכח ס"ק קנו).

ב. כשיש ספק אם האישה גיורת. אם נאמר שהאיסור הוא רק מדרבנן, יהיה מקום להקל; ראו יביע אומר חלק ז אבהע"ז סימן יא; והיכל יצחק אבהע"ז חלק א סימן יז, הובא לקמן הערה 5.

2 המהרש"ל (ים שלמה בבא קמא ה, לה) כתב: "בעו"ה [=בעוונותינו הרבים] אין לנו היחוס כמו שהיה בזמן הבית, או אפילו אחר החורבן, בימי התנאים והאמוראים... ובעונותינו מרוב אריכות הגלות וגזירות וגיירושים נתבלבלו... והלואי שלא יהא נתבלבל זרע קדש בחול. אבל זרע כהנים ולויים קרוב לודאי שנתבלבלו... ומשום הכי ג"כ נהגו האידנא שלא ליתן החלה אף לכהן קטן, או לכהן שטבל לקירוי, משום דלא מחזיקנן בזמן הזה לכהן ודאי. וכן כתב זקן מורה הוראה מהר"י...". וכן בשו"ת מהרש"ם (אבהע"ז סימן רלה) כתב: "אני סומך בזה עמ"ש הריב"ש בסימן צ"ד וז"ל, כ"ש כהנים שבדורינו שאין להם כתב היחס אלא מפני חזקתן נהגו היום לקרא א' בתורה כו' יע"ש הרי שכהני בזמננו אינם כהנים ודאי... שהכהנים בזמ"ה [=בזמן הזה] שעולים א' לקרא בתור' אינו אלא מנהג בעלמא שהרי אין להם ספר היחס, שמעת מינה שאינם כהני ודאי אלא ס' [=ספק]". ועל סמך דבריו פסק השבות יעקב (חלק א סימן צג) במקרה של אדם שהוחזק ככהן ונשא חלוצה, שאין כופים אותו להוציאה, כיוון שהכהנים בזמן הזה הואיל ואין להם כתבי יוחסין, הורעה חזקתם ודינם ספק, ובדרבנן יש להקל. והוסיף שאף שהאדם החזיק עצמו ככהן, אין אומרים 'שויא אנפשיה חתיבא דאיסורא' הואיל והוא עצמו לא באמת יודע שהוא כהן, אלא רק על פי חזקת אבותיו, שאף אצלם החזקה רעועה והם מסופקים בדבר.

אמנם בשו"ת המהר"י"ט (חלק א סימן קמט) ובשו"ת חוט השני (סימן יז) ובשו"ת כנסת יחזקאל (סוף סימן נו) חלקו על המהרש"ם. אך למעשה מצרפים את דעת המהרש"ם וסיעתו כשיקולים להקל במקרים מסוימים (ראו יביע אומר חלק ז אבה"ז סימן י אות ד). הרחבה לדבר מצאנו בשו"ת שבט הלוי (חלק י סימן רכה), ש"יבאלו משפחות שכבר מדורות חיו חיים בלי תורה ומצות... באלו שהיו מעודם בקיבוצים ילידנים שפרקו עול מכל מצות התורה בעו"ה, והרימו ראש להתרשע עריות ואיסור אשת איש בלי הגבלה, וגם ה"י להם אישות אולי ע"י חופה וקידושין, הבעלים עצמם ר"ל הפקירו נשותיהם מדעת זל"ז, ביודעם ובלא ידעם, או שלא רצו לדעת משפטי התורה, הנ"ל פשיטא, דזה עדיף הרבה מהמבואר בסוטה כ"ז ע"א ובאה"ע סימן ד' סט"ו לענין פרוצה ביותר דחשבינן בניה כחללים, ואם שם ישנם קצת צדדים להחמיר עכ"פ, לא כן בנדון כזה שהחילוני הזה בא מתרבות אנשים האלה, ואם רבינו המהרש"ל כ' על כהני יראי אלקים דקרום דרובם נתבלבלו, א"כ בהתוסף עוד ע"ז כהני

ב. אם התברר שהבעל כהן, יש להבהיר להם את הבעייתיות בדבר ולהשתדל להפרידם. אם אינם מסכימים להיפרד, אין לגייר את האישה<sup>3</sup>.

הקיבוצים או כהני רוסיה החילוניים גמורים מדורות, שכמעט אין ספק דודאי נתחללו, והדברים נוטים שא"צ להתרחק מגרושה הזאת...".

ולכן בכל מקרה יש לבדוק על סמך מה האדם סבור שהוא כהן. ואכן באחרונים מופיעים כמה סינים הראויים להצטרף כדי לערער את חזקתו ככהן (ראו במראה הבזק חלק ז תשובה צא): כאשר כל ידיעת האדם שהוא כהן מבוססת על דברי אביו שאינו שומר תורה ומצוות (ראו אגרות משה אבהע"ז ד סימן יא); כשמסתמך על סימנים שעל הקבר (ראו אגרות משה אבהע"ז ד סימן טא); שבט הלוי חלק י סימן רכה); כשמסתמך על שם משפחה 'כהן' (ראו יביע אומר חלק ז אבהע"ז סימן טו).

באגרות משה (אבהע"ז חלק ד סימן מא ד"ה הנה) נראה שנוטה לומר עקרונית ש"אשה שהולכת לדור במושב של רשעים פרוצים בזנות, שרוב נשים הנמצאות שם הן נבעלות כשהן פנויות אף לנכרים ולפסולי כהונה, שזה היה ריעותא על החזקות מטעם רובא עדיף". ועל כן, אם האימא (או הסבתא) של איש זה הייתה במצב כזה, יש סניף להניח שנתחללה ואם כן בנה (או נכדה) לא ייחשב כהן. אמנם האגרות משה מסייג זאת בתנאי שיש עדות טובה לדבר.

לגבי עצם הלימוד באוניברסיטה, שמצויים שם בעלי עברה, כתב האגרות משה (אבהע"ז חלק ג סימן טז) שאין זה מרע את חזקת כשרותה לכהונה, שהרי יש שם גם רבות שאינן מתפתות לזנות מיראתן שלא יוכלו להינשא לאיש ההגון להן. [אך יש לציין שהאגרות משה בתשובה זו מדבר בזוג נשוי שיש לו ילדים, שיש חשש שמה שאומרת עכשיו, שנבעלה לגוי קודם הנישואין, הוא בגלל ישמא עיניה נתנה באחר, ולכן אינה גורעת את חזקת כשרותה לכהונה בטענה זו שלמדה במקום שמצויים בעלי עברה, והבעל רשאי שלא להאמין לה.] וכן ביביע אומר (חלק י אבהע"ז סימן ג) התייחס לענין מקום הלימודים עם גויים ששדן אם לתלות שהאם התעברה מגוי ולא מיהודי (כדי שלא תיווצר בעיית ממוזרות): "והנה לדאבון לבנו בזמן הזה נפרצו כמה מן הגדרות והמחיצות שבין ישראל לעמים, ובפרט בחו"ל שמתגוררים יהודים וגויים בבתים משותפים, ועל ספסל הלימודים יושבים בניס ובנות בערבוביאה באוניברסיטאות ובמכללות יהודים וגויים ביחד, ומתקרבים בדעותיהם ובהליכותיהם, והסירו מסוה הבושה מעל פניהם, גם בוש לא יבושו גם הכלם לא ידעו, ואין יראת ה' על פניהם... ועל פי המציאות הזאת בודאי שכל שיש רוב עכו"ם תלינן שנתעברה מגוי והולד כשר, ואף הריטבי"א (כתובות ט ע"א) והאור זרעו (סימן תרנז) הג"ל שכתבו, שרוב המצויים אצלה ישראל, בדורותינו אלה גם הם יודו שאלה שאינן נוהגות בצניעות ככל בנות ישראל הכשרות, פריצי להו ושכיחי להו עכו"ם לא פחות מישראל".

ועל כן נראה שיש לבדוק היטב את אימו של הכהן, את משפחתה ואת אורח חייהם, אם אכן יש להם 'חזקת כשרות'. אמנם אם התברר שאין ספק מבוסס בכהונתו והרי הוא בחזקתו, עקרונית יש לדבר על ליבם שלא יינשאו זה לזה. וכדברי הציץ אליעזר (חלק יז סימן מז אות ד): "ויש לדבר על לבם שיאותו להפרד זמ"ז לטובתם ולטובת הציצאים שיוולדו להם, וכשם שמצאו דרכם לשיבה למקור ישראל סבא, כך ימצא דרכם בהקמת בית כשר בישראל ולמצוא חן ושכל טוב בעיני א-להים ואדם".

<sup>3</sup> באחרונים מצאנו כמה כיוונים בנדון כזה:

א. הרד"צ הופמן (שו"ת מלמד להועיל חלק ג סימן ח) העלה שעדיף לגייר את האישה במצב זה, מכמה טעמים: 1. כדי שמזרעו של הכהן לא יהיו נכרים; 2. איסור נישואים לגויה הוא מדאורייתא וחייב כרת, אך ככה נושא גיורת לכל היותר איסורו בלאו, וכדי להצילו מאיסור חמור עדיף לגיירה. אמנם הוא הקשה מהגמרא (בכורות ל ע"ב) האומרת שהבא להתגייר ואינו מקבל עליו אפילו דבר אחד מהתורה, אין מקבלים אותו, והרי כיוון שאישה זו רוצה להינשא לכהן, הרי תעבור על איסור נישואי כהן לגיורת! והשיב שדווקא כשאומרת בפירוש שלא רוצה לקבל מצווה ספציפית אסור לגיירה, אך כאן כשלא אומרת בפירוש, אף שאנו יודעים שתעבור על איסור זה, מכל מקום בשביל תקנת הכהן שלא יעבור על איסור כרת, ותקנת זרעו שלא ייפסד מעם ישראל, מקבלים אותה (יש להעיר שהביא שם טעם נוסף להתייר, שבאותו נדון היה חשש שאם לא יקבלו את הגויה, היא תשתגע ויצא מזה חילול השם. טעם זה לכאורה אינו שייך בנדונו, אך מכל מקום נראה שגם בנדון לא היה זה עיקר הטעם, שכן הסברא שיהיה חילול השם שהגויים יבינו שהשתגעה הגויה משום שלא רצו לקבלה ויאמרו שלא אכפת ליהודים מכך צריכה עיון רב). אמנם הוא ממשיך ומסייג: 1. אין לסדר עבורם אחרי הגיור חופה וקידושין, שהרי כהן הנשוי לגיורת עובר על איסור 'זונה', ולכן עדיף שיחיו בנישואין אזרחיים; 2. יש להזהירם שישמרו דיני נידה וטבילה, שאחרת יצא שגיור דווקא גרם להם להפסד (שהרי בגויה אין איסור נידה, והכרת שיש בה אינו מפורש בתורה אלא מדברי קבלה וקל מזה שבנידה); 3. לבנים שיוולדו יהיה מעמד של חללים ולא יעלו לדוכן, וכן לבנות ידבר יהיה מעמד זה.

יש לציין שרבי יצחק עראמה (עקדת יצחק בראשית, פרשת וירא, שער כ ד"ה ובמדור) יצא בחריפות נגד העמדה שביט דין 'יתיר' לעשות חטא קל כדי למנוע מאיסורים חמורים: "וכמה פעמים נתחבטתי על זה, על אודות הנשים הקדשות שהיה איסורן רופף ביד שופטי ישראל אשר בדורנו, ולא עוד אלא שכבר יאותו בקצת הקהילות ליתן להם חנינה ביניהם, גם יש שמפסיקין להם פרס מהקהל, כי אמרו כיון

שמצילות את הרווקים או הסכלים מחטא איסור אשת איש החמור או מסכנת הגויות, מוטב שיעברו על לאו זה משיבואו לידי איסור סקילה או סכנת שריפה. ואני דנתי על זה פעמים רבות לפניכם, ולפני גדוליהם, והסברתי להם, שהחטא הגדול אשר יעבור עליו איש איש מבית ישראל בסתרי, ושלא לדעת הרבים וברשות ב"ד, חטאת יחיד הוא, והוא שבעונו ימות על ידי בית דין של מעלה או מטה וכל ישראל נקיים. כמו שהיה עוון פילגש בגבעה, אם היו ב"ד שלהם מוסרין האנשים הרשעים ההם לבדם ביד ישראל. אמנם החטא הקטן, כשיסכימו עליו דעת הרבים, והדת נתנה בבתי דיניהם שלא למחות בו, הנה הוא זימה ועוון פלילי, וחטאת הקהל כולו, ולא ניתן למחילה אם לא בפורענות הקהל, כמו שהיה בבני בנימן על השתתפם בעוון, והוא היה עוון סדום כמו שביארנו, שהם ובתי דינין שלהם הסכימו שלא להחזיק יד עני ואביון. ולכן הוא טוב ומוטב, שיכרתו או ישרפו או יסקלו החטאים ההם בנפשותם, משתעקר אות אחד מהתורה בהסכמת הרבים, כמו שאמר בזה שעשתה בו פרשה בפני עצמו לא תהיה קדשה וכו' (דברים כג) כמו שיתבאר שם ב"ה. ומי שלא יקבל זה בדעתו אין לו חלק בבניה ונחלה בתורת א-להית".

ב. הגרי"ל צירלסון (מערכי לב אבהע"ז סימן עב) דן במקרה של שעת דחק שהיה חשש לשלומה של הקהילה היהודית אם לא יגיירו את האישה, ונוסף לכך הבעל איים שישתמד, והתיר לגייר את האישה בהתבסס על המקורות הבאים: בגמרא (גיטין לח ע"א) מובא שרבינא התיר לשחרר שפחה שהייתה מכשילה את הרבים, כדי שתינשא ויהיה בעלה משמרה, וכך לא יחטאו הרבים, אף שהמשחרר עבדו הכנעני עובר בעשה של "לעולם בהם תעבודו" (ויקרא כה, מו). ואף שאביו חולק שם, זהו רק כיוון שהיה ניתן לעשות אחרת – לייחדה לעבדו הכנעני והוא היה משמרה, אך במקרה שאין אפשרות אחרת, אף לאביי ניתן לעשות זאת. ובהמשך שם (לח ע"ב) מובא שרבי אליעזר שחרר את עבדו הכנעני כדי שישלים מניין, ומסקנת הגמרא היא (בברכות מז ע"ב) שההיתר הוא משום "מצווה דרבים שאני". תוספות (שבת ד ע"א ד"ה וכל) ביארו שלכן במקרה של מי שחציו עבד וחציו בן חורין כופים את רבו לשחררו, שפרייה רבייה היא 'מצווה רבה'. לאור זאת כתב המערכי לב שאם מעלה של זיכוי אנשים רבים פעם אחת נחשבת 'מצווה רבה', אף זיכוי מצווה פעמים רבות לאדם אחד ייחשב מצווה רבה לענין זה, והצלה מעברה נחשבת מצווה לאור הגמרא (קידושין לט ע"ב), "ישב ולא עבר עבירה, נותנים לו שכר כעושה מצווה; אמר ליה: התם, כגון שבא דבר עבירה לידו וניצול הימנה...". יש לציין שהשלחן ערוך (יו"ד רסז, עט) התיר לשחרר שפחה ועבד במקרים שהוזכרו לעיל. וכן מצאנו ברמ"א (אבהע"ז יג, יא) שפסק במקרה של מופקרת לזנות, שאין צריך שתמתין שלושה חודשים עד שתינשא, כדי שיהיה בעלה משמרה. והוסיף הגרי"ל שאם בשביל הצלת חבירו התירו במקרים אלו, קל וחומר בשביל הצלת עצמו מבגידה תמידית בכל התורה כולה. וראייה לכך יש להביא מהגמרא (יבמות עו ע"א) שהתירה לאדם שיש ספק אם הוא פצוע דכא, לגרום שיראה קרי ולהוציאו מספק, כדי שיהיה כשר לישא בת ישראל. כך "שהעברה היא בשביל הזכיה הנשגבה של הכניסה וההוויה התמידית בקהל ה'" (שם). הגרי"ל הוסיף שהיה מדובר שם בהוראת שעה ושעת הדחק, ושאלו היו מסרבים לגייר ולהשיא את הכהן המדובר, היה פיקוח נפש לכל הקהילה היהודית מצד הסביבה הגויית האנטישמית, והחזן עצמו אמר שהוא ישתמד אם לא יעשו זאת. יש לציין שהגרי"ל נשאל מדוע הוא "מפרסם בדרוש הוראה יוצאה מהכלל כזו", והרי אף הוא כתב שאין ללמוד ממנה? והפנה הגרי"ל לדברי השדי חמד (פאת השדה, כללים, מערכת הה"א סימן לו על פי הרשב"ש בתשובה [סימן תקיג]), שחכם שהוכרח להורות היתר בדבר הנראה אסור, וכל שכן בדבר שבערוה, מחויב לחזק ראיותיו בספר מכמה טעמים שמונה שם, וביניהם שלא יחשבו שמורה ההוראה טעה, וכן שאם יזדמן מעשה כזה, שימצאו מקום לעיין בו. העולה מדברי הגרי"ל הוא שבמקרה שמגיירים ניתן אף לערוך לזוג חופה וקידושין. אמנם ציין שצריך להודיע לחתן שמחיים והלאה יהיה אסור לו לעלות לדוכן וילדיהו יהיו חללים.

הציץ אליעזר (חלק יז סימן מז) ציין לדברי הגרי"ל צירלסון אך למעשה לא מתיר לכהן לישא גיורת, ו"אפילו אם יקרה שתינשא לו הרי זו תצא ממנו". אך הוסיף ש"כדאי לנסות להתחקות על אמו של הבחור אם לא היתה מפסולי כהונה בשעה שנשאה לאביו הכהן, כגון גרושה, וכדומה מיתר פסולי כהונה, ועי"ז נתחלל הבן מכהונתו ויהא מותר לו לישא גיורת". וסיים הציץ אליעזר שם שאכן הרב השואל הקשיב לפסקו, והשפיע על הזוג שלטובתה יהיה שיפרדו, וכל אחד הלך לדרכו והצליח להשתדך כראוי.

ג. הרב גורן (דבריו הובאו בתחומין כרך כג) דן במקרה זה, ועולה ממנו שיש לגייר את האישה כדי להצילם מעברות חמורות יותר, שהרי הבא על גויה לוקה מהתורה (רמב"ם הלכות איסורי ביאה יב, ג), והלכה למשה מסיני שקנאים פוגעים בו וחייב כרת (על פי סנהדרין פב ע"א ורמב"ם הלכות איסורי ביאה יב, ד-ו), ועוון זה "יש בו הפסד שאין בכל העריות כמוותו, שהבן מן הערוה בנו הוא בכל דבר ובכלל ישראל נחשב אף על פי שהיה ממזר, והבן מן הכותית אינו בנו" (שם, ז). ואילו אחר שתתגייר לא לוקה אם יבוא עליה בלי קידושין (רמב"ם הלכות איסורי ביאה יז, א-ב); ואם חי עמה כמו בעל ואישה אינו עובר על איסור קדשה, אפילו כשאין קידושין (רמב"ם אישות א, ד), ואף מצידה, כיוון שהיא מייחדת עצמה אליו ואינה מופקרת לכל, אין כאן איסור קדשה (ראו ראב"ד שם) (סברות אלה הן מעין מה שכתב האגרות משה שהובא בשאלה). נוסף לכך, הוא מצרף להקל את הדעות הבאות:

1. משמע בבית שמואל (אבהע"ז סימן ה ס"ק א וסימן ו ס"ק כ) ומפורש במנחת חינוך (מצווה רסז) שלדעת הראב"ד (הלכות איסורי ביאה יח, ג) איסור גיורת לכהן הוא רק מדרבנן, וכך סובר הר"י אלגאזי (ארעא דרבנן מערכת אות הגימ"ל סימן לו) בדעת התוספות (יבמות סא ע"א ד"ה אין זונה); 2. האחיעזר כתב (חלק ג סימן כח) שגם אם לכתחילה אין לגייר אישה כזו, מכל מקום אינו מוצא לנכון שגדולי הדור ימחו בגיורים אלו, מחשש שעמי הארץ יראו בכך חילול השם, שלא מניחים את הנשים להתגייר, ובפרט שאת הילדים ניתן אף מעיקר הדין לגייר (אמנם מסקנת האחיעזר עצמו הייתה שלא לגיירם, ראו לקמן); 3. ישנו חשש מבוסס שאם לא נקבלה לגירות, הרפורמים ומתנגדי התורה והדת ינצלו זאת למאבק לקבל הכרה רשמית בגיור והנישואין וגירושין שלהם, מה שעלול להרוס את כל חיי המשפחה בישראל; 4. המלמד להועיל (חלק ג סימן ח הני"ל) התיר במפורש במקרה כזה לגייר נכרית החיה עם כהן על מנת שלא לחתן אותם לאחר מכן.

אמנם הרב גורן סייג שכל ההיתר הוא דווקא כשיש להם כבר בנים, שכן קשה להפרידם לגמרי. ואם לא נגייר את האם יהיה קשה לגייר את הילדים, שהרי בבית לא יהיה מי שישמור על היהדות, ולא מתקבל על הדעת שהבנים יתגיירו והאם תישאר בגיורתה ויצטרכו להיזהר מבישולה וממגעה ביין וכד', וכן שהיא תחלל שבת והם ישמרו שבת. אך במקרה שעדיין אין ילדים, כיוון שלא נוכל לסדר להם חופה וקידושין אחרי הגיור, וברור שהם יעברו באופן מתמיד על איסור לאו מהתורה של נישואי כהן וגיורת, אף שלא יעברו מתוך מרד אלא מתוך אי יכולת נפשית ומעשית, ואף שישמרו מצוות וטהרת המשפחה, מכל מקום קשה להתיר לגיירה.

יש להעיר שהעיקרון שיש לגרום להפחתת איסורים עולה מדברי הרמב"ם בתשובה (מהדרת בלאו סימן ריא; פאר הדור סימן קלב), לאור כמה גמרות: 1. הגמרא (קידושין כא ע"ב) דורשת לגבי היתר אשת יפת תאר במלחמה: "ית"ר: וראית בשביה, בשעת שביה; אשת, ואפילו אשת איש; יפת תואר, לא דברה תורה אלא כנגד יצר הרע, מוטב שיאכלו ישראל בשר תמותות שחוטות ואל יאכלו בשר תמותות נבילות"; 2. בגמרא (יומא פב ע"א) דרשו לגבי פיקוח נפש: "תנו רבנן: עוברת שהריחה בשר קודש או בשר חזיר, תוחבין לה קשה ברובט, ומניחין לה על פיה. אם נתיישבה דעתה, מוטב, ואם לאו – מאכילין אותה רוטב עצמה, ואם נתיישבה דעתה, מוטב, ואם לאו, מאכילין אותה שומן עצמו, שאין לך דבר שעומד בפני פקוח נפש חוץ מעבודה זרה וגילוי עריות ושפיכות דמים". ומרן הגר"ש ישראלי (עמוד הימיני סימן יא עמ' קז והלאה) כתב על המצווה להציל מהחטא וציין שם מקרים שאף אומרים לאדם שיחטא חטא קל כדי להציל חברו מחטא חמור, כגון בהצלת רבים מעברה או כשיש ללמד זכות על החוטא שעובר עברה בגלל תנאים מסוימים, או בסכנה של המרת דת.

ד. האגרות משה (אבהע"ז חלק ב סימן ד) אסר לגייר נכרית הנשואה לכהן מכמה טעמים: א. אסור לבית הדין לגיירה, כיוון שגורמים לסייע לכהן לשאת גיורת, ואף שעושים זאת כדי שלא ישתמד, מכל מקום אין אומרים לאדם לחטוא כדי שיזכה חברו שלא יעשה איסור חמור כשפשע. מקורו בתוספות (שבת ג ע"א) שכתבו שבמקרה שאדם פשע, שייך הכלל שאין אומרים לאדם לחטוא כדי שיזכה חברו; ב. גר צריך קבלת מצוות, וכאן האישה לא מקבלת עליה את האיסור של גיורת להינשא לכהן. אמנם התוספות (שבת צ ע"ב, הובא לעיל הערה 1) הביאו את דעת רבי אליעזר ממיץ שהן כהן מוזהר על זונה, אך היא אינה מוזהרת עליו, אך התוספות דחו את דבריו לאור דגמרא (יבמות פד ע"ב) שאומרת שכל מקום שהוא מוזהר – אף היא מוזהרת, "השוה הכתוב אשה לאיש לכל עונשין שבתורה". והוסיף האגרות משה: "שאף שתאמר בפיה שמקבלת המצוות, הוא כמעט דבר ידוע שאינה מקבלת ולא תשמור את המצוות כיון דתראה שבעלה הוא עובר על כל המצוות ולא תהיה עדיפא ממנו". האגרות משה הקשה מהגמרא (יבמות מה ע"ב): "עבדיה דרבי חייה בר אמי אטבלה לההיא עובדת כוכבים לשם אנתתא, אמר רב יוסף: יכילנא לאכשורי בה ובברתה; בה, כדרב אסי, דאמר רב אסי: מי לא טבלה לנדותה?". מזה משמע שהגיור חל אף שטבלה כדי להינשא לו, ונמצא שלא קיבלה עליה את האיסור להינשא לעבד! מתרץ האגרות משה: "שאיכא גרות גם בלא קבלה בפה לפני ב"ד אלא במה שהתחיל לנהוג בדרכי ישראל ויודעין מזה שהוא כקבלה... ובאופן זה היה עובדא דאטבלה לשם אנתתא, דמה שראינו שנהגת בדרכי ישראל ראינו תחלה קודם שראינו שדרה עם העבד כאשתו, ולכן נעשית גיורת גמורה מצד החזקה ושוב אינה נאמנת לומר נגד החזקה שלא קבלה איסור עבד". אבל אין זה דומה למקרה כמו שלנו, שבו "צריכה לגייר עתה בטבילה וקבלת מצוות, שאף אם תקבל סתמא הרי הוא כידוע שאינה מקבלת איסור זה מלהנשא לכהן שאין גרותה כלום". האגרות משה הוסיף וטען שכאן הגיור לא יועיל להציל את הכהן מאיסורים, שהרי כיוון שלא ימשיכו לשמור מצוות, נמצא שעובר על איסור נידה דאורייתא שהוא חיוב כרת, ואילו כשחי עם נכרייה עוברים רק על הלאו "לא תחתן בם".

אמנם ציין כמה נקודות: 1. שגורים בקרב יהודים נחשב החי עם נכרית כעובר עברה בפרהסיא, שקנאים פוגעים בו, ולומרתו גם כנגד כרת; 2. גם יהיה בזה "כרת דדברי קבלה", כדברי הגמרא בסנהדרין פב ע"א שחומדת מהפסוק במלאכי ב, יא-יב "ובעל בת אל נכר, זה הבא על הנכרית, וכתב בתריה: יכרת ה' לאיש אשר יעשנה ער וענה מאהלי יעקב ומגיש מנחה לה' צבאות"; 3. עצם נישואי עם הגויה – מלבד שעובר על הלאו "לא תחתן בם" ולא של "זונה", כתב הרמב"ם (הלכות איסורי ביאה יב, ז): "עוון זה אף על פי שאין בו מיתת בי"ד אל יהי קל בעיניך, אלא יש בו הפסד שאין בכל העריות כמותו, שהבן מן הערוה בנו הוא לכל דבר ובכלל ישראל נחשב אף על פי שהוא ממזר והבן מן הכותית

אינו בנו, שנאמר כי יסיר את בנד מאחרי, מסיר אותו מלהיות אחריי". לכן חיי הכהן עם נכרייה חמורים ממה שיחיה עם גיורת, שאז יש רק איסור זונה ואיסור כרת של נידה. ומכל מקום סיים האגרות משה: "ומה שהביא כתר"ה שבמלמד להועיל כתב שאין זה עכוב בקבלת מצות, אין זה לעי"ד כדכתבתי. וספר מלמד להועיל אין אצלי לעיין בו. סוף דבר לעניות דעתי אין כדאי להזדקק לזה".

ה. הרב הרצוג (היכל יצחק אבהע"ז חלק א סימן יט) דן לגבי כהן הנשוי בנישואים אזרחיים עם נכרית, נולדו להם כמה בנים וכעת היא רוצה להתגייר. במסקנת התשובה כתב שאין לגיירה מכמה טעמים: 1. יהיה נראה שבת הדין מקילים באיסור גיורת לכהן, שהרי גלוי וידוע שימשיכו לדור יחד; 2. יהיה נראה כאילו בית הדין מסכימים לחיי אישות בלי חופה וקידושין, וכבר בעל העקדה (הובאו דבריו לעיל בתחילת ההערה בדיון בשיטתו של הרד"צ הופמן) יצא כנגד בית דין וקהל שרצו לתקן מקווה לזונות כדי להציל אותן ואת בועליהן מאיסור נידה; 3. כשהיה יחד בלי חופה וקידושין רחוק שישמרו דיני נידה וטבילה, ומכניסים אותם לחטא חמור ופגם בזרעם; 4. ייגרם מזה שיתרבו חללים בישראל, שאיסור זה פחות ידוע מאשר איסור נישואי תערובת של ישראל וגוי. ולכן סיים שעדיף לגייר עכשיו רק את הילדים, "עד אשר יערה עליהם רוח טהרה לפרוש זה מזה בהחלט, ואז נגייר אותה ותינשא לישראל" (ובסימן יז, שבו אמנם צידד להיתר כשהגיור היה רק מספק, וכפי שנביא להלן, אבל בתוך הדברים גם ביאר שאם הגיור נצרך ודאי – אין מקום להתיר, למרות כל יתר הסברות להקל).

ו. האחיעזר כתב (חלק ג סימן כח) שראוי למעשה שלא לגיירה, אף שבוזה היה מפחית ממנו עונש כרת, מכמה טעמים: א. לפני הגרות אין על הנכרית שום איסור לכהן, ואילו כשתגייר גם היא תהיה אסורה לכהן משום זונה, שהרי כגיורת היא מוזהרת על כל המצוות הנהוגות בישראל, והזונה מוזהרת להינשא לכהן, ולוקה על כך; ב. יתווסף עליהם האיסור "ולא יחלל זרעו בעמיו", שכל זונה שנישאת לכהן התחלה בביאתו, וזרעו ממנה חללים. אמנם האחיעזר כתב בסוף דבריו שאף שאין לבית דין כשר להיזקק לעניני גירות כאלה, "אך אין אני מוצא לנכון שירעישו על זה רבני הדור ולצאת במחאה גלויה נגד הגרות, כי בעיני עמי הארץ זהו כחלול השם שאינם מניחים הנשים להתגייר ובפרט הילדים שבאמת עפ"י דין אפשר לגיירם".

הרי שרק חלק קטן מהפוסקים הסכימו לגייר במקרה זה, ואף הם התירו רק במקרים חריגים מאוד. אמנם יש לציין שדעות אלו לא נדחו לגמרי וקיימות הן ברקע של הפסיקה, וכפי שאמר הרב שמואל תנחום רובינשטיין זצ"ל (תרע"ו–תשנ"ח), שהיה אב"ד בבית הדין הרבני בתל אביב, בשיעורו בכנס השלוש עשרה לתורה שבעל פה שדן בנושא: "ואם כי לא נמנענו מלהביא את דברי המלמד להועיל המקל בגיורת לכהן, חובה עלינו להביא את דעתו של מרן הרב הראשי לישראל הגאון ר' יצחק אייזיק הלוי הרצוג ז"ל המחמיר בזה, ואינו מסכים להתיר גיור כזה" (מתוך חוברת תורה שבעל פה, מוסד הרב קוק תשל"א, עמ' פא).

ראוי להעיר על כמה מהנקודות שהוזכרו בדברי הפוסקים דלעיל:

א. לענין סברת המקילים כדי למנוע השתמדות הבעל – הגרי"ל צירלסון הביא כמה ראיות שיש שהתירו לחטוא חטא קל כדי למנוע השתמדות של אחר, וקל וחומר להתיר לאותו אחר עצמו חטא קל כדי למנוע שישתמט. אולם יש מקום להעיר על כך שכן יש חילוק גדול בין הנדונים שמהם הביא ראיה שבהם אין "איוס" שמחמתו יש לשקול כביכול להתיר את האיסור או להימנע ממחאה נגדו, לבין מצב שבו יש "איוס" כזה ובו יש יותר מקום לומר שחובתנו שלא להיכנע לאיוס, שכן כניעה לאיומים היא פרצה שתביא לביטול גורף של היכולת למחות בחוטאים. ועוד יש לומר מחמת סברא זו של מניעת פרצה בניגוד לסברת הגרי"ל צירלסון, שאם מתירים לאחר חטא קל כדי למנוע את השתמדותו של זה – קל וחומר שנתיר חטא קל לו עצמו, שאדרבה, דווקא לאחר יש מקום להתיר חטא קל כדי למנוע מזה חטא חמור, שבוזה אין חשש לפרצה, אבל לחוטא עצמו אין להתיר חטא קל כדי למנועו מחמור ממנו, כמו שכתב הדברי מלכיאל (חלק ג סימן קמד): "אם נבוא לדון בסברות כאלה נבוא לעשות ח"ו כל איסורי התורה כהפקר וכל הרוצה לעשות דבר עבירה יאמר שעושה זאת כדי להנצל מחמורה ממנה... אף במקום שהותר לא הותר רק לאחרים לעשות איסור קל כדי להציל חבירו מאיסור חמור... אבל להתיר לחוטא למלא תאות נפשו כדי שלא יעבור על איסור חמור מזה – בודאי אין להתיר לו". וראיה ברורה לחילוקים אלה, שהובאה אף בדברי מלכיאל (שם), יש להביא מדברי הרמ"א (יו"ד שלד, א), שמנדים למי שחייב נידוי אף אם יש חשש שיצא על ידי כך לתרבות רעה, והלוא דברים קל וחומר, אם מנדים – כל שכן שמוחים, וכל שכן שאין מתירים לעשות איסור מחמת "איוס" כזה, ועיינו באגרות משה (אבהע"ז חלק ב סימן ד) הני"ל, שאף שלא דן בדברי הגרי"ל צירלסון עמד על השוואת נדון דידן לנדון זה. לענינו בכל אופן נראה שאין יסוד ממשי לחשש זה, ולכל היותר יישאר לחיות עם הגויה בגיורתה (ונראה שעיקר החשש היה במקומות וזמנים שבהם בכל אופן היה ליהודי שאינו שומר מצוות אינטרס להמיר את דתו ולזכות בזכויות שנשללו מהיהודים, ונוסף לכך לא הייתה אפשרות למסד נישואים בין בני דתות שונות – הגרי"ל צירלסון שהעלה סברה זו חי במזרח אירופה לפני כמאה שנה, התשובה המסוימת הזו נכתבה לשואל מבולגריה. לא ידוע לנו מה היה המצב שם באותה תקופה, וגם השנה המדויקת של התשובה לא צוינה, אך ככלל, בכל מזרח אירופה היו נישואין דתיים בלבד עד למהפכה הרוסית, ונישואין אזרחיים הונהגו לאחריה בהדרגה. נוסף לכל זאת, בתשובה המדוברת הגויה כבר התגיירה

והשאלה הייתה רק על הנישואין, לעומת האפשרות להשתמדות של שני בני הזוג – היהודי והגוי, והיה איום קונקרטי כזה מצידם, שנראה בעיני השואל כאיום רציני).

אלא שלאידך גיסא, דווקא כיוון שבענינו לא מדובר ב"איום" אלא שהמצב העובדתי הקיים הוא שבני הזוג חיים יחד ואנו מבקשים לשקול אם יש מקום להתיר את הגיור למרות המשך חייהם המשותפים כצפוי, ובה יש לכאורה יותר מקום לשיקול "נקי" של חטא חמור לעומת חטא קל.

ב. לענין איסור זונה לכהן: גם ללא גיור קיים איסור זה בנוגע לכהן, וזאת נוסף לאיסור של נישואין לגויה הנוגע אף לישראל. ואדרבה: בגיורת לדעת הרמב"ם (וכנ"ל) האיסור מן התורה הוא רק בנישואין ולא בביאה ללא נישואין, ואילו בגויה עובר בכל ביאה אף ללא נישואין (הלכות איסורי ביאה יב, ג; יז, ו). ולענין הטענה שלאחר הגיור מוכשלת אף היא באיסור, שהרי הגיורת אסורה להינשא לכהן, ואילו לפני הגיור האיסור הוא רק עליו – לענין האיסור החל על כל יהודי, לפחות כשמדובר בפרהסיה, לכאורה יש לפקפק בסברא זו, שהרי "הבועל ארמית קנאין פוגעין בו", היינו בו ובה (וכמעשה זמרי, שפינחס הרג אותו ואת כזבי גם יחד), ואף אם נאמר שאין היא בכלל האיסור אלא שנהרגת כיוון שבאה ליהודי תקלה על ידה (עיינו לשון הרמב"ם שם יב, י, ועיינו באור החיים על התורה סוף פרשת בלק ועוד), מכל מקום צריך עיון אם נוכל לראות את הצלתה מחיוב מיתה, יהיה גדרו אשר יהיה, ללאו גרידא כ'הכשלה'.

ג. החשש שהעלה הרב גורן שאם לא נקל בזה יגרום הדבר להכרה בגיורי ונישואי הרפורמים אינו שייך כלל בחו"ל, שהרי שם בכל מקרה לצערנו נערכים נישואים וגיורים כאלה ואין הבדל בהכרה (או באי ההכרה) מצד הרשויות בינם לבין אלה הנעשים כדת משה וישראל. ואף בארץ דומה שעצם ההנחה שכך יהיה ושדווקא ההקפדה בענין זה היא שתחזק את החשש להכרה בגיורי ונישואי הרפורמים צריכה הייתה עיון גם בשעתו, וודאי צריכה עיון בזמננו אנו. וצריך עיון גם אם כלל יש מקום להתחשב בסברא כזו, שהרי יש לחשוש לאידך גיסא שאדרבה, אם נקל במקרה זה משום חשש זה, ידרשו מעימנו קולות נוספות באיום של ההכרה בגיורים ונישואים שלא כדת משה וישראל, ואין לדבר סוף. ואדרבה, אם נעמוד כחומה בצורה שלא להתיר דבר האסור מן הדין [אם כי כמובן גם שלא להחמיר שלא לצורך במה שאינו אסור מן הדין], יש יותר סיכוי שעמדתנו תכובד גם בידי מי שבעצמם אינם שומרי מצוות. ואילו אם ניכנע לכל רוח מצויה, תתחזק התחושה והתפיסה כי "הרבנים יכולים לפסוק כראות עיניהם", וממילא ייווצרו יותר דרישות להתיר את האסור ואף איבה כלפיהם כל אימת שלא יעיתרו לדרישות כאלה.

ועל כל פנים, הלכה למעשה כאמור, הגישה הרווחת אצל הפוסקים היא שלא להתיר גיור כזה, וזאת אף שלסברות ההיתר השונות היה מקום לצרף גם את הטענה שכל הכהנים בימינו אינם ודאיים אלא כהני חזקה בלבד ואת דברי מהרש"ם ומהרש"ל וסיעתם (עיינו לעיל הערה 2).

## Lima, Peru

לימה, פרו  
אדר תשע"ה

## סח. עומק קבר הנדרש

## שאלה:

מנהג החברא קדישא כאן שעומק הקבר יהיה 1.80 מטר. נשאלתי מה שיעור המינימום לעומק הקבר, שכן לפעמים הלוויה מתעכבת עד שמכסים את הקבר בעפר. למנהג הספרדים מכסים את הקבר עד סופו, למנהג האשכנזים מכסים שני שליש, אומרים קדיש ואת השאר ממלאים הפועלים הגויים. בספר גשר החיים פרק טז כתב כמה שיעורים לעומק הקבר: תחילה כתב "מטר ורבע ויותר", ואחר כך ציין שמנהג ירושלים לחפור בעומק 1.30–1.40 מטר ובסוף הביא שהיו "מבעלי המקובלים" שציוו להעמיק קברם בגובה איש ערך 1.70 על פי קבלה. האם לאור טרחא דציבורא הנ"ל יש מקום למעט את עומק הקבר או עדיף להשאירו במתכונת הנוכחית?

## תשובה:

א. מעיקר הדין, השיעור המינימלי לגובה כיסוי המת הוא שישה טפחים<sup>1</sup>, אך לנפלים<sup>2</sup> ובשעת הדחק<sup>3</sup> די בשלושה טפחים.

<sup>1</sup> ישנם כמה מקורות העוסקים בעומק הקבר וגובה העפר המכסה את הנפטר: א. הטור (יו"ד סימן שסב) הביא תשובה של רב נטרונאי גאון שבה תואר נוהג הקבורה ובכללו נאמר שמכסים את הארון בעפר "גל גבוה עמו אמה או יותר". ב. לענין שני מתים הקבורים זה מעל זה מצאנו במסכת שמחות (ברייתות שכוונסו במסכת אבל רבתי, מן המסכתות הקטנות, הקרויה גם מסכת שמחות בלשון סגי נהור, ב, ד): "אין נותנין שתי ארונות זה על גב זה, ואם נתן כופין את בעל העליון שיפנה, שאין נוהגין בזיון במתים; ודוקא בנוגעין אבל בשתי קברות זה למעלה מזה וקרקעיתו של עליון מפסיק בנתים שלשה טפחים מותר". הטור (יו"ד סימן שסב) גרס "שישה טפחים" וכך פסק השלחן ערוך (שם, ד). באחרונים מצאנו כמה שיטות: 1. הבי"ח (שם ס"ק ד) העלה שהגרסה הנכונה היא "ששה טפחים" או שכוונת הברייתא היא שלושה לכל מת, כך שגם לדעה זו צריך שיהיה שישה טפחים בין המתים, ויש למחות בקוברים בפחות משישה טפחים; 2. הש"ך (שם ס"ק ד) כתב שכשאי אפשר לקוברו אלא בפחות משישה טפחים מותר לעשות זאת, כעין זה כתב הפרישה (שם) וכך נראה גם מדברי הגרי"א (בביאורו לשלחן ערוך שם ס"ק ח) והביאו סיוע לכך מדברי רב האי גאון שהובאו גם הם בתורת האדם (שם) ובטור (שם סימן שסג); 3. ר' עקיבא איגר (שם) ציין לתשב"ץ (חלק ג סימן קיט) שכתב שאם אין מקום פנוי, די בשלושה טפחים כדי למנוע מצב שהקברים יתערבו זה עם זה.

באגרות משה (יו"ד חלק א סימן רלד) פסק על פי זה שלכתחילה צריך שישה טפחים בין קבר לקבר שעליו, ורק בדיעבד אין למחות אם עושים הפסק של שלושה טפחים. במנחת יצחק (חלק ז סימן קד) למד מברייתא זו שהשיעור המינימלי לכיסוי עפר מעל הנפטר, גם בקבר בודד, הוא שישה טפחים. והוסיף סמך לזה מדברי הטור (יו"ד סימן שסב) שהוזכרו לעיל: "ונותנין עפר הרבה עד שנעשה גל גבוה כמו אמה או יותר", ואמה שיעורה שישה טפחים. ועוד הוסיף שאף אם נאמר שבין שני ארונות די בשעת הדחק בשלושה טפחים, כגרסה זו וכדברי התשב"ץ, מכל מקום לפי טעמו וביאורו של התשב"ץ אין הדברים אמורים אלא בין שני ארונות, אבל בין הקבר העליון, או היחיד, לגובה פני הקרקע צריך שישה טפחים.

ג. במשנה (בבא בתרא ו, ח) ביחס לקבר הנמצא במערה עולה שגובהו שבעה טפחים. וכך פסקו הרמב"ם (הלכות מכירה כא, ו) והשלחן ערוך (ח"מ ריז, ו). אבן האזל (הלכות מכירה שם) מבאר שהרמב"ם לא הביא הלכה זו בהלכות אבל כיוון שכיום לא נוהגים לקבור במערות וכוכים, ורק בעיני קניינים הביא

את המשנה כצורתה. על כל פנים, במשנה זו מדובר בחלל המערה, אך מובן שיש גם עובי לגג המערה, וראו להלן.

ד. בגמרא (מגילה כט ע"א) נאסר ליקוט עשבים בבית הקברות משום כבוד המתים. וביאר המאירי (שם) שהטעם הוא כדי שלא ליהנות ממה שינק מגוף המתים. ותמה עליו מהר"א אסאד (שו"ת יהודה יעלה יו"ד סימן שסג), שהרי עומק הקבר הוא שישה טפחים ויניקת העשבים היא רק שלושה טפחים מהקרקע, ונשאר בצריך עיון על דברי המאירי. יש לציין שמהר"י אסאד לא הביא מקור לדבריו שעומק הקבר צריך להיות שישה טפחים אלא כתב כך כדבר פשוט, והמנחת יצחק (חלק ז סימן קד) הביא כמקור לכך את הברייתא במסכת שמחות שהובאה לעיל בסעיף ב.

ד. במשנה (אהלות טז, ד, ונפסקה ברמב"ם הלכות טומאת מת ט, ו) לגבי מקום שנמצאו בו מתים קבורים ויש ספק אם נקברו באקראי או שאכן הוא בית קברות מוסדר, נאמר שיש לבדוק את השטח כך: "בודק אמה על אמה ומניח אמה עד שהוא מגיע לסלע או לבתולה". כלומר אין צריך לחפור את כל השטח, אלא בודק אמה על אמה ואחר כך מניח אמה שאין צריך לבדוקה. ובאותה אמה על אמה שבודק צריך לחפור בעומק עד שמגיע לסלע או לקרקע שלא נחפרה מעולם. משמע לכאורה שלעיתים השיעור הוא יותר משישה טפחים. אמנם יש לציין שכאן החשש הוא של טומאת אוהל, ולכן צריך שיהיה ברור שאין שם מת, שטומאת אוהל מגיעה עד לתהום (וראו בענין זה בשו"ת במראה הבזק חלק ז תשובה עז), ואין מכאן ראייה לעומק המינימלי או אף שהיה מנהג קבוע בענין, אלא שלעיתים העמיקו יותר, וכלשון הרמב"ם (פירוש המשנה שם, תרגום הגר"י קפאח): "שאפשר שיהיה הקבר בתכלית העומק", ואפשר גם שהחשש הוא שקברו כמה מתים זה מעל זה או חפרו כוכי קבורה זה מעל זה לשם כך כפי שפירש הרא"ש שם (ואף שלא מצא את המת העליון שמא קברו תחילה בעומק כדי לקבור מעליו ולבסוף לא נקבר אחר מעליו).

בנוגע לכל השיעורים יש להעיר כמובן כי כיוסי המת באדמה בגובה כלשהו מצריך את העמקת הקבר מלכתחילה יותר משיעור זה כדי שישפיק למת עצמו ולכיוסי שמעליו, במקומות שקבורים בארון יש להביא בחשבון גם את גובה הארון, ואף אם נניח שאין צורך דווקא בכיוסי עפר בעובי מסוים אלא שכלל הכיוסי, כולל הארון עצמו והחלל שבו, יהיה בעובי זה – עדיין יש להביא בחשבון לכל הפחות את עובי הדופן התחתונה של הארון.

כפי שהביא השואל, גשר החיים (חלק א פרק טז סעיף ד) כתב ששיעור עומק הקבר הוא "מטר ורבע ויותר", וציין לספר העמק שאלה (שאלתא יד) שכתב שמעמיקים את הקברים עשרה טפחים ויותר (טפח לפי השיטות המקובלות הוא 8-9.6 ס"מ, ויש גם שיטות המקטנות או מגדילות אותו יותר. ככלל, מנהג ירושלים היה שטפח הוא 8 ס"מ אך בגשר החיים עצמו צידד [שם הערה 10] ששיעור טפח הוא קרוב לעשרה ס"מ, ועשרה טפחים – קרוב למטר), משום ששיעור כזה נחשב ל"רשות אחרת" (בהקשר של האיסור לעסוק בתורה וכדומה בסמוך למת או לקבר וכביאור למנהג לומר פסוקים וקדיש סמוך לקבר למרות איסור זה. יש לציין שבעל גשר החיים לא ראה בעצמו את דברי העמק שאלה, אלא, כפי שכתב, שמעם מחכם אחד. המעיין בהעמק שאלה שם יראה שלא נימק את המנהג העמיק עשרה טפחים ויותר בצורך ב"רשות אחרת" אלא תיאר את המנהג כמצב נתון, והסיק שכיוון שכן הוא, הרי שהמת "ברשות אחרת". מכל מקום עדיין אפשר לשער שאכן זו סיבת המנהג מלכתחילה או על כל פנים לראותו כמנהג שראוי לאמצו מטעם זה). והוסיף בגשר החיים (שם) שמנהג ירושלים לחפור בעומק 1.30-1.40 מטר (אם אכן המנהג של "יותר מעשרה טפחים" מבוסס על רצון שהמת יהיה ב"רשות אחרת", ייתכן שהפער בין "עשרה טפחים" לשיעורים של "מטר ורבע ויותר", או כפי שכתב אחר כך 1.30-1.40 מטר אינו פער אמיתי אלא שהקפדה על יצירת "רשות אחרת" דורשת שכל גוף המת יהיה בגובה של עשרה טפחים מתחת לפני הקרקע, וה"יותר" הוא העומק הנוסף הדרוש, בנוגע לקרקעית הקבר, לשם הקפדה זו – עומק שכמובן עשוי להשתנות מנפטר לרעהו, אך בפועל הונהג בירושלים עומק אחיד [פחות או יותר בין "מטר ורבע ויותר" ל"1.40 מטר] שבו קרוב לוודאי שיימצאו עשרה טפחים מעל המת. כך נראה גם מתיאורו שם שמניחים חלל טפח מעל המת ומעליו מניחים אבנים חלקות "באלאטעס" [בלטות, אבני מרצפות] או קרשים רחבים כימכסה' הנשען על אבנים שבצידי המת, ואת החלל הנותר, שהוא בדרך כלל יותר משמונה טפחים, ממלאים באדמה ואבנים, טפח חלל, עובי המכסה ושמונה ומעלה טפחים של מילוי – הרי עשרה). עוד הוסיף (שם הערה 11) שבכך הצריכו רק שבעה טפחים (עיינו במובא לעיל ממשנה בבא בתרא ו, ח) משום שמעל הכוך ישנה קרקע בגובה יותר משבעה טפחים של הכוך עצמו, וכך מעל המת היה הרבה יותר מעומקו של הקבר כיום (יש להעיר שלולי שכן היה, לא זו בלבד ששבעת הטפחים היו שלא כנהוג היום, כהערתו של גשר החיים, אלא שהיו גם מנוגדים להלכה המצריכה כיוסי של שישה טפחים כנ"ל, שהרי גופו של המת עצמו תופס יותר מטפח. ומה עוד שבזמן חז"ל המנהג גם בארץ היה לקבור בארון מאבן שגם עוביו מועט מהחלל). אמנם במקרה שהתמלא בית הקברות ואי אפשר להשיג עוד קרקע התיר גשר החיים (כז, ו) למלא עפר על הקברות הישנים בגובה שישה טפחים, ומעליהם לעשות קברים חדשים, והוסיף שיש אומרים שדי בשלושה טפחים, אם כי הוראה זו היא על פי הדין המובא לעיל לענין הפסק בין קבר לקבר ואינה נוגעת במישרין לשאלה כמה עפר יהיה מעל הקבר העליון, שרק לגביו יש משמעות להקפדה על רשות אחרת,



- ב. הנחית המשרד לשירותי דת בישראל היא שעומק הקבר יהיה 1.20 מ' <sup>4</sup>. אמנם כיום מנהג אנשי החברא קדישא הוא להקפיד על כיסוי כ-60 ס"מ מעל הנפטר (=שישה טפחים), ואין מנהג אחיד ביניהם בשיעור עומק הקבר.
- ג. מנהג המקובלים שעומק הקבר יהיה 1.70 מ' <sup>5</sup>.
- ד. לא מצאנו מקורות שהצריכו עומק 1.80 מ', אך זהו מנהג מצוי אצל הגויים <sup>6</sup>.
- ה. עקרונית, אין לשנות ממנהג מקובל בענייני אבלות וקבורה במנהגים שנועדו לכבוד המת <sup>7</sup>. אמנם כשיש חשש שהמנהג יוביל לאיסורים אחרים

דהיינו רשות שונה מזו שעל פני הקרקע. יש לציין שכיום (תשע"ה) המנהג שונה מהכתוב בגשר החיים וכמפורט בסעיף ב בגוף התשובה.

<sup>2</sup> בגמרא (סנהדרין פב ע"א) מסופר על זקנו של רבי פרידא שמצא גולגולת מושלכת בשערי ירושלים, שהיה כתוב עליה 'זאת ועוד אחרת', ואמר שזו גולגולתו של יהויקים שנאמר עליו (ירמיהו כב, יט) 'קבורת חמור יקבר'. המהרש"א (חינוכי אגדות שם) דייק שגם בחמור שיך קצת 'קבורה', משום טומאת נבלות או משום סירחון, ולכן לא משליכים אותם ברחובות אלא שלא מקפידים להעמיק קבורתם, והכלבים סוחבים אותם מקברם. ודייק המנחת יצחק (חלק ז סימן קד) שכדי להוציא מ'קבורת חמור' צריך לפחות כיסוי שלושה טפחים, זאת לאור הגמרא (פסחים לא ע"ב) שציינה שיחפשת הכלבי' היא שלושה טפחים. גשר החיים (שם ה) פסק שבנפלים די בשלושה טפחים, והמנחת יצחק (שם) ציין שמקורו מהגמרא בסנהדרין (שם).

<sup>3</sup> ראו לעיל הערה 1 בדברי גשר החיים, שכאשר חסרים מקומות קבורה ועושים קבר על קבר יש אומרים שדי בשלושה טפחים הפרש ביניהם.

<sup>4</sup> חוזר המנכ"ל למשרד לשירותי דת למנהלי בתי עלמין ורשויות מקומיות, מופיע באתר האינטרנט של המשרד לשירותי דת.

<sup>5</sup> גשר החיים (טז, ד) הנ"ל, וטעמם שזהו שיעור 'קומת אדם'. הדבר נהוג במיוחד באלו הקונים חלקת קבר מחיים, שיש שמבקשים מידות אלו.

<sup>6</sup> באנגלית ישנו ביטוי ביחס לעומק הקבר – 'six feet under', שמשמעותו שהעומק צריך להיות 'יש רגל', מידת ה'רגל' היא 12 אינץ', ואינץ' אחד שווה 2.54 ס"מ. כך שש רגל הוא קצת יותר מ-1.80 ס"מ. והמקור המקובל לזה הוא משנת 1665, שפרצה מגפה גדולה בלונדון, וראש העיר של לונדון סר ג'ונס לורנס חוקק חוק זה, כדי למנוע זיהומים והתפשטות המגפה. אמנם בסופו של דבר כיום יש סטנדרט שונה ממדינה למדינה, ואף באנגליה עצמה לא מקפידים בכך.

יש לציין שאין לכך איסור משום חוקות הגויים, שלאיסור זה ישנם שני גדרים (ראו בית יוסף יו"ד סימן קעח על פי סמ"ג לאון ט): 1. דבר שאין טעמו נגלה, שכך לשון 'יחוק', שכיוון שעושה דבר משונה שאין בו טעם נגלה, אלא רק שהגויים נוהגים כך, אז נראה בוודאי כנמשך אחריהם ומודה להם, אחרת למה יעשה כדבריהם התמוהים? 2. דבר שהגויים נוהגים ששייך בו פריצת דרך הצניעות והענוה. ולכן פסק הרב עובדיה יוסף (יביע אומר חלק ג יו"ד כד) שאין איסור חוקות הגויים במנהג לשים פרחים על הקבר אף שראוי שלא יחדשו מנהג זה בארץ ישראל (ראו שו"ת ישכיל עבדי חלק ד יו"ד סימן כה שציא נגד המנהג להניח פרחים על הקבר ואכמ"ל, וביביע אומר [שם אות יא] דחה דבריו). על פי זה במקרה שלנו, כיוון שיש טעם למנהג הגויים כדי למנוע מגפות וכדומה, אין איסור של חוקות הגויים. ואפשר שאדרבה, אף שיתכן שהמקור מגויים, מכל מקום כיוון שנהגו כך, ייתכן שיש בשינוי פגיעה בכבוד המת, או שלאידך גיסא – אם ישנו עתה מהמנהג עשוי הדבר להיראות כשינוי שנעשה כדי לא לנהוג כמנהג הגויים ויהיה בו לעז או ביזוי למתים הקודמים שכביכול נהגו בקבורתם כמנהג הגויים ושלא כדיון. וראו להלן הערות 7–8 לגבי שינוי מנהגים הנהוגים לכבוד המת.

<sup>7</sup> הב"ח (יו"ד סימן שט) כתב בנוגע למנהגים שונים שהיו נוהגים בהלוויית המת שמעכבים על מי שבא לשנות המנהג. כיוצא בזה כתב הבית לחם יהודה (יו"ד סימן שנב ס"ק א) בנוגע למנהגי הטהרה והלוויה שאין לשנות ממנהג שעושים למתים – ודבריו הם בשינוי שהוא לכאורה תוספת מעלה – משום שיש בכך ביזיון למתים הקודמים (שאצלם נהגו אחרת).

הגרי"ש קלוגר (שו"ת טוב טעם ודעת מהדורה תליתאה חלק ב סימן רלה) הביא כמה ראיות לדבר: א. בגמרא (ברכות יז ע"ב) פטרו את נושאי המיטה וחילופיהם מקריאת שמע ותפילה. ואף שכשאפשר לקיים את שתי המצוות אין העוסק במצווה פטור מהמצווה, וכאן הרי יכולים להוליכו על גבי סוס וכדומה וכך יוכלו לקיים את שתייהן – גם להוליכו לקבורה וגם לקרוא קריאת שמע ולהתפלל, מכל מקום כיוון שנהגו להוליכו בכתף אין לשנות. וכן בגמרא (סוכה כה ע"ב) אמרו שנושאי ארונו של יוסף נחשבו עוסקים במצווה, אף שיכלו לשאתו בסוסים, ולכן יכולים לעשות פסח שני.

או לפגיעה בכבוד המת ניתן לשנות מן המנהג<sup>8</sup>, ואין צריך לעשות התרת נדרים<sup>9</sup>.

ב. בגמרא (סנהדרין מו ע"ב) נאמר שהקב"ה קבר את משה כמו ששאר האנשים נקברים "דלא לשתני ממנהגא" (=שלא לשנות מהמנהג), אף שכלפי משה רבנו יש ביזיון בדבר, וכבודו היה יותר אילו לא נקבר כלל (הגר"ש קלוגר לא ביאר מדוע הקבורה היא פחיתות כבוד לגבי משה, ואולי כוונתו שקבורה מתפרשת – ובדרך כלל זה אכן חלק מטעמה – כמניעת ביזיונו של המת כשגופו נרקב ונעשה מאכל לרימה, וממילא משה רבנו לא נזקק לכך, ואדרבה, כבודו היה יותר לו נותר ללא קבורה כשהכול רואים שאינו זקוק לה ואף לאחר מותו נותר שלם. ונראה שמה שהכריחו לומר כך הוא משום שאם אכן הקבורה היא כבודו של משה, לא הייתה הגמרא צריכה לבאר שהקב"ה קברו כדי שלא לשנות ממנהג העולם אלא לומר שקברו משום כבודו).

כך פסק גשר החיים (חלק ב סימן יד סעיף ד, ד) והאריך בדבר החשיבות באי שינוי מהמנהג בכלל ובעניני קבורת המת בפרט. וכן כתב ביביע אומר (חלק ז יו"ד סימן לד). ובשו"ת דודאי השדה (לרבי אליעזר חיים דייטש, מרבני הונגריה לפני השואה, סימן ל, וכן בספרו פרי השדה חלק א סימן מח) הרחיב גם הוא בדבר החומרה היתרה בשינוי מהמנהג שבעניני קבורה, וראו גם בשו"ת בית שלמה (חלק ב יו"ד סימן רכז, ודבריו לזכרו גם בדודאי השדה הני"ל).

אך החתם סופר (יו"ד חלק ב סימן שלב, הובאו דבריו בפתחי תשובה יו"ד סימן שסב ס"ק ב) כתב ש"בדבר שאין בו קפיידא אפשר לשנות מהרגילות". וראייתו מהגמרא (נזיר סה ע"א) שלומדת לגבי מת שנמצא מושכב באופן שראשו מונח בין ירכותיו ולא מושכב כדרכו, שאין צריך לבדוק אם יש עוד שאר מתים קבורים שם, ואומרים שבאופן מקרי נתנו את המת שם, ואין זה בית קברות. ומכך שהגמרא ממעטת רק שמצאוהו שראשו בין ירכותיו ולא רק שלא קברוהו כדרך הרגילה, משמע שאף שרגילים להניח את המת כשרגילו כנגד שער בית הקברות, רמז לאמונה בתחית המתים שעתיד לעמוד ולצאת מקברו, מכל מקום כיוון שמעיקר הדין אין שיעור לדבר, אין הכרח להקפיד בדבר כשאי אפשר, וניתן לשנות זאת (אמנם הוסיף שניתן לפתוח פתח נוסף בבית הקברות, וכך גם לאחר השינוי יהיו רגליו כנגד הפתח).

<sup>8</sup> בשו"ת בצל החכמה (חלק ג סימן עט) העלה שראוי לבטל מנהג כשיש לחשוש שיביא לידי תקלה, ולכן כתב שראוי לבטל המנהג במקום שנהגו הנשים לחפוף שעתיים לפני הטבילה (אלא די בשעה), שהדבר גורם שכל אחת צריכה לחכות זמן רב עד שתשלים חבתה את החפיפה, וזה גורם לנשים להימנע מלטבול. ואמנם הרב קוק (דעת כהן יו"ד סימן יח) כתב שהכבדה בעלמא אינה הצדקה לביטול מנהג, וראייתו מהגמרא (פסחים נ ע"ב): "בני ביישן נהוג דלא הוה אזלין מצור לצידון במעלי שבתא. אתו בנייהו קמיה דרבי יוחנן, אמרו לו: 'אבהתיך אפשר להו, אן לא אפשר לך'. אמר להו: כבר קיבלו אבותיכם עליהם, שנאמר (משלי א, ח): 'שמע בני מוסר אביך ואל תטש תורת אבך'". אך בנדון דידן הסיבה העיקרית לשינוי המנהג אינה מניעת ההכבדה מהמלווים אלא החשש שהכבדה זו תגרום בפועל לפגיעה בכבודם של הנפטרים, שזו המטרה המרכזית של מנהגי הקבורה השונים. במצב שבו אם ישמרו על המנהג ייפגע כבוד המת כתב המהר"ם ש"ק בתשובה (או"ח סימן צב) שיש לחוש לכבוד הנפטר, ולכן כתב שבמקום שבית הקברות רחוק וקשה לשאת בכתף את הנפטר, שהקפדה על המנהג לשאת את המת בכתף ולא בעגלה עלולה להביא אנשים להימנע מלבוא ולשאת את הנפטר, מותר לשאת אותו בעגלה (אף שהנשיאה בידיים כשלעצמה אכן מכובדת יותר ואינה רק מנהג, כיוון שבמצב כזה מכל מקום עלולה היא להחטיא את המטרה ולגרום את ההפך – פגיעה בכבוד המת), וכשיגיעו בסמיכות לקבר יורידוהו וישאוהו בכתף.

<sup>9</sup> נפסק בשלחן ערוך (יו"ד ריד, ב): "קבלת הרבים חלה עליהם ועל זרעם; ואפילו בדברים שלא קבלו עליהם בני העיר בהסכמה, אלא שנהגין כן מעצמם לעשות גדר וסייג לתורה, וכן הבאים מחוץ לעיר לדור שם, הרי הם כאנשי העיר וחייבים לעשות כתקנתן". מקור הלכה זו היא מסיפורם של בני ביישן (גמרא פסחים נ ע"ב, הובאה לעיל בהערה 8).

אמנם השלחן ערוך (שם, א) כתב (על פי תוספות פסחים נא ע"א ד"ה אי אתה, והרא"ש פסחים פרק ד סימן ג) שמנהג מחייב רק כשידעו שהדבר מותר ורצו להחמיר על עצמם, וכפי שהוכיחו הראשונים (הני"ל) מהגמרא (חולין ו ע"ב), שבה מסופר שבבית שאן נהגו להפריש תרומות ומעשרות משום שחשבו שבית שאן היא חלק מגבולות ארץ ישראל החייבים במעשרות, ורבי הורה להם שאינם צריכים להפריש לאור עדות על רבי מאיר שאכל ירק בבית שאן ללא הפרשת תרומות ומעשרות.

השו"ך (יו"ד שם ס"ק ז, על פי התוספות והרא"ש הני"ל) צמצם עוד את החיוב לקיים קבלת הרבים רק למנהג חשוב שנעשה על פי תלמידי חכם, אבל במנהג גרוע שנהגו מעצמם, חייבים להמשיך לנהוג בו רק בפני עם הארץ, כדי שלא יבואו עמי הארץ לזלזל במנהגים, אך שלא בפני עם הארץ – אלא בפני תלמידי חכמים בני אותו מקום או שלא בפני איש מהם – אין חובה לנהוג בו.

אף בענייניו אין צורך בהתרת נדרים, שהרי אין זה מנהג שנועד לעשות גדר וסייג לתורה, אלא ככל הנראה מנהג שהחל עקב עומק הקבר הנהוג בין הגויים.

ו. לכן, בנדון דידן, כיוון שמסתבר שעומק הקבר הנהוג אצלכם לא נועד לכבוד המת, אלא מטעמים אחרים כגון מניעת מחלות וכפי שמקובל אצל הגויים, והמנהג עלול לגרום לפגיעה בכבוד המת, וכגון שאנשים יימנעו בשל כך לבוא ללוויה או יעזבו מוקדם, ניתן למעט את עומק הקבר, ובלבד שהמת יכוסה לפחות בשישה טפחים. ומכל מקום, לכתחילה ראוי שאף אם תחדלו מהמנהג להעמיק את הקבר כל כך (1.80 מטר) עדיין תנהגו כמנהג המקובל שלפיו המת כולו מונח יותר מעשרה טפחים מתחת לפני הקרקע<sup>10</sup>.

---

<sup>10</sup> זה היה המנהג בארץ כמובא לעיל (הערה 1), ומדברי העמק שאלה שהובאו שם עולה כי זה היה המנהג הפשוט גם במקומות אחרים. מנהג זה יש בו משום כבוד המת ומניעת איסור של 'לועג לרשי' כלפי המתים (וזאת לאורך זמן, ולא רק בעת הלוויה עצמה), על פי דברי העמק שאלה הנייל, בנוגע להיתר לומר פסוקים וקדיש בסמיכות לקבר – היתר שאנו מניחים שנהוג גם אצלכם – ועל כן ראוי שלא לשנות ממנהג זה על כל פנים אם אין בכך הכרח.

London, England

לונדון, אנגליה  
אלול תשע"ז**סט. הפרדה בין קברים כשקוברים זה על גבי זה****שאלה:**

כאשר קוברים אנשים זה על גבי זה, מהי ההפרדה המינימלית הנדרשת?

**תשובה:**לכתחילה צריכה להיות הפרדה של 6 טפחים (48 ס"מ). במקום צורך גדול ניתן להסתפק בהפרדה של 3 טפחים (24 ס"מ)<sup>1</sup>.<sup>1</sup> כתב הטור (יו"ד סימן שסב):

"אין נותנין שתי ארונות זה על זה, ואם נתן כופין העליון שיפנה שאין נוהגים בזיון במתים. ודוקא שאין ביניהם עפר ששה טפחים, אבל אם יש ביניהם עפר ששה טפחים מותר".

ובבית יוסף (יו"ד סימן שסב אות ד ד"ה אין נותנין) כתב על כך:

"ומ"ש ודוקא שאין ביניהם עפר ששה טפחים וכו'. צריך עיון, שבתורת האדם (שם) כתב על ברייתא זו: "ודוקא בנוגעים, אבל בשני קברות זה למעלה מזה וקרעיתו של עליון מפסיק בנתים שלשה טפחים, מותר".

נמצא שלפי הטור צריך הפרדה של ששה טפחים, ואילו לבית יוסף די בשלושה טפחים.

אמנם בשלחן ערוך (יו"ד שסב, ד) פסק כדעת הטור:

"אין נותנין ב' ארונות זה על זה; ואם נתן, כופין העליון שיפנה. ואם יש ביניהם עפר ששה טפחים, מותר".

והש"ך (שם ס"ק ד) כתב:

"כתב הב"ח דאפילו אי אפשר לקבור במקום אחר. ולכן צריך למחות בקהלות שהקוברים עושים כן, שלא ישימו זה על זה אלא בדאיכא בבירור הפסקת ו' טפחים. מיהו אם אי אפשר לקברו בענין אחר ודאי שרי, וכן משמע מתשובת רב האי גאון שהביא הטור בסימן שאח"ז ופשוט הוא".

ור' עקיבא איגר על סעיף זה הביא את דברי הבית יוסף להקל בזה על גבי זה:

"ובב"י כתב וצ"ע שבת"ה כתב על ברייתא זו ודוקא בנוגעים אבל בב' קברות זו למעלה מזו וקרעויותו של עליון מפסיק ביניהם ג' טפחים מותר עכ"ל [ובא"ח כ' דט"ס הוא וצ"ל ו"ט ואני מצאתי בתשו' תשב"ץ ח"ג סימן קי"ט]. [ובס"ח] כתב לחלק דבדופן מפסיק בין זה לזה צריך ו"ט, אבל בזה למעלה מזה סגי בג' טפחים. וכתב עוד שם, דאם אין [לבה"ק] מקום פנוי, יוציאו העצמות ויעמיקו לחפור כדי שישאר אחר שנקבר המת ג' טפחים למעלה מקבר התחתון".

וב אגרות משה (יו"ד חלק א סימן רלד) האריך מאוד בענין זה בביאור כל השיטות ולבסוף העלה:

"נמצא לדינא: דלרמב"ם אסור אף בהפסק גדול, וא"כ ודאי אין חלוק דאף בקרקע קשה ובצעמענט אסור לקבור זע"ז. ולהטור והש"ע שמוותר בששה טפחים הפסק. הוא ג"כ אף בקרקע קשה וצעמענט כיון דהוא מדין חדש דזה אצל זה מותר לדידהו. ולר' האי גאון שיש לו דין אחד עם זה אצל זה מטעם תפוסה, בעי נמי ששה טפחים אף בקרקע קשה וצעמענט. וכן לרשב"ם ולרמב"ם ששני שוה זע"ז לזה אצל זה אף שהוא מטעם אחר, נמי הוא אף בקרקע קשה וצעמענט צריך ששה טפחים. ולרמב"ן לפ"מ שכתבתי שמסתבר לדבריו שבב"י סימן שס"ב וצריך לגרוס ששה טפחים כהב"ח ופרישה, הוא נמי אף בקרקע קשה וצעמענט. ולרשב"ם אליבא דמתני' דנזיר ואהליות סגי בב' טפחים בזה אצל זה, וכ"כ יהיה בזע"ז דאין חלוק לדידהו, ונמי הוא אף בקרקע קשה וצעמענט. ולס"ח שהביא רעק"א ולרמב"ן לגירסת הבית יוסף צריך ג"ט בזע"ז, אף שבזה אצל זה צריך ששה טפחים, אבל ג"כ הוא אף בקרקע קשה וצעמענט שווה הוא לטעם שבארתי. ולמהר"ח אליבא דרמב"ן מצריך לבד זה עוד ג"ט אויר.

והנה דעת הרשב"ם אליבא דמתני' דנזיר ואהליות הוא דעת יחיד. ודעת מהר"ח אליבא דרמב"ן נמי הוא דעת יחיד. ודעת הרמב"ם נמי הוא דעת יחיד. ולכן למעשה לכתחלה יש להורות אף בקרקע קשה וצעמענט שיהיה הפסק ששה טפחים, דכן סברי רוב הפוסקים והוא דעת הטור וש"ע. אך אם עשו בהפסק ג"ט כהס"ח והבית יוסף לרמב"ן ומשמע קצת שרעק"א הסכים לזה אין למחות באלו הרוצים לקבור שם. ול"ד למה שמקילים במדינותינו לסמוך קבר לקבר בזה אצל זה, ששם בהרבה מקומות ליכא שיעור להרמב"ם והטור וש"ע, דאם אך עומדים הקברים סגי וכיון שהמקום צר הקלו כמותם. אבל בזע"ז שגם הטור והש"ע אוסרים אין להקל. ובפרט בפה שאין המקום צר כ"כ דאם היה אפשר היה לן להנהיג גם בזה אצל זה להרחיק ששה טפחים, ורק מכיון שכבר נהגו להקל בזה במקומות שהיה המקום צר א"א למחות. אבל לקבור זע"ז שברובא דרובא מקומות לא קברו כלל זע"ז ורק שרוצים עתה

---

להנהיג, ודאי שאין להתיר אלא בהפסק ששה טפחים לכתחלה, ובדיעבד אין למחות אף בהפסק ג"ט כדלעיל. ומש"כ בשבות יעקב שהביא הפ"ת שנהגו לקבור גם זע"ז, היה זה רק במקומו ועוד מקומות מועטין ולא נתפשט להקל בשבילם".  
וראו גם בכל בו אבילות עמ' 170–172 (סעיף כב); ובגשר החיים, פרק כז, סעיף ו, אות ו.

Melbourne, Australia

מלבורן, אוסטרליה

תמוז תשע"ו

**ע. הלנת המת או קבורתו הזמנית ופינויו לאחר זמן****שאלה:**

למרבה הצער אירעה לאחרונה תאונה איומה שבה נהרג אדם. התאונה התרחשה ביום חמישי בבוקר. רק בשעות אחר הצהריים המאוחרות של יום שישי הצלחנו לשחרר את הגופה ולהעבירה לחברה קדישא. המשפחה החליטה לקבור את המת בישראל, כיוון שכל חייהם חלמו לעלות לארץ. ההתארגנות להטיס את כולם אורכת זמן – עד יום רביעי. הלוויה התרחשה בישראל אחר הצהריים ביום חמישי, שבוע שלם לאחר הפטירה.

החברא קדישא כאן (ובמלבורן) בנו קמרון תת-קרקעי והוא זמין לשכן את הגופה במצבים כאלה שיש המתנה ממושכת לפני הקבורה.

הקמרון התת-קרקעי בנוי במכוון כדי לתפקד כקבורה. זה מאפשר לקבורה להתקיים בהקדם האפשרי, תוך הימנעות מבעיות הלנת המת (כאשר התחלת הישבעה תהיה תלויה בכוונה מראש באשר למועד הפינוי המת במהלך השבעה או אחריה).

הלכתי הביתה ללמוד את הלכות אבלות בשלחן ערוך ובספרי הלכה שונים שיש לי.

בחזון עובדיה (חלק א) של הרב עובדיה יוסף התייחס ליחרדת המת' כאשר המת מוצא מהקבר במהלך השנה הראשונה. נראה כי כל הוראותיו לגבי שאלות של פינוי הקבר מדברות על פנוי אחרי י"ב חודש, אך לא מפורש שקודם זמן זה אסור לפנות, אבל בעיניי הדבר כמעט מפורש.

אולי החמצתי משהו אך לא מצאתי את נושא יחרדת המת' בשלחן ערוך. מהיכן זה הגיע? השערתי היא שזה על פי תורת הסוד. כמה משקל יש לזה?

אם הבנתי את הרב עובדיה נכון, אפשר היה להגיע למסקנה שפינוי המת בשנה הראשונה גרוע יותר מהלנת מת ממושכת.

זה יוביל אותנו למסקנה שלעולם אסור לנו להשתמש בקמרון, אלא עלינו להשאיר את הגופה במקרה ולשמור עליה.

החברה קדישא שלנו והחברה במלבורן משתמשות בקמרון באופן קבוע.

האם השימוש בקמרון זה הוא מותר, מומלץ או אסור?

אני רוצה להעלות את הדבר ולשנות את המנהג הנוכחי רק אם יש סיבה משמעותית לעשות זאת.

**תשובה:**

מותר לקבור את המת על מנת לפנותו, וניתן לפנותו לאחר מכן בין בתוך שבעה ובין לאחר השבעה, ובפרט אם מפנה אותו על מנת להעלותו לארץ ישראל.

הרב עובדיה יוסף דן בחזון עובדיה (אבלות חלק א דיני פינוי המת מקברו)<sup>1</sup> במקרים שהמת לא נקבר על מנת לפנותו או שאין ודאות שכך נעשה, ועל כן יש ספק אם אכן מותר לפנותו, כגון אם מותר לפנות אישה מקברה כדי לקבור

<sup>1</sup> ובמקור ביביע אומר חלק ז יו"ד סימן לו (ותשובות נוספות בענינים אלה שם בסימנים לח-לט) וחלק י יו"ד סימן מז.

אותה ליד בעלה (האם זה נחשב כמו 'קברי אבותיו', שלשם כך ניתן לפנות), וכן אם יש להאמין לעד אחד (המקרה שם הוא שכך העידה אימו של הנפטר) שהמת נקבר על מנת לפנות. הרב עובדיה יוסף צירף בכל אחד מהמקרים כמה טעמים להתיר את הפינוי. אחד הטעמים הוא שיש סוברים שלאחר שנתעכל הבשר אין איסור לפנות את המת<sup>2</sup>, ולכן פסק בשני המקרים שמותר לפנות לאחר י"ב חודש, שאז כבר נתעכל הבשר. אולם ברור שגם לדעתו מותר לקבור על מנת לפנותו, כשברור שעל מנת כן נקבר, ואז ניתן לפנותו בין בתוך שבעה ובין לאחר שבעה.

להלן מפורטים המקורות בענין:

- א. אסור לפנות מת מקברו לקבר אחר<sup>3</sup> מלבד במקרים מסוימים<sup>4</sup>.
- ב. כדי לקבור בארץ ישראל, וכן במקרה שקברוהו על מנת לפנותו (אפילו שלא לארץ ישראל), מותר לפנות את המת<sup>5</sup>.
- ג. במקרה שמפנים מת מקבר לקבר (באופנים המותרים כמובן), מותר לפנותו אפילו תוך שבעה<sup>6</sup>.
- ד. לכן, נראה שראוי לקבור את הנפטר בקבר זמני על מנת לפנותו לאחר זמן – כדי להימנע מאיסור הלנת המת<sup>7</sup> – ואחר כך לפנותו (אפילו תוך שבעה), ובמיוחד כאשר מעלים אותו לארץ ישראל<sup>8</sup>. לגבי אופן הפינוי – עיינו גשר החיים חלק א פרק כו סעיף ב.

<sup>2</sup> בטעם איסור פינוי המת כתב הכלבו (סימן קיד, הובא בבית יוסף יו"ד סימן שסג): "אין מעתיקין ממקום למקום שהבלבול קשה למתים מפני שמתיראים מיום הדין" (ומכל מקום הכלבו עצמו הזכיר שם כמה אופני היתר – והם יוזכרו גם להלן והובאו גם בעוד ראשונים ושנפסקו גם הם בשלחן ערוך). וכתב על כך הנודע ביהודה (שו"ת נודע ביהודה מהדורא קמא יו"ד סימן פט): "ודאי דאחר עיכול הבשר ואז כבר פסק הדין ליכא בלבול". אומנם אחרונים רבים חלקו על הנודע ביהודה בענין זה (ראו בשו"ת שיבת ציון לבנו של הנודע ביהודה סימן סג שהאריך לחלוק עליו, ומכל מקום המעיין שם היטב יראה שאף שפקפק בראיותיו של אביו, מכל מקום עיקרו הוכחותיו שלו אינן שיש 'יחדת הדין' גם לאחר י"ב חודש, אלא שמכל מקום יש איסור בפינוי גם אז מטעמים אחרים, ובכללם משום כבוד המת ומניעת ניוולו, ועיינו מענין זה להלן). אך יש גם שהסכימו עימו, ויש שנראה שתלו את הדבר בעיקר בעצם חלוף פרק הזמן של י"ב חודש ולא דווקא בעיכול הבשר. וראו בעלי תמר על הירושלמי מועד קטן פרק ב ד"ה אין מפנין; שו"ת עין יצחק חלק א יו"ד סימן לד. וראו בהרחבה על המחלוקת – ומדברי עוד פוסקים רבים שעסקו בה – בשו"ת מלמד להועיל חלק ב יו"ד סימן קיט; אגרות משה יו"ד חלק ב סימן קסא; ציץ אליעזר חלק ה סימן כ; יביע אומר חלק ז יורה דעה סימן לו אות ג; גשר החיים חלק א פרק כו סעיף א אותיות ט-י. כאמור, הרב עובדיה יוסף הכריע (ביביע אומר שם ובחזון עובדיה אבלות חלק א) שבמקום שיש ספק אם מותר לפנות, אפשר לצרף את דעות המתירים ולפנות את המת לאחר שהתעכל הבשר.

<sup>3</sup> שלחן ערוך יו"ד שסג, א

<sup>4</sup> עיינו גשר החיים חלק א פרק כו סעיף א המפרט את כל ההיתרים. וראו תשובות רבות בענין בשו"ת במראה הבזק: חלק ב תשובה צא; חלק ג תשובות סד, ע, עב; חלק ד תשובות קכב-קכג; חלק ה תשובות צה-צו; חלק ז תשובות פ-פא.

<sup>5</sup> שלחן ערוך שם.

<sup>6</sup> כך מבואר בשלחן ערוך יו"ד שעה, ג, והוא על פי הירושלמי מועד קטן ג, ה. גם מהאמור במסכת שמחות (י, ח, ראו להלן) עולה בבירור שהפינוי המותר הוא אף מיד לאחר הקבורה הראשונה, וכך מבואר גם מתשובת הרשב"א (חלק א סימן שסט) שנפסקה להלכה בשלחן ערוך (יו"ד שסג, ב).

<sup>7</sup> שלחן ערוך יו"ד שנו, א

<sup>8</sup> ובמסכת שמחות (י, ח) הובא מקרה דומה, שררבו גמליאל היה קבר שאול ביבנה שבו היו קוברים את המתים וכך פוטרם את הרבים, ואחר כך היו מעלים את הנפטר וקוברים אותו בירושלים. ואם היו עושים כך על מנת לפטור את הרבים, על אחת כמה וכמה כדי להימנע מהלנת המתאו כדי לקבורו בארץ ישראל או בקברי משפחתו וכדומה.

ה. סייג אחד יש להוסיף לאמור: בקבורה, זמנית כקבועה, מתחיל מטבע הדברים תהליך של ריקבון. פינוי המת לאחר שהתחיל התהליך וטרם שהסתיים (היינו טרם 'עיכול הבשר' המוזכר לעיל) יש בו ניוול וביזוי למת<sup>9</sup>

<sup>9</sup> עיינו רש"י סנהדרין מו ע"ב (ד"ה משום) שביזיון המת, שמניעתו היא טעם חובת הקבורה לאחת הסברות שם, הוא כשהוא נראה נרקב ונבקע. ובגמרא שם מז ע"ב אמרו לגבי הרוגי בית דין שדינם להיקבר בקברים המיוחדים להם, ולאחר ששהו בקבר זמן מה "הוו להו צערא דקברא פורתא" ואפשר לפנותם לקברי משפחותיהם, אלא שלמעשה חייבים להמתין עד לאחר עיכול הבשר "משום דלא אפשר", ופירש רש"י: "משום דנבקע כרסו ומסריח". ועיינו נודע ביהודה (תניינא יו"ד סימן קסד) שעמד על ההבחנה בנוגע לפתיחת הקבר לצורך בין פתיחתו סמוך למיתה ולקבורה, טרם שהחל המת להירקב, לפתיחה לאחר מכן, שיש בו משום ניוול. ובשו"ת חכם צבי (סימן ג) ביאר גם הוא שבפתיחת הקבר יש ביזיון למת "שרואין אותו בניוולו", וכן בשו"ת ר' עקיבא איגר (מהדורא תניינא סימן יז) כתב בנדונו: "אלו נזכרו מיד בזה היה ספק עצום אם לפתוח הקבר... אבל בנדון דידן דאשתיה ב' שבועות דאפשר דשלטה בו רמה, וגם קרוב להסריח, יש לומר דזהו ניוול גדול, וקם הדין שלא לפתחו".

גם בגשר החיים (חלק א פרק כו סעיף ב) מבואר שאף כשמוטר לפנות את המת יש להמתין, אם אפשר, עד לאחר עיכול הבשר, ומהמשך דבריו שם משמע שטעמו העיקרי הוא משום שטרם עיכול הבשר יש יותר ביזוי. ומתבאר מהמשך דבריו (שם סעיף ג אות ג, ועיינו ועוד שם באות ז) שבפתיחת הקבר לפני שהתחיל תהליך הריקבון אין משום ניוול (מעבר לניוול שיש בעצם הפתיחה, כפי שביאר שם, שהוא ניוול הקיים גם לאחר עיכול הבשר, והותר באותם מקרים שבהם מותר לפנות את המת).

לא ברור שהתנאי "על מנת לפנות" מתיר את ניוולו זה של המת. ובגשר החיים (חלק ב פרק כא סעיף ב אות ג) דן כיצד התיר את הביזוי שיש למת בעצם הפינוי (גם לאחר י"ב חודש) וכן דן אפילו במת שציווה לפנותו – איך התיר ציוויו את הדבר. ותירץ שכשנקבר המת על מנת לפנותו או שציווה לפנותו לאחר גמ – נחשב הקבר "אינו שלוי", ולכן שייכת בו עדיין מצוות הקבורה במידה מסוימת, והפינוי הוא קיומה. אך מאחר שמטרה זו תושג גם בפינוי לאחר זמן, אין יסוד לומר שמשום כך יותר גם הניוול המתוסף כשהפינוי נעשה בשלב שבו גוויית המת נרקבת ומסריחה.

עוד חילק שם (אות ו) בין "ביזיון" הקיים בכל פינוי המת (והותר במקרים מסוימים) ל"ניוול" החמור יותר והקיים בעת שהגווייה נרקבת, ובכלל הראיות המסייעות לסברת הנודע ביהודה לחלק בין פינוי המת לפני עיכול הבשר לפינוי לאחריו הבעא גם חילוק לענין ניוול המת ששייך דווקא טרם עיכול הבשר.

ואמנם בשיבת ציון (סימן סג) הני"ל מבואר שיש ניוול וביזוי גם בפינוי המת לאחר עיכול הבשר – ובכל אופן מצאנו שיש אופנים שפינוי המת מותר – אבל ברור מכל מקום (ואף מדבריו משמע) שהניוול גדול הרבה יותר כשהפינוי נעשה בשעה שבשר המת מצוי בתהליך של ריקבון, ומה גם שאפילו אם נניח שדעת השיבת ציון היא שיש להשוות את הפינוי בעת שהגווייה נרקבת לפינוי לפני תחילת תהליך הריקבון או לאחר סיומו, מכל מקום אף אם חששו לסברא זו לחומרא – עדיין אין זה אומר שיש לסמוך עליה גם לקולא ולהתיר את הפינוי גם בעת שגופת המת נרקבת ומסריחה (וגם אם נאמר שאפשר להתיר את הפינוי למרות זאת, מכל מקום פשוט שאם אפשר למנוע ביזוי זה על ידי הותרת המת במקרה עד לשעת ההלוויה – מוטב לנהוג כך ואין בכך אף משום הלנת המת, וכדלהלן).

בענין זה יש לציין לתשובת הרשב"א (חלק א שימן ססט) שהוזכרה לעיל, שמבואר מדבריו שבמקום צורך אכן מותר לפנות את המת גם סמוך לקבורה הראשונה ואף שהחל כבר תהליך של ריקבון, אלא שדבריו אמורים בפינוי שאינו מבוסס רק על תנאי בעת הקבורה אלא גם על ציווי מפורש של המת (בסוף התשובה הזכיר גם את ההיתר של 'תנאי', אבל זה לכאורה רק לגבי עצם הפינוי ולא לגבי פינוי בשלב הריקבון). ועוד, אמנם עולה מדבריו היתר כני"ל אבל בה במידה ברור מדבריו שאין הם אמורים אלא כשאין לא הייתה אפשרות אחרת ושגם במצב זה יש לעשות כל מאמץ, לרבות נתינת סיד על גופת המת כדי שיתעלם הבשר מהרה ורק אחר כך יפנוהו, כדי שהפינוי לא יעשה בעת שמתחיל תהליך הריקבון, וקל וחומר אם אפשר להשיג מטרה זו באמצעות אחסון הגופה בקירור.

(ואמנם האגרות משה הני"ל [יו"ד ב סימן קסא] צידד בסוף התשובה שנתנית הסיד האמורה ברשב"א אינה משום איסור שיש בפינוי המת בעודו נרקב ומסריח, אלא משום שבפועל אי אפשר לפנותו כך, היינו שהדבר בלתי נסבל מצד המתעסקים בו, ונראה מהכתב סופר [יו"ד סימן קפג] שגם הוא הבין כך, אבל סוף כל סוף אי אפשר להכחיש שיש בכך גם ניוול וביזוי שלכל הפחות חובה להימנע מהם אם הדבר אפשרי).

נציין גם לדברי שו"ת כתב סופר [יו"ד סימן קפג הני"ל] שצידד שפינוי המת משום שנקבר על תנאי וכדומה אסור כל עוד לא התעכל הבשר, מחמת הניוול (ומשמע שאם טרם החל הריקבון מותר מכל מקום), אך לקברי אבותיו – מותר. ייתכן שלדבריו הוא הדין גם בפינוי לארץ ישראל, עיינו שם בהמשך דבריו שיש משמעות קצת שפינוי זה שווה בדינו לפינוי לקברי אבותיו. ומכל מקום גם אם נאמר כך, עדיין ברור שאם אפשר לפנות בלי לנוול את המת, היינו על ידי שמירתו במקרה, עדיף לנהוג כך.



ולא רק 'חרדת הדין'. נדרשת אפוא הערכה של המציאות בכל מקום ובכל מקרה לגופו בנוגע למשך הזמן שלאחריו קיים חשש כזה. אם יידרש פינוי המת מקברו הזמני לאחר זמן זה – מוטב לפנות את המת רק לאחר שאכן יתעכל הבשר<sup>10</sup>, או להותיר את הגופה במקרה, שבו נמנע כמובן תהליך הריקבון, עד להלוויה. הלנת המת שנועדה למנוע את ניוולו כאמור היא הלנה לכבודו, המותרת ללא ספק<sup>11</sup>. בהקשר זה יש לציין כי אמנם בחו"ל, במקומות שקוברים בארון וגם הוצאת המת מקברו והעברתו לקבורה במקום אחר נעשות בארון, חשש הניוול האמור פוחת, אך עדיין צריך לוודא שהארון אטום דיו כדי למנוע מריח הריקבון לצאת ממנו (ואם הנוהג הוא לנקב את תחתית הארון, לכאורה תנאי זה אינו מתקיים), שכן הוצאת המת – אפילו בארון – כשנוסף ממנו ריח אינה לכבודו<sup>12</sup>.

<sup>10</sup> ההנחה היא כאמור שבדרך כלל לאחר י"ב חודש התעכל הבשר. מכל מקום הדעת נותנת שגם כאן אם ההערכה היא שהבשר התעכל קודם לכן – אפשר יהיה לסמוך עליה ולפנות את המת קודם לכן בתנאים האמורים לעיל (וכדינו של הפיניו לאחר עיכול מזורו שנעשה על ידי נתינת הסידי, כמבואר בתשובת הרשב"א שהוזכרה לעיל).

<sup>11</sup> סנהדרין מז ע"א; שלחן ערוך י"ד שנו, א.

גם הלנה כדי להביא את המנוח לקבורה בהלוויה מכובדת בנוכחות בני משפחתו, בארץ ישראל או בקברי אבותיו, מותרת מטעם זה. השתתפות הקרובים היא ההיתר "לכבודו" המפורש בגמרא ובשלחן ערוך. הלנה לצורך הבאה לקברי אבותיו או לארץ ישראל מותרת, ובהכרח שנחשבת "לכבודו", כפי שעולה מהמנהג הפשוט של הולכת מתים לקבורה בקברי אבותיהם ובארץ ישראל הנהוגה החל מימות אבותינו, הגם שהייתה כרוכה בעיכוב של ימים רבים, כמתואר בתורה בענינו של יעקב אבינו; עבור לאחר מתן תורה וציוויה על איסור ההלנה – בתקופת חז"ל, כמבואר במועד קטן כה ע"א, בכתובות קיא ע"א ובקידושין לא ע"ב, אף שהדרך ארכה בזמנם ימים רבים; ועד ימינו אנו.

לכן אין חובה להסתייע בפתרון של קבורה זמנית. אך מכל מקום גם פתרון זה אפשרי. לעומת זאת, כשפתרון זה עלול להביא לניוול המת, לא זו בלבד שההלנה תהיה מותרת אלא שאף תהיה מחויבת. ובהקשר זה יש להוסיף ולחדד כי בגמרא (סנהדרין מו ע"ב) דנו שמצוות הקבורה, וממילא לכאורה גם איסור ההלנה, עצמה היא כדי למנוע את ביזיונו של המת (והובאו לעיל דברי רש"י שם שבזיונו הוא כשנרקב לעיל כול). ואמנם ההלכה היא שאין אנו דורשים 'טעמא דקרא' ומחדשים על פיו הלכות, ועל כן לולא שהיה לנו מקור מפורש להיתר הלנת המת לכבודו לא היינו יכולים לחדשו מעצמנו, אבל לאחר שמצאנו היתר זה בחז"ל (וכנראה הבינו שאין האמור בנוגע לכבודו של המת בגדר 'טעם' בלבד של מצוות הקבורה ואיסור ההלנה, אלא הוא גדרו ומהותו של האיסור), אנו רשאים להוסיף ולומר כי במקרה שהקבורה המיידית דווקא היא שתביא לניוולו של המת, בעת פינויו לאחר כמה ימים, ואילו הלנתו במקרה תמנע זאת, הרי שאין כבודו של המת רק דוחה את איסור ההלנה או מתיר אותה, אלא שאותו טעם עצמו שמחמתו אסורה ההלנה בדרך כלל (וכאמור אין זה 'טעם' בלבד אלא זהו גדרו של האיסור) מחייב את ההלנה במקרה במקרה זה ואוסר את הקבורה הנעשית על מנת לפנות לאחר כמה ימים.

אמנם בתשובות והנהגות (חלק ג סימן שע) צידד שאם יש עיכוב בקבורת המת מוטב להניחו בינתיים בארון – ומדבריו משמע שאפילו מחוץ לקרקע – מבמקרה, משום שהדבר נחשב קצת קבורה ומועיל לנשמת המת. ובחשוקי חמד (עירובין מד ע"א) כתב גם הוא כעין זה. אלא שבתשובות והנהגות שם הציע להניחו בארון "עם בשמים מיוחדים" שימנעו את הריקבון והסירחון בעת פינוי המת אחר כך, וספק אם עצה זו אכן מעשית.

<sup>12</sup> בשו"ת חכם צבי (סימן ג) הני"ל, בדברו על ביזיון המת בפתיחת הקבר "שרואין אותו בניוולו", חילק בין מת הנתון בארון שאין רואים אותו למת שאינו נתון בארון. גם בשו"ת פרי השדה (דייטש, חלק ד סימן נו אות ג) התנה את פינוי הנפטרת שבדנו בהיותו בארון "לא יצטרכו לראות נוולותה", וכך הורה גם בשו"ת יד יצחק (גליק, חלק ג סימן רצה).

גם בגשר החיים (חלק א פרק כו סעיף ב אות ב) כתב שכשהמת קבור בארון מכוסה – אין ניוול, אך הוסיף שבתנאי שמדובר "בארון מכוסה ואינו מסריח".

תשובות והנהגות הנוכח בהערה הקודמת עמד (כפי שנראה מהעצה שכתב, כני"ל) על שאלת הקבורה הזמנית והפינוי לאחריה על הצורך, גם אם המת נתון בארון, שגם לא יורגש ניוולו של המת על ידי ריח הריקבון. ולענין זה עיינו בתשובת הרשב"א שהובאה לעיל בהערה 9 ובדברי האגרות משה (שהובאו שם) בענינה, ובמה שכתבנו לעיל (שם).

ומכל מקום אין בכך אלא כדי לפתור את הבעיה במקרה של העברת המת לקבורה במקום אחר בחו"ל, מה שאין כן אם מעבירים אותו לקבורה בארץ, ובארץ הנוהג הוא לקבור ללא הארון, הרי שכשיוציאוהו מן הארון יתבזה<sup>13</sup>.

<sup>13</sup> ואין לומר שבמקרה כזה יקברוהו בארון: א. איננו יכולים לוודא שכך אכן ינהגו, בפרט שהחברא קדישא בארץ מקפידה מאוד על מנהגי הקבורה; ב. השינוי משאר מתים אינו כבודו; ג. באופן זה אפשר שיפסיד את המעלה של קבורה באדמה ממש – מעלה הקיימת בארץ ישראל במיוחד. הרמב"ן הביא בתורת האדם (שער הסוף – ענין הקבורה) מצוואתו של רבי המובאת בירושלמי "שתהא ארוני נקובה לארץ", וביאר שאין הכוונה לנקב בעלמא אלא "שיטלו הדף התחתון שבארון וישכיבוהו על הארץ שקבורת קרקע מצווה". אחר כך הוסיף: "ולא תימא משום חביבותא דארץ ישראל אלא אפילו בחוצה לארץ", וכך הביא הטור (יו"ד סימן שסב). את המנהג בארץ לקבור ללא ארון כלל (מלבד בקבורת חללי צה"ל, שבה יש טעם מיוחד לקבור בארון, ואכמ"ל) ולא להסתפק בנטילת הדף התחתון, וכל שכן לא בנקב בלבד, אפשר היה אמנם להסביר כנובע מטעמים מעשיים – היינו כיוון שנושאים את המת לקבורה במיטה ולא בארון, שלא כנהוג בחו"ל (ובענין זה עיינו אריכות דברים בגשר החיים חלק ב פרק ז) ממילא אין טעם לקבור בארון ולהסיר את הדף התחתון – אך מכל מקום נהגו כך גם במתים המובאים בארון מחו"ל. אפשר שטעמו של דבר הוא שלא לשנותם משאר המתים, ואפשר שהוא סלסול יתר שנהגו במעלה זו של קבורה בקרקע עצמה, ודברי הרמב"ן שמהן עולה שעלה על הדעת שמעלה זו קיימת רק בארץ – יש ללמוד מהם שעל כל פנים בארץ מעלה זו יתרה, מה שמתאים גם לעצם המעלה של קבורה בארץ ישראל, שדרשו לגביה בכתובות (קיא ע"א): "וכפר אדמתו עמו" (ואכמ"ל בביאור הטעם, לפי זה, למנהג הקדום שהיה גם בארץ לקבור בארון – עיינו בבית יוסף יו"ד שם, ועיינו שו"ת שמחה לאיש יו"ד סימן א, שמדבריו עולה ביאור מדוע דווקא בדורות קודמים ואצל צדיקי עליון הייתה ההקפדה על קבורה בארץ ממש פחותה).

וממילא יש לומר שהלנתו במקרה שתחסוך את הצורך לקבורו בארון שלא כנהוג בארץ עדיפה ונחשבת 'לכבודו'.

פרט נוסף שיש לתת את הדעת עליו הוא שגם אם קרובי המנוח הם כהנים, הם רשאים להיטמא לו אף בקבורה השנייה, אם מראש נקבר על דעת לפנותו. אבל היתר זה הוא דווקא בעוד הגופה שלמה, ולכן אם יש מקום לחשוש שבעת פינו המת כבר אינו שלם (בשל התהליך הטבעי של הריקבון), לא יהיו רשאים קרובים אלה להיטמא לו (עיינו שו"ת רשב"א חלק א סימן רצב, שו"ת רדב"ז חלק ב סימן תשלב, רמ"א יו"ד שעג, ו).

## Hong Kong China

הונג קונג סין  
אדר, תש"פ

## עא. פינוי מת מקברו

## שאלה:

האם רשאית משפחה שהיגרה ממקומה לעיר אחרת לפנות את קבר אביהם למקום מגורים הנוכחי?

## תשובה:

א. עקרונית, אסור לפנות מת<sup>1</sup> אפילו מקבר בזוי למכובד<sup>2</sup>, אבל מצווה לפנות יהודי מקבר גוי או סמוך לגוי<sup>3</sup>, וכן מצווה להעלות מקברי חוץ לארץ לקברי ארץ ישראל<sup>4</sup>.

<sup>1</sup> ראו בתשובה הקודמת וכן בחלק ב תשובה צא; חלק ג תשובות סד, ע, עב; חלק ד תשובות קכב-קכג; חלק ה תשובות צה-צו; חלק ז תשובות פ-פא.

<sup>2</sup> בירושלמי (מועד קטן ב, ד) נאמר שאין להוציא מת מקברו על מנת לקוברו מחדש, ואפילו מקבר בזוי לקבר מכובד. וכך פסק השלחן ערוך (יו"ד שסג, א). לאיסור פינוי מת מקברו ישנם כמה טעמים: א. משום ניוול – בגמרא (בבא בתרא קנד ע"ב) נאמר: "שאלו את ר"ע מהו לבדוקו? (דהיינו לפתוח הקבר ולבדוק המת אם הביא סימני בגרות בחייו) אמר להם, אי אתם רשאים לנוולו". וכתב הנודע ביהודה (מהדורה קמא יו"ד סימן קסד): "כי לדעתי ניוול נוגע גם לחיים שרוואין סוף האדם לניוול כזה". וכן עיינו בשו"ת חכם צבי (סימן ט) הכותב, "לא כן אנכי עמדי דודאי פתיחת הגולל לאחר שנתם יותר חמור דאית ביה משום ניוול... לפתחו ולראות ניוולו הוא יותר חמור"; ב. משום חרדת דין – הבית יוסף (יו"ד סימן שסג) כתב בשם הכלבו: "לפי שהבלבול קשה להמתים, לפי שמתיראין מן הדין... וזכר לדבר ישנתי אז ינח ל"י (איוב ג, יג)". וכן שמואל כעס על שאול שהעלהו באוב: "למה הרגזתני להעלות אותי" (שמואל א כח, טו). אמנם יש אחרונים שסייגו טעם זה: 1. הנודע ביהודה (מהדורה קמא יו"ד סימן פט) כתב שטעם זה קיים דווקא כל עוד לא התעכל הבשר, אבל אחר כך אין לחוש לו. אך בשו"ת פרשת מרדכי (סימן כד) חלק וסבר שאף בעצמות יש חרדת הדין וכך שיבת ציון (סימן סג), ועין יצחק (יו"ד סימן לד); 2. המהר"ם ש"ק (יו"ד סימן שנד) כתב שלאחר י"ב חודש אין לחוש לחרדת הדין, אך רבים מהאחרונים חלקו עליו, אם במפורש ואם במשמע מדבריהם שדנו על חרדת הדין אף לאחר מאות שנים; 3. השרידי אש (חלק ב סימן ק) ציין למהר"ג ממיץ שסבר שמי שעדיין לא הגיע לגיל עשרים, כיוון שאין עונשין אותו למעלה, לא שייך לגביו יחרדת הדין, ולכן פסק במקרה שהיו שני מתים, אחד גדול ואחד קטן, ששכחו להלבישם בכל התכריכים, שיש לפתוח את הקבר הקטן ולא את הגדול. והסכים עמו הכנסת יחזקאל (סימן לד), אך חלקו עליו החכם צבי (סימן מז) והנודע ביהודה (מהדורה תנינא סימן קסד); ג. ביזיון המת – הרא"ש (מועד קטן פרק, סימן יג) כתב: "גנאי גדול הוא למת לפנותו מקבר לקבר קודם שנתעכל הבשר", ואין זה מטעם ניוול, שהרי איסור ניוול קיים גם לאחר שהתעכל הבשר, ונראה שכוונתו לביזיון המת מפני סירחון הבשר; ד. חזקת מקום – המהר"ם ש"ק (יו"ד סימנים שנד-שנה) חידש טעם זה, בדומה למה שאמרו חז"ל בקרשי המשכן: קרש שזכה להיות בצפון לעולם בצפון וכו'; ה. ביטול מצוות לאבלים – הנודע ביהודה (מהדורה קמא יו"ד סימן פט) כתב: "נכון שלא לגרום אבלות לקרובים בליקוט העצמות, שנפטרים על ידי זה מכל קיום מצוות"; ו. ביזיון שאר מתים שנשארים קבורים שם – טעם זה מקורו בצוואת רבי יהודה החסיד (אות יא), ובאור זרוע (אבלות סימן תיט). אבל הפתחי תשובה (יו"ד סימן שסג) ש"ק א) הביא דברי התפארת צבי (יו"ד סימן נט) שאין למנוע פינוי מת לקבר אחר מטעם שנמשך ביזיון לנשארים בבית הקברות הישן: "דאין מחויב לסבול בזיון בשביל חברו"; ז. סכנה לחיים – הציץ אליעזר (חלק ה סימן כ) הביא טעמים נוספים לאיסור, וביניהם טעם זה של סכנה לחיים, משום שבעוון חיטוט קברים באות צרות (וכך בשבות יעקב חלק ב סימן ק), ודעת כהן סימנים רג-רד); ח. הסגת גבול – בספרי (דברים פסקה קפח) אמרו: "מנין למוכר קבר אבותיו שעובר בלא תעשה תלמוד לומר לא תסיג גבול רעך, יכול אפילו לא נקבר בו אדם מעולם תלמוד לומר בחלתך אשר תנחל הא אס קבר בו אפילו נפל אחד ברשות עובר בלא תעשה". וכן נאמר בתורה (במדבר י, כט) שמשא אמר ליתרו: "נוסעים אנחנו אל המקום אשר אמר ה' אותן אתן לכם", ודרשו חז"ל בספרי (במדבר פסקה עח): "אותן אתן לכם – ואין לגרים בו חלק. ומה אני מקיים והיה השבט אשר גר הגר אתו שם תתנו נחלתו (יחזקאל מז, כג)... אם אינו ענין לירושה תניתו ענין לקבורה ניתן לגרים קבורה בארץ ישראל". וביאר האור שמח (הלכות אבל יד, טו) שכוונת הספרי שאף שהגרים "לאו בני נחלה

ב. אם המשפחה תרכוש חלקות קבורה בעיר שבה הם גרים עכשיו, ניתן<sup>5</sup> לפנות את קברו של האב לשם, אם מתקיימים התנאים שלהלן:

בארץ ישראל, גם להם ניתן קבורה". ומצאנו בגמרא (נדה נז ע"א) שהכותים (שלתקופה מסוימת נחשבו כגרים) לא היו קוברים נפלים בגלל שדרשו את הפסוק (דברים יט, יד) "לא תסיג גבול רעך אשר גבלו ראשונים בנחלתך", כל שיש לו נחלה – יש לו גבול, כל שאין לו נחלה – אין לו גבול, וסברו שלנפלים אין נחלה. אמנם הואיל ולמדו מהפסוק של הסגת גבול אף לגבי דברים אחרים, כגון בגמרא (שבת פה ע"א) דרשו את הפסוק לענין מומחיות יושבי הארץ בזריעת זרעים, ותוספות (שם ד"ה לא תסיג) כתבו שם שזה לאו שבכללות או רק אסמכתא, העלה האור שמח (שם) שהאיסור לפנות קבר אינו מדאורייתא.<sup>3</sup> (השלחן ערוך (יו"ד שסג, א) מציין כמה אופנים שהתירו פינוי מת מקברו: א. לקברו בקברי אבותיו (ירושלמי שם); ב. בהעלותו מחו"ל לארץ ישראל (רבנו ירוחם תולדות אדם וחווה נתיב כח חלק א); ג. כאשר מלכתחילה קברוהו רק באופן זמני (רבנו ירוחם שם); ד. הקבר אינו משתמר, כגון שהוא נמצא במקום שיש חשש שהעכו"ם יוציאוהו משם או שייכנסו מים לקבר (אור זרועאבילות סימן תכ). בפתחי תשובה (יו"ד סימן שסג, ס"ק א) בשם החכם צבי (סימן נ) כתב שמי שנקבר בקרקעות עכו"ם, מותר להוציאו ולקבורו בקברות ישראל. וטעמו משום החשש שהגוי יחרוש ויזרע על הקרקע של הקבר. וכן האגרות משה (יו"ד חלק ג סימן קמו) כתב שחמורה קבורת גוי ליד יהודי, ואפילו בדיעבד מפנים. וכן ביביע אומר (חלק ז' סימן לו) פסק שאם נקבר גוי בבית קברות יהודי ואי אפשר לפנותו בגלל החוק, יעבירו את היהודים הקבורים אליו למקום אחר.

<sup>4</sup> מסקנת הפוסקים על פי הגמרא (כתובות קיא 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) "וגדולי החכמים היו מוליכים מתייהם לקברים בא"י, צא ולמד מיעקב אבינו ומיוסף הצדיק". וביביע אומר (חלק ו יו"ד סימן לא) פסק שאין לפנות מת הקבור בארץ ישראל לקברות אבותיו בחו"ל, וכך פסק הילקוט יוסף (אבילות נב, א) ועיינו שם (ג-ו).<sup>5</sup> בשלחן ערוך (יו"ד שסג, א) על פי הירושלמי (מועד קטן ב, ד) מובא שאין מפנים את המת והעצמות אפילו מקבר בזוי למכובד, ובתוך שלו מותר אפילו מקבר מכובד לבזוי, שערב לאדם שיהא נח אצל אבותיו. וכן מצאנו בגמרא (זירי מד ע"א) "מעשה שמת אביו של רבי צדוק הכהן בגיזוק, ובאו והודיעוהו לאחר שלש שנים, ובא ושאל את רבי יהושע וארבעה זקנים עמו (אם מותר ליטמא לו כדי לפנותו לקברות אבותיו, רש"י ד"ה דתניא, תוספות ד"ה ובאו), ואמרו לאביו, בזמן שהוא שלם, ולא בזמן שהוא חסר" מוכח שאלמלא איסור כהונה – מותר לפנותו כדי לקברו בקברות אבותיו ונחלקו האחרונים: א. לדעת ה"ט"ז (שם ס"ק ב), באר הגולה (שם), חתם סופר (יו"ד סימן שלא), מלמד להועיל (חלק ב סימן קיט) ההיתר הוא לפנותו לא רק לקברי אבותיו, אלא אף למקום ששוכבים שם בני משפחתו; ב. היד הלוי (יו"ד סימן ריב) אסר לפנות אדם לקבורו ליד קבר אשתו, שיייתכן שההיתר נאמר רק באופנים הבאים: 1. דווקא בקברי אבות ולא שאר קרובים; 2. דווקא ביחס לזמנם שהיה חלקת קבר מיוחדת רק לבני המשפחה (ראו בבה בתרא ק ע"ב, וברשב"ם שם ד"ה המוכר קברו לעשות לו קבר). אמנם המהרש"ם (סימן שסג) דחה סברא זו: "שלא נגרעה חביבות המשפחה להיות קבורים ביחד, בעבור שיש גם קברים אחרים למרחוק", ובמיוחד לאור דברי הבית יוסף (יו"ד סימן שסד) שאיסור פינוי מת הוא רק איסור דרבנן משום כבוד המת; ג. המשפטי עזריאל (חלק א יו"ד סימן ל) אסר לפנות מת ממקומו לקברי אבותיו – משום שלדעתו דווקא כשעתה קבור במקום שאין שם קברות ישראל נוהג דין זה, וצ"ע כמה ראיות: א. בתורה (בראשית מט, כט-לא) יעקב מצווה את בניו לקברו בקברי אבותיו, וזה היה דווקא במצרים, מקום שלא היה בו קברות ישראל [וכך ביאר את הגמרא לגבי רבי צדוק, שגניזק היה מקום בודד או שנקבר בקברי גוים ולכן התירו]; ב. השלחן ערוך (יו"ד שסג, ב) אסר להוליך מת לקבורה מעיר שיש בה בית קברות לעיר אחרת, אלא רק מחו"ל לארץ ישראל, מוכח שבחו"ל עצמה אסור להוליך ממקום למקום, וכן בארץ ישראל אסור להוליכו ממקומו למקום אבותיו, ואם כך קודם שנקבר, קל וחומר לאחר שנקבר. וצ"ע שני טעמים לדבר: 1. ביזיון המת; 2. ביזיון למתים האחרים שמשלקים אותו ממחיצתם. אמנם הכנסת יחזקאל (סימן מג) והכתב סופר (יו"ד סימן קפג) דחו סברא זו, לאור דברי הרשב"א בתשובה (סימן שטט) שאפילו אם האדם נקבר תחלה עם המתים שבעירו, מותר לפנותו כדי לקברו עם אבותיו, שכיוון שזה כבודו של המת, אין להשגיח בביזיון שאר מתים, וכל שכן במקרה שהמת בעצמו ציווה לעשות כן. ולמעשה בפוסקים מצאנו שלושה כיוונים: א. יביע אומר (חלק ז יו"ד סימן לח) כתב שאחרונים רבים התירו אף לקברי שאר קרובים, ואף בזמן הזה, ובמיוחד לאור דברי הבית יוסף (יו"ד סימן שסד) שאיסור פינוי מת הוא איסור דרבנן משום כבוד המת. וכך הכריע גשר החיים (חלק א פרק כו, א); ב. האגרות משה פסק (חלק ב יו"ד סימן קסא): "אין למחות בלו הרוצים לפנות לקבר משפחה, אף שאין שם אביו ממש, אבל למי ששואל רוצה לעשות כהוגן וכראוי לטובת המת, יש לומר לו שאין כדאי לפנות, ושמצערין להמת טובא ובפרט למתים שבזמן הזה במקומותינו שיש להם הרבה מה לירא מחרדת הדין ואין רוח חכמים נוחה מזה". ובמקום אחר הוסיף (יו"ד חלק א סימן רלו) שאף כשהחליטו לפנות, "לכל הפחות יחכו עד שיתעכל הבשר, ויישארו רק עצמות, שבמקרה זה סובר הנודע ביהודה (יו"ד מהדורה קמא סימן פט, ראו הרחבה לעיל הערה 1) "שליכא בלבול המתים

1. במיקום הנוכחי הנפטר לא קבור ליד בני משפחתו.<sup>7</sup>
2. המשפחה מתכוונת להשתקע במקום החדש.<sup>8</sup>
3. עברה לפחות שנה מיום הקבורה<sup>9</sup> (אלא אם כן נקבר בארון, ראו להלן).
4. המשפחה תרכוש טרם פינוי הקבר הקודם חלקות לכל בני המשפחה במקום הנוכחי שבו הם גרים.<sup>10</sup>

מחרדת הדין"; ג. המחנה חיים (חלק ג יו"ד סימן מה; רבי חיים סופר, תלמיד החתם סופר, היה רב בהונגריה 1821–1866) ציין שיש מצווה על הבנים להביא את אביהם לקברי אבותיו, ובמקרה שהבן כהן, מותר לו אף להיטמא ולטפל בהבאת אביו לקברי אבותיו, וראייתו מהגמרא (נזיר מד ע"א) שהובאה לעיל. אמנם אין לכהן לפנות את אביו מקברו אם יש חשש שמא חסר מגופת אביו (גשר החיים חלק א פרק כו, ד, יד). וראו הרחבה בסעיף 5 בגוף התשובה.

<sup>6</sup> מלבד הנימוק שהוזכר לעיל של פינוי לקברי אבות (הערה 4), ישנו נימוק נוסף, והוא שהקרובים יוכלו לעלות לקבר הנפטר, כדלקמן: הטור (יו"ד סימן שסג) כתב שאין לפנות את המת אפילו כדי לעשות לו קבר מכובד ממה שיש לו עכשיו, אך "לכפרה שלו או לכבודו כגון להעלותו לארץ ישראל או לקבורו בקבר אבותיו מותר". וכתב הבית יוסף (שם): "ודוקא משום האי כבוד מפנין וכומו שנתבאר שערב לאדם בשעה שנינוח אצל אבותיו אבל משום כבוד אחר לא". וכך פסק הש"ך (שם ס"ק ב). ולאור זאת פסק ההר צבי (יו"ד סימן רסח): "ומה שהם רוצים כדי שיהא נוח להם לבקר על קבר אמם, זה להנאת עצמם הם דורשים ואי אפשר לגרום צער להנפטר בשביל זה. וצריך לעכב על ידם שלא יעשו צער לאמם שלא נוח לה להטלטל מקבר לקבר ומעיר לעיר". אמנם השרידי אש (חלק ב סימן ק) חולק, ובמקרה שהפינוי נעשה למקום גרים בו הבנים, "גם זה הוא מכבודו של מת שבניו יבואו להשתטח על קברו", וענינה של ההשתטחות היא תפילה של החיים בעד הנפטרים. והביא ראייה לדבר ממה שהתירו חז"ל להלן את המת כדי שיבואו קרוביו (ראו שלחן ערוך יו"ד שנו, א) אף שיש בזה ביטול מצוות עשה, כל שכן שיתירו פינוי מת שעיקר איסורו רק מדרבנן, כדי שיוכלו הבנים להשתטח על קברי אבותיהם. וציין השרידי אש (שם) לרדב"ז בתשובה (חלק ב סימן תריא) שכל דבר שהוא לתועלת המת אין בו משום ביזיון, כי זהו לכבודו, וראייתו מהמשנה (שקלים ח, ב) שלכל הדעות "המגרפה והמריצה המיוחדים לקברות" שנמצאו בירושלים משטמים, וביאר הרמב"ם בפירוש המינה (שם) מריצה – כלי שרוצצים ומשברין בו עצמות המת להכניסם בסל להוליכם ממקום למקום, מלשון הפסוק (שופטים ט, ג) "ותרץ את גולגלתו". וביאר הרדב"ז (שם): "הרי אתה רואה שהיו מתירין לרצץ העצמות להוליכם ממקום למקום וסתמא דמילתא לא היו עושין כן אלא לכבודו של מת לקבורו אצל בני משפחתו".

יש להעיר שבמקרה שלנו, שקונים חלקות קבורה למשפחה, נראה שאף לשיטת ההר צבי מותר לפנות, הואיל ונחשב כפינוי 'לקברי אבות' שלכל הדעות מותר וכדלעיל, וההר צבי דיבר רק באופן שרוצים להעביר את הקבר בלבד למקום אחר.

<sup>7</sup> השרידי אש (חלק ב סימן ק) סייג שבמקרה שהאב קבור כבר אצל אבותיו אין להעבירו, שאף שנוח לנפטר שיבואו בניו להשתטח על קברו, מכל מקום אין לזוז מדברי הגמרא והפוסקים שדברו על החשיבות להיקבר ולנוח אצל אבותיו, והסתפק במקרה שרוצים לפנות את האם מקברי אבותיה. וזאת לאור הגרסאות בברייתא (שמחות יד, ו): "אביה אומר תיקבר אצלי, ובעלה אומר תיקבר אצלי, קוברין אותה אצל אביה, ואם יש לה בנים מבעלה קוברין אותה אצל בעלה, ואם היא אמרה קברו אותי אצל בני קוברין אותה אצל בניה", שייתכן שדווקא כשהיא מצווה על כך קוברים אותה אצל בניה, אך כשלא ציוותה – תיקבר ליד אביה.

<sup>8</sup> כך מתבטל החשש שהזכיר המהרש"ם (חלק ו סימן קכו), ראו להלן הערה 10.

<sup>9</sup> לחוש לדעת הנודע ביהודה (מהדורה קמא יו"ד סימלק פט) שהובאה לעיל (הערה 1), שאיסור פינוי המת קיים דווקא כל עוד לא התעכל הבשר. וכך האגרות משה (יו"ד חלק א סימן רלו), וכן גשר החיים (חלק א פרק כו, ב) כתבו שצריכים לחכות עד כמה שאפשר שיתעכל הבשר ויפנו רק את העצמות.

<sup>10</sup> באחרונים מצאנו שנחלקו בדבר: א. המהרש"ם (חלק ו סימן קכו) סבר שאסור לאדם לפנות את קבר אימו כדי לקבורה במקום שקנה לצורך עצמו, הואיל ועכשיו עדיין לא נחשב 'קבר אבותיו', והוסיף שגם ישנו חשש שבעתיד יעבור למקום אחר ולעיר אחרת, כך שבסוף לא ייקבר שם; ב. האור שמח (הלכות אבל יד, טו) סבר שאף מחיים נחשב קבר משפחה, וראייתו מקבורת אלעזר הכהן, שנאמר (יהושע כד, לג): "ויקברו אותו בגבעת פנחס בנו... בהר אפרים". והגמרא (בבא בתרא קיא ע"ב) דנה כיצד הייתה נחלה לפנחס און, ומסקנתה שהיה לו ירושה מאשתו או מאימו. ורואים מכאן שאף שפנחס היה עדיין בחיים, עדיין נחשב קבר משפחתו, והוא הדין לענין פינוי עצמות. אמנם האגרות משה (יו"ד חלק א סימן רלח) כתב שאין זו ראייה מוכרחת, שייתכן שלא היה באותו זמן קברים בשילה. למעשה הכרעת הפוסקים היא: א. האגרות משה (יו"ד חלק א סימן רלח) פסק שעקרונית ניתן לסמוך על האור שמח שהוזכר לעיל, ואין למחות באלו הרוצים לפנות אביהם לקבר משפחה, ובמקום אחר (יו"ד חלק א סימן

5. אפשר לפתוח את הקבר על ידי גוי<sup>11</sup> בפיקוח יהודי, אך ההתעסקות בנפטר עצמו, וכן הקבורה במקום החדש תיעשה בידי יהודים<sup>12</sup>. אמנם הבן עצמו לא יפנה את הנפטר<sup>13</sup>, ואם הוא כהן אסור לו להיטמא בזמן העברת הנפטר<sup>14</sup>.
6. אין להעביר את הנפטר מארץ ישראל לקבר משפחתו בחוץ לארץ, אלא אם ביקש זאת לפני מותו<sup>15</sup>.
- ג. בפינוי המת צריכים ליטול גם 'כדי תפיסה' מהעפר שהיה מונח שם, שוודאי נתערב בעפר מהליחה והדם של הנפטר, וצריך גם כן לקוברם<sup>16</sup>. ושיעורו שלוש אצבעות בעומק מכל צדדי המת (6 ס"מ)<sup>17</sup>.
- ד. כשמעבירים את המת בתוך הארון שבו נקבר, וגם קוברים אותו בשנית באותו ארון, נראה שאין משום ניוול<sup>18</sup>, ולכן אין צריך להמתין עד שיתעכל הבשר (שנים עשר חודש), וכן אין בו דין ליקוט עצמות ביום הוצאת הנפטר ולא אבלות<sup>19</sup>. אמנם אין לפתוח את הארון בזמן הפינוי<sup>20</sup>. ומותר אף לכתחילה לקבור אותו בארץ בתוך אותו הארון ובלבד שיהיו בארון חורים או יסירו את הדף התחתון שלו<sup>21</sup>.

רלו) הדגיש שההיתר הוא "דווקא אם כבר קנו קבר משפחה ולא אם עדין לא קנו ורצונם לפנות הוא רק כדי שיהיה קבור אצל אמם שהייתה אשתו וזה ודאי אסור גם להגאון אור שמח"; ב. הרב קוק (דעת כהן סימן רב) כתב שאין חילוק בין אם היו אבותיו ומשפחתו קבורים כבר שם, או שקנו שם קברים ועומדים לעשות כן, "שאף על פי שאבותיו עדיין אינם קבורים שם מותר, אם עתידים להקבר שם. ומסתבר הדבר שלא לחלק בכך". היביע אומר (חלק ז יו"ד סימן לח) ציין לדברי הרב קוק, אך סייג שאם נקבר בארץ ישראל ורוצים לפנותו לקברי משפחתו בחוץ לארץ, כיוון שהקבורה בארץ ישראל היא מזבח כפרה, שנאמר "וכפר אדמתו עמו", מותר רק באופן שהנפטר ציווה על כך בעודו בחיים, שאז אין לעבור על דבריו.

<sup>11</sup> הרב קוק כתב (דעת כהן סימן רב) שכשרוצה להוציא את הארון על ידי נכרים, אין איסור בדבר, שהם אינם מצווים על איסור פינוי המת.

<sup>12</sup> בגמרא (ביצה ו ע"א) אמרו: "אמר רבא: מת ביום טוב ראשון – יתעסקו בו עממים, מת ביום טוב שני – יתעסקו בו ישראל". וכתב הרדב"ז (חלק א סימן תקז) שכבוד המת הוא שיתעסקו בו ישראל, ואפילו הוצאתו לקבורה צריכה להיות על ידי ישראל. ויש שלמדו זאת מהמדרש (בראשית רבה פרשה צו): "רבי יאשיה כשהיה נפטר מן העולם אמר למי שהוא עומד עליו קראו לי לתלמיד, אמר להם... אל תניחו לנכרי שיגע במטתי אלא מי שנטפל עמי בחיי יטפל בי במותי", וביאררו שהכוונה 'נכרי' לגוי ממש ולא לאדם זר. וכך פסק גשר החיים (חלק א פרק יב, ב, ה).

<sup>13</sup> שלחן ערוך יו"ד תג, ז. גשר החיים (חלק א פרק כו, ד, יג), הבחין בין מצב שהבשר קיים, שזה איסור גמור, למצב שהבשר כלה, שזה לא ראוי.

<sup>14</sup> גשר החיים (חלק א פרק כו, ד, יד).

<sup>15</sup> היביע אומר (חלק ו יו"ד סימן לא; חלק ז יו"ד סימן לח) פסק שאם נקבר בארץ ישראל ורוצים לפנותו לקברי משפחתו בחוץ לארץ, כיוון שהקבורה בארץ ישראל היא מזבח כפרה שנאמר "וכפר אדמתו עמו", מותר לפנותו רק באופן שהנפטר ציווה על כך בעודו בחיים, שאז אין לעבור על דבריו. וראו לעיל הערה 3.

<sup>16</sup> מהרש"ם (חלק ג סימן רב).

<sup>17</sup> גשר החיים (חלק א פרק כו, ב, ג).

<sup>18</sup> ראו למעלה, הערה 1.

<sup>19</sup> הר צבי יו"ד סימן רצו; גשר החיים חלק א פרק כו, ד, יב; ילקוט יוסף חלק ז סימן לה אות א. אמנם האגרות משה (יו"ד חלק א סימן רס) חולק וסובר שגם כשמפנים בתוך ארון יש בו דין ליקוט עצמות.

<sup>20</sup> גשר החיים (חלק א פרק כו, ב, ב) סבר שבארון מכוסה אין ניוול למת.

<sup>21</sup> 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', מכאן רמז לקבורה מן התורה". וכתב הטור (יו"ד סימן שסב): "פירוש שצריך לקבורו בקרקע ולא יתנו בארון ויניחנו כד".

והוא (שם) כתב הבי"ח (שם) שלא רק בארץ ישראל – שנאמר במפורש לגביה "וכפר אדמתו עמו", אלא אפילו בחו"ל יש ענין להיקבר בקרקע על פי הפסוק "כי עפר אתה ואל עפר תשוב". וכך פסק השלחן 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) שרבי כתב בצוואתו: "יתהא ארוני נקובה בארץ",

ואם מוציאים אותו מן הארון בזמן הפינוי ממקום הקבורה הראשונה או במהלך הקבורה השנייה – חלים על הקרובים חיובי 'יום ליקוט עצמות' משעה שהוציאוהו מן הארון<sup>22</sup>, ויש להמתין עם הפינוי עד שיתעכל הבשר (י"ב חודש מיום הקבורה).

אפשר שאת פתיחת הקבר והוצאת הארון יעשה נכרי, אך את הקבורה מחדש יש לעשות בידי יהודי<sup>23</sup>.

ה. בשעת ליקוט העצמות חייב האבל לקרוע שוב כדין קריעה בשעת מיתה ולנהוג אבלות עד הערב<sup>24</sup>.

ו. ביום הקבורה החדש אינו צריך לנהוג אבלות<sup>25</sup>; ויש הסוברים שיש להתאבל באותו היום<sup>26</sup>.

ז. מותר לקבור מת אחר במקום שהתפנה<sup>27</sup>.

וביאר הש"ך (שם ס"ק א) שאף שהארון קבור בקרקע, מכל מקום לא יהיה הארון סתום מכל צד, אלא ייקבר המת בקרקע ממש, ואף בארון שלם אם "נותנים חרסית על פיו ועיניו, הוי במקום עפר בזמנם (=היינו שהיו קוברים בארון ונותנים עפר על פניו)... דאי אפשר לארונות שעושים עכשיו שלא יהיו נקובים בצדדים ובנקב סגוי".

<sup>22</sup> גשר החיים (חלק א פרק כו, ד, יב), וראו פירוט בסעיף ה בגוף התשובה.

<sup>23</sup> ראו הרחבה לעיל בגוף התשובה סעיף 5.

<sup>24</sup> גשר החיים (חלק א פרק כו, ד).

<sup>25</sup> גשר החיים (חלק א פרק כו, ד, ח); יחיה דעת חלק ד סוף סימן נט.

<sup>26</sup> חזון איש יו"ד סימן ריג, ואגרות משה יו"ד חלק א סימן רס.

<sup>27</sup> כתב סופר יו"ד סימן קעז.

## Padova, Italy

## פאדובה, איטליה

שבט תשע"ז

## עב. בית העלמין העתיק במנטובה

## שאלה:

לק"ק מנטובה כבר יותר ממאתיים שנה אין בעלות על בית העלמין העתיק שבעיר, שלפי המסורת המקומית נקברו במקום רבנו מנחם עזריה מפאנו ורבנו משה זכות. במשך הזמן עבר אותו השטח לבעלותה של האימפריה האוסטרו-הונגרית ולאחר מכן לממלכת איטליה, תמיד כשטח צבאי. בשנים האחרונות עיריית מנטובה, שהיא בעלת השטח היום, התחילה לבצע בו עבודות כחלק מפרויקט לשיפור המקום, ואנו שואלים:

- עד כמה יש לנו אחריות הלכתית בהתחשב בכך שבשטח נמצאים קברים?
- האם המקום איבד את קדושתו בגלל שעבר מבעלותה של הקהילה לבעלות גויים?
- האם אנחנו חייבים לדרוש לכל הפחות את פינוי העצמות של הנקברים במקום?

## תשובה:

- א. ישנם דינים רבים הנוגעים למעמד בית הקברות, ולאופן ההתנהגות בו. ישנם דברים האסורים בהנאה מדאורייתא<sup>1</sup>, ישנם דברים האסורים מדרבנן מפני כבוד המת<sup>2</sup>, וישנם דברים שאסור לעשות משום לעג לרש<sup>3</sup>.
- ב. דינים אלו נוהגים גם כאשר בית הקברות אינו תחת בעלות יהודית<sup>4</sup>.

<sup>1</sup> "משום דמת וכל הנד הנקבר בו איסורי הנאה נינהו" (רש"י סנהדרין מז ע"ב ד"ה אמרי ליה לשמואל), משום שהוקש לעגלה ערופה ולעבודה זרה (סנהדרין מז ע"ב). למעשה מה שאסור מדאורייתא זה קבר בניין (שלחן ערוך יו"ד שסד, א), ובזמננו, הנדבכים שבונים על הקבר, ואבני האוהל או הקרשים המשמשים כאוהל בתוך הקבר (גשר החיים חלק א פרק כז, ג). גם בעפר שלוקח מחפירת הקבר והוחזר ומכסה בו מחמירים, וכן מחמירים במצבה שחברה לקבר (רמ"א שם). ובערוך השולחן (שם סעיף ה) מחלק בין מצבה שעל הקבר לבין מצבה שהיא בצד הקבר.

<sup>2</sup> מגילה כט ע"א; "ואלו הם הדברים האסורים: אין נוהגין בו קלות ראש, אין מרעין בו בהמות, אין מולכין בו אמת המים, ואין מטיילין בו קפנדריא" (שלחן ערוך יו"ד שסח, א); "אין נפנין בו, אין אוכלים ושותים בו, ואין מחשבין בו חשבונות" (רמ"א שם).

וכן אסור להשתמש בעפר שבצדדי הקבר ושתחתיו (כל עוד לא נתערב בהם מרקב המת או מבגדיו או מעפר הבניין, שאז אסורים מדאורייתא) ובגידולים (צמחים פירות ואילנות) שגדלו מעל הקברים מפני כבוד המת. אבל לצורך רפואה או לצורך בית הקברות (תיקון או שמירה) מותר (רמ"א שם; גשר החיים חלק א פרק כז, ד; חלק ב פרק ד). וכן אסור להשתמש במצבה שניתנה בצד הקבר, וכן אסור ללכת על גבי קברים ומצבות (גשר החיים חלק א פרק כז, ג).

יש לציין בקיצור שיש בטעם דין זה מחלוקת גדולה: האם איסורים אלו נובעים מקדושת המקום, משום שיש לבית הקברות דין קדושת בית כנסת (כך למד השלטי גיבורים [סנהדרין טו ע"א בדפי הרי"ף] בדעת הרמב"ם, וכן כתב בשו"ת חתם סופר [יו"ד סימן שלה], וכן פסק בשו"ת דעת כהן [סימן רא]; או שכל איסורים אלו הם רק מפני כבוד המת. וראו עוד באריכות בנידון בגשר החיים (חלק ב פרק ד, ו), במראה הבזק (חלק ה תשובה צט) ותחומין (כרך יח עמ' 259).

<sup>3</sup> אין קורין ושונין בו (רמ"א הנ"ל), אין הולכין בו בתפילין ובציצית מגולין, ולא יהלך עם ספר תורה בזרועו, וגם לא יתפלל בו. ואם הוא בריחוק ארבע אמות, או שיש מחיצה – מותר (שלחן ערוך יו"ד שסז, ב-ד).

<sup>4</sup> כן משמע מהשו"תים (שהובאו בהערות 6–13) שדנו בארוכה בדיני בית קברות שאינם יהודים השתלטו עליו, ואף אחד לא העלה סברא להקל מפאת שלא חלים דיני בית הקברות כאשר הבעלות עברה לאינם



- ג. כאשר השלטון רוצה להשתמש בשטח בית הקברות למטרה אחרת, ישנה חובה למחות במטרה לשמור על קדושת המקום.<sup>5</sup>
- ד. יש אומרים שהחובה למחות היא רק כאשר הדבר אינו כרוך בהוצאות כלכליות גדולות, וכן כשהדבר לא יפגע ביחסים של השלטון עם היהודים.<sup>6</sup> לעומת זאת, יש חולקים ואומרים שיש חובה למחות אפילו כשהדבר כרוך בהוצאות כלכליות גדולות.<sup>7</sup>
- ונראה שבמקרה הצורך (כלומר שההוצאות הגבוהות מקשות על בני הקהילה<sup>8</sup>), ניתן לסמוך על הדעה הראשונה.<sup>9</sup>

יהודים (וההפך הוא הנכון, שהרי דנים שם על איסורי הנאה וכבוד המתים, מוכח שדיני בית הקברות נשארו בתוקפם).

וכן כתבו במפורש הפוסקים בדורות האחרונים, שלא מועילה מכירת בית הקברות (וכל שכן כאן שלא הייתה כלל מכירה, אלא סוג של הלאמה) כדי להפקיע את קדושתו ואת דיניו. כן כתבו הרב יצחק קוליץ (הובא בתחומין כרך יח עמ' 252), גשר החיים (חלק ב עמודים סב, עג), אגרות משה (יו"ד חלק ג סימן קנא) ומנחת שלמה (חלק ב סימן צג).

<sup>5</sup> רמ"א יו"ד שסח, א.

<sup>6</sup> בשו"ת תרומת הדשן (סימן רפד) דן במקרה שבו אחד מעבדי המושל הכניס סוסים לבית הקברות לרעותם שם בעל כורחם של הקהל, האם מחויבים למנוע זאת על ידי שוחד. ופסק תרומת הדשן ש"ודאי צריכים לטרוח כדי למחות בידו משום כבודן של מתים. אבל אם חוששין הרבה לרשע ותקלה, או שהיו צריכין להוציא הוצאות מרובות, נראה דלא מחייבין בהכי". והביא ראייה לדבריו, שכמו שלצורך רפואה התירו את כבוד המתים (להשתמש בעפר – ראו הערה 2), הוא הדין בדוחק הציבור שזה כהצלה לרפואה. וכן פסק הרמ"א (יו"ד שסח, א).

ובדעת כהן (סימן רכא) פסק כתרומת הדשן והרמ"א, וביאר שטעמם הוא משום "שאינו לנו מקור לחייב הוצאות מרובות על קלות ראש שאחרים עושים כדי למנוע אותם מזה... ואין זה נחשב לקלות ראש מצדנו אם אין לנו אפשרות להכביד הוצאה מרובה".

<sup>7</sup> בשו"ת שיבת ציון (בנו של הנודע ביהודה; סימן סב) הקשה על עיקר דינו של תרומת הדשן ("אין לדמות לקיחת עפר מקבר לרעיית בהמות"), וכתב עוד שאפילו לפי תרומת הדשן אינם מחויבים בהוצאות רבות דווקא כאשר הביזיון הוא ארעי (רעיית בהמות), אבל בביזיון המתקיים לעולם (דרך לרבים) מחויבים להוציא הוצאות בכדי יכולתם (ובדעת כהן הני"ל דחה חילוק זה). וכן כתב בסימן סג. גם משו"ת מנחת אלעזר (לרב ממונקאטש; חלק ב סימן נא) משמע שמחויבים להוציא הוצאות מרובות על מנת למנוע פינוי קברים.

<sup>8</sup> בדעת כהן הני"ל פסק שכיוון ש"שאינו יסוד לחייב בהוצאה מרובה להסיר הביזיון... נשאר כל חיוב הזה של ריבוי ההוצאה רק מצד מנהג של ישראל קדושים", ואם כן לא ניתן לחייב להשתתף בהוצאות, אלא שראוי להשתתף כל אחד ואחד לפי כוחו, "וזכות ישיני עפר הקדושים תעמוד לכל המסייעים בדבר מצווה רבה זו".

<sup>9</sup> נראה שלהלכה ניתן לסמוך על שיטת המתירים, כיוון שרבו העומדים בשיטה זו (תרומת הדשן, רמ"א, הראי"ה קוק). ואפילו אם נאמר שדברי השיבת ציון יוצרים אצלנו ספק בדיון, הרי כלל נקוט בדינו שהמוציא מחברו עליו הראייה, וכמו שכתב בדעת כהן הני"ל: "הבא לחייב את הציבור או את היחיד מישראל... צריך הוא להביא ראייה".

אמנם, יש לציין את תשובת האגרות משה (יו"ד חלק א סימן רמו) בדבר "ביה"ק דקראקא אשר רבותינו גאוני העולם הרמ"א זצ"ל ועוד נמצאים" והממשלה רצתה לבנות שם דרך לרבים, שפסק שאפילו לדעת תרומת הדשן והרמ"א מחויבים להוציא הוצאות מרובות בכדי למנועם מזה. והטעם, מפני שמחויבים לכבד מצד כבוד התורה וכבוד הרב. ולפי זה, אם ישנם תלמידי חכמים מובהקים הקבורים בבית הקברות (כמו שעולה מנוסח השאלה), יש מקום לומר שמחויבים להוציא הוצאות מרובות מפני כבוד התורה. אך אפשר לומר שדעתו של האגרות משה אינה מוסכמת לכל הדעות, וכן משמע מדברי הדעת כהן הני"ל, שפסק שאין צריכים להוציא הוצאות מרובות מעיקר הדין אף "שביניהם נמצאין ודאי גדולי קדמונינו אשר מימיהם אני שותים".

עוד אפשר לומר שגם האגרות משה עצמו דיבר רק על כבוד התורה של פוסקי הדורות (במקרה הזה – הרמ"א) וכדבריו שם: "שהם רבותיהם של כל ישראל בדורם ובדורות שאחריהם עד עולם". ואף שלא משמע כן מדבריו ("אבל בת"ח, וכ"ש כאלו שהם רבותיהם של כל ישראל"), עדיין הדבר צריך עיון, וכמו שכתבנו לעיל – יש כאן מעין המוציא מחברו עליו הראייה.

ה. אם השלטון ממשיך בכוונתו להשתמש בשטח בית הקברות (בין אם לא מחו ובין אם מחו ולא עלתה בידם), יש אומרים שצריך לפנות<sup>10</sup> את הקברים למקום אחר<sup>11</sup>, ויש אומרים שאין צורך בדבר<sup>12</sup>. ונראה שלמעשה הדבר תלוי באופן השימוש של השלטון המקומי בשטח, וראו בהערה<sup>13</sup>.

<sup>10</sup> כתב השלחן ערוך יו"ד שסג, א: "אין מפנין המת והעצמות; לא מקבר מכובד לקבר מכובד, ולא מקבר בזוי לקבר בזוי, ולא מבזוי למכובד, ואין צריך לומר ממכובד לבזוי". וטעם הדבר משום ביזיון המת, בלבול וחרדת הדין. ובמקרים מסוימים התיירו לפנות את המת, והם: "בתוך שלו, אפילו ממכובד לבזוי מותר, שערב לאדם שיהא נח אצל אבותיו. וכן כדי לקוברו בארץ ישראל מותר. ואם נתנהו שם על מנת לפנותו מותר בכל ענין. ואם אינו משתמר בזה הקבר, שיש לחוש שמא יוציאוהו עובדי כוכבים או שיכנסו בו מים או שהוא קבר הנמצא - מצווה לפנותו". הטעם בכל אלו הוא שבמצבים האלה הפינוי הוא לטובת הנפטר.

ישנו מקרה נוסף שבו מותר לפנות מת, והוא: "קבר המזיק את הרבים כגון שהוא סמוך לדרך אפילו נקבר שם מדעת בעל השדה מותר לפנותו" (שם, ה). וראו עוד מדינים אלה בגשר החיים חלק א פרק כו.

<sup>11</sup> כן כתבו בשו"תים רבים, ונביא את עיקר סיבות חובת והיתר הפינוי:

א. חובת פינוי: הליכת בני אדם על הקברים היא ביזיון (כן כתבו השיבת ציון סימנים סב-סג; מנחת אלעזר חלק ב סימן לד; כתב סופר יו"ד סימן קפד; דודאי השדה סימן עא. אך קצת קשה, מניין שמותר לפנות בעקבות ביזיון כזה? ואולי טעם זה הוא רק סניף יחד עם טעמים נוספים. וראו בשו"ת במראה הבזק חלק ה התשובה צה).

ב. חובת פינוי: חשש מחפירות בקרקע, והוצאת עצמות המתים, על פי ההיתר המוזכר בשלחן ערוך (יו"ד שסג, א; שיבת ציון הני"ל; מנחת אלעזר הני"ל; חתם סופר יו"ד סימן שלד; כתב סופר הני"ל; מהר"ם שיק יו"ד סימן שנג; קול מבשר חלק ב סימן ט).

ג. היתר פינוי: המת קבור בשטח שבבעלות אינם יהודים (חכם צבי סימן נ; נודע ביהודה מהדורה קמא יו"ד סימן פט; חתם סופר הני"ל. בביאור סיבה זו נאמרו מספר הסברים: א. המת קבור בקבר שאינו שלו; ב. שלא יהיה אינו יהודי קבור בצד ישראל; ג. ביזיון להיות קבור ברשות האינו יהודי ועוד).

ד. היתר פינוי: שלא יגיעו בטעות למכשול של טומאת כהנים (ולכן נוח למתים להתפנות, שלא תבוא תקלה על ידם. מהר"ם שיק הני"ל; דודאי השדה הני"ל).

ה. היתר פינוי: מדינת דמלכותא, השלטון יכול לקחת את הקרקע לעצמו (להלאים), ואם כן, נמצאים קבורים במקום שאינם שלהם, ומותר לפנות כדי לקבור בתוך שלו (מהר"ם שיק הני"ל; דודאי השדה הני"ל).

ו. היתר פינוי: נוח למתים שיפנו אותם כדי שהקרובים יוכלו לבוא ולהתפלל על קברם (כתב סופר הני"ל בתור עוד סניף).

<sup>12</sup> כן משמע מדברי תרומת הדשן ופסק הרמ"א הני"ל, שלא הזכירו שיש לפנות את הקברים מפני ביזיונם במקרה שאי אפשר למנוע את הביזיון (הוצאות מרובות או חשש תקלה). ואף שבשו"ת שיבת ציון (סימן סב) כתב שדברי תרומת הדשן הם דווקא בביזיון ארעי, כבר הזכרנו לעיל שבדעת כהן (סימן רכא) דחה דבריו ופסק שאין חילוק בין ביזיון ארעי לבין ביזיון קבוע (אלא שלפי הראי"ה קוק ראוי מצד מדת חסידות ומוסריות לפנות את הקברים גם כאשר הוצאות הם מרובות).

כמו כן, חלק מהטעמים שכתבו הפוסקים לאסור פינוי הוא שמא יאמרו התיירו פרושים את הדבר, ודבר זה יכול להוביל לחששות שונים:

א. שמא יבואו יהודים לפנות מתים כאשר אין היתר בדבר (חתם סופר חלק ו סימן לז).

ב. שמא יבואו גויים לפנות בתי קברות נוספים בטענה שהיהודים עצמם מפנים את מתיהם (אגרות משה יו"ד חלק ג סימן קנא, וכן בשו"ת שרידי אש חלק ב סימנים קב; קד אות ג).

וכן פסק למעשה הרב יצחק קוליץ (הובא בתחומין כרך יח עמ' 253) שעדיף לבנות מבנים מעל בית הקברות ולא לפנות את הקברים (אמנם, התייר שם את הבנייה בתנאי שלא יחפרו בקרקע בית הקברות, וראו עוד בהערה 13).

<sup>13</sup> אף שרוב רובם של האחרונים פסקו שיש לפנות את הקברים, נראה שיש מקום לחלק בסוג השימוש והעבודות בשטח. כלומר, האם העבודות כוללות את חפירת הקברים והוצאת העצמות (שאו לכל הדעות מותר לפנות, כמפורש בשלחן ערוך), או האם מדובר בעבודות המוגבלות על פני הקרקע. כמו כן האם השימוש המיועד לשטח יגרום בעקבותיו ביזיון (כמו שדיברו האחרונים על דרך לרבים וכדומה) או לא (מניסוח השאלה לא ברור מה כלול ב"עבודות שנכללות בפריקט לשיפור המקום"). במילים אחרות, האם יש כאן "ביזיון" למת, או רק "פגיעה בכבוד" המת.

אם מפנים את הקברים, יש לעשות זאת על פי כללי ההלכה המתומצתים בהערה<sup>14</sup>.

ובטעם החילוק אפשר לומר שאינו דומה ביזיון של פגיעה במתים עצמם, שבו השלחן ערוך התיר בפירוש לפנות – ואפילו "מצווה לפנותו", לבין ביזיון הנובע משימוש שאינו ראוי בבית הקברות – פגיעה בכבוד המתים (שזה היה המקרה במקור ההיתר שלא לפנות המוזכר בתרומת הדשן), וכבר רמזנו לזה בהערה 11.

ולכאורה היה מקום לדייק את החילוק הנ"ל בחתם סופר (יו"ד סימן שלד), שכתב שאי אפשר להטיל על הציבור הוצאות רבות של בניית חומה על מנת לשמר את הקברים, אלא צריך לפנות את הקברים. והקשה הרב ישראל רוזן (תחומין כרך יח עמ' 269 הערה 15) שלכאורה גם פינוי הקברים כרוך בהוצאה מרובה, ואולי אפילו יותר מזו של בניית חומה? [ותירץ שם שיש לחלק בין בניית חומה, שהיא הוצאה חיזונית, לבין פינוי הקברים שנעשה בידי החברא קדישא. אלא שדחה תירוץ זה מפני לשונו של החתם סופר.] ואולי אפשר לתרץ שבניית החומה היא דרך למנוע ביזיון עתידי למתים (וכדבריו שם: "ועתידים לבוא בה פריצים ולחללו"), ולכן רק נכלל בגדר של כבוד המתים ומוגבל רק להוצאה שאינה גדולה. לעומת זאת, אם לא יבנו חומה, לבית הקברות יהיה "דין" של מקום שאינו משומר, שלפי השלחן ערוך חובה לפנותו (מחשש פגיעה במתים עצמם – ביזיון למת), ולכן יש חובה לפנות את המתים אפילו אם זה כרוך בהוצאות מרובות.

אך באמת קשה לומר דברים אלו בחתם סופר, שהרי אז יוצא שמצד אחד "פטרורים" מלהשקיע בבניית חומה, אך בעקבות זאת מצד שני "חייבים" לפנות את המתים – דבר שכרוך בפרוצדורה מסובכת ואולי אף יקרה יותר (אם לא שנגיד שבניית החומה יקרה יותר או מסובכת יותר לביצוע). כמו כן, גם בניית חומה פוטרת את הבעיה של ביזיון המתים, ואם כן מדוע לפנות אם אפשר לבנות חומה?

בכל מקרה ישנם מקורות אחרים שמהם ניתן ללמוד את החילוק הנ"ל, כגון ספרי השו"ת הנ"ל שלא הסתפקו בטעם של פגיעה בכבוד המתים על ידי השימוש בפני הקרקע, אלא רק צירפו אותו כסניף לטעם העיקרי של ביזיון המת מחשש חפירות והוצאת העצמות (ראו הערה 11). וכן הוא מפורש בשו"ת אגרות משה (יו"ד חלק ג סימן קט) שרק כאשר יש חשש של חפירות "וחטוטי קברי" מותר לפנות מפני ביזיון המת, אבל השלכת לכלוך ואשפה אינה נחשבת ביזיון המצדיק פינוי מתים. וכן הוא בפסיקתו של הרב יצחק קוליצ' הנ"ל, שאסר את פינוי הקברים והתיר בנייה מעל שטח בית הקברות בתנאי שלא יחפרו בבית הקברות עצמו (והתנה דבר זה בפיקוח צמוד), ואף "שאינו זה כבוד לבית הקברות שמעליו יתנוססו מבנים", העדיף את האפשרות הזו על פני פינוי הקברים.

מכל זה רואים אנו שיש לחלק בין אופני השימוש בקרקע. ולכן למעשה, ראוי לבדוק את פרטי המקרה (כלומר, אילו עבודות הולכים לבצע בבית הקברות, ומה יהיה אופן השימוש בשטח) ועל פי זה יהיה ניתן לקבוע אם יש כאן ביזיון למתים ומצווה לפנותם, או רק היתר לפנותם.

<sup>14</sup> א. יש לחכות, עד כמה שאפשר שיתעכל הבשר ויישאר רק העצמות (בנדון דידן נראה שהדבר אינו בעיה, כיוון שמדובר בבית קברות עתיק שכבר לא נמצא בשימוש זמן רב).

ב. כאשר המת קבור בארון מכוסה אין לפתוח את הארון.

ג. צריכים ליטול בפינוי גם את האבנים והעפר שנבנה מהם הקבר, וכן את המצבה, ולהעבירם למקום החדש. נוסף לכך צריך ליטול "כדי תפיסה" (שלוש אצבעות בעומק) מהעפר שמכל צדדי המת ולהביאו לקבורה.

ד. אין לערבב את עצמות המתים, אבל ניתן לקבור את כולם בחפירה אחת כאשר עצמות כל מת נתונות בארון נפרד.

(כל הנ"ל מובא בגשר החיים חלק א פרק כו; חלק ב פרק כא; אגרות משה יו"ד חלק א סימן רמו; הילקוט יוסף אבלות סימן נב הערה י).

New Jersey, USA

ניו ג'רזי, ארה"ב  
טבת תשע"ט**עג. השתלת עור ואלודרם****שאלה:**

- א. האם מותר להשתיל עור מגוף המת עבור חולה הזקוק להשתלה זו?  
 ב. היש הבדל בזה בין ישראל לבין כהן, הן לגבי הרופא המטפל והן לגבי מקבל ההשתלה?  
 ג. היש להקל בזה בהשתלת אלודרם (ALLODERM)<sup>1</sup>?

**תשובה<sup>2</sup>:**

עדיף להשתמש לצורך השתלת עור בעור הנלקח מאנשים חיים, מבעלי חיים או ממקורות סינתטיים מאשר להשתמש בעור הנלקח מגוף המת, כדי שלא להיכנס לספקות ההלכתיים שנדון בהם בהמשך. תשובה זו מתייחסת למצב שבו אין דרך חלופית כזו.

נבחן עתה את המצב ההלכתי כאשר נדרשת השתלה מעור שנלקח מן המת במקרים הבאים:

א. כאשר ישנה סכנת נפשות

1. ההלכה היא שפיקוח נפש דוחה כמעט את כל מצוות התורה<sup>3</sup>, ודין זה כולל את האיסורים שקשורים לענייננו (שנזכרים בהמשך)<sup>4</sup>. הוא הדין

<sup>1</sup> על פי הביורורים שעשינו, המצב הרפואי כיום הוא שעור המושלל מגוף המת משמש רק כמעין תחבושת זמנית לתקופה של כשלושה שבועות, מתוך תקווה שבתקופה זו הגוף כבר ייצור מספיק עור מעצמו. לאחר תקופה זו, הגוף המקבל דוחה את ההשתלה עצמה. זה נכון גם בהשתלות עור ממקורות חיים אחרים, למעט השתלת עור מאזור אחר של גופו של מקבל ההשתלה עצמו. כמו כן, יש מקרים שמערכת החיסון של הגוף המקבל מאוד לקויה ומערכת הדחייה אינה פועלת כראוי. "אלודרם" הוא חומר שמייצרים מעור שהוציאו ממנו את תאיו (וכך הגוף המקבל אינו דוחה את ההשתלה), ונשאר בו הקולגן (חלבון מבני המהווה מרכיב עיקרי ברקמות העור). האלודרם משמש משתית רקמות התומך בשיקום אזור ההשתלה. חומר זה הופך לחלק בממון חברו אם אינו מתכוון לשלם מתאכלס בתאים חדשים ובנייה חדשה של כלי דם. בשלב מאוחר יותר ניתן להשתיל באזור גם השתלות עור הבא מגופו של המקבל עצמו.

<sup>2</sup> לגבי כמה מהנדונים ההלכתיים דלהלן ראו גם במראה הבזק כרך ה תשובה קג; כרך ט תשובה מא. <sup>3</sup> תוספתא שבת טז, יד (ובמהדורת ליברמן טו, יז), וראו עוד שם י, יד (במהדורת ליברמן ט, כב); טז, יא ואילך (במהדורת ליברמן פרק טו); יומא פב ע"א; רמב"ם הלכות שבת ב, א.

<sup>4</sup> וכן הובא בנשמת אברהם (יו"ד סימן שמת סעיף ב – ס"ק ג 2ד), במהדורת תשס"ז כרך ב עמוד תקל ובמהדורת תשע"ד כרך ב ע"מ תקפה): "כתב לי הגרש"י אויערבאך זצ"ל שאם נמצא לפנינו חולה עם כוית גדולות כך שהוא במצב של סכנת חיים, מותר לקחת עור ממת (אפילו ישראל) כדי להשתילו בחולה, הואיל ולמעשה לא חוששים לדעת הגאון בעל ערוך לנר".

ראוי לבאר כי הכוונה ב"דעת הגאון בעל ערוך לנר" היא לדבריו בשו"ת בנין ציון סימנים קע-קעא, שאסור לנתח מת אפילו כדי להציל את חייו של אחר, מפני שסובר שביזוי המת שבכך דינו כנטילת ממונו ושכשם שלכל הדעות, לדבריו, אסור לאדם להציל את עצמו בממון חברו אם אינו מתכוון לשלם לחברו אחר כך, הוא הדין שאסור להציל אדם על ידי ביזויו של חברו וביזוי המת בכלל זה. אמנם גם הבנין ציון עצמו (שם) מודה שדבריו הם בניגוד לדברי הנודע ביהודה (מהדורה תניינא יו"ד סימן ר) והחתם סופר (יו"ד סימן שלו). בנוגע לשיטתם ראו להלן הערה 6.

ועיינו עוד בשו"ת מנחת יצחק חלק ה סימן ז אותיות יז-כב; סימן ח אות ו ואילך, ובמיוחד שם אות יד.

כשיש ספק משמעותי בענין פיקוח נפש<sup>5</sup>. לכן אם נמצא לפנינו חולה מסוכן הזקוק להשתלת איבר מגופו של מת, ועל ידי השתלה זו ייתכן שיינצלו חייו, מותר ומצווה להוציא מן המת את אותו איבר ולהשתילו בחי<sup>6</sup>. כמו כן, אם חולה שיש לו כווייה נמצא לפנינו, והוא במצב של חשש סכנה, מותר ומצווה לקחת עור של מת כדי להשתילו לצורך הצלתו של החולה<sup>7</sup>.

2. הפוסקים התירו נטילת עור ממתים גם אם אין חולה בפנינו, אלא ששומרים את העור במאגר ("בנק עורי") לצורך טיפול בחולים עתידיים, שהרי יש שכיחות גבוהה שבעתיד יהיו חולי כווייה שיצטרכו לעור המת להצלת חייהם. חולים כאלו לצערנו מצויים אפילו בעיתות שלום עקב תאונות דרכים, תאונות עבודה וכיו"ב, וכל שכן בעיתות מלחמה<sup>8</sup>.

ולהלן יבואר עוד שבנדוננו אפשר גם שאף הבנין ציון היה מודה שאין איסור בדבר, אם משום שאין זה נחשב ביזוי המת, אם משום שביזוי המת נגמר בנטילת העור (ואמנם לפי זה היא עצמה אסורה). אך אם כבר ניטל ללא שנשאלה דעת ההלכה בענין (או על סמך החולקים על הבנין ציון) אין ההשתלה עצמה ביזיון האסור, אף לדעתו.

עוד מבואר מדבריו שמחילה והסכמה של המת בעודו בחיים מועילה להתיר איסור זה אף לדעתו, וראו עוד להלן.

<sup>5</sup> ראו יומא שם ובעיקר להלן פג ע"א; רמב"ם הלכות שבת ב, א, טז-כא; הלכות שביטת עשור ב, ח; שלחן ערוך אורח חיים שכת, ב-ג ואילך, ובעיקר בסעיף י; וכן בסימן שכט; מגן אברהם שכת ס"ק ב; סימן תריח. ראו עוד בהרחבה בשו"ת שבט הלוי חלק א סימן ס.

<sup>6</sup> הנודע ביהודה והחתם סופר הנ"ל קבעו שהיתר זה קיים רק כאשר יש חולה בסכנת חיים לפנינו. אבל אין להתיר להוציא איברים מגוף המת "רק שרוצים ללמוד חכמה זו אולי יזדמן חולה שיהיה צריך לזה... שאם אתה קורא לחששא זו ספק נפשות, אי"כ יהיה כל מלאכת הרפואות שחיקת ובישול סמנים... מותר בשבת, שמא יזדמן היום או בלילה חולה שיהיה צורך לזה. ולחלק בין חששא לזמן קרוב לחששא לזמן רחוק, קשה לחלק" (לשון הנודע ביהודה שם). רוב האחרונים הסכימו לדעה זו, ראו נשמת אברהם (שם סעיף א – ס"ק ב, 1, בסופו, במהדורת תשס"ז עמוד תקיח; במהדורת תשע"ד עמוד תקעא). וזהו שלא כדעת המשפטי עזיאל (יו"ד חלק א סימנים כח-כט; מובא גם בנשמת אברהם שם), שהתיר לנתח מת לשם לימוד רפואה.

אמנם החזון איש כתב (יו"ד סימן רח אות ז): "ואין החילוק בין איתא קמן לליאת קמן, אלא אם מצוי הדבר... כאובים שצרו בעיר הסמוך לספר... ומיהו בשעת שלום לא חשבינן ליה פיקוח נפש אע"ג דשכיח בזמן מן הזמנים שיצטרכו לזה... לא מקרי ספק פיקוח נפש בדברים עתידיים, שבהוה אין להם כל זכר... אין דנים בשביל עתידות רחוקות...". ובנשמת אברהם (שם ס"ק ב, 3, מהדורת תשס"ז עמוד תקיט; מהדורת תשע"ד עמודים תקעב-תקעג) מביא שאמר על זה הגרש"י אויערבאך: "דכוונת החזו"א הוא שאפילו אין החולה לפניך ממש, אך אם המחלה נפוצה כך שהחולה ודאי נמצא במקום אחר ואפשר לעזור לו מיד על ידי הניתוח של המת, מותר".

וראו עוד במובא בשם הגר"ד סולובייצ'יק בטורי ישורון גיליון ה, תשרי תשכ"ז עמ' 33-34.

<sup>7</sup> הגרש"י אויערבאך, הובאו דבריו בנשמת אברהם הנ"ל (שם סעיף ב – ס"ק ג 2, ד), במהדורת תשס"ז כרך ב עמוד תקל; ובמהדורת תשע"ד כרך ב עמוד תקפה; שו"ת יחל ישראל חלק ב סוף סימן עו.

<sup>8</sup> מרן הגר"ש ישראלי במאמרו בתחומין כרך א (תש"ם) עמ' 237-247, ריפוי כויות ע"י השתלת עור מן המת, שהובא מאוחר יותר גם בספרו חוות בנימין חלק א סימן כ; תורת הרפואה, עמ' 150-161 (והוסיף שבמיוחד יש להתיר במדינת ישראל, לפי שלמדינה ריבונית יש חובה לדאוג למלאי מספיק של אמצעים להצלה); הרב שלום משאש, תחומין כרך ז (תשמ"ו) עמ' 193-205, בנק עור לצורך ריפוי כויות (האמור לענין הצורך והשכיחות בימינו והמסקנות – שם עמודים 204-205. וראו תחומין שם, עמוד 207 ואילך, ובחוות בנימין הנ"ל – תגובת מרן הגר"ש ישראלי והמשך המשא ומתן בינו לבין הגר"ש משאש, ומכל מקום המסקנה המעשית של שניהם היא כאמור להתיר בנדון דידן). וסיים שם הרב משאש: "אמנם יפה עשתה מועצת הרבנות הראשית שהגבילה הדבר להצניע רק חמשים עורות ולא יותר, דאם לא כן חזרנו לחששות הנודע ביהודה שיבואו לנתח כל המתים. וזה צריך להיות בצנעה גדולה באופן שלא יהיה ניול המת".

3. לכתחילה יש להשתמש ברופא שאינו כהן, כדי שלא יידחה איסור הטומאה ללא צורך<sup>9</sup>, אלא אם נפח השתל קטן מכזית (וראו להלן אות ז). אבל אין לחפש אחרי רופא שאינו כהן, אם קיים חשש שחיפוש אחרי רופא כזה עלול לסכן את חייו של החולה<sup>10</sup>.
4. בדיעבד, אם הרופא היחיד שמשוגל לטפל בחולה הוא כהן, עדיף שהרופא לא ייגע בידיו ישירות ברקמת עור זו, אלא ישתמש בכפפות או בכלים רפואיים וכדומה<sup>11</sup>. נציין שעדיפות זו קיימת רק כאשר מדובר בהשתלה ממת נכרי<sup>12</sup>.

<sup>9</sup> אסור לכהן להיטמא למת, כמפורש בתורה (ויקרא כא, א): "אמר אל הכהנים בני אהרן ואמרת אלהם לנפש לא יטמא בעמיו". אם עושה כן, הוא חייב מלקות מן התורה, חוץ מאם מיטמא לשבעת קרוביו (ראו רמב"ם הלכות אבל ב, ו; ג, א) או למת מצווה (שם ג, ח).

איסור זה שייך הן בנוגע במת, הן בנושאו גם מבלי לגעת בו והן במאהיל עליו או נמצא באוהל שמצויה בו טומאת מת (מן הטומאות המטמאות באוהל וראו להלן); ואחד המת ואחד שאר הטומאות הפורשות ממנו (רמב"ם הלכות אבל ג, א; שם, ג; ג, ג; שלחן ערוך יו"ד סימן שסט).

להבנה ולצורך יישום ההלכה בענין זה נפרט כמה מפרטי דיני טומאת מת וכן את השיעור – מבשר המת או מעורו הנוגע לענינו – שיש בו טומאה:

הנוגע או המזיז (גם בלי נגיעה) כזית מן המת נטמא (רמב"ם הלכות טומאת מת ג, א). והוא הדין לעצם בגודל של שעורה שמטמאת במגע ובמשא. כמו כן, הנמצא בחדר אחד (אוהל) עם כזית מן המת, נטמא (משנה אהלות ב, א; רמב"ם שם ג, א; וראו עוד שם, ב). אמנם עצם המת אינה מטמאת באוהל (משנה אהלות שם, ג; רמב"ם שם, ב).

אמנם הנוגע, מזיז או נמצא בחדר אחד עם פחות מכזית מן המת, בדרך כלל אינו נטמא (משנה אהלות ב, ה; רמב"ם שם ב, ב; שם ג, טו). (לגבי ההיתר לכהן לגעת בפחות מכזית, ראו עוד בספר הר אבל ענף שמונה עשר – טומאת כהנים (דף לט ע"ב ד"ה ונ"ל), מובא בפתחי תשובה יו"ד סימן שסט ס"ק ג). אולם איבר שלם מטמא גם אם הוא קטן מכזית (משנה אהלות א, ז-ח; רמב"ם שם ב, ג-ד; ב, ז; ג, ב). בענינו לא מדובר באיבר שלם מן המת אלא בעור, ולכן שייגנו וכתבנו "אלא אם נפח השתל קטן מכזית".

אין איסור מגע עם המת אם רק חלק פנימי מגופו של הכהן נוגע במת (נדה מא ע"ב; רמב"ם הלכות טומאת מת א, ג, "שנגיעת פנים אינה נגיעה"; והלכות שאר אבות הטומאה ה, ט, "שנגיעת בית הסתרים אינה נגיעה").

לגבי טומאת משא, הגמרא בנדה (מב ע"ב) מלמדת שאם הטומאה בלועה (כגון שהיא בתוך מעיו של האדם) היא אינה מטמאה לא במגע ולא במשא, אבל אם הטומאה היא רק בבית הסתרים (חלק חיצוני מהגוף שאינו נראה), היא מטמאת במשא (אם כי לא במגע). וכן פסק הרמב"ם (הלכות טומאת מת א, ח): "הנושא בתוך בית הסתרים נטמא; שאף על פי שאין הנגיעה שם נגיעה, הנושא שם, נושא הוא. אלא אם כן נבלע הטומאה בתוך מעיו, שמאחר שהגיעה לתוך בטנו, אינו לא נוגע ולא נושא".

האיסור לכהן להיטמא כולל איסור מן התורה להיטמא לעור המת, כיוון שעורו של מת מטמא כבשרו, ראו רמב"ם הלכות טומאת מת ג, יא (שפסק כלשון השנייה בגמרא בחולין קרב ע"א, בהסברו של עולא למשנה שם; וכן כתב בליקוטי הלכות שם [כרך א עמוד 45, חולין פרק ט], "נקטו רבוותא להלכה כלישנא בתרא דעולא ולחומרא" [וכן כתב בקיצור בנידה פרק ז, כרך ג עמוד 51]; אולם ראו ערוך השלחן העתידי הלכות טומאת מת סימן ט אות ז שפסיקה זו היא כשיטת הגאונים, שבכל השי"ס הלכה כלישנא בתרא, ואילו לפי דעה אחת בתוספות [שבת מב ע"ב ד"ה והיינו] שהלכה תמיד כלישנא קמא – גם כאן ההלכה היא שמן התורה טהור.

כפי שכתבנו, אסור לכהן להיטמא גם לעור המת; טומאה זו – וממילא האיסור – הם מן התורה, כאמור שם על פי הרמב"ם (הלכות טומאת מת ג, יא) וכדברי הליקוטי הלכות הנ"ל ש"נקטו רבוותא להלכה כלישנא בתרא דעולא ולחומרא" (אף שלדברי ערוך השלחן העתידי, הלכות טומאת מת סימן ט אות ז, לשיטת תוספות [שבת שם] אין ההלכה כך).

<sup>10</sup> יש לציין שאין החולה צריך להקפיד על מעשי הרופא אם הרופא בין כה וכה עובר במזיד על איסורו להיטמא למתים. אין בזה איסור מצד 'לפני עיוור' ואף לא מצד איסור 'מסייע', במיוחד הואיל ומסייעי' לו רק באופן פסיבי [על פי הערת הרב יעקב אריאל].

<sup>11</sup> במשנת אברהם על ספר חסידים (חלק ב עמוד רפג ד"ה איברא) כתב: "איברא שיש שיטות דס"ל דחיבורי אדם בכלים וכלים במת, אין טומאתן כי אם מדרבנן... ומכיון דאנן סוברים דמשום רפואה לא גזרו רבנן... בודאי ענין זה של נשיאת בתי ידים [כפפות] הוא סיני גדול להתיר. אולם הלכה זו היא רחבה מני ים ויש בה להאריך הרבה... אולם בודאי שמהראוי להזהיר את אלו העוסקים ברפואה

5. גם לגבי שימוש באלודרם, רצוי שהרופא לא יהיה כהן, כשהדבר אפשרי<sup>13</sup>.

שישתדלו לישא תמיד בתי ידים על ידיהם, כי שמא יש להצטרף גם שיטה זו לסניף להתיר בשעת הדחק".

וראו עוד בפסקים וכתבים לגרי"א הרצוג (כרך ה יו"ד חלק ב סימן קמה), ובספר תורת הרפואה (עמוד 256). וכן ראו במנחת חינוך מצווה רסג (אות כח ד"ה והנה הלשון בגמרא שם).

יש להדגיש שהכהן עדיין יעבור על איסור משא המת. מכל מקום, למרות שאיסור משא המת הותר במקום סכנה, עדיף לפחות להימנע מטומאת מגע עד כמה שניתן.

<sup>12</sup> שהרי פוסקים בהשתלה כזו שמעיקר הדין אינה מטמאה בטומאת אוהל (ראו להלן הערה 23). אבל אם ההשתלה היא מעור של מת יהודי, בכל מקרה הרופא הכהן מיטמא עכשיו מעור השתל בטומאת אוהל, ואין נגיעתו בו מוסיפה שום טומאה [על פי הערת הרב יעקב אריאל].

<sup>13</sup> יש להסתפק שמא גם אלודרם מטמא, כלהלן:

עור ש"עבדו כל צרכו או הילך בו כדי עבודה, הרי זה טהור מן התורה; אבל מדבריהם מטמא בכזית כבשר המת, גזירה שלא להרגיל בני אדם לעבד עורות האדם וישתמשו בהן" (לשון הרמב"ם שם).

אלודרם ודאי עבר תהליך מסוים של עיבוד, ועל כן בפשטות הוא מטמא מדרבנן, כמו עורות המעובדים במשנה בחולין שם. ואמנם אין הדבר מוחלט ויש בו צדדים להקל ולהחמיר, הן מצד מהותו של עיבוד זה והן מצד טעם הגזרה.

טעם הגזרה הוא, "שלא להרגיל בני אדם לעבד עורות האדם וישתמשו בהן". לכאורה טעם זה שייך בחומר שעיקר ייצורו מיועד למטרה זו של "לעבד עורות האדם וישתמשו בהן".

וייתכן שיש אפילו יותר מקום להחמיר באלודרם מאשר בעור שעבדו. שהרי בדרך הרגילה של עיבוד עורות, משנים את מבנה החלבון של העור, ואולי דווקא בגלל זה עור האדם שעובד לא יוגדר עוד מן התורה כעורו של אדם. אבל מטרת תהליך יצירת האלודרם היא דווקא להשאיר את החלבון המבני של העור תקין ומוכן לשימוש מעין שימוש המקורי, ועל כן אולי הוא יישאר בהגדרתו המקורית כעורו של אדם אפילו מן התורה.

אבל מצד שני ייתכן לומר שיש דווקא להקל יותר באלודרם מאשר בעור שעובד. שהרי ייתכן שהוצאת התאים מן העור יתחשב כשינוי יותר גדול מאשר עיבוד עורות, שעיקר מטרתו היא להשאיר את החומר הבסיסי של העור ורק לשנות את טיבו הכימי. ואם כן, קל וחומר הוא שלפחות מן התורה גם אלודרם יאבד את מעמדו כעור האדם.

האגרות משה (יו"ד חלק א סימן רל ענף ח ד"ה והנה יש) הציע שכמו שעבוד מועיל לטהר עור המת מן התורה "משום דנטול מתורת בשר מת בהעיבוד לעשות ממנו כלים. וא"כ פשוט שגם במעשה אחר לבטלו, כגון... אוזן חמור שטלחה לקופתו... יועיל גם במת לטהרו מן התורה". וכתב (שם ד"ה והנה זה) לגבי השתלה מגוף המת: "ולפי" אפטר לומר שגם מהתחלת התפירה כבר נבטל ונטהר, דהוא כבר עשיית מעשה אבטל ומתבטל במעשה מחשיבות בשר מת... וראיה מזה שסגי בהלוח כדי עבודה אף שהוא רק קצת עיבוד, כדאיתא ברש"י חולין שם, שנמי נבטל ונטהר, וכן מסתבר גם בכאן שסגי להתבטל בהתחלת התפירות".

אם הסיבה שעבוד עור מטהרו מן התורה היא מפני ש"מתבטל במעשה מחשיבות בשר מת", מסתבר הדבר שיש ליישם סברא זו גם לגבי תהליך הטיפול בעור המת כדי להפכו לאלודרם.

ואמנם גם אם נסיק כצד זה, שבאלודרם אין טומאה מן התורה, הרי שבעור שעבדו עדיין יש טומאה מדרבנן, ואולי יש לכלול גם אלודרם בתקנה זו. אבל נראה מהאגרות משה שם שדעתו נוטה לומר שהגזרה מדרבנן לא תהיה שייכת, שהרי כתב שם (ד"ה והנה לטעם):

"... אבל לטעם השני, שהוא מדינת דעולא, יש להסתפק אם גם בבטול זה דבשר המת לגוף החי... בכלל הגזירה דטימאו בעיבדו העור, שהגזירה היתה שלא יועיל שום שינוי ובטול בטומאת מת. או דכיון שהוא לא שכיחא, לא גזרו בזה רבנן, או משום דהוא רק במקום חולי לא גזרו רבנן. וגם בלא זה אפשר שאינו בכלל הגזירה דעיבדו עור, דהתם הא תהיה הטומאה שגזרו לעולם... אבל הכא, אחרי שיתדבק ממש ויהיה בו גם חיות דגוף החי, אין שייך למיגור שיהיה טמא, דחי אינו מטמא בטומאת מת".

יש לציין שנימוקים אלה לכאורה שייכים גם באלודרם, שהרי נראה שגם ניתוחי השתלה אלה הם בגדר "לא שכיחא", הרי מדובר כאן "במקום חולי", וגם שייכים כאן דבריו ש"הכא אחרי שיתדבק ממש ויהיה בו גם חיות דגוף החי, אין שייך למיגור שיהיה טמא, דחי אינו מטמא בטומאת מת".

נראה שנטיותיו של הגאון משה היא להקל בזה, שהרי כתב בהמשך (שם ד"ה ונמצא שאף): "ונמצא שאף אין גזרו טומאה על בשר המת שיניחו בגוף חי להתדבק ולהעשות בו חיות, יהיה זה רק לזמן קצר, הרי ל"ד זה לגזירתם בעור אדם שעבדו וממילא אין זה בכלל גזירתם. אבל מכל מקום יש גם מקום קצת להסתפק שמא ג"ז הוא בכלל גזירתם, שנימא שהוא שלא יועיל שום שינוי ובטול ויהיה טמא עד שיעשה בו חיות לטעם זה". הרי שעל הצד להחמיר כתב רק "יש גם מקום קצת להסתפק", ומשמע שהאפשרות היותר סבירה היא שאין ליישם כאן את הגזרה דרבנן.

ב. כשאין חשש סכנת נפשות  
 בשאלת השימוש באיבר או בעור מן המת, יש לדון מארבעה היבטים:  
 האחד: האיסור ליהנות מגוף המת<sup>14</sup>.

נוסף לכך, ניתן לטעון שהואיל ולאודרם עובר תהליך השונה במהותו מתהליך עיבוד רגיל, הרי שגם אם היינו מניחים שאם חז"ל היו מכירים חומר זה כבר בזמנם היו גוזרים עליו, יש לטעון שמכל מקום הואיל ולמעשה לא גזרו, הרי שאין לנו לחדש גזרה כזאת מעצמנו.

עוד יש להציע שגם מצד טעם הגזרה שמא אין הוא שייך ואף אם חז"ל היו מכירים תהליך כזה של יצירת אלודרם, עדיין ייתכן שגם הם בעצמם לא היו גוזרים עליו טומאה, הואיל ושימושו הוא בעיקר למטרות רפואיות.

כיוון שיש כמה צדדי היתר ובפשטות הנידון הוא באיסור דרבנן בלבד, לא כתבנו כאן אלא "רצוי... כשהדבר אפשרי".

<sup>14</sup> הגמרא בעבודה זרה (כט ע"ב) משווה בין גוף המת לעגלה ערופה; כשם שעגלה ערופה אסורה בהנאה, כך גם גוף המת אסור בהנאה. בפשטות זהו איסור דאורייתא (ראו דברי שו"ת אור לציון חלק א יו"ד סימן כח, ומודפס בשו"ת יביע אומר חלק ג יו"ד סימן כ אות א; וראו עוד פסקים וכתבים לגר"א הרצוג חלק ה יו"ד חלק ב סימן קנז אות א; לדיון בשיטת הרמב"ם ראו שדי חמד חלק ט – דברי חכמים סימן נא).

יש הסוברים שאין איסור ההנאה ממת שייך, על כל פנים מן התורה, בהנאה שלא כדרכה: בשו"ת הרדב"ז (חלק ג סימן תקמח [תתקעט]) כתב: "ולפיכך נ"ל שסמכו להתרפאות בו, אפילו שלא במקום סכנה, מפני שהוא שלא כדרך הנאתו... וקיי"ל דכל איסורין שבתורה אין לוקין עליהם אלא כדרך הנאתן, בר מכלאי הכרם ובשר בחלב, שלוקין עליהם שלא כדרך הנאתן, משום דלא כתיב בה אכילה... אבל שאר איסורין כולו, כיון דלא אסרי שלא כדרך הנאתן אלא מדרבנן, מתרפאין בהם שלא במקום סכנה". וכן נראה שסובר הגר"ש קלוגר בספרו מי נדה (נדה נה ע"א). וראו עוד שו"ת שיבת ציון סוף סימן סב; שו"ת הר צבי יו"ד סימן רעז ד"ה אמנם. וכן סובר מרן הגר"ש ישראל, כמבואר במאמרו בתחומין (כרך א, ריפוי כוויות ע"י השתלת עור מן המת, עמ' 241–245; ובתחומין כרך ח בשלהי התגובה לדברי הרב משאש [ראו להלן] עמ' 212–213) ובחורות בנימין (סימן כ אותיות ח, יב). ובהקשר זה כתב הרב ח"ד הלוי (עשה לך רב חלק ד סימן סד): "נראה לענ"ד שיש להסתמך בנדון דידן על דעת אותם פוסקים הסוברים שהשתלת איברים של מת בחי נקראת הנאה שלא כדרך הנאתן, ותורה לא אסרה הנאה מן המת אלא כדרך הנאתו. וכדאי וראוי להיכנס להיתרים דחוקים לשם הבאת מזון ומרפא לחולים הסובלים וזקוקים ביותר לאברים אלו".

אבל יש הסוברים שיש איסור תורה ליהנות מן המת גם על ידי הנאה שלא כדרכה. כפי שכתב הגינת ורדים (רי אברהם הלוי, חלק א יו"ד כלל א סימן ד והביא את דברי הרדב"ז הנ"ל ודחאם) שציון גם בחידושי ר' עקיבא איגר ליו"ד שמש"ט, א: "ואין חילוק באיסור זה בין שיהנה ממנו בדרך הנאתו לשינה ממנו שלא בדרך הנאתו, דכל אפיא שוין בזה; וטעמא דעיקר דקפדינן שיהנה דרך הנאתו הוא דוקא במילי דאפקינהו קרא בלשון אכילה, שאז אנו אומרים שאם נהנה מן הדבר ההוא שלא כדרך הנאתו לית ביה איסורא, דהא אין דרך אכיל' בכך ואין דרך הנאה בכך. אבל בדבר שאסרו הכתוב בסתם, כגון כלאי הכרם ובשר בחלב, אז כשינה מהם אפי' שלא כדרך הנאתם אסור". ולזה הסכים הגר"ש"ז אויערבאך במכתבו המודפס במנחת שלמה (חלק ב [מהדורת תשנ"ט] סימן צו אות יז; תניינא [מהדורת תש"ס] סוף סימן צו; וכן בשולחן שלמה ערכי רפואה א עמ' עא). וראו עוד שו"ת אגרות משה יו"ד חלק א סימן רכט; שו"ת אור לציון חלק א יו"ד סימן כח הנ"ל, ומודפס בשו"ת יביע אומר חלק ג יו"ד סימן כ, באותיות ג-ז (ורצה שם לתלות את המחלוקת בענין זה במחלוקת [המובאת להלן] אם עור המת אסור בהנאה מן התורה, שאם עור המת אסור מהתורה אסור הוא אף שלא כדרך הנאתו); ובשו"ת יביע אומר שם סימן כא אותיות ח-יח.

ויש מי שמשמע ממנו שהשתלת איבר לאותו התפקיד שמילא איבר זה בגופו של המת לפני פטירתו נחשבת הנאה כדרכה; ראו שו"ת ציץ אליעזר חלק יג סימן צא אות א (אולם ראו שו"ת אגרות משה יו"ד חלק א סימן רכט ענף ה).

וראו עוד (לעצם השאלה של הנאה שלא כדרך ולהגדרת 'שלא כדרך') בשו"ת בית אביי חלק א, קונטרס רופא כל בשר (פורסם גם כמאמר, בענין השתלת איברים, בקובץ נעם יד, תשלי"א, עמוד כח ואילך), אותיות יט, כו-לב; ובשו"ת הר צבי יו"ד סימן רעז ד"ה אמנם, עם הערת הר"י כהן שם (מודפס בסוף הספר עמוד רנח) ד"ה דהוי שלא כדרך הנאה.

לגבי עור מן המת, יש סוברים שמן התורה אין בו איסור הנאה. ראו התירוץ השני ('ועוד נראה') בתוספות נדה נה ע"א ד"ה שמא (ובפסקי התוספות שם אות צו); תוספות זבחים עא ע"ב ד"ה ובטריפה; וראו בחידושי החתם סופר לעבודה זרה כט ע"ב החל מד"ה כפרה כתיב ביה. וראו עוד בשו"ת בית אביי (שם אותיות קיב-קיט); בדברי מרן הגר"ש ישראל בתחומין (במאמרו הנ"ל שבכרך א עמודים 237–241) ושוב בתגובתו על דברי הרב משאש (ראו להלן) ובמשא ומתן ביניהם (דברי מרן הגר"ש ישראלי בתחומין כרך ז עמודים 206–208, והמשא ומתן עם הרב משאש בהמשך עמודים 214–



218) ובחוות בנימין (סימן כ אותיות א-ז, והמשא ומתן עם הרב משאש, בסוף הסימן); שו"ת עשה לך רב חלק ב סימן נו עמוד רג אות ב.

אבל רבים סוברים שאיסור זה כן חל גם בעור. כך משמע משאלת התוספות בנדה (שם) ומתירוצם הראשון, וראו תוספות סנהדרין מה ע"א ד"ה משמשין, ותוספות חולין קבב ע"א ד"ה עורות אביו ואמו. בשו"ת הרשב"א (חלק א סימן שסה) כתב שכן "נראה לי יותר", ובחידושי לנדה שם סתם כתירוץ זה; וכך סתמו שם גם התוספות ר"ד, תוספות הרא"ש, המאירי, הריטב"א וחידושי הר"ן שם (אלא שהוסיפו תירוץ אחר על הקושיה מדוע הוצרכו לגזור טומאה, ראו שם). גם בשו"ת צמח צדק (הקדמון), סימן יג) הדין בטומאת כהן לעור המת לצורך רפואה (שאינה פיקוח נפש) כתב שאמנם מדברי השואל משמע שבישראל – שאינו מוזהר על הטומאה – פשוט לו שמותר, אך באמת גם לישראל אסורה ההנאה מעור המת מן התורה. בחידושי חתם סופר (עבודה זרה שם) כתב שכך "משמע" ברמב"ם (ראו דברי הרמב"ם הלכות מאכלות אסורות ד, כא; הלכות טומאת מת ג, יא; ובהלכות אבל יד, כא). וראו עוד ביביע אומר (חלק ג יו"ד סימן כא אות א ואות ח) ובמקורות הרבים שהביא כדרכו (לכאן ולכאן, אמנם הוא צידד לאיסור) נוסף על הני"ל (אכן מה שהביא שם באות ח מדברי הרמב"ן, הריטב"א והרא"ה, בחידושיהם לכתובות ס ע"א צ"ע, ששם מדובר בבשר המת ולא בעור).

עוד ראו בדברי הרב משאש בתחומין (כרך ז עמודים 194-196); אולם ראו בדברי מרן הגר"ש ישראלי (הני"ל) בתחומין א ו-ז ובחוות בנימין סימן כ אות א, ונציין שבכלל דבריו הראה גם שההנחה שלדעת הרמב"ם ודאי שיש בהנאה מן העור איסור תורה אינה מוכרחת). לענין דברי שו"ת צמח צדק הנ"ל נעיר שיש לעיין אם אפשר ללמוד ממנו איסור הנאה מעור המת גם לענין 'שלא כדרך הנאה'. הוא מדבר על שימוש בעור המת לחגורה. בפשטות, זו הנאה שלא כדרכה, אלא שאין זה מוכרח, שהרי ייתכן שיש לראות שימוש זה כדרך הנאתו, שהרי כך הדרך להשתמש בעורות של בעלי חיים.

הנאה מאיבר מושגל

יש שכתבו שבמקרה שבו איבר ממת מושגל בגוף חי "וחוזר לתחייה", אינו נחשב כהנאה ממת. כן חידשו הרב אונטרמן בשבט מיהודה (מהדורת תש"ו), חלק א מילואים עמוד שיד; מהדורת תשד"ם שער א כא, אות ג עמו נה), ושו"ת בית אבי" (חלק א, קונטרס רופא כל בשר וגם במאמרו בקובץ נעם יד, אותיות קט-ק"ל). הרב אונטרמן הקדים לדבריו: "במושכל ראשון נראה אולי מוזר קצת, אבל אחר העיון בדבר זה נראה לי שיש בו היתר מבוסס". גם מרן הגר"ש ישראלי נטה לסברא זו (באות ט בדבריו בהתכתבות שבתחומין ז עמוד 213; ובחוות בנימין סוף סימן כ עמוד קנח). וראו עוד בדברי הגר"ש יאויבראך המודפסים במנחת שלמה (חלק ב [מהדורת תשנ"ט] סימן פד; תניינא [מהדורת תש"ס] סימן צז; וכן בשולחן שלמה ערכי רפואה ב עמ' ג) ובדברי הגר"א רבינוביץ בקובץ הדרום (חוברת כח, תשרי תשכ"ט, עמודים 26-27, והועתק בספרו שו"ת שיח נחום יו"ד סימן עט פרק ב).

בפסקים וכתבים לגר"א הרצוג (חלק ה [יו"ד חלק ב] סימן קנז אות ג) טען על פי זה שלפחות לא יהיה בזה איסור תורה (וראו שם שמרחיב קצת את הדין בנקודה זו), ובשו"ת יביע אומר (חלק ג יו"ד סו"ס כב) מתבטא ש"ח"א לאצטרופי הך סברא דבני"ד חי הוא ולא מת". וראו עוד בשו"ת דבר יהושע (חלק ג סימן סא).

אמנם יש שחלקו על סברא זו. כן טען בשו"ת שרידי אש (מהדורת תש"ג חלק ב סימן קכא; מהדורת תשע"ב חלק ב יו"ד סימן צג): "מה בכך שהבשר הנפרד נעשה חי, מכל מקום הוא נהנה מן המת עצמו שנשאר מת" (וראו בדברי הרב רבינוביץ הני"ל מה שהשיב על דבריו). בשו"ת שאילת חמדת צבי (חלק ב סימן כ אותיות כז-כט) חלק על עיקר הסברא ונקט שהאיבר שניטל מן המת נותר באיסור ההנאה שבו אף כשחובר לחי ונעשה כחלק ממנו (בנוגע לסברת המתירים שעליה חמדת צבי, ציין שם למאמר בקול תורה תשי"ג חוברת ז-ח, והם הם דברי הרב אונטרמן הני"ל שאכסנייתם הראשונה הייתה שם).

בשו"ת ישמח לבב (עובדיה, יו"ד סימן מה בהגהה) חלק מטעם אחר וכתב: "ואף על פי שיש לצדד ולומר דהואיל ונזרקה חיות... תו לא חשיב הנאת מת כי חיות הנה, מכל מקום כיון שמופנו של מת באו לא גרועי מתשמישו של מת שגם הם אסורים בהנאה". ובשו"ת ציץ אליעזר (חלק יג סימן צא אות ג) הסכים עימו, הביא את לשונו וכתב: "ויפיים הדברים שראיתי שכותב על כוון זה בסי' ישמח לבב (לאחד מגדולי רבני מרוקו)".

אמנם יש לציין שלדעות רבות האיסור ליהנות מתכריכי מת ומיתר תשמישיו הוא דרבנן בלבד – ראו קרית ספר (למב"י, הלכות אבל פרק יד), ושו"ת מהרש"ם יו"ד סימן ר, והסכים עמו בשו"ת בית דוד (לרב יוסף בן דוד בן שבתאי משאלוניקי, יו"ד סימן קע), ונראה שכן הסכים גם בשירי כנסת הגדולה (יו"ד סימן שסד הגהות לטור אות ב). וראו שו"ת יביע אומר (כרך א יו"ד סימן כד). וראו עוד בדברי הגר"ש אלישיב, המובאים לקמן בהערה 17 (שאמנם נאמרו לענין חיוב קבורה אבל נכללה בהם ההגדרה שהאיבר עדיין נחשב מת, וכדעת שו"ת שאילת חמדת צבי הני"ל).

ומכל מקום נראה שבהשתלות עור רגילות אין לומר שהעור המושגל "וחוזר לתחייה", שהרי כפי שכתבנו למעלה, הערה 1, אין העור המושגל "קם לתחייה" כחלק מן הגוף שאליה הוא מודבק, אלא הרי הוא משמש רק ככיסוי זמני לכמה שבועות עד לדחייתו על ידי הגוף המקבל. ועל כן לכל הדעות אין להשתמש בסברא זו כשיקול להקל בהשתלות אלה. שהרי הרב אונטרמן כתב (שם): "דאין האיסור על

השני: האיסור לנוול ולבזות את המת. המבזה את גוף המת פוגע בכבודו של המת ובכבוד משפחתו<sup>15</sup>.

הבשר... אלא מפני שהוא עצמו בשר מת – וכשנתחבר עם גוף חי, והחיות מתפשט(ו)ת עליו במרוץ הדם ובהרגשה – נעלם האיסור מפני שחלפה סבת האיסור". ואמנם זה נכון לגבי השתלת קרום העין (שבו הרב אונטרמן מתמקד בדבריו שם), אבל אין זה נכון לגבי השתלת עור רגילה, שהרי בעור מושגל אין "החיות מתפשטת עליו במרוץ הדם ובהרגשה" (ואמנם בהצגת השאלה שם [אות א] כתב הרב אונטרמן: "השאלה היא אם מותר מצד הדין לעשות ניתוח בבשר אדם מת ולהעביר ממנו בשר או עור או קרום העין לגוף חי" – היינו שלכאורה הוא כן כולל בדיונו גם השתלות עור רגילות. אבל המשיך שם: "...שיתקשר אח"כ באופן אורגני כחלק מן החי", ונראה שאי אפשר ליישם זאת בהשתלת רגילה של עור מגוף המת, שהרי עור זה איננו מתקשר באופן אורגני למקומו החדש, אלא משמש בו רק ככיסוי חיצוני וזמני).

אבל בהשתלת אלודרם, שבה החומר המושתל כן נהפך לחלק אורגני של הגוף, כלמעלה, הערה 1, יהיה מותר לפי דעות אלה, המתירות כש"חוזר לתחייה".  
ראו למטה, הערה 19, לגבי שאלת איסור הנאה ממת נכרי.

<sup>15</sup> משמע מסוגיות אחדות בגמרא (בבא בתרא קנד ע"א; חולין יא ע"ב) שגם איסור ניוול המת הוא מן התורה. כך נראה מדברי שו"ת השובת משה (או"ח סימן יג) ומראיותיו לנדון.

וכן הסיקו אחרונים רבים – ראו בדברי ר"י עטלינגר (בעל הערוך לנר, בקובץ שומר ציון הנאמן, חוברת קטז – י"ח בכסלו תר"י, ושוב בחוברת קכג – כ"ח באדר תר"י) שדעתו שאיסור זה אף אינו נדחה מפני פיקוח נפש (והם הם דבריו בשו"ת בנין ציון סימנים קע-קעא הנ"ל בהערה 4), בדברי ר"מ שיק מיארגען (שם חוברת קכא – ל' בשבט תר"י) ובדברי הרב יעקב קאפיל הלוי במבשר מווארמס (שם חוברת קלב, ז' באב תר"י); נחל אשכול על ספר האשכול (חלק ב עמוד 117 אות ט עמ' 120; נידונו הוא נידונו של שו"ת אור השובת משה הנ"ל); שו"ת אור המאיר [לרב יהודה מאיר שפירא] סימן עד (ושם באות ג צידד שבמת גוי אין איסור וראו עוד בדבריו בספר אמרי דעת על התורה דברים כא, כג); שו"ת רמ"ץ יו"ד סימן פה; שו"ת אמרי שפר [לרב אליהו קלאצקין] סימן פב; מלכי בקדש [לרב חיים הירשנזון] חלק ג, תשובה לשאלה ד, סעיף א אות ב (עמוד 138); שו"ת משפטי עזיאל חלק א יו"ד סימן כח-כט; שו"ת חבלים בענינים חלק ג יו"ד סימן סד ד"ה אך החשש (במקור התפרסמו דבריו בקובץ שערי ציון שנה ו, תרפ"ו, חוברת א-ב סימן ד, ולהם מכוונים דברי משפטי עזיאל הנ"ל, המציין להם בתחילת דבריו לדברי הר"י גרויבארט בקובץ הנ"ל, גם תשובות בעל משפטי עזיאל על עמון התפרסמו במקור בקובץ זה, בהמשכים, ותחילתם בשנה ו, תרפ"ו, חוברת ו-ז סימן לו, וראו שם עוד מאמרים ותגובות בהמשכים על פני חוברות רבות משלהי תרפ"ה ואילך, ובכללם גם משא ומתן בדברי בעל מלכי בקדש הנ"ל ותשובותיו שלו להשגות על דבריו); שו"ת כהנא מסייע כהנא [לרב זאב צבי קליין] סימן יא; הגרי"א הרצוג, קול תורה, סיוון-תמוז תש"ז סימן ז ומשם ואילך בהמשכים (אב תש"ז סימן טו; אלול תש"ז סימן כד; תשרי תש"ח סימן א; אדר ב – אלול תש"ח סימן לד; שבט-אדר תש"ח בתחילת החוברת) עד לגיליון ניסן-אייר תש"ט. בהמשך נדפסו הדברים (בעניני ניתוחי מתים והשתלות מן המת, ובתוספת) בפסקים וכתבים כר"ה (סימנים קנ-קנו, הפרק העוסק במקור האיסור של ניוול המת – סימן קנא); שו"ת מנחת יצחק חלק ה סימן ט אות ד; שו"ת אגרות משה יו"ד חלק ב סימן קנט ד"ה ולענין; הרב מ' שטיינברג, קובץ נעם ג, תש"ד, עמוד פז; שו"ת עמוד הימיני סימן לד ענף ג אות א; שו"ת ציץ אליעזר חלק ד סימן יד אות א; שו"ת שאילת חמדת צבי יו"ד סימן כ ענף ב; שו"ת דברות אליהו חלק ב סימן יז. וראו עוד: דברי הרב יצחק אריאלי, תורה שבעל פה ו, תשכ"ד, עמוד מא ואילך (וראו שם בהמשך גם בדברי הרב ישראל יעקובוביץ והרב שמואל תנחום רובינשטיין שעסקו אף הם בשאלת ניתוחי מתים ונגעו גם בסוגיית ניוול המת ובדברי הפוסקים בענינה), וקובץ נעם ו, תשכ"ג, עמוד פב ואילך. וכן מביא בנשמת אברהם (יורה דעה סימן שנט סעיף א – ס"ק ב 1א), במהדורת תש"ז כר"ב עמוד תקיז; ובמהדורת תשע"ד כר"ב עמ' תקע) כדעת רוב הפוסקים.

לגבי יסוד האיסור, יש הסוברים שהוא נובע מדין איסור הלנת המת או ממצוות הקבורה (כן טען בשו"ת אור המאיר שם והביא מהגמרא סנהדרין מז ע"א – "לא תלין נבלתו על העץ, דומיא דתלוי דאית ביה בזיון", וראו עוד בדבריו באמרי דעת הנ"ל; וראו עוד בספרי דברים פסקה רכא: "מנין למלין את מתו שעובר בלא תעשה, ת"ל לא תלין נבלתו על העץ. הלינו לכבוד... יכול יהיה עובר עליו, ת"ל על העץ, מה עץ מיוחד שהוא ניוול לו, אף כל שהוא ניוול לו"; וכן ראו שו"ת אמרי שפר שם; מלכי בקדש שם סעיף א עמ' 138-140; ובדברי הרב דוד שלמה שפירא, אור המזרח שנה ה, חוברת ג-ד אלול תש"ח, עמ' 37-38) ומכל מקום אין האיסור – אף לדבריהם – כרוך בביטול או עיכוב הקבורה דווקא, אלא שנלמד ממנה שכשם שהיא אסורה בשל הביזיון שיש למת, כך גם ביזוי אחר אסור (אלא שיתכן שלדבריהם ביזוי קטן מצד עצמו ייחשב ביזוי גדול אם הוא כרוך בעיכוב הקבורה, וראו להלן).

ויש מי שכתבו שיסוד איסור ניוול המת הוא מדין מצוות "ואהבת לרעך כמוך" (הרב מ' שטיינברג שם עמ' צה-צו, על פי הריטב"א למכות ז ע"א ד"ה והא דאמרין, והגמרא בסנהדרין מה ע"א; שו"ת עמוד הימיני שם).

ובשו"ת עשה לך רב (חלק ב סימן נו אות א) ביאר שהאיסור הוא משום שניווול המת גורם צער לנשמתו, וכעין זה כתב שו"ת יביע אומר (חלק ג יו"ד בתחילת סימן כג). ואמנם לא ביארו מה האיסור בצער זה עצמו, אם הוא עצמו נלמד מכל מקום ממצוות הקבורה ואיסור ההלנה או שקשור במצוות "ואהבת לרעך כמוך", שלדרך זו חלה גם כלפי נשמת "רעך" המת.

לגבי מה שכתבנו שהמנוול את המת פוגע גם בכבוד משפחתו: ראו סנהדרין מו ע"ב, רש"י שם ד"ה לאו כל כמיניה ותוספות שם ד"ה קבורה. וראו בדברי הרמב"ן בתורת האדם (שער הסוף ענין הקבורה עמוד קיח ד"ה איבעיא להו, ומובא בבית יוסף יו"ד סימן שמח אותיות ב-ג) שלא דווקא בני משפחה, אלא הוא הדין שיש בזה ביזיון לכלל החיים; וראו עוד בשו"ת ישכיל עבדי חלק ו יו"ד סימן יט סעיף ב אות ח, ובמלכי בקדש שם סעיף ב (עמוד 141-147), שלדעתו אדרבה עיקר ניוול המת הוא מצד כבודם של החיים.

אכן אם הניווול בעיקרו הוא כלפי המת עצמו אלא שיש בו גם ביזיון לחיים (ולא כסברת בעל מלכי בקדש), ייתכן לכאורה שלא כל פעולה הנחשבת ניוול תיחשב פגיעה בכבוד החיים – ונפקא מינה למשל אם המת עצמו מחל בחייו על ביזיונו (ראו להלן), שלא נחוש שמכל מקום מתבזים בני משפחתו בכך (כטענת הישכיל עבדי שם). מדברי הגמרא והראשונים הנ"ל אין ראייה אלא שהשארית המת ללא קבורה כשגופו מוטל כדומן על פני השדה ונרקב, ואולי אף קבורתו בביזיון היא ביזיון לקרוביו. ייתכן שלא כך בנייתו במקום סגור ולא לעין כול (וראו בסוף דברי הישכיל עבדי שם); ואף אם לא נאמר כך כשכל גופו נותר ללא קבורה לפרק זמן משמעותי, מכל מקום נטילת איבר, וכל שכן עור, כששאר הגוף נקבר מיד ואיבר זה נשמר מריקבון ומצוי במקום סגור ולא לעין כול ובסופו של דבר מושלת באדם אחר וחוזר לחיים – לכאורה יש לומר שאין לראות בזה ביזיון לקרוביו או לשאר החיים.

יש הסבורים שפעולה מסוימת אינה מוגדרת ניוול אלא כשהיא נעשית לשם ביזיון או שנעשית ללא תועלת, אבל אם הדבר נעשה לצורך הכרחי, כגון לכבודו של המת או לתועלתו, למניעת הפסד ממון או לפיקוח נפש, אין זה נקרא ניוול (שו"ת שואל ומשיב מהדורה קמא חלק א סימן רלא ד"ה ואעתיק, וכן בספרו דברי שאול יו"ד סימן שסג ס"ק ז). וכן הסיק בשו"ת משפטי עזיאל חלק א יו"ד סימן כח סעיף א: "ולהלכה משתי הסוגיות דבתרא ודערכין נלמד דבמקום הפסד ממון או במקום ספק פקוח נפשות אין שום איסור בנוול המת ואין היורשים רשאים לעכב, והכי מסתברא שלא נקרא ניוול אלא כשהוא נעשה לשם בזיון או שלא לתועלת אחרת, אבל כל שזה נעשה לשם צורך הכרחי של הנאת ממון או פקוח נפש אין זה נקרא נוול" (וחזר על זה שם בסעיף ב ד"ה אולם באמת, ובסימן כט ד"ה בשערי ציון וד"ה ואעיקרא דדינא). וראו בדברי מרן הגר"ש ישראלי בחוות בנימין שם סימן כ, אות יד ד"ה מכל הנ"ל; בשו"ת עשה לך רב חלק ב סימן נו עמ' רב-רג אות א; ובשו"ת יביע אומר חלק ג יו"ד סימן כג.

אבל יש הסוברים שרק פעולות כגון הסתכלות, שהיא ניוול יחסית קטן, מותרות הן לצרכים שונים; אבל נתיחת הגוף היא ניוול ממש, ואסורה בכל מקרה פרט לפיקוח נפש (ראו נחל אשכול שם עמ' 120 שביאר שהסתכלות וכדומה אינה ניוול גמור ואסורה רק מדרבנן, ולכן אפשר שתותר לצרכים מסוימים, מה שאין כן ניוול גמור, שאסור מן התורה. אכן לא הראה מקור ולא גבול ברור לחילוק בין ניוול גמור האסור מהתורה לשאינו כזה ולגזרה מדרבנן שבגדרה נאסר. וראו עוד שבט מיהודה (מהדורת תשט"ו חלק א מילואים עמ' שכא; מהדורת תשד"ם שער א כא, אות יג עמ' ס-סא), ובדברי הרב נעם חלק ג שפירא (אור המזרח שנה ה, חוברת ג-ד אלול תשי"ח, עמ' 37-38) שכתב מעין דברי הנחל אשכול, אלא שלדעתו הניווול שבהסתכלות גרידא, כל עוד אינו כרוך בהלנת המת, אינו איסור גמור אפילו מדרבנן אלא מעין 'לפנים משורת הדין'.

ובפתחי תשובה (יו"ד סימן שסג ס"ק ז) הביא שו"ת שיבת ציון (סימנים סד-סו) והרב אלעזר פלעקלש (תלמיד הנודע ביהודה; מחברו של הספר תשובה מאהבה) אסרו לפתוח קבר כדי לבדוק זהותו של מת, למרות האפשרות שעל ידי כך יוכלו להתיר אישה מעיגון (אמנם הפתחי תשובה הביא משו"ת כנסת יחזקאל שהתיר, וכן התיר בשו"ת מהרי"ל דיסקין סימן לא).

יש הסוברים שאדם רשאי למחול בחייו על ניוול גופו לאחר מותו. ואם כך, באדם שלפני פטירתו חתם על טופס המצהיר שהוא מסכים שייקחו רקמות עור מגופו לאחר מותו, לא יהיה איסור ניוול המת. ראו שו"ת בנין ציון סימנים קע-קעא; שבת מיהודה שם (מהדורת תשט"ו עמודים שכ-שכא; מהדורת תשד"ם עמוד ס); שו"ת בית אבי"י שם אותיות פז-צא; דברי הרב מ' עטיינברג בקובץ נעם חלק ג עמודים פח, צה-צו; עמוד הימיני סימן לד ענף ג אות ד; וראו עוד בחוות בנימין סימן כ אותיות ג-יב; שו"ת עשה לך רב שם עמ' רד; ושו"ת יביע אומר חלק ג יו"ד סימן כג אות כח.

אמנם, יש הסוברים שהסכמה מחיים אינה עוזרת לזה. ראו שו"ת דעת כהן סימן קצט; שו"ת ישכיל עבדי חלק ו יו"ד סימן יט אות ב; שו"ת מנחת יצחק חלק ה סימן ח; שו"ת ציץ אלעזר חלק יג סימן צא; וראו עוד בשו"ת משפטי עזיאל סימן כט אות א ד"ה הרה"ג הנ"י; שו"ת אור לציון (חלק א יו"ד סימן כח), ומודפס גם בשו"ת יביע אומר חלק ג יו"ד סימן כ (באות יא).

ויש הסוברים שאין איסור ניוול כאשר עושים לגוף המת דבר שרגילים לעשותו לגופו של אדם חי. באגרות משה כתב (יו"ד חלק ב סוף סימן קנא): "נראה לעי"ד דאם לא יחתכו האברים ולא יפתחו צוארו ובטנו, רק רוצים לתחוב... [מחט] להוציא ממנו איזה לחלוחית... שזה אין להחשיב לניווול שהרי דבר כזה מצוי טובא בזמננו שעושים כן גם לחיים ויש להתיר בפשיטות, וכן להוציא מעט דם לבדוק

וכדומה... אינו ניוול ויש להתיר. ואף שלא מצאתי זה בפירוש נראה זה לע"ד ברור". בשו"ת שיה נחום (שם סימן פ) כתב שגם הגרי"א הענקין הורה שאין איסור של ניוול המת כאשר "עושין לו דבר שגם לחי עושים כך, כגון שעושין חתך בעור ואין פותחין את הגוף, וכן אם עושים חתך ושוב תופרים וסוגרים את החתך כמו שעושים לחיים" (והביא את דברי האגרות משה הנ"ל כ"תנא דמסייע"). מעין כך כתב בנשמת אברהם (יו"ד סימן שמשט סעיף ב – סי"ק 9, במהדורת תשס"ז עמוד תקכג; במהדורת תשע"ד כרך ב עמוד תקעח): "אמר לי הגרש"ז אויערבאך זצ"ל שמותר להתאמן על המת בהכנסת צינור דרך הפה לתוך הקנה (אינטובציה)... ועוד כיוון שהוא דבר שעושים לחולה מותר לעשותו למת לצורך ואין בו משום ניוול המת. וכן ראיתי כתב הגרי"ש אלישיב [זצ"ל] (קובץ תשובות ח"ג סימן קסא)", והביא גם מדברי הבנין ציון הנ"ל (אמנם הנשמת אברהם המשיך והעיר: "ולכאורה צ"ע הלא מעשים יום יום שמנתחים חולים עם פתיחת כל הבטן או כל בית החזה, וא"כ יהיה מותר גם לעשות זאת אחרי המוות, אתמהא! ומוכרחים לומר שאנטובציה וה"ה לקיחת ביופסיה עם מחט מותרים כדברים קטנים גם אחר המוות אך פתיחת הבטן... ממש ניוול לא מהני שהחולה מסכים לזה בחייו עקב מחלה או סבל רציני").

דומה שאפשר לבאר את סברת הפוסקים הנ"ל בשני אופנים הקרובים זה לזה: האחד הוא הבחנה בין דברים שמצד הסברה הם ביזוי או ניוול, לבין דברים שמסברא נראה שהם ביזוי או ניוול לחי ולא למת, אלא שהיה מקום לטעון שכל "שימוש" בגופו של המת נחשב ביזוי לו מעצם היותו כזה, וכלפי זה אמרו שדבר הנעשה לחי אין מקום להחשיבו ביזוי למת, רק משום שהוא מת, אם אינו נחשב ביזוי מצד עצמו. כך יש לומר שניתוח, או אפילו הסתכלות ובדיקה חיצונית במקומות המוצנעים [ראו בבא בתרא קנד ע"א, ובפשטות מדובר שם אף קודם קבורה ולא רק כשנצרכת פתיחת הקבר, וראו בית הלל ליו"ד סימן שסז סי"ק ז; ותשובת ר"ד אופנהיים שנדפסה בסוף שו"ת חוות יאיר, סימן א בסופה; שו"ת ר' עקיבא איגר מהדורה תניינא סימן יז; שואל ומשיב סימן רלא ובדבריו בדברי שאול יו"ד סימן שסג סי"ק ז הנ"ל ובנחל אשכול שם], יש בו ביזוי מצד עצמו, הן לחי הן למת. והעובדה שיש שהללו נעשים אינה משנה את הגדרתם כניוול וביזוי, שאף לחי הם ביזוי אלא שיש שאנוס הוא להסכים להתבנות "עקב מחלה או סבל רציני", כדברי הנשמת אברהם, מה שאין כן בבדיקות הנ"ל.

האופן השני הוא הבחנה בין דברים הנעשים לחי רק לצורך רפואי חיוני, שהדעת נותנת שייטכן שהם ביזוי אלא שאדם מוכן להתבנות בו כדי להציל את חייו או לשפר את בריאותו וכדומה – "עקב מחלה או סבל" כנ"ל, לבין דברים שנעשים לחי לעיתים אף שלא לצורך הכרחי וממשי אלא כבדיקות כלליות או לעיתים אף לטובת מחקר רפואי וכדו', שמסתבר שרוב בני אדם לא היו מסכימים להם אילו ראו בהם ביזיון, ואם הם מסכימים – אות הוא שאין זה ביזיון אף למת.

ההבדל בין שני הביאורים הוא שלראשון די בסברא שפעולה מסוימת אינה ביזוי, ולשני נצרכת ראייה לכך. ייתכן שתהיה נפקא מינה בין שתי ההגדרות באינטובציה למשל, אך נטילת דגימת דם, שיער, רוק או עור תהיה מותרת לשתי ההגדרות. וראו לשון שו"ת בנין ציון סימן קעא שהגדיר 'ניוול': "מה שמשקץ ומתעב המת בעיני רואיו ובפרט מה שנקרא ניוול גם גבי החי", ועל פי זה הבחין בין ניתוח קיסרי עבור הוצאת ולדה של מעוברת שמתה, ש"מאן לימא לן דזה ניוול יקרא... גם בחיה לפעמים נעשה כך", לבין ניתוח גווייה "לפתוח בטן המת ולנתח בני מעיו... ודאי ניוול יקרא"; ובבית אבי הנ"ל אות צ למד מדברים אלה לנטילת 'קרומ של עין'.

גם בנדון שלנו, אם לוקחים רק כמות קטנה של עור, שרגילים לקחת מאדם חי עבור בדיקות רפואיות פשוטות וכדומה (ואולי אף ללא הראיה מהמקובל בבדיקות כאלה, אלא על יסוד דברי הבנין ציון הנ"ל, וכפי שלמד מהם הבית אבי"ל לענין קרום של עין אף שנטילתו אינה נעשית בחי, שמכל מקום על פי ההגדרה שבבנין ציון אין לראות בה ביזוי וניוול), ייתכן על פי הנ"ל שאין בזה איסור מצד ניוול המת (כמובן, עדיין יש להקפיד לעשות כך בצורה שאינה מזלזלת בגוף המת).

יש לציין עוד שיש הסוברים שאין איסור ניוול במת שכבר ניוולו אותו, או לפחות שהאיסור עכשיו יהיה יותר קל (ראו דברי הרב א"ח דייטש בוילקט יוסף, מחברת תשיעית קונטרס טז סימן קעו, ובתשובותיו דודאי השדה סימן עו וסימן עט; וראו עוד שו"ת שאילת חמדת צבי חלק ב סימן כ אותיות יב–יג; דברי הרב נ"ש שכטר בלעם כרך ה עמודים קעב–קעג). ויש להניח שהמצב הרגיל בניתוחי עור הוא שהעור כבר נלקח מן המת עוד קודם התחלת הניתוח, כך שבניתוח הנוכחי מדובר רק ב"ניוול אחר ניוול".

ונראה להעלות עוד סברא חדשה, שהואיל ובין כה העור כבר עבר תהליכי עיבוד רחבים כדי להכשירו לאחסון בבנק עור ולהשתלה, ותהליכים אלה כבר שינו אותו מאוד, אולי אין להסתכל על שימוש בו לאחר מכן כנוספת ניוול. ואולי יש להציע עוד שאף ללא תהליכים אלה היה מקום לומר כן, שכן הפוסקים הנ"ל דיברו בהמשך ניתוח הגווייה לאחר שהיא כבר מנוולת, אבל לגבי שימוש באותו חלק מהגוף שכבר ניטל מהמת ושעתה גם לא ניכרת שייכותו לגופו של מת פלוני, ייתכן לומר שאין המת מתנוול בכך כלל מעבר למה שכבר התנוול, שכן אין הנדון על ניוולו של העור או של חלק אחר מהמת אלא של המת.

השלישי: החיוב לקבור את המת. בכל איבר שניטל ממנו ומושתל לכאורה אין מקיימים מצוות קבורה<sup>16</sup>.

<sup>16</sup> בגמרא בסנהדרין מו ע"ב אמרו: "מנין למלין את מתו שעובר עליו בלא תעשה? תלמוד לומר (דברים כא, כג) 'כי קבור תקברנו', מכאן למלין את מתו שעובר בלא תעשה. איכא דאמרי, אמר רבי יוחנן משום רבי שמעון בן יוחי: רמז לקבורה מן התורה מניין? תלמוד לומר 'כי קבור תקברנו', מכאן רמז לקבורה מן התורה..". [בגיליון שם מביא את גרסת הילקוט: "מנין למלין את מתו שהוא עובר בלא תעשה, תלמוד לומר (שם) 'לא תלין נבלתי'. מנין שעובר אף בעשה, תלמוד לומר כי קבור תקברנו"]. רואים משם שחיוב הקבורה שנאמר בתורה ביחס להרוגי בית דין שנתלו חל גם על כל המתים.

ואמנם יש הסבורים שחיוב הקבורה מן התורה באמת שייך רק בהרוגי בית דין, ובשאר כל אדם מישראל החיוב הוא רק מגדר מנהג ומדרבנן. ואכן לכאורה כן משמע מלשון הגמרא בסנהדרין מו ע"ב שהובאה לעיל, לפי האיכא דאמרי, "רמז לקבורה מן התורה מניין", שברוב המתים הלימוד הוא אסמכתא בעלמא. הסבר אפשרי לזה מוצאים בשו"ת רדב"ז סימן תשפ [אם כי רק בתור הווה אמינא]: "דוקא בהרוגי ב"ד אמר קרא קבור, שלא יהיה זה עומד לקלון, שיאמרו זה הוא שעשה עבירה פלוני". ובלחם משנה (הלכות אבל יב, א) הבין בפשטות שבה נחלקו שתי הלשונות בגמרא, אם חיוב קבורת שאר מתים הוא מהתורה או מדרבנן, והפסוק הוא רק ירמז'.

אמנם מדברי הרמב"ם בתורת האדם (שער הסוף ענין הקבורה אות כט) מבואר שחיוב הקבורה נלמד ממתני בית דין לשאר המתים האדם לאיכא דאמרי, אלא שהירמז' הוא שלא די בקבורה בארון – אף שגם היא לכאורה עונה על הצורך למנוע את ביזיון המת – אלא חובה לקבורו דווקא בקרקע. ולפי זה, גם אם ירמז' משמע אסמכתא בעלמא, מכל מקום יש חיוב קבורה מן התורה בכל המתים, לכל הפחות לענין הטמנת המת בארון. למעשה מבואר בדבריו שם שחיוב הקבורה בקרקע הוא מהתורה, וכך מבואר מדברי הטור שכתב (יו"ד ראש סימן שסב) כעיקר דברי הרמב"ן שם, אך הסב אותם על הלשון הראשונה בגמרא משמנה מבואר שאין זה רמז בלבד אלא לימוד גמור. וכענין זה כתב הר"ן (בחידושו לכהן דרין שם): "רמז לקבורה – כלומר קבורת קרקע, שאם לא כן היה במשמע שלא יהא מצווה אלא שיהא מעבירין מכנגד פני הרואין". ובחידושי רבנו יונה (סנהדרין שם) סבר כי ללישנא קמא פשט הפסוק – ולא ריבוי – מלמד על חיוב הקבורה אף בשאר המתים, וללישנא בתרא פירש בשתי דרכים: האחת שהריבוי הוא לשאר מתים והוא רק ירמז'; והשנייה שירמז' הוא משום שפשט הפסוק אינו מחייב דווקא קבורה בקרקע, ואף ביד רמה (שם) הביא את שני הפירושים הללו לענין לישנא בתרא. ובתורת חיים (שם) ביאר שללישנא קמא (שבה משמע שהלימוד הוא לימוד גמור ולא רמז בלבד) "תקברנו" מרבה שאר מתים (כמו שכתב רש"י שם), וללישנא השנייה מלמד על הצורך בקבורת קרקע דווקא, אבל לענין חיוב קבורה (כלשהי) אף בשאר מתים אין צורך בריבוי, שקל וחומר הוא: אם בנהרג בבית דין הקפידה תורה על קבורתו – בין שהיא משום מניעת ביזיון ובין שהיא משום כפרה – קל וחומר לשאר מתים. ובשו"ת שאגת אריה (החדשות סימן ו) כתב שאת עצם חיוב הקבורה יש ללמוד בסברת במה מצינו שאין לחלק בין הרוגי בית דין לשאר מתים; והריבוי – בין שהוא ריבוי גמור ובין שאינו אלא ירמז' [הוא עצמו כלל לא דן בהבחנה זו] – נצרך לענין איסור ההלנה, שאינו רק "על העץ" אלא בכל הלנה ללא קבורה. ומהערוך לנר בסנהדרין שם נראה שהבין שללישנא קמא הלימוד הוא מפשט הפסוק וללישנא בתרא מיתור המילה "תקברנו" ומכל מקום נכלל בזה גם הלאו, שכל שישנו במצוות קבורה ישנו בלאו של לא תלין. אכן כבר הקדימו בזה בשו"ת חוות יאיר (סימן קלט), שיוזכר בסמוך, המתלבט אם אפשר לומר כך, ראו בדבריו.

ומדבריו של הר"ח לסנהדרין (מו ע"ב–מז ע"א) נראה שללישנא קמא נצרך הלימוד לרבות לאו של "לא תלין" בשאר מתים [מה שמתאים לסברת שאגת אריה הני"ל] וללישנא בתרא לענין חיוב הקבורה עצמו, ואם רק ירמז' הוא, אפשר כאמור שאינו דאורייתא, וכך נראה מסיום דבריו: "וק"ל מצווה זו דרבנן היא". אם כי בספר מלכי בקדש (חלק ו סימן כה אות ד, עמוד 208) טוען שיש שם ט"ס, וצ"ל "ויס"ל", ומוסב על שבור מלכא או לכל היותר על דעת רב חמא, ולא להלכה.

ובשו"ת חוות יאיר (סימן קלט) התלבט אם הלאו "לא תלין" בשאר מתים הוא דאורייתא או לא, ומסופר דבריו נראה שהסיק שהוא מן התורה, ועל כל פנים לגבי מצוות הקבורה עצמה מבואר מדבריו שברור לו שהיא מן התורה בכל המתים (וזה שלא כדברי המלכי בקדש שם, שכתב שדעת החוות יאיר נוטה שחיוב הקבורה בשאר מתים הוא מדרבנן, שאין זו מסקנתו, ואף מה שטען תחילה אינו לגבי מצוות הקבורה אלא לגבי הלאו. ובחוות יאיר שם נדחק לבאר שגם הרמב"ן וסיעתו מודים שמשמעות קבורה היא בקרקע דווקא ואין זה רק ירמז' אף ללישנא בתרא בגמרא).

ובגרי"א (על ספר המצוות לרב סעדיה גאון, עשין יט עמוד 288 והלאה; וכן ראו דבריו במניין שישים וחמש פרשיות שהוא מן התורה, וכל ששדעתו לפי רס"ג יש מכל מקום חיוב מהתורה בקבורת המת משום "וואהבת לרעך כמוך" וכן חיוב של כבוד הבריות, אלא שעשה בפני עצמו ולא של "לא תלין" נאמרו מן התורה רק בהרוגי בית דין [ולנדוננו נפקא מינה לכאורה שמסברא יש מקום לומר שבשימוש להשתלה אין משום ביטול של "וואהבת", אם משום שגם העושה כך בעצמו היה מוכן שישתמשו גם בעורו להשתלה, וזה "כמוך", ואם משום שהצלה או ריפוי של אחר כוללים ב"וואהבת" כלפיו, ומניין

לבכר את אהבת המת "כמוך" עליה?]. אכן בסוף דבריו כתב שיייתכן שגם רס"ג מודה שהעשה דקבורה והלאו ד"לא תלין" ולא מכוח העשה של "קבר תקברנו" (וכסברת שו"ת רדב"ז חלק א סימן שיא); נמנית בפני עצמה במניין המצוות [ולפי זה, מכל מקום היא חלה מהתורה גם במקרה שמצד "ואהבת" היה אפשר לומר שאין חיוב לקבור].

עוד ראו בספר דבורי אמת (יו"ד סימן שנו) שהאריך לצדד שבשאר מתים יהיה חיוב קבורה רק מכוח הלאו של "לא תלין" ולא מכוח העשה של "קבר תקברנו" (וכסברת שו"ת רדב"ז חלק א סימן שיא); בשו"ת ויצבר יוסף (לרב יוסף הכהן שווארטץ, סימן סח אות ד) שהשיב לו וצייד שאינו עובר (אף בלאו זה) (אלא שדבריו צריכים עיון שכן נראה מהם שהבין כך בדברי בעל דבורי אמת עצמו, וכתב את שיטתו כמצטרף ומסכים לדברים, בעוד שבדבורי אמת מפורש כנ"ל); וראו גם בתורה תמימה על דברים כא, כג בהערות קס, קסג, קסד.

אבל לרוב הדעות חיוב הקבורה הוא מן התורה בכל אדם מישראל ולא דווקא בהרוגי בית דין שנתלו. כן משמע מירושלמי נזיר ז, א; וראו בבלי סוטה יד ע"א: "מאי דכתב אחרי ה' א-להיכם תלכו... הקב"ה קבר מתים וכו', אף אתה קבור מתים" (אלא שאפשר לדחות ראייה זו, שכן ההקשר כולו הוא של עשיית חסד בדרכיו של הקב"ה, ואם כן אפשר שאין הקבורה חיוב עצמי אלא חסד עם המת שלא יתבוה, וכדרך שעשה הקב"ה, ואם כן כשהמת או חלקו לא נקבר, אבל מכל מקום אינו מוטל בביזיון, אין ראייה שיהיה חיוב לקבורו מצד חובת ההליכה בדרכיו של הקב"ה). וכן דעת השאילתות (שאלתא לד; ובהעמק שאלה אות ז רצה לומר שמכל מקום אם כבר הלינוהו ועבר היום הראשון, שוב אין מצווה מהתורה, ולבסוף לפלל לתלות שאלה זו במחלוקת אחרת ולבאר שלהלכה המצווה אף לאחר היום הראשון) ושאלתא קלג (וראו בהעמק שאלה שם אות א); רש"י סנהדרין מו ע"ב ד"ה ה"ג ת"ל; ניםוקי יוסף שם (טו ע"א בדפי הרי"ף). כך יוצא לכאורה לכל השיטות הנ"ל בביאור לישנא קמא בסנהדרין (שם) וכך ליישנא בתרא אם לשון 'רמז' אינה מתפרשת כ'אסמכתא בעלמא', ואם ננקטה משום קבורה בקרקע דווקא, הרי שחיוב קבורה לפחות 'בארון' יהיה מן התורה אף ללשון זו בכל המתים (אלא שלפי זה היה אולי מקום לומר לענין מה שדנו בו הפוסקים על ביטול מצוות קבורה בהשתלות השונות שאיבר המושתל בגוף אדם אחר ייחשב כ'קבור' בו, כי מה לי ארון ומה לי אדם; אך בהשתלת אלודרם זהו חידוש יותר גדול, שהרי אמנם אינו מוטל בביזיון וגם אינו ניכר שבא מן המת ויש בזה משום 'העברתו מכנגד פני הרואי', אבל על כל פנים אינו 'קבור', וכל שכן שקשה לומר כך בשתל עור המשמש רק כתחבושת זמנית).

וכך מבואר שחיוב הקבורה בכל מת הוא מן התורה ברמב"ם (ספר המצוות עשין רלא, ובהלכות אבל יב, א; אולם ראו רמב"ם הלכות אבל יד, א, ובאור שמח שם קשר את הדברים לשיטת רבנו תנאל הנ"ל; אך אחרונים אחרים ביארו שהמצווה מהתורה היא על קרובי המת שהוא מוטל עליהם, או על המוצא מת מצווה, ודברי הרמב"ם בפרק יד הם לענין אחרים המשתתפים בקבורה או לענין המצווה להתעסק בעצמו ולא על ידי שליח – ראו לב שמח, קנאת סופרים ומרגינתא טבא על השגת הרמב"ן לספר המצוות המובאת בסמוך, וכן כתב במשפטי עזיאל המובא בסמוך עוד); רמב"ן (השגות על ספר המצוות לרמב"ם; שורש א ד"ה והתשובה הרביעית, ועל התורה דבריים כא, כג); אור זרוע הלכות אבילות סימן תלב אות ב; ספר החינוך מצווה תקלז; זוהר הרקיע (לרשב"א), מצוות עשה אזהרה א; שו"ת הרדב"ז חלק ב סימן תשפ (אלא שלדבריו בחלק א סימן שיא וכנ"ל יש בשאר מתים רק לאו של "לא תלין" וחיוב הקבורה הנובע ממנו ולא עשה של קבורה בו ביום, ובדבריו בהלכות אבל ד, ח נקט להפך, שהלאו מן התורה אינו אלא בהרוגי בית דין – וסמך עצמו על שלא נמנה לאו בשאר מתים בספר המצוות, ומשמע שיש עשה, שכן בעשה – בניגוד ללאו – מפורש גם בספר המצוות שהוא אף בשאר המתים, אלא שלשון הרמב"ם בהלכות סנהדרין ובהלכות אבל הפוכה: הזכיר בה לאו בכל המתים ועשה רק בהרוגי בית דין); שו"ת משפטי עזיאל מהדורה תניינא חלק ג יו"ד כרך ב סימן קי; וראו עוד בשו"ת חבצלת השרון [לרב דוד מנחם מאניש באב"ד] חלק א סימן צה (גם הוא כתב בתוך דבריו שהחוות יאיר צידד שבשאר מתים אין חיוב מהתורה אלא אסמכתא, אלא שאין הלכה כך, וגם עליו יש להעיר כהערה דלעיל על דברי המלכי בקדש, שבחוות יאיר מפורש שלא כתב כך אלא לגבי הלאו של הלנה ולא לגבי חיוב הקבורה עצמו ואף לגבי הלאו נראה שאין זו מסקנתו); גשר החיים חלק ב פרק ב אותיות א–ב; דברי הגר"י אריאל, תורה שבעל פה ו, תשכ"ד, עמודים מב–מה, וכו בכתב העת נעם ו, תשכ"ג, עמוד פב ואילך; שו"ת בית אביי חלק א, קונטרס רופא כל בשר, אותיות סב–סג; שו"ת שבט הלוי חלק ח סימן רנו. וראו גשר החיים חלק ב פרק יב לגבי דעות שחיוב הקבורה הוא מדרבנן בלבד; וראו עוד בשו"ת יביע אומר חלק ג יו"ד סוף סימן כב, שלאחר שציין דעות כאלה כתב: "ועכ"פ הואיל ולא יצא דבר זה מכלל מחלוקת".

יש הסוברים שהשאלה אם יש חיוב לקבור עורות של מת תלויה במחלוקת בגמרא. ראו בשו"ת בית יצחק (או"ח סימן יד אות יד), שהדבר תלוי במחלוקת אם טומאת עור מן התורה או מדרבנן (ראו נדה נה ע"א; חולין קכב ע"א; וראו לעיל הערה 10).

ויש המכריעים שאין בעור חיוב קבורה. כן מסיק מרן הגר"ש ישראל; ראו אותיות יג–יד במאמרו, ריפוי כויות ע"י השתלת עור מן המת, תחומין א, תש"מ, עמודים 245–246, ומשם בחוות בנימין (כרך א סימן כ, עמודים קנב–קנג). אולם ראו תגובת הגר"ש משאש באות יג למאמרו, בנק עור לצורך ריפוי

כויות, תחומין ז, תשמ"ו, עמודים 202–203, החולק על דבריו (ועוד שם באות ו, עמוד 197, ובתגובת מרן הגר"ש ישראלי לדברים במאמר, השתלת עור מהמת, אות ה, שם עמודים 210–211, ובחוות בנימין שם עמוד קנו).

יש הסוברים שאין חיוב קבורה חל על פחות מכזית מגוף המת. כן כתב התוספות יום טוב למשנה שבת י, ה: "ובמת נמי אפשר שעל פחות מכזית אינו מצווה לקברו" (ובמנחת חינוך מצווה תקלו כתב: "אבל לענין מצות קבורה, ולעבור על עשה ולא תעשה... אפשר אף בפחות מכזית. ומכל מקום צ"ע", ובקומץ המנחה ציין: "שוב הראו לי בתוספות יו"ט). וראו עוד בשו"ת תפארת צבי (לרב צבי הירש בישקו, או"ח סימן כז, דף יט ע"א ד"ה והנה לכאורה); בשו"ת מהרש"ם חלק ד סוף סימן קיב שהביאו בקצרה ובשו"ת שבט הלוי חלק א סימן קלד (המביא את שני הני"ל) וחלק ה סימן קעח אות ו.

ויש הסוברים שאין חיוב קבורה גם על כמויות יותר גדולות, אלא רק בראשו ורובו. המשנה למלך (הלכות אבל יד, כא ד"ה אשר ע"כ נראה) כתב על דברי התוספות יום טוב הני"ל: "ואין דבריו נראין אצלי, דאין חיוב קבורה בכזית מן המת וכדאמרין בירושלמי דנזיר... ש"מ דליכא חיוב קבורה כי אם על ראשו ורובו". וכן הסיק מרן הגר"ש ישראלי בעמוד הימיני סימן לד אות ב.

אמנם בשו"ת יביע אומר (חלק ג יו"ד סימן כב אות יט) דן בזה וכתב: "ולפעד"נ... לא כתב כן המשנה למלך אלא כשנמצא בן המת [רק] כזית או יותר ולא נמצא ראשו ורובו, אבל אם המת שלם או שראשו ורובו לפניו, וקיימנו בו מצות קבורה, ושוב נמצא כזית מן המת או אבר ממנו לכ"ע חייבין לקברו, וכמבואר להדיא בירושלמי".

וכבר קדמו גשר החיים (חלק א פרק טז סעיף ב). אלא שלכאורה מלשון המשנה למלך נראה שלא כך, וכבר העיר מרן הגר"ש ישראלי בעמוד הימיני (שם) שאם כדבריהם – מאי קשה למשנה למלך על התוספות יום טוב שלא כתב אלא שכזית מן המת מצניעים אותו לקוברו, ופחות מכזית אינו חייב בקבורה, ומתפרש היטב: אבל כזית יש שחייב בקבורה, והיינו בבא ממת שלם, ובמקרה כזה מצניעים אותו, ואם כוונתו להקשות שמכל מקום לפי זה לא בכל כזית מן המת יתחייב ולמה סתמה המשנה – היה לו לפרש שזו קושייתו. גם בתפארת צבי הני"ל חילק כחילוקו של היביע אומר אבל לא כביאור דעת המשנה למלך אלא כתירוץ על קושייתו והעמדת דברי התוספות יום טוב בכזית הבא ממת שלם (אלא שצוין שם בטעות למשנה למלך פרק ד מהלכות אבל, וצ"ל פרק יד), וכן הביא המהרש"ם הני"ל משמו, וכן כתב במלמד להועיל (יו"ד סימן קיד) בשם ספר חיי עולם, וכן כתב בשבט הלוי (שם) מדעתו, ואף היביע אומר עצמו הביא (שם) את דברי התפארת צבי (והביא גם שכן כתב גם המלמד להועיל הני"ל). וראו אריכות גדולה בענין זה בשו"ת בית אבי"י (חלק א קונטרס רופא כל בשר אותיות סד–עז).

[וראו עוד בשו"ת שאילת חמדת צבי חלק ב סימן כ פרק א אות ד.]

גם לגבי קבורה, יש הסוברים שאין חיוב בחלק מהמת ש"חוזר לתחייה". כן סובר הרב אונטרמן בשבט מיהודה (מההדרת תשט"ו, חלק א מילואים עמ' שכב; מההדרת תשד"ס שער א כא, אות יג עמודים סא–סב); שו"ת בית אבי"י (שם אות קח). וראו בפסקים וכתבים לגרי"א הרצוג (חלק ה, יו"ד חלק ב, סימן קנו, אך גם ראו שם סימן קנו אות ד. וראו שם שדן גם בנדון הקודם וכתב בסימן קנו שהמשנה למלך הוכיח שבפחות מכזית אין חיוב קבורה, ודבריו אלה צריכים עיון, שהרי לדעת המשנה למלך הוא הדין גם בכזית, ולא היה לו לומר אלא שבפחות מכזית הוא הדין לכל הדעות – אף לתוספות יום טוב וסיעתו, ושמה אין זו אלא פליטת הקולמוס, ואכן בסימן קנו הביא את מחלוקת התוספות יום טוב והמשנה למלך כצורתה).

אבל ראו בדברי הגר"ש<sup>2</sup> אויערבאך המובאים במאמרו של פרופ' אברהם בקובץ המעיין כה (עמוד 32), שנשמת אברהם (יו"ד סימן שמת סעיף ב – ס"ק ג 2א), במהדרת תשס"ז עמוד תקכו; ובמהדרת תשע"ד כרך ב עמוד תקפב) ובשולחן שלמה ערכי רפואה (חלק ב עמוד נא בהערה): "מכל מקום מעיקרא הרי כבר חל על זה מצות קבורה, ומלך לבטל מצות קבורה בגלל זה שמתחבר לגוף של איש אחר? ולא דמי להחיות מת, שאותו הגוף של האדם נהפך לחי ואין זה שייך להחיות מת". עוד ראו בדברי הגר"ש אלישיב (מוריה אלול תשס"ד עמוד קע; ומובא בנשמת אברהם שם במהדרת תשס"ז עמוד תקכא; במהדרת תשע"ד עמ' תקעו), שכתב: "ויש לדון כשמחברים אבר מן המת לאדם חי ע"י השתלה, אף שזה נקלט ונתחבר לחי, אכתי אין האבר המת נהפך לחי, אלא מחובר לחי, ואם חל על האבר מ"ע דקבור תקברנו, לא פקע ע"י ההשתלה". וראו עוד בשאילת חמדת צבי (שם אותיות כז–כט) שאף הוא נקט בפשטות שאין החיבור לגוף חי אחר מועיל להפקיע לא את מצוות הקבורה ולא את איסור ההנאה מן המת.

[יש לציין שלפי הדעה (המובאת למעלה, בהערה הקודמת) שיסוד איסור ניוול המת הוא חיוב קבורתו, אם נחליט שאין כאן חיוב קבורה, לכאורה גם לא יהיה בזה איסור ניוול.]

על כל פנים נראה שאי אפשר להשתמש בסברת "דבר החוזר לתחייה" כדי להקל בהשתלות עור רגילות, אבל כן אפשר להשתמש בה עבור השתלות של אלודרם. שהרי כפי שכתבנו למעלה, הערה 1, אין עור המושתל "קם לתחייה" כחלק מן הגוף שאליו הוא מודבק, אלא הוא משמש רק ככיסוי זמני למספר שבועות עד לדחייתו על ידי הגוף המקבל; אבל השתלה של אלודרם כן הופכת לחלק אורגני של הגוף.

הרביעי (רלוונטי כאשר או החולה או הרופא הוא כהן): האיסור לכהן להיטמא למת<sup>17</sup>.

### ג. השתלה ממת נכרי

כשמדובר בהשתלה ממת שאינו יהודי, וכן כשמקור ההשתלה אינו ידוע, אבל בין התורמים יש רוב אנשים שאינם יהודים, ועל כן יש לתלות שההשתלה היא מאינו יהודי, מותר להשתמש באיברים או בעורות ממתים גם במצב שאינו פיקוח נפש, כשיש צורך גדול<sup>18</sup>.

<sup>17</sup> שכבר דנו בו למעלה, הערות 9–12.

<sup>18</sup> לעיל בהערה 15 ביארנו בהרחבה את נושא איסור ההנאה מן המת. במתים נכרים יש מחלוקת נוספת לגבי איסור ההנאה. השלחן ערוך (יו"ד שמת, א) פסק על פי שו"ת הרשב"א (חלק א סימן ששה) שאף מת גוי אסור בהנאה (השלחן ערוך עצמו מדבר על תכריכי המת ותשמישיו, ששאלת ההנאה מהם מעשית יותר, אבל ממילא משמע שכל שכן המת עצמו, ובתשובת הרשב"א, שהיא מקורו כפי שביאר בבדק הבית, אך מבואר הדבר לגבי המת עצמו ומבואר שאיסור ההנאה בו, גם בגוי, הוא דאורייתא). כך נקט גם שו"ת צמח צדק (הקדמון, סימן יג) הנ"ל וכן ביאר בשו"ת שאילת יעב"ץ חלק א סימן מא (אך ראו להלן).

אולם בביאור הגר"א (שם ס"ק א) ציין שדעת התוספות (בבא קמא י ע"א ד"ה שהשור) היא שמת גוי מותר בהנאה ושכן כתב הרשב"א עצמו בחידושו (בבא קמא ט ע"ב ד"ה הא, וכן שם ג ע"ב ד"ה מי). הגר"א (שם) ציין שאף בירושלמי (שבת י, ה) מפורש שמת גוי מותר בהנאה, כתב שם שגם בתשובת הרשב"א נראה שלא פשוט לו שאסור.

ובברכי יוסף (שם ס"ק א) ובמשנה למלך (הלכות אבל יד, כא) האריכו מאוד בענין זה (והברכי יוסף הוסיף על כך גם בשו"ת ברכה שם) וסוף דבר הסיקו שניהם שהעיקר להלכה שאין בו איסור (אך הלכה למעשה כתב בשו"ת ברכה שם שלא מלאו ליבו להתיר נגד דברי השלחן ערוך) ושכך יש לפרש בדעת רוב הראשונים, ושאפשר שאף בתשובת הרשב"א יש לדחוק שלא פשוט לו לאסור (וכך העיר גם בנו של בעל שו"ת צמח צדק בהגהתו על תשובתו הנ"ל). ובערוך השלחן (שם סעיף ג) תמה על המחבר בענין זה. בשו"ת אור לציון (חלק א יו"ד סימן כח אות י–יא; מודפס גם בשו"ת יביע אומר כרך ג יו"ד סימן כ) ציין רשימה ארוכה של ראשונים ואחרונים הסוברים שגוף המת של גוי מותר בהנאה (עיקרה – על פי דברי המשנה למלך והברכי יוסף הנ"ל) והסיק שיש לסמוך על שיטתם ולפחות בצירוף הסברא שהנאה זו היא 'שלא כדרך'. וראו עוד בשו"ת בית אביי חלק א, קונטרס רופא כל בשר, אותיות כ-כה, ואות קכא.

יש לציין עוד שבחסד לאברהם (תאומים, מהדורה קמא יו"ד סימן קי) טוען שגם אם במת ישראל יש איסור הנאה אפילו שלא כדרך הנאתו, במת גוי אסור רק בהנאה כדרכה (לדבריו איסור ההנאה במת גוי יכול להילמד רק מעבודה זרה – ושם לדעתו האיסור הוא רק 'כדרך', ואילו האיסור במת ישראל יכול להילמד גם מעגלה ערופה ושם האיסור אף 'שלא כדרך'. אך בבית אביי הנ"ל אות יט סבר שאם האיסור נלמד מעבודה זרה – נכלל בו איסור גם 'שלא כדרך', ורק אם נלמד מקודשים אין לומר כך). וכן הציע בספר דבורי אמת (יו"ד סימן שמת ד"ה וראיתי ברידב"ז, ולדעתו יסוד ההבדל הוא בחיוב הקבורה השונה בין מתי ישראל למתי גויים, ראו שאר דבריו שם).

עוד ראו בשאלת יעב"ץ (סימן מא) שאמנם נקט שמת גוי אסור בהנאה מן התורה, אך לגבי עורו נקט שמותר בהנאה מן התורה (בנשמת אברהם [יו"ד סימן שמת סעיף א – ס"ק ב 1א] הערת שוליים 78 במהדורת תשס"ז כרך ב עמוד תקיז; במהדורת תשע"ד כרך ב עמוד תקע) כתב בשמו שאיסור הנאה מן המת – בכלל – הוא מדרבנן, אך המעין בשאלת יעב"ץ יראה בפירוש שלא כך דעתו. ובשו"ת אמרי שפר [לרב אליהו קלאצקין] סימן יג צידד שמת גוי אסור בהנאה אך שיעור המת (אף ישראל) מותר בהנאה מן התורה – ולפי דרכו וראיותיו הדברים תלויים אלה באלה – ולנדון דידן אפוא יוצאת קולא מדברי שניהם, מדברי היעב"ץ בעור מת גוי ומדברי אמרי שפר אף בעור מת ישראל, אף שבשאלת ההנאה ממת גוי נקטו לחומר.

שו"ת אגרות משה (יו"ד חלק א סימן רכט ענף ו) פסק שיש להורות שמת גוי מותר בהנאה במקום צורך גדול כרפואה. וכן הסיק בשו"ת אור לציון (חלק א יו"ד סימן כח אות יא; ומודפס גם בשו"ת יביע אומר חלק ג יו"ד סימן כ), ש"הואיל ולדעת רוב הפוסקים להתיר מת גוי בהנאה... יש להתיר בני"ד בצירוף הטעם דהוי שלא כדרך הנאתו... והו"ל ספק ספיקא לגבי מת עכו"ם, וביביע אומר (שם סימן כא אות ו ואות יז) הזכיר ששיטת רוב הפוסקים כך והביא מכמה פוסקים שיש לסמוך על זה לפחות לענין 'הנאה שלא כדרך', וראו במסקנתו להלכה בנדון (שם סימן כג אותיות לא–לב; וראו לעיל, סוף הערה 15).



## ד. השתלה ממת יהודי

בהשתלה של עור ממש (עם תאיו), עדיף להשתמש בעור ממת שאינו יהודי<sup>19</sup>. כשמדובר בצורך רפואי ושעת הדחק גדולים, מותר להשתמש גם בעור ממת יהודי<sup>20</sup>.

בשימוש באלודרם שמקורו הוא ממת יהודי, אפשר לסמוך על הצדדים לקולא גם שלא בשעת הדחק גדולה<sup>21</sup>.

## ה. חולה או רופא כהן

המקל בהשתלת איברים מגוף המת של גוי, גם כאשר החולה הוא כהן, יש לו על מה לסמוך, גם כאשר מטרת ההשתלה היא שיפור איכות החיים בלבד. אבל יש להבטיח שהחולה (הכהן) עצמו לא יזיז את אזור גופו שבו משתילים החל מהרגע שבו זה יגרום להזזת האיבר המושתל ועד לאחר התחלת

ויש לציין לפתחי תשובה (יו"ד סימן שמת ס"ק א) בשם שו"ת אבן שהם (סימן ל) שאיסור ההנאה ממת ישראל הוא מן התורה, אבל בגוי אינו אלא איסור דרבנן, ולכן מותר לקחת אפילו עצם ממת גוי גם לצורך חולה שאין בו סכנה. וראו עוד בשו"ת חתם סופר יו"ד סימן שלו.

וכך התירו אחרונים רבים לנתח מת גוי ללימוד רפואה – ראו שו"ת דעת כהן סימן קצט (אלא שלא דן שם אלא מצד ניוול, ואפשר אפוא שאין זו ראייה לענינו, שכן ייתכן שניתוח וראייתו אינם מוגדרים הנאה, כמו שרצו פוסקים מסוימים לטעון, או שהם 'הנאה שלא כדרך' ואין הכרח להגדיר כך גם את השימושים שבנדון דידן – ראו לעיל בהערה 15 בענין זה); שו"ת ישכיל עבדי חלק ו יו"ד סימן יט סעיף ב אות ב לענין איסור ההנאה, ובמסקנת התשובה – סעיף ג אות יב. ובנשמת אברהם (יו"ד סימן שמת סעיף א – ס"ק א, במהדורת תשס"ז עמוד תקיג; במהדורת תשע"ד עמוד תקסו) כתב: "וכן אמר לי הגרש"ז אויערבאך זצ"ל שבעלי השלחן ערוך אוסרים רק כשמנתח ללא סיבה. אך כשיש תועלת, כגון לימוד רפואה, מותר".

לגבי מצוות קבורה במת נכרי ראו יביע אומר חלק ג יו"ד סימן כא אות ו, ושם סימן כב אות כ ובמקורות הרבים שהביא, וסוף דבר וכללו הם שאין בו מצוות קבורה בפני עצמה אלא בויקה לאיסור הנאה (לדעות שאסורים בהנאה) או לטומאת מת (וממילא אין לומר שאם השתל אינו מטמא שאין לדון עליו משום ביטול מצוות קבורה, אלא שאף אם הוא מטמא, אם מכל מקום נקבל את הסברה שמשעתחבר לחי שוב אינו מטמא – מה ששייך בנדונו בעיקר באלודרם שנעשה חלק מהגוף החי – הרי שפשוט שאין מקום לחששות של ביטול מצוות קבורה, שהרי מניעת הטומאה, תכלית הקבורה, הושגה גם כך, ומה גם שאף קודם לכן יש בסיס איתן לסברה שאין באלודרם טומאת מת מן התורה על כל פנים, ראו לעיל הערה 14).

לגבי ניוול במת גוי ראו דעת כהן סימן קצט; שו"ת מהרש"ג חלק ב סימן רי ד"ה אמנם וד"ה אך; ישכיל עבדי שם פרק א; ודברי הגרש"ז אויערבאך המובאים בנשמת אברהם (שם במהדורת תשס"ז עמוד תקטז; במהדורת תשע"ד עמוד תקע ד"ה 3. ניוול). וראו עוד, ובעיקר בשני ענינים אלו, קבורה וניוול – במשנת אברהם על ספר חסידים חלק א סימן של, עמודים קפד–קפה.

<sup>19</sup> שהרי בשימוש זה נכנסים לכמה ספקות של איסורי תורה, כפי שזנו למעלה בהרחבה.

<sup>20</sup> שהרי כפי שנכתב למעלה, יש בכל ספק כמה צדדים להקל. נסכם צדדים אלה:

לגבי איסור הנאה ממת: אם נבין ששימוש זה נחשב הנאה שלא כדרכה, ייתכן שאין בזה איסור (לפחות מן התורה) של הנאה (כלעיל הערה 15); ויש אומרים שכלל אין איסור הנאה בעור של מת (שם).

לגבי איסור ניוול: יש אומרים שאין איסור ניוול כאשר מדובר בשימוש לתועלת או אם פעולות הדומות להן נעשות לעיתים גם באדם חי, בפרט אם אינן נראות מסברא כניוול והסכמתו של אדם חי להן אינה נובעת רק מסכנת חיים או צער גדול הנשקפים לו בלעדיתן (הערה 16); אם מדובר כשהתורם הסכים בחייו לתרום חלקים מגופו לאחר מותו, יש אומרים שאז לא יהיה בזה איסור ניוול (שם); כאן המת כבר עבר ניוול, ייתכן שאין איסור ניוול אחר ניוול, או לפחות שהוא קל יותר (שם בסוף ההערה); ייתכן שלאחר עיבוד העור, כבר לא תיחשב השתלה במציאות כניוול (כפי שהצענו שם).

לגבי חיוב קבורה: יש אומרים שאין חיוב קבורה בעור (הערה 17); ויש אומרים שאין חיוב קבורה בחלק קטן מאוד של המת (שם).

<sup>21</sup> שהרי נוסף לצדדים להקל שבהערה הקודמת, יש להוסיף גם את הדעות שאין איסור הנאה ממת בחלק ממנו ש"יקום לתחייה" (לעיל הערה 15), וכמו כן שאין בחלק כזה חיוב קבורה (הערה 17).

הדבקת האיבר לגופו. נוסף לכך, האיבר המושגת לא ייגע בעורו החיצוני של החולה עד לאחר התחלת הדבקתו<sup>22</sup>.

<sup>22</sup> ישנם כמה צדדים להקל לגבי איסור הטומאה לכהן, גם כשאין מצב של סכנה:

לגבי טומאת אוהל: הרמב"ם פסק (הלכות טומאת מת א, יג; הלכות אבל ג, ג) "אין הגוי מטמא באוהל", כדעת רשב"י ביבמות ס ע"ב-סא ע"א. וכן סברו ראשונים נוספים: הרא"ם בספר יראים השלם סימן שכב, פ קפ, ב (במהדורת עם פירוש תועפות ראם); ראבי"ה חולין סימן אלף קנ"ג ד"ה ועצם כשעורה; רמב"ן, רשב"א וריטב"א על יבמות סא ע"א, שהביאו את דעת רבנו תם דלהלן וחלקו עליו; מאירי שם ובבבא מציעא קיד ע"ב; ריא"ז יבמות שם; ר"ן בחידושו לבבא מציעא (שם מהדורת מכון הארי פישל על פי כתבי יד); האשכול חלק ב הלכות טומאת כהנים – מהדורת הרב אויערבאך (נחל אשכול) עמ' 180, ועוד.

אמנם לדעת רבנו תם (ראו תוספות בבא מציעא קיד ע"ב ד"ה מהו; רא"ש שם פרק ט סימן מז; אגודה שם סימן קעז – וכתב ש"שאר גאונים" חולקים על זה – וביבמות פרק ו סימן עא הביא את דברי ר"י הסובר כך, כדלהלן, ואת ראבי"ה החולק כאמור; הגהות מיימוניות הלכות אבל שם אות ב); ר"י (תוספות יבמות שם ד"ה ממע); והמהר"ם מרוטנברג (ראו תשובות ומנהגים למהר"ם כרך ג סימן ב ובתוספות מהר"ם מרוטנברג ליבמות שם; תשובות הרא"ש כלל ל סימן א) יש לפסוק שגוף המת של גוי מטמא באוהל.

בדברי הרא"ש יש לכאורה סתירה – בפסקיו שם הביא רק את דעת רבנו תם (וסתם כך גם בתוספות הרא"ש ביבמות ובבבא מציעא שם), אך בתשובתו (הנ"ל) הביא את המחלוקת וכתב שהמחמיר תבוא עליו ברכה, לשון שמשמע ממנה שמן הדין אפשר לסמוך על המקילים, ותשובה זו הובאה בשמו גם בדברי בנו הטור (יו"ד סימן שעב).

גם המחבר (יו"ד שם, ב) כתב רק ש"ינכון ליהרר הכהן מלידך" על קברי עובדי כוכבים, ומעין כך הוסיף הרמ"א ש"יאף על פי שיש מקילי... נכון להחמיר". רואים שמעיקר הדין יש לפסוק להקל כשיטת הרמב"ם.

לגבי טומאת מגע ומשא מבואר ביבמות סא ע"א: "רבינא אמר נהי דמעטינהו קרא מאטמוי באהל, דכתיב 'אדם כי ימות באהל', ממגע ומשא מי מעטינהו קרא". כפשטות דברי הגמרא הללו פסק הרמב"ם (הלכות טומאת מת שם, יב והלכות אבל שם) שגם מת גוי מטמא במגע ובמשא. וכן סברו גם הראבי"ה (שם); ספר האשכול חלק ב הלכות טומאת כהנים (מהדורת הרב אויערבאך עמוד 180); תשובות התשב"ץ חלק ג סימן שכג; משנה למלך הלכות אבל ג, א; וכן לכאורה מדויק בתוספות רי"ד בבבא מציעא קיד ע"ב ד"ה קברי נכרים, וכן הוכיח נכדו הרי"א (שם) מדבריו; וכן נראה ממסקנת הרמב"ן, הרשב"א והריטב"א ביבמות (סא ע"א); מהמאירי (יבמות שם ובבא מציעא שם) ומהגהות מיימוניות הלכות אבל (שם). וכתב הש"ך (יו"ד סימן שעב ס"ק ד): "אבל במגע ובמשא י"א דאפילו המקילים אוסרים, וכן נראה דעת ב"י" (השווה ללשונו של הבית יוסף שם: "לענין הלכה נקטינן להחמיר"). נראה שטומאה זו היא מדאורייתא (שהרי ביבמות סא ע"א דורשים פסוקים; וכן משמע מסתימת דברי הרמב"ם בפירושו למשנה בהקדמה לסדר טהרות ד"ה וטומאת מת יב בה).

אמנם יש מי שהתיר לכהן לגעת במת גוי או לשאת אותו. כך סבר הרא"ם (ספר יראים השלם שם קפ, א-ב); ומובא גם בחידושי הרי"ן (מהדורת מכון הארי פישל) לבבא מציעא קיד ע"ב, ומשם בנימוקי יוסף שם (סט ע"ב בדפי הרי"ף) ד"ה אשכחיה רבה. במשנה למלך להלכות אבל שם טען שגם לשיטת ספר היראים גוף המת של גוי עדיין מטמא במגע ומשא, אלא שאין כהן מוזהר על טומאה זו, וכך מפורש גם בר"ן ובנימוקי יוסף (שם) לפי היראים, וראו תועפות ראם על היראים שם, אות יד; שו"ת פנים מאירות חלק ב סימן יד (וסימן קנב). בפסקים וכתבים לגר"א הרצוג חלק ה [יו"ד חלק ב] סימן קמה סבר שאין להחשיב את דעת ספר היראים בדין זה כדעת יחיד בלבד, אלא יש מקום לצרפו לספקות. וכן טען בשו"ת אגרות משה יו"ד חלק א סימן רל ענף ג: "ודאי הא יש רבים חולקים עליו ואין לעשות כמותו לדינא. אבל עכ"פ שיטה זו דהיראים מסתבר שהיה שייך להתיר אם יש עוד ספק". האגרות משה שם כתב ש"משמע" שהרי"ן והנימוקי יוסף הנ"ל סוברים כספר יראים. וציין שספר האשכול שם פתח את דבריו ואמר: "ויש שהוסיף א"ע"ז דמסיק רבינא דלא מעטינהו קרא ממו"מ [=ממשא ומגע], מכל מקום אין הכהן מוזהר עליהם וטומאתן כטומאת נבלה". ולמרות שמיד אחר כך ספר האשכול דחה אפשרות זו, אבל לומדים מדבריו אלה שהייתה דעה שסברה להקל כספר היראים, גם לפני שספר היראים הציג את שיטתו. על פי זה כתב האגרות משה ש"יש רבים הסוברים כהיראים כדכתבתי".

בנוגע לאלודרם (בשונה מעורו וכדלהלן) יש צד לומר שגם לדעת רוב הראשונים, לאחר שהושגת בחולה אינו מטמא, כיוון ששב דינו להיות כחי – כפי שכתבו מיהודת הני"ל (מהדורת תשט"ו חלק א מילואים עמוד שטו; מהדורת תשד"ס שער א כא, אות ג עמ' נו) וש"י"ת בית אבי"י (חלק א, קונטרס רופא כל בשר, אות קו). והאגרות משה (כרך ב יו"ד חלק א סימן רל ענף ז) כתב: "וכיון שטעם דבלועה לא מטמאה הוא משום שנבטלה אגב הגוף, מסתבר... דבר שיש בזה צורך הגוף ורצון של האדם וגם מניח שם בכוונה להתבטל להגוף ולהעשות חלק מן הגוף... יש לו להתבטל... יש למילף שנסתלקה הטומאה ממנו... אף קודם שיהיה בו החיות". והרי טומאה בלועה אינה מטמאה לא במגע ולא במשא (כלעיל

הערה 9). [ולאחר שיהיה חלק אורגני של הגוף, כתב האגרות משה (שם ענף ח סוף ד"ה והנה לטעם) שאז פשוט הוא שלא יטמא בטומאת מת, וגם "אין שייך" שיטמא מצד תקנה דרבנן].

לגבי זמן הניתוח עצמו: מהמשך דברי האגרות משה שם (סוף ענף ז – סוף ד"ה וכיון: "אבל צריך לעשות באופן שלא יזיז הרגל עד אחר שיתפרו"), רואים שלשיטתו "נסתלקה הטומאה ממנו" רק לאחר שהשתלה הודבקה לגוף. אבל קודם לכן, היינו בזמן התחלת הניתוח, עדיין יש להקפיד על איסורי מגע ומשא. בגלל איסור המשא, לדעתו (שם) צריכים להקפיד (אם הניתוח מתקיים בהרדמה מקומית) שהחולה לא יזיז את האזור שבו משתילים (בזמן הניתוח, היינו עד להדבקה, כנ"ל; ראו שם ד"ה אך וד"ה אבל). ולגבי איסור מגע, נראה שאפשר להתיר רק אם ההשתלה תיגע רק בחלקים הפנימיים של הגוף, היינו שלא תהיה חפיפה של ההשתלה עם העור החיצוני שנשאר לחולה [עיינו פסחים פה ע"א], או לפחות שהרופא יקפיד להדביק חלק מחתיכת ההשתלה לאזור פנימי של הגוף לפני שההשתלה תיגע בעור החיצוני. לגבי השלב בתפירות שבו שוב אינו מטמא, האגרות משה כתב בהמשך (שם ענף ח ד"ה והנה זה): "אם בטעם טומאה בלועה לא נימא כפירוש הר"ש נמי יש ראייה שנבטל ונסתלקה הטומאה מן התורה תיכף משיתפרו. ולפי"ז אפשר לומר שגם מהתחלת התפירה כבר נבטל ונטהר דהוא כבר עשיית מעשה לבטל להגוף של החי ומבטל במעשה מחשיבות בשר מת... המשר שצריך בכאן שתגמר כל התפירה לגוף החי שכבר נתבטל ממש לשם גוף החי, ולא סגי בחשיבות מעשה לחוד, מכל מקום אפשר גם לומר שגם במת סגי בחשיבות מעשה לבטל להחי שהוא לדבר שגם מת מתבטל, שהוא אף רק בהתחלת התפירה. וראייה לזה מהא שסגי בהלוך כדי עבודה אף שהוא רק קצת עיבוד כדאיתא ברש"י חולין שם שנמי נבטל ונטהר, וכן מסתבר גם בכאן שסגי להתבטל בהתחלת התפירות". [ובהמשך דבריו (ד"ה והנה לטעם וד"ה ונמצא) נראה שנוטה לומר שמתבטל משעת התחלת התפירה (במקביל לדינו של עולא), אלא שעדיין חשש קצת להחמיר עד לסוף התפירות. וראו למעלה הערה 14].

[ואמנם כאשר החולה יהיה מורדם בשעת הניתוח (אם מדובר בהרדמה כללית), יש מקום לדון שאולי ייחשב כ"אנוס" (וראו תשובות בית אבי"י שם אות קז; אלא שלמעשה פקפק בזה מחמת מחלוקת הפוסקים אם מותר לאדם להכניס את עצמו לאנוס (ראו שם) וצידד שיש מקום להתיר רק אם יש בזה דבר מצווה, כבנדוננו, שההנחה הייתה שללא ההשתלה לא יוכל למצוא בת זוג ולהינשא). ובאמת יש להקשות לכאורה על סברתו זו, שהרי הרמ"א (יו"ד שעב, א) פסק על פי המהרי"ל (בתשובה סימן סה [=סימן סט]) ש"כהן שהוא ישן ומת עמו באהל, צריכין להקיצו ולהגיד לו כדי שיצא". וכתב בזה הש"ך שם (סי"ג) שהמהרי"ל י"ס"ל אע"ג דאינו מעשה... איסור דאורייתא מיהא איכא", ולכאורה נראה שכל שכן שאין להתיר לכהן להכניס את עצמו בכוונה למצב שבו יודע שייטמא כשישן על ידי ההרדמה.

אכן יש לדחות וליישב את קושייתנו זו, שכן דברי מהרי"ל והרמ"א אינם שוללים את הגדרת הדבר כ"אנוס", אלא שעברה באנוס אמנם אינה נחשבת עברה כלפי האנוס ואין הוא עונש עליה, אך מכל מקום מוגדרת עברה ומעשה איסור, וכיוון שבנוגע לאיסורו של הכהן להיטמא למת חלה חובה גם על האחרים להפרישו מן הטומאה, כפי שדרשו חז"ל מהכתוב "אמור... ואמרת" לגבי כהן קטן (יבמות קיד ע"א), ומהכתוב "וקדשתו" – "בעל כרחו" (יבמות פח ע"ב). ממלא אף שהוא אנוס, האחרים שאינם אנוסים מצווים להפרישו מאיסור זה, וכפי שסיים המהרי"ל (שם) בפירושו: "ואחריני דידעי מצווין להפרישין". ולפי זה אפשר שחיוב "וקדשתו" הוא רק בשעה שנטמא, אבל אינו כולל חיוב למונעו מראש מלהיטמא, ואף הוא עצמו אינו מחויב להימנע מטומאה עתידית שבעת שתהיה באנוס ורשאי אף להביא את עצמו לאנוס זה – לדעות שהדבר מותר בשאר איסורים.

ואמנם גם על זה יש להקשות, שהרי כתב הרוקח (סימן שטו) שמותר לאשת כהן מעוברת להיכנס לאוהל המת משום ספק ספקא, שמא ולדה נפל ושמא יהיה נקבה, והובאו דבריו להלכה בב"ח ובדרישה (יו"ד סימן שעא) ובש"ך (שם ס"ק א), וביאר הרדב"ז (חלק א סימן ר) שכוונתו היא שאף שהיא עומדת ללדת ושמא תלד שם וייטמא הוולד (וראו עוד כנסת הגדולה יו"ד שם ובברכי יוסף שם ובא"ח סימן שמג ובגדי ישע שם ועוד) ומשמע שולא שהיה ספק ספקא – הייתה אסורה אף שכשיטמא הוולד יהיו הוא והיא אנוסים. הרי שאף האם אסורה להכניס את עצמה ואת הוולד לאנוס כזה, ואף שהוולד עצמו אינו בר חיוב ואף בזמן הטומאה לא יהיה כזה, ואף שעתה עדיין אינה שעת הטומאה וכנדון דידן. אלא שאפשר לבאר שאיסור זה הוא על פי הסברה שאסור להכניס עצמו לאנוס, וההיתר השנוי כאן הוא על פי הסברה שמותר לעשות זאת לפחות לצורך מצווה (ואולי גם צורך גדול אחר), ודינו של הרוקח יכול להתפרש שלא במקום צורך כזה.

ומכל מקום, אין סברות אלה מוכרחות וקשה לסמוך עליהן אלא כשמצורפות להם סברות היתר נוספות. ועל כל פנים כיוון שגם בנדוננו תהיה חובה על האחרים להפרישו, וכל שכן שאסורים יהיו לטמאו בידיים בהשתלה (ובזה עוברים גם משום "לפני עיורר", "לא יטמא" שנדרש כ"לא יטמא" – ראו רמב"ם הלכות אבל ג, ה; רדב"ז, לחם משנה, מרכבת המשנה ואור שמח שם ועוד) יהיה מקום להיתר של הבית אבי"י רק כשהצוות הרפואי המטפל יהיה של גויים שאינם מצווים על "וקדשתו".]

נראה שאין להתיר השתלת עור אפילו ממת נוכרי עבור חולה כהן, אלא כשמדובר בצורך רפואי ושעת הדחק גדולים<sup>23</sup>, ועור ממת יהודי אין להשתיל בו (אלא אם נפח השתל קטן מכזית כדלהלן) אלא אם מדובר בפיקוח נפש, כדלעיל<sup>24</sup>.

וכן אין להתיר לרופא כהן לבצע השתלה כזו, אפילו אם מקור העור הוא ממת נוכרי, אלא כשמדובר בצורך רפואי ושעת הדחק גדולים ואין רופא אחר באותה רמת מיומנות שיכול לבצע את ההשתלה<sup>25</sup>.

כאשר משתמשים באלודרם, אפשר להקל ולהשתיל אפילו לשיפור איכות החיים בלבד, כפי שמקילים בהשתלת איברים, אלא שאם הדבר אפשרי, יש להקפיד גם בזה על התנאים שהוזכרו למעלה (בהתחלת סעיף ה). באלודרם אפשר להקל ברופא כהן וכל שכן אם אין רופא מומחה כמוהו<sup>26</sup>.

1. מגע בין החולה המושתל לאחר ההשתלה לבין כהנים בהשתלת איברים, לאחר ההשתלה אין השתל מטמא<sup>27</sup>. אבל עור שהושתל עודו מטמא<sup>28</sup>.

<sup>23</sup> שהרי כמוזכר למעלה, אין לראות עור המושתל כ"קס לתחייה". הסברא שבעת ההרדמה יש לראות את החולה כ"אנוס" גם היא אינה שייכת כאן – מלבד דחייתה דלעיל – שהרי העור ממשיך לטמא גם לאחר תום ההשתלה ומשיקיף החולה מן ההרדמה, ולכאורה יחול עליו אז חיוב להסיר את העור ממנו ולפרוש מן הטומאה.

ונראה שאין ליישם כאן את דברי האגרות משה הנ"ל, ש"דבר שיש בזה צורך הגוף ורצון של האדם וגם מניח שם כבוונה להתבטל להגוף ולהעשות חלק מן הגוף... יש לו להתבטל", שהרי כאן ידוע מראש שהעור לא יתבטל לגוף לאורך זמן.

ועל כן המקור היחיד להקל בזה הוא שיטת המיעוט של ספר היראים (המובאת בהערה הקודמת), ואין להתיר בקלות חשש איסורי טומאת מגע ומשא, שהם לכאורה מן התורה, על סמך דעתו בלבד. אמנם נראה שאם מדובר בשעת הדחק גדולה, יש מקום להקל, שהרי שו"ת אגרות משה סבר ש"יש רבים הסוברים כיראים" (כבהערה הקודמת). ואמנם שו"ת בית אביי (חלק א, קונטרס רופא כל בשר אות צו) הציע לצרף לקולא את סברת הראב"ד (הלכות נזירות ה, טו) שהכהנים בזמן הזה, שהם טמאי מתים, אינם חייבים על איסור טומאה, וכן את סברת הריב"ש (סימן צד) ומהרש"ם (אבהע"ז סימן רלה) שכהנים שבזמן הזה דינם רק כספק כהנים. אבל האגרות משה (שם סוף ענף א) הכריע שאין לצרף את שיטת הריב"ש ומהרש"ם אפילו לספק ספקא לענין איסור טומאת מת, וכן כתב (שם סוף ענף ב) שאין לצרף את שיטת הראב"ד לענינו אפילו לספק, שיחיד הוא נגד כל הפוסקים. וגם אם נרצה לסמוך עליהם כסניף שאפשר לצרפו, שלא כדבריו, על כל פנים יהיה זה רק כסניף לסברות אחרות, איתנות יותר.

<sup>24</sup> כנ"ל בהערה הקודמת, וכשמדובר במת יהודי לא קיים אפילו ההיתר הדחוק שעל פי שיטת היראים וסיעתו.

<sup>25</sup> שהרי גם אם נקל לגבי טומאת מגע על ידי כפפות וכדו' (כלעיל, הערה 12), עדיין יעבור הכהן על איסור טומאה למת משום משא המת, לדעת רוב הפוסקים הסוברים שגם מת נוכרי מטמא במגע ובמשא (כנ"ל בהערה 23).

<sup>26</sup> שהרי אלודרם כן נהפך לחלק אורגני של הגוף.

יש להוסיף לגבי שאלת הטומאה, שכבר העלינו ספק (למעלה, הערה 14) שייטכן שאין אלודרם מטמא אפילו מדרבנן, וכן צירפנו (צדדים שאף אם מטמא מדרבנן, מכל מקום אין הכהן מוזהר על טומאה כזו [בכלל או לפחות בזמן הזה] ובעיקר) את דברי שו"ת צמח צדק שאין איסור טומאה כזו במקום שהדבר נצרך לצורך רפואה. ואף לגבי רופא כהן שייכות סברות אלה (הראשונות) וכן הסברא שאיסור טומאה דרבנן מותר לצורך מצווה וטיפול רפואי ביהודי אחר, אפילו כשאינו נוגע לפיקוח נפש, מצווה הוא (ולעיל הזכרנו את דברי משנת אברהם על ספר חסידים חלק ב עמוד רפג, שהובא לעיל, שהניח כדבר פשוט שהתירו של הצמח צדק לטומאה דרבנן לצורך רפואה נוגע גם לרופא כהן, ואין אנו אומרים שלגבי הרופא – שלא כבחולה – אפשר שתיעשה הרפואה בידי רופא אחר שאינו כהן).

<sup>27</sup> הן משום שיש לראות אותו כחלק מן החי וכבטל אליו (כסברת הרב אונטרמן שהוזכרה לעיל כמה פעמים והפוסקים שהסכימו איתו; לענין טומאה יודו גם הפוסקים שחלקו לענין הנאה מן המת, משום שלגבי אסור ההנאה הדבר נחשב הנאה עקיפה מהמת עצמו ולא רק מאיבר זה, כאשר סברא זו אינה שייכת לגבי טומאה), והן משום שעתה הוא בלוע בגופו (ברוב ההשתלות, אם כי קיימים גם מקרים של השתלת איברים חיצוניים ולא בהם אמורים דברינו כאן) ו"טומאה בלועה אינה מטמאה" (חולין עא ע"א-ע"ב; עב ע"א; נדה מב ע"א-ע"ב; רמב"ם הלכות טומאת מת א, ח; כ, ב).

מכאן שכהנים צריכים להימנע ממוגע עם מי שהושתל בו עור (בשיעור שלמעלה מכזית) מן המת, היינו אם הושתל בו עור ממת יהודי – אפילו מלשהות עימו באותו אוהל, ואם ממת גוי – לכתחילה גם מכך, ולפחות ממוגע בשתל או מנשיאת המושתל<sup>29</sup> (למשל בכיסא גלגלים או מיטה) כשאין הללו בגדר פיקוח נפש. גם המושתל עצמו צריך, אם הדבר תלוי בו ואפשרי מבחינת מצבו הרפואי, להימנע מלהכשיל כהנים באיסור זה. הקושי הרב בהקפדה להימנע מכניסה לאוהל אחד עם כהנים לאורך זמן (כל עוד שתל העור, שהוא זמני, קיים) הוא טעם נוסף לבכר השתלה מעור של מת שאינו יהודי (או מאלוודרס) גם אם המושתל והרופא המשתיל אינם כהנים.

ז. שתל קטן

אם נפח הרקמה הוא פחות מכזית (הלכה למעשה היינו עד כ"ז סמ"ק), ובשעת הדחק ומקום צורך גדול, ובהשתלת אלוודרס אפילו שלא במקום צורך גדול, יש מקום להקל עד כ"ז סמ"ק<sup>30</sup>, אין צריכים להחמיר בכהן יותר

<sup>28</sup> שהרי אין הוא נעשה חלק מהחי, כאמור בהערות הקודמות, וכמו כן אינו "בלועי".  
<sup>29</sup> עור ממת יהודי מטמא באוהל. לגבי עור ממת גוי – זה תלוי במחלוקת לגבי טומאת גוי באוהל וכמובא לעיל. עור ממת גוי מטמא במוגע ומשא לכל הדעות, מלבד היראים וסיעתו, כמובא לעיל. נשיאתו של המושתל היא גם נשיאת העור. לענין מוגע: מוגע בעור עצמו – מוגע הוא, אך מוגע בגופו של המושתל ולא בשתל אינו אלא "טומאה בחיבורין" שאינה אלא מדרבנן ולענין תרומה וקודשים בלבד (ראו עבודה זרה לו ע"ב; נזיר מב ע"ב; רמב"ם הלכות טומאת מת ה, ב, ובכסף משנה ובלחם משנה שם ביארו מדוע פסק הרמב"ם כסוגיה בנזיר ולכאורה שלא כסוגיה בעבודה זרה. בסוגיה שם חילקו בין תרומה וקודשים לנזיר ועושה פסח, ולא הזכירו איסור טומאת כהנים, אך ממה שאמרו שלענין נזיר אינה טומאה אפילו מדרבנן משמע שהוא הדין לענין איסורי כהונה למי שסובר "כל טומאה שאין הנזיר מגלח עליה אין הכהן מוזהר עליה", ואף ללא טעם זה אין יסוד להעמיס בגזרה דרבנן את שלא התפרש בנכלל בה).  
<sup>30</sup> את שיעור כזית מודדים לפי נפח – ראו בדברי הרמב"ם בפירוש המשנה חלה ב, ו ועדויות א, ב, ובהלכות חמץ ומצה ה, יב ובשלחן ערוך או"ח תנו, א, שמפורש בכולם ששיעור חלה הוא בנפח ולא במשקל. וכך מפורש בדעת בעל השלחן ערוך גם בדבריו באבקת רוכל סוף סימן נג לענין שיעור מקווה. ראו עוד בענין זה בתשובה שתפורסם בחלק יא של שו"ת במראה הבזק העוסקת בשיעורי כזית. ואמנם יש שכתבו שיעור בגרמים, אולם אף הם מודים שמעיקר הדין השיעור הוא בנפח ולא במשקל, אלא שבהלכות המסורות לכול נקטו שיעור שבמשקל מתוך הנחה שברוב הדברים יש בכך מניעת מכשול מן ההמון.

וכך עולה גם מדברי הרמב"ם האמורים, שאמנם עיקר השיעור הוא בנפח, אלא שלאחר שנמצא משקלו של סוג קמח מסוים בנפח החייב בחלה, אפשר לשער על פיו את חיוב החלה באותו מין של קמח – דבר שקל יותר מלמדוד את הנפח בכל פעם מחדש, כמבואר בדברי הרמב"ם הנ"ל. [גם בענין זה עיינו בתשובתנו הנ"ל].

ברור שלכל הדעות אי אפשר לסמוך על השיעור שבמשקל להקל ולקבוע שיעור כזית בגרמים לגבי דברים אחרים – בענינו לענין בשר המת או עורו – שלא התברר היחס שבין נפחם למשקלם, ודאי שאין יסוד להניח שיחס זה לגביהם הוא היחס שבפת, במים או בדברים אחרים שהוזכרו בפוסקים על בסיס מדידה כזו.

לגבי השיעור עצמו יש מגוון רחב של דעות. בתשובתנו בענין שיעור כזית (שם) פרסנו את היריעה בענין זה בהרחבה וביארנו שהלכה למעשה שיעור כזית הוא כגודלו של זית בינוני המצוי בימינו.

כל השיעורים הגדולים מכך הם שיעורים שיש מקום אולי לחוש להם להחמיר, אך אינם מעיקר הדין ואין מקום לסמוך עליהם להקל אפילו באיסור דרבנן וכל שכן באיסור דאורייתא דוגמת האיסור לכהן להיטמא למת, שכן כדי להניח שהשיעור גדול יותר עלינו להניח שתי הנחות:

תחילה עלינו להניח שכזית שנמסר בהלכה למשה מסיני, ככל השיעורים, משמעו כפי שהיה הזית בימי משה רבנו (ולהניח שכך היה גם בזמן חז"ל, שהרי אם לא כך, ודאי היו מודיעים לדורם ולנו שהשיעור שונה ולא סותמים "כזית", ועוד מפרשים לאיזה זית הכוונה "זית אגורי" וכו' בלי לרמוז שאין הוא זית שבימינו) ולא כפי שהוא בזמננו, ואחר כך עלינו להניח שהזית שבזמננו היה אכן גדול מזה שבזמננו. שתי הנחות אלה מוטלות לפחות בספק, והרי לנו ספקא דאורייתא לחומרא ואף ספקא לחומרא,

היינו שני ספקות שדי בכל אחד מהם כדי להחמיר (ובמקרה כזה אף דרבנן יש לאסור מספק).

ולמעשה אין כאן אף 'ספק' של ממש, כיוון שכאמור יש ראיות רבות שגודל הזיתים לא השתנה ונוסף לכך יש בסיס איתן לקבוע שלרוב הדעות – מעיקר הדין – אפילו אם נניח שגודל הזית השתנה, יש לשער לפי גודל הזיתים שבימינו.

מבישראל<sup>31</sup>. אמנם עדיין נראה שאין להתיר השתלה ממת, אפילו בפחות מכזית ואפילו בחולה ורופא שאינם כהנים, אם יש אפשרות אחרת ואין לזה צורך רפואי או נפשי גדול<sup>32</sup>.

לענין שיעור נפחו של זית בינוני המצוי אצלנו יש כמה דעות: הרב בניש צידד שיש לקבוע על פי הזית 'הנאבאלי' שנפחו 5-6 סמ"ק (ולכל היותר 7.5 סמ"ק, אך בפשטות אין זה 'בינוני' ולכל היותר יש לחוש לשיעור זה להחמיר), הרב פנחס באדנר כתב בספרו ספר כזית השלם שגודל זית בינוני בזמננו הוא בערך 6 סמ"ק; פרופ' כסלו (ראה תחומין כרך י עמ' 427-437; הליכות שדה 149 [תשס"ו] עמ' 23 ואילך) והרב מרגולין (מוריה רמז-טבת תשנ"ז עמ' צב) סבורים שהזית שבו דיברו חכמים הוא הזית 'הסורי', שנפחו כ-3 סמ"ק ולכל היותר עד 5 סמ"ק.

להלכה אפשר שבענינו הנוגע לצורך גדול ושעת הדחק אפשר יהיה לסמוך לקולא עד שיעור של 6 סמ"ק, ואף שגם בפחות מכך יש לכאורה ספק דאורייתא, יש מקום לסמוך על ראיותיו של הרב בניש (שם) ולצדף כסניף גם את דעות הפוסקים ששיעור כזית בשיעורים הגדולים בהרבה, אך ודאי שאין זה אלא כשאכן יש צורך כזה.

וכשאין הכרח להקל – כלומר כשהחולה הוא ישראל ואנו דנים ברופא, ואפשר שיטפל רופא בחולה זה רופא שאינו כהן, יש לחשוש לכאורה כבר מנפח של כ-3 סמ"ק שיתכן שהוא הזית הבינוני שבימינו ואף זה שהיה בזמן חז"ל.

אכן באלוהים, שטומאתו היא בפשטות רק מדרבנן (ראו לעיל הערה 14) מסתבר שאף שלא בשעת הדחק אפשר להקל עד שיעור של כ-6 סמ"ק שעדיין ייתכן שאינו בכלל זית בינוני (ובמקום צורך גדול אפשר אולי לצדף לספק זה, שספק אמיתי הוא, את סברות הראב"ד והריב"ש ומהרש"ם, כדעת שו"ת בית אב"י ושלא כהכרעת האגרות משה – ראו לגביהם לעיל סוף הערה 24 – וכל שכן בעור ממת גוי, ששייכת לגביו גם סברת היראים, אף לענין עור). אולם להקל ביותר משיעור זה קשה אף באיסור דרבנן, שכן השיעורים הגדולים נאמרו כאמור לחומרא בלבד ומעיקר הדין אין הם בגדר ספק, אלא שאולי יש לצדף לענין זה את הסברא שאלוהים אינו מטמא אפילו מדרבנן.

<sup>31</sup> שהרי פחות מכזית אינו מטמא, כלמעלה, הערה 9.  
<sup>32</sup> אמנם אין חיוב קבורה בפחות מכזית, כדלעיל הערה 17 (ולא כצד אחד בספקו של המנחת חינוך המובא שם בהערה).

כמו כן, אם איסור הניוויל במת נובע מחיוב הקבורה (ראו לעיל הערה 16), לכאורה לא יהיה איסור ניוול בפחות מכזית. אבל אם איסור הניוויל נובע ממצוות "ואהבת לרעך כמוך" (ראו שם), ייתכן שכן יהיה שייך גם בפחות מכזית.

ולענין איסור הנאה ממת בפחות מכזית, בשו"ת הר צבי (יו"ד סימן רעז ד"ה אמנם) כתב לגבי שאלת השתלת קרום העין ממת: "אמנם בעיקר השאלה נראה לומר דהרי קרום העין הוא פחות מכזית וחצי שיעור שאינו ראוי לאצטרופי יש להתיר. ובפרט אם נאמר דהוי שלא כדרך הנאה, וגם חצי שיעור. אבל יש לעיין אם השיעור באיסור הנאה במת הוא בכזית או בשוה פרוטה".

לגבי דבריו שבקרום העין לא שייכת הסברא "חצי שיעור ראוי לאצטרופי", יש לומר שזה נכון דווקא לגבי קרום העין, שהרי כפי שכתב הר"י כהן בהערותיו שם, בזה "אין במציאות שיהנה הנאה נוספת כזו, שהרי כבר החזיר את מאור עיניו". אבל לכאורה בהשתלת עור או אלוהים כן יש לומר ש"ראוי לאצטרופי" לחתיכות עור נוספות.

ולגבי ספקו של ההר צבי שמא השיעור באיסור ההנאה הוא פרוטה, יש לדון איך לשער "שווי" של עור המת. נראה פשוט שאין שום שווי לחתיכה קטנה של עור מת רגיל. אבל הרי בעור שכבר עובד עד שהוא מוכן לשימוש בהשתלה, ייתכן שיש להחשיב את שווי כגובה מאוד, ועוד שמא יש לשום לא את שווי העור עצמו אלא את שווי ההנאה ממנו. ועל כן נראה שקשה להקל כשאין צורך רפואי גדול, הואיל ונוגעים כאן בחששות של איסורים דאורייתא.

בשו"ת בית אב"י (חלק א, קונטרס רופא כל בשר אות צה) כתב: "הנה בפחות מכזית בשר המת, אם רוצה לעשות ניתוח פלאסטי לכהן פשיטא דמותר". יש לעיין אם התיר בכל ניתוח פלסטי, גם כשיש רק צורך קטן, או רק כשיש צורך גדול בדבר, שכן לענין איסור טומאת כהן שבו דיבר באות זו אכן אין חילוק, אך אין זו ראייה לענין איסור ההנאה (ואף שלדעתו באיבר הנעשה חלק מגוף המושלת ו"קם לתחייה" אין איסור הנאה – ראו לעיל בהערה 15 שבה הובאו דבריו בענין זה, בהשתלת עור אין סברא זו שייכת – ראו שם גם לענין זה). ואף שלדעתו (ראו בהערה הנ"ל) בהנאה מעור המת אין אלא איסור דרבנן הניתר משום כל צורך רפואי, יש לעיין אם בכלל זה גם צורך אסתטי גרידא, או שצורך כזה יתיר את ההנאה רק אם הוא צורך גדול ביותר, כמתואר בדבריו באותיות קיב-קיס, ואפשר שבדבריו באות צה סתם כיוון שדיבר שם רק על איסור הטומאה וסמך על מה שכתב לגבי איסור ההנאה מן המת במקומות האחרים.

New York, USA

ניו יורק, ארה"ב  
טבת, תשע"ח

## עד. טיסת כהנים מעל גבי בית קברות

שאלה:

האם מותר לכהנים לטוס מעל גבי בית קברות?

תשובה:

דברים רבים נכתבו על שאלה זו<sup>1</sup>, יש אוסרים ויש מתירים. נפרט להלן את עיקרי<sup>2</sup> הצדדים להתיר<sup>3</sup>:

- א. שיטת הראב"ד<sup>4</sup> שכהנים בזמן הזה לא מוזהרים על טומאת מת.
- ב. שיטת חלק מהראשונים שבבתי קברות הטומאה לא בוקעת ועולה עד לרקיע<sup>5</sup>.
- ג. החשבת המטוס כאוהל<sup>6</sup> החוצץ בפני הטומאה<sup>7</sup>.

<sup>1</sup> ראו תחומין כרך כב עמודים 495–510 (מאמר המתיר ומאמר כנגד האוסר); מאמר מאת הרב דניאל וולף בספרו מנחה טהורה עמודים 275–299; שו"ת ציץ אליעזר חלק יב סימנים סב-סג (אמנם שם דן בכלי רכב ולא במטוס, אך הרבה מהדברים נכונים גם במטוס, ויש דברים שבהם מטוס קל יותר מרכב); חזון עובדיה אבלות חלק ב עמודים נ-נא בהוצאת מאור ישראל (אמנם שם דן בספק טס מעל קברים).

<sup>2</sup> ישנם צדדים נוספים בין להתיר ובין לאסור, אך התמקדנו בעיקריים ביותר.  
<sup>3</sup> יש לציין שההיתר מבוסס על צירוף כל צדדי ההיתר יחד, ולא על פי אחד הצדדים בפני עצמו.  
<sup>4</sup> השגות הראב"ד על הרמב"ם הלכות נזירות ה, טו, כפי שהבין בדבריו המשנה למלך הלכות אבלות ג, א.

<sup>5</sup> רש"י, ראב"ד, רמב"ן ורשב"א – הובאה שיטתם בערוך השולחן יו"ד סימן שעב סעיף ג: "דכל שיש פותח טפח לא אמרינן בוקעת ועולה בשום מקום". וסביר להניח שברוב הקברים, כיוון שנהוג לבנות בתוכם 'יתקרה' מעל המת, יש חלל טפח ובפרט לאחר זמן, כאשר הבשר מתכלה.

<sup>6</sup> אוהל הנמצא מעל הטומאה חוצץ בפני הטומאה (משנה אהלות ח, א: "אלו מביאים וחוצצים... שהן עשויין אהלים"), כלומר שכל מה שמעל האוהל או בתוכו לא נטמא (פירוש המשנה לרמב"ם שם).

<sup>7</sup> כדי להגדיר את המטוס כאוהל החוצץ בפני הטומאה יש לפתור שתי בעיות: א. אוהל זרוק; ב. אוהל המקבל טומאה.

לגבי הבעיה של אוהל זרוק (אוהל נייד שנחלקו התנאים [עירובין ל ע"ב] אם נקרא אוהל וחוצץ בפני הטומאה) הציגו המתירים כמה פתרונות:

א. הלכה כדעה אוהל זרוק שמיה אוהל (רשב"א עבודת הקודש בית נתיבות שער ה, סימן טו, סעיף קה; ריא"ז בעירובין פרק ג, הלכה ב, סעיף ג; ור"י יצחק אלחנן ספקטור (הובא בציץ אליעזר הנ"ל) סמך על שיטתם כדי להגדיר אוהל זרוק כספק טומאה [יתבאר יותר לקמן]).

ב. יש אומרים שגם הפוסקים שאוהל זרוק אינו אוהל זה רק מדרבנן (פני יהושע סוכה כא ע"א ד"ה בתוספות ד"ה ועל גביהן; שו"ת שבות יעקב חלק א סימן פה; וכן משמע במאירי עירובין ל ע"ב ד"ה כבר ביארנו).

ג. על פי חלק משיטות הראשונים, מטוס אינו בכלל אוהל זרוק (ראו בארוכה בתחומין הנ"ל, וכן במנחה טהורה הנ"ל).

ד. שיטת ר"ש (טהרות ד, ג ד"ה אם היתה) שדבר החולף מעל המת לא נטמא. הבעיה השנייה בהגדרת המטוס כאוהל החוצץ בפני הטומאה היא ש"כל דבר שהוא מקבל טומאה – אינו חוצץ בפני הטומאה" (בבא בתרא יט ע"ב), והמטוס עשוי מתכת, שהיא חומר המקבל טומאה. גם כאן ישנם כמה פתרונות:

א. שיטת חלק מהראשונים (רמב"ם הלכות טומאת מת יג, ד; ר"ש ורא"ש על המשנה באהלות ח, א – הובאו בציץ אליעזר הנ"ל) שאוהל אף שמקבל טומאה בכל זאת חוצץ בפני הטומאה.

ב. שיטת רש"י (ראש השנה יט ע"ב ד"ה וחכמים מטהרין) שרק המתכות המוזכרות בפרשת מטות ("אך את הזהב ואת הכסף את נחושת ואת הברזל את הבדיל ואת העופרת", במדבר לא, כב) מקבלות טומאה מדאורייתא, ואם כן, מטוס העשוי ברובו מאלומיניום (80% לפי משקל) אינו מקבל טומאה. כשיטת רש"י כתב הגר"א בהקדמתו לסדר טהרות (ד"ה הכלים), וכן פסק האגרות משה (יו"ד חלק ג סימן כב)

ד. החשבת המטוס ככלי המוקף צמיד פתיל<sup>8</sup> החוצץ בפני הטומאה.<sup>9</sup>  
ה. ספק טומאה<sup>10</sup> ברשות הרבים<sup>11</sup> – טהור<sup>12</sup>.

וראו בהערה את טעמי האוסרים<sup>13</sup>. ולמעשה כיוון שרבו הצדדים להקל, יש להקל בדבר.

לענין פטור כלי אלומיניום מטבילת כלים. כמו כן הזכיר האגרות משה סברא זו בתשובה נוספת (יו"ד חלק ב סימן קסד) לגבי דין הטומאה במטוס שיש מת בתוכו (אך שם נשאר בצ"ע).  
את הטענה שעדיין יש חלקים במטוס שמקבלים טומאה דחו המתירים על פי המשנה בכלים (יא, ד) הקובעת שבכלים העשויים מתערובת של חומרים הולכים אחר הרוב, ולכן מטוס העשוי רובו מאלומיניום נדון כולו ככלי אלומיניום שאינו מקבל טומאה.

טענה נוספת שלחלק מהחלקים הקטנים (ברגים וכדומה) שמקבלים טומאה יש דין מעמיד, והרי "הכל הולך אחר המעמיד" (שבת טו ע"ב), דחו המתירים על פי תוסי' (שבת טו ע"ב ד"ה ורבי מאיר) המחלק בין מעמיד המגדיר את צורת הכלי (כגון עמודי הסולם, שבת ס ע"א) שבו הדין הוא ש"הכל הולך אחר המעמיד", לבין מעמיד שרק חיוני לתפקוד הכלי אך אינו מגדיר אותו (כגון סתימת נקב). הברגים אמנם חיוניים לתפקוד המטוס, אך ודאי אינם מגדירים את צורתו. נוסף לכך, גם האגרות משה (הני"ל) התעלם מטענת עמיד" בתשובתו, וכן האחרונים שדנו בנסיעת כהן ברכבת מעל לבית קברות (הובא בציץ אליעזר הני"ל) החשיבו את הרכבת ככלי עץ, למרות המסמרים והגלגלים.

ג. המטוסים החדישים עשויים ברובם מסיבי פחמן, ואם כן נחשבים ככלי גללים שאינם מקבלים טומאה.

<sup>8</sup> "וכל כלי פתוח אשר אין צמיד פתיל עליו טמא הוא" (במדבר ט, טו).

<sup>9</sup> ישנם שני תנאים כדי שכלי יחוצץ בפני הטומאה מתורת צמיד פתיל: א. הכלי אינו מקבל טומאה מגבו (כלים י, א); ב. הכלי צריך להיות סגור ומרוח בחומר מתמרח הנחשב פתיל.

בתנאי הראשון עסקנו רבות בהערה 7. לענין התנאי השני, משמע מחלק מהראשונים (מהר"ם מרוטנבורג אהלות ט, א ד"ה כוורת שהיא; תוספות שבת צו ע"א ד"ה לענין) שצמיד פתיל הוא רק אמצעי ליצירת אטימה מוחלטת, ולכן נראה שדלתות המטוס יועילו לכך באותה מידה.

<sup>10</sup> בנדון דידן המקרה מוגדר כספק לא מכורח המציאות (שהרי נתיב הטיסה עובר בוודאות מעל בית הקברות) אלא משום ספק בדין – ספק בפסיקת ההלכה הנובע מכל המחלוקות והספקות ההלכתיות שהובעו לעיל. כן פסק ר' יצחק אלחנן ספקטור (הובא בציץ אליעזר הני"ל) לענין נסיעת כהן ברכבת מעל בית קברות, שכיוון שנחלקו הראשונים אם אוהל זרוק שמיא אוהל או לא, הרי זה ספק טומאה ברשות הרבים וטהור.

כמו כן ניתן לצרף את הספק בדבר חזקת כהנים בזמן הזה (פתחי תשובה יו"ד סימן שכב ס"ק ג).  
יש שרצו לצרף גם ספקות מציאותיים, כגון: אפשרות של סטייה קלה מנתיב הטיסה, אפשרות של טיסה מעל אזור בבית הקברות שעדיין לא נקברו שם מתים, שאז זה ממש ספק טומאה. אמנם יש לבדוק אם ספקות אלו עומדים במבחן המציאות.

<sup>11</sup> לגבי הגדרת מטוס כרשות הרבים – לדעת הר"ש (טהרות ו, ו ד"ה אי זו רה"ר) כל מקום שיש בו שלושה בני אדם הוא רשות הרבים, ואם כן ודאי שמטוס מוגדר כרשות הרבים. אולם לדעת הרמב"ם יש לעיין, שהרי בתחילת הלכות שאר אבות הטומאה (כ, א) השווה בין רשות הרבים לענין טומאה לרשות הרבים לענין שבת, ולפי זה מטוס ייחשב רשות היחיד. אך אחר כך מפרט כמה יוצאים מן הכלל, שאף שלענין שבת נחשבים רשות היחיד, לענין טומאה נחשבים רשות הרבים (שם, ג), ואולי יש מקום לומר שגם מטוס נכלל בדבריו.

<sup>12</sup> על פי הצ"ח (ברכות יט ע"ב ד"ה רוב ארונות) "ספק טומאה ברשות הרבים – טהור" נכון גם לגבי איסור טומאת כהן.

<sup>13</sup> מנחה טהורה הני"ל.

נביא בקצרה את טענות האוסרים על כל אחד מצדדי ההיתר שהבאנו בגוף התשובה:

א. דעת הראב"ד היא דעת יחיד.

ואפילו בדעת הראב"ד יש אומרים שזה רק לענין חיוב מלקות אבל האיסור עדיין קיים (פתחי תשובה יו"ד סימן שעב ס"ק ט).

ב. רוב הראשונים סוברים שבקבר סתום הטומאה בוקעת ועולה אפילו אם יש חלל טפח.

יש שסוברים שאפילו לדעת רש"י וסיעתו עדיין קיים איסור דרבנן.

לא ברור שבמציאות יש חלל טפח בקברים עקב פגעי זמן וטבע, וכן בעקבות מנהגי קבורה שונים שלא משאירים חלל טפח.

ג. רוב הראשונים סוברים שאוהל זרוק אינו אוהל (רשימה ארוכה ניתן למצוא בתחומין הני"ל עמוד 505 הערה 4). גם לפי הבנת הפני יהושע (הני"ל) שלכל הדעות מדאורייתא אוהל זרוק נקרא אוהל, מדרבנן עדיין אינו אוהל.



על פי הבנת חלק מהראשונים, מטוס מוגדר כאוהל זרוק (ראו במנחה טהורה הני"ל) על פי הבנת חלק מהראשונים, מטוס כלל לא נחשב כאוהל (ראו מאמר תחומין הני"ל עמודים 505–506). שיטת הרמב"ם היא (הקדמה לפירוש המשנה סדר טהרות ד"ה ודע כי שם כלים) שכל מתכת הניתכת מקבלת טומאה מדאורייתא ובכללם אלומיניום. וכן פסקו חלק מהאחרונים (שו"ת מנחת יצחק חלק ה סימן לב; חלק ח סימן סט; חשב האפוד חלק ג סימן ע) שלמעשה אלומיניום מקבל טומאה, וגם האגרות משה (הני"ל) לא התיר לגמרי בענין מת במטוס, וכן כתב בספר טהרת הכהנים (עמוד קצה) בשם הרב דוד פיינשטיין, בנו של האגרות משה, ש"לא היה סומך אביו על סברא זו להקל למעשה, וכתב כן רק לפלפולא".

חלקים אחרים במטוס מקבלים טומאה לכל הדעות, וכיוון שהם הכרחיים לתפקוד המטוס הם מעמיד, ו"הכל הולך אחר המעמיד".

ד. ישנם שלושה חסרונות שבעקבותם המטוס לא יכול להציל מתורת צמיד פתיל: א. לא ברור שאפשר להגדיר את המטוס ככלי; ב. המטוס מורכב ממתכת המקבלת טומאה (ראו סעיף הקודם); ג. הגדרת פתיל היא מכסה הדבוק על ידי חומרים מסוימים המוזכרים במשנה (כלים י, ב), דבר שלא מתקיים במטוס.

ה. "ספק טומאה ברשות הרבים" מוגדר רק על ידי ספק במציאות, ולא על ידי ספק בדיון. המנחת חינוך (מצווה רסג אות יג ד"ה והנה לא אמנע) הסתפק אם הכלל "ספק טומאה ברשות הרבים – טהור" תקף גם באיסור טומאת כהן. לדעת פוסקים רבים (תחומין הני"ל עמוד 509 הערה 14) הכלל של "ספק טומאה ברשות הרבים – טהור" לענין טומאת כהן נכון רק בדיעבד, כלומר אם כבר נטמא (לענין טהרה ושרפת טהרות), אבל לכתחילה אסור לכהן להיכנס למצב של ספק טומאה.

אין לצרף את הספק בדבר חזקת כהנים בזמן הזה כיוון שאין זה ספק בטומאה אלא ספק באיסור. כעין זה כתב ר' עקיבא איגר (מהדורה תניינא סימן יח), שאין לצרף את דעת הראב"ד שהובאה בסעיף א לספק טומאה ברשות הרבים.

נוסף לכך, האוסרים כתבו שאין לצרף את כל הדעות המקילות כסניפים להיתר, כיוון שאין די בכל דעה בפני עצמה להתיר, וזה כספק ספקא לחומרא, שוודאי שאין להקל על פיו.

## California, USA

קליפורניה, ארה"ב  
אדר תשע"ח

## עה. הפסקת הנשמה ידנית לחולה

## שאלה:

אדם זקן וחלש מאוד בן תשעים שיש לו בעיות דמנציה חמורות התחיל להיחנק בביתו. הוא הובא לחדר המיון בבית החולים באמבולנס ובאמבולנס המטפלים בו הכניסו צינור לתוך גרונו כדי לספק לו חמצן. כשהגיע לחדר המיון, האחות שהייתה שם התחילה להעביר חמצן לריאותיו על ידי שקית הנשמה ( manual bag respirator). הפעולה הזאת נעשית על ידי הכנסת אוויר לתוך קנה הנשימה שלו בידי האחות ולא על ידי מכשיר הנשמה.

אשתו של המטופל אמרה שהיה לו צו הוראה לא לבצע החייאה (דני"ר Do Not Resuscitate) מהפוסק שלה, והיא לא רצתה שיחברו את בעלה למכונת הנשמה. כאמור, האחות כבר התחילה לנסות להנשים את המטופל בידיה על ידי שקית ההנשמה ועדיין לא הפסיקה את הפעולה הזאת. הבעיה מבחינת ההלכה היא שאם המטופל לא יתחבר למכשיר ההנשמה, לפי תקנון בית החולים ידרשו צוות הרופאים מהאחות להפסיק לנסות להנשים את הזקן על ידי שקית ההנשמה, ועל ידי זה לחרוץ את דינו למוות.

לכאורה הדין של שב ואל תעשה אינו שייך בנדון דידן כמו שהוא שייך כשיש צו הוראה שלא לבצע החייאה. תנאיו של צו לא לבצע החייאה מחייבים את המטפלים במטופל להימנע מלחבר אותו למכשיר הנשמה או שום אמצעי מחיה מלאכותי אחר, מה שאין כן בנדון דידן, שיש מעשה בידיים שמבקשים להפסיק. לכן, לפי הנ"ל, האם מצד הדין מותר לרופאים להגיד לאחות להפסיק לנסות להנשים את הזקן ביד?

## תשובה:

אסור לעשות פעולה חיובית הגורם לקרבת מיתתו של חולה, גם אם החולה גוסס. אבל אם חייו של הגוסס מוארכים על ידי פעולה מתמשכת, כגון על ידי דפיקות הסמוכות אליו, מותר להפסיק את הפעולה הזו למרות שעל ידי כך החולה ימות<sup>1</sup>.

נראה ברור שכמו כן, במקרה שבו נפסקה הוראה על ידי פוסק מוסמך שלא לבצע החייאה (דני"ר Do Not Resuscitate), עדיין אין להתיר פעולה חיובית הגורמת באופן ישיר לקרבת מיתתו של החולה. אבל כן מותר להסיר מונע אף שעל ידי זה החולה ימות בעקיפין.

<sup>1</sup> כתוב ברמ"א (יו"ד שלט, א): "וכן אסור לגרום למת שימות מהרה, כגון מי שהוא גוסס זמן ארוך ולא יוכל להפרד, אסור להשטט הכר והכסת מתחתיו, מכח שאומרין שיש נוצות מקצת עופות שגורמים זה וכן לא יזיזו ממקומו. וכן אסור לשום מפתחות ב"ה [=בית הכנסת] תחת ראשו, כדי שיפרד. אבל אם יש שם דבר שגורם עכוב יציאת הנפש, כגון שיש סמוך לאותו בית קול דופק כגון חוטב עצים או שיש מלח על לשונו ואלו מעכבים יציאת הנפש, מותר להסירו משם, דאין בזה מעשה כלל, אלא שמסיר המונע".

לדיונים לגבי המעמד ההלכתי של פעולת הסרת מונע, ראו בדברי הגרז"נ גולדברג בעמק הלכה-אסיא [חלק א] עמוד 64 ואילך; יחל ישראל חלק ב סימן פא.

בנדון דידן, שבו האחות עושה פעולות חוזרות ונשנות של לחיצה על המפוח, הפסקת הלחיצות תיחשב כהסרת מונע, כמו הפסקת דפיקות מאריכות החיים. לכן מותר להפסיק את פעולת ההנשמה הידנית גם מבלי לחבר את החולה למכונת הנשמה.

נעיר שהגרש"ז אויערבאך כתב<sup>2</sup> לגבי חולה גוסס ש"סובל מכאבים ויסורים גדולים או אפילו סבל נפש חזק מאוד, חושבני שאוכל וחמצן לנשימה חייבים ליתן לו גם נגד רצונו". נראה שגם במצב שבו נפסקה לחולה הוראת דני"ר, יש לתת חמצן לחולה על ידי צינורית או מסכה<sup>3</sup>.

מכל מקום, גם הגרש"ז היה מודה בגוסס הנ"ל שאין חיוב לחברו למכשיר הנשמה<sup>4</sup>. ונראה שהוא הדין גם בחולה שנפסקה עבורו הוראת דני"ר<sup>5</sup>. נדגיש שאין תשובה זו דנה בחולה אשר כבר חובר למכונת הנשמה, שבו נחלקו אם ומתי מותר לנתק אותו ממנה<sup>6</sup>.

<sup>2</sup> שו"ת מנחת שלמה חלק א סימן צא אות כד. הרב פרופ' אברהם שטינברג באנציקלופדיה הלכתית רפואית, ערך "נוטה למות (א)", עמוד 144, כתב: "באופן עקרוני יש חובה להמשיך בכל הטיפולים הממלאים צרכים טבעיים של החולה, כגון אוכל, שתיה וחמצן... דבר זה חייבים לעשות גם נגד רצונו של החולה". נראה ברור מהקשר הדברים שהכוונה היא שיש חובה גם להתחיל לספק דברים אלה, ולא רק "להמשיך" את נתינתם אם כבר התחילו לתת אותם.

<sup>3</sup> בגלל היותו "ממלא צורך טבעי של החולה". בשו"ת אגרות משה (חו"מ חלק ב סימן עג) כתב: "וחולה מסוכן שאינו יכול לנשום צריך ליתן לו חמצן (אקסידוזשען) אף שהוא באופן שא"א לרפאותו, שהרי הוא להקל מיסוריו, דהיסורין ממה שא"א לנשום הם יסורים גדולים והחמצן מסלקן".

<sup>4</sup> ראו בדברי הרב פרופ' אברהם שטינברג שם עמוד 144–145.

<sup>5</sup> שהרי זוהי עצם הגדרת הוראת הדני"ר, שלא לחברו למכשירים כמו הנשמה מלאכותית.

<sup>6</sup> ראו בענין זה במקורות שהביא הרב פרופ' אברהם שטינברג באנציקלופדיה הלכתית רפואית שם, עמוד 148–151.

Lima, Peru

לימה, פרו  
אייר תשע"ה

## עו. חולה סכיזופרניה שהתאבד

## שאלה:

בחור שלא עלינו חלה בסכיזופרניה במשך שש שנים, קפץ אל מותו בשבת לפני כשבועיים ומת. קברו אותו קבורה רגילה, כלומר לא מחוץ לגדר. ביום שישי לקראת שבת ניגש אחד הרבנים ואמר לאימא שהכיתוב על המצבה צריך להיות שם הבן בלבד ללא שום תוספת. לשאלת האימא אם הכיתוב הלקוני הזה יציין שהוא התאבד, השיב הרב: "כן".

למותר לציין את הצער הגדול של האימא על מות בנה, ולדבריה כיתוב לקוני יבש וחריג כזה על מצבת בנה יוסיף סבל נוסף על צערה.

שאלתי היא אם במקרה כזה יש מניעה שההורים יוסיפו על המצבה את הכיתוב "בננו יקירנו"? ואם יש, מהו המקור ההלכתי לכך?

לכאורה בעומק הענין יש לחקור גם אם מחלת הנפש הנ"ל מגדירה את מצבו כאדם שאין בו דעת.

## תשובה:

- א. אין מניעה הלכתית לכתוב את השם כרגיל (פלוני בן פלוני) ולהוסיף "בננו יקירנו" על המצבה.<sup>1</sup>
- ב. ככלל, חולה במחלת נפש שהתאבד מן הסתם התאבד מתוך חוסר דעת, ואין מונעים ממנו כל דבר, כלומר מתייחסים אליו כאדם רגיל בכל הקשור לענייני אבלות.<sup>2</sup>

<sup>1</sup> הכיתוב על המצבה אינו מעיקר הדין ואינו מוזכר (כחיוב או כנוהג קבוע) בתלמוד ובפוסקים. הרב טוקציינסקי מבאר בגשר החיים (חלק א פרק כח סעיף ג; חלק ב פרק כה סעיף ב) שמנהג זה לא היה נהוג בימים מקדם, ורק משפחות יחידות נהגו כך. אמנם כבר כמה מאות שנים שנהגו הכול לכתוב על המצבה את שם הנפטר ואת תאריך הפטירה שלו.

לאור זאת אין הלכות ברורות בנוגע לשאלה מה לכתוב על המצבה. עם זאת, כתבו הפוסקים שאסור לשנות שום דבר ממה שנהגו אנשי החברה קדישא. הפוסקים דיברו בפרט על כך שאין לכתוב תאריך לועזי על המצבה בשום פנים ואופן (ראו יביע אומר חלק ז יו"ד סימן לב שאסף את כל הפוסקים בענין זה. וראו גם במראה הבזק חלק ד תשובה קיט).

ביחס לנדון דידן, לא מצאנו התייחסות לכך שמי שהתאבד אין כותבים עליו "יקירנו" או שיש לכתוב את שמו בלבד. כאמור, אין על פי הדין מניעה לכתוב כך.

<sup>2</sup> בברייתא באבל רבתי (ב, א) אמרו: "המאבד עצמו לדעת אין מתעסקים עמו לכל דבר, אין קורעין ולא מספידין ולא חולצין עליו". לגבי אבלות נחלקו הראשונים: דעת הרמב"ן (תורת האדם ענין ההספד, במהדורת מוסד הרב קוק [בתוך כתבי רמב"ן חלק ב] עמוד פג) שמתאבלים עליו, ודעת הרמב"ם (הלכות אבל א, יא) שאין מתאבלים עליו. השלחן ערוך פסק (יו"ד שמה, א) שאין מתאבלים עליו.

עם זאת, מבואר בברייתא באבל רבתי (שם, ב): "איזהו המאבד עצמו לדעת לא שעלה בראש האילן ונפל ומת בראש הגג ונפל ומת, אלא זה שאמר 'הריני עולה לראש הגג או לראש האילן ואפיל עצמי ואמות', ורואין אותו שעלה לראש האילן ונפל ומת, הרי זה בחזקת מאבד עצמו לדעת". כלומר כדי שנחשיב אדם כמאבד עצמו לדעת יש צורך בידיעה שהייתה פעולה מכוונת, אך מסתפקים בראיה נסיבתית שלא מדובר בתאונה. ראיה זו היא על ידי דיבורו והסתברות. אם קיימת רק הסתברות, אין זה מספיק. וכך נפסק בשלחן ערוך (שם, ב).

מכאן שעוד קודם לכל דיונו יש להעיר שעצם הקביעה "קפץ אל מותו" וההנחה הנגזרת ממנה שמדובר, הלכתית, במאבד עצמו לדעת עשויה להיות נכונה רק אם האדם הודיע מפורשות על כוונתו וביצע את שאמר מיד לאחר מכן. הדעת נותנת שהוא הדין אם ראינו אדם קופץ ממש, מזנק, אל מותו. אבל אם

גם מי שהתאבד לדעת, אף שאין מתאבלים עליו, אין משנים דבר בענין הקבורה.<sup>3</sup>

ראינוהו רק נופל או אף מטה עצמו מן הגג ונופל מתוך כך אל מותו – לא נדון אותו כמאבד עצמו לדעת אלא נמלה, אף שייתכן שמדובר בתלייה רחוקה קמעא, שנפל בשוגג אלא אם הצהיר סמוך לכך שבכוונתו להתאבד, וכאמור לעיל. וכעין זה מבואר בשו"ת חתם סופר (יו"ד סימן שכו) והובאו דבריו בפתחי תשובה (יו"ד סימן שמה ס"ק ב) ואף בגיליון מהרש"א (שם סעיף ב) רמזם בקיצור. עוד חידשו הפוסקים (גיליון מהרש"א ביו"ד שם בשם הגר"צ הירש אבד"ק ברלין, ובגשר החיים חלק א פרק כה סעיף ג) שגם מי שהתאבד אך לא מת מיד – ובענינו לא פורש בשאלה אם לאחר שקפץ נהרג במקום – תולים שהתחרט בינתיים ואין לו דין מאבד עצמו לדעת.

הברייתא ממשכה (שם, ג) ומלמדת גם שקטן שהתאבד "אין מונעים ממנו כל דבר". וכך נפסק בשלחן ערוך (שם, ג): "קטן המאבד עצמו לדעת, חשוב כשלא לדעת".

כמו כן, לגבי שוטה כתבו האחרונים (גור אריה [הלוי] יו"ד סימן שמה ס"ק ב; פחד יצחק אות מ סימן א; ברכי יוסף יו"ד שם ס"ק ב; ויד אברהם על יו"ד שם) שהוא חשוב כמאבד עצמו שלא לדעת. וכך הביא גם הרב פרוף שטיינברג באנציקלופדיה הלכתית רפואית (כרך ב עמוד 41) וציין פוסקים אלה כמקור לכך (הערה 112).

במקרה של מחלת נפש הביא הרב פרוף שטיינברג (שם, עמוד 51 הערה 162) בשם התשובות והנהגות חלק א סימן תשב (א) "שאם ידוע שהמתאבד סבל ממחלה דכאונת, והיה בטיפול רפואי, וגם ידוע שיש בין בני משפחתו אנשים הסובלים ממחלה זו, אם התאבד יכולים לקברו כרגיל ולהתאבל עליו, אבל מכל מקום אם הוא כהן אין להקל על קרוביו הכהנים להיטמא לו".

ובאמת יותר מזה מצאנו בחתם סופר הנ"ל וכן הובא בפתחי תשובה (יו"ד שם ס"ק ב) בשמו ובשם שו"ת אבן שהם (סימן מד) שאף מי שלא ידוע לנו לגביו על מחלת נפש אין לו דין מאבד עצמו לדעת, אם אפשר לתלות שעשה את המעשה משום "ש"רוח בלבטו" ו"מתוך שגעון" או "ש"רוח ביעתו או נתיירא מפני דבר אחד". וכעין זה מבואר גם בגשר החיים הנ"ל.

אם כן, במקרה של סכיזופרניה קשה, ניתן להניח שהחולה התאבד בגלל הזיות ופחדים שונים, ונחשב כעושה שלא מדעת. הדברים אמורים אפילו במי שהתאבד, לפי ההגדרה דלעיל, היינו שאמר שבכוונתו לקפוץ מן הגג ועשה כן מיד אחר כך. קל וחומר במי שלא הודיע מראש על כוונתו, שאף אם ניח שבמצבים שונים נוכל לראות את מעשיו כמגלים על כוונתו (וכפי שהגדרנו לעיל, אם ראינוהו ממש קופץ) – אין זה אמור במי שסובל ממחלת נפש שבעקבותיה נוכל לומר שבקפיצתו לא התכוון להתאבד אלא "ברח" מפחד דמיוני כלשהו או דימה שיוכל לקפוץ ולהיות בחיים.

<sup>3</sup> כן כתב מהרש"א בתשובה (חלק א סימן תשסג, הובא בשו"ד יו"ד סימן שמה ס"ק א): "וכשאמרו אין מתעסקים עמו לכל דבר לא לענין קבורה ותכריכים אמרו, אלא שאין קורעים ולא חולצים ולא מספידים עליו, אבל עומדים עליו בשורה". אמנם יש הנוהגים לקוברו ברחוק מן הקברים (ערך לחם למהר"י קאשטרו יו"ד סימן שמה), וכך היה המנהג בליטא ובגרמניה (שו"ת ממעמקים חלק א סימן ו), ויש שנקטו ריחוק של שמונה אמות (ראו גיליון מהרש"א שם סעיף ד), אף שאין משמעות לכך בתלמוד, ברמב"ם, בטור או בשלחן ערוך (אנציקלופדיה הלכתית רפואית, כרך ב עמוד 39 הערה 100).

יש להעיר כי ייתכן שהוראתו של הרב המוזכר בשאלה נבעה משיקולי מדיניות הלכתית שעל פיהם נכון להותיר ביטוי – ואף כזה הנותר וניכר לאורך זמן (שלא כהבדלים בדיני האבלות, ולא כל שכן אם באלה אכן סמכו על הסברות להתאבל כרגיל במקרה כזה) – ליחס השלילי של תורת ישראל להתאבדות. יש שהוראה כזו נכונה ונצרכת במיוחד בדורנו שדומה כי הוקל בו בעיני רבים ערכם של החיים כערך מוחלט שאינו תלוי ברצונו של האדם אלא ברצון הבורא, ונחלשה אצל רבים ההבנה כי רק מי שתנן באדם את הנשמה הוא שרשאי ועתידי ליטלה ממנו והוא שעתיד להחזירה בו לעתיד לבוא. יש שחידוד הסלידה ממעשהו של המאבד עצמו לדעת עשוי גם להציל אחרים ממעשים דומים, והצלה זו עשויה אף להיות לו לזכות ולעילוי נשמה.

עם זאת, נחוצה זהירות רבה בשיקול זה ובשמירת האיזון העדין בינו לבין מניעת הפגיעה ותוספת הכאב לקרובי המנוח, וספק אם המקום הנכון לחידוד הסלידה מן ההתאבדות הוא דווקא אצל מי שאף בחייו לא שפר גורלו, בלשון המעטה, ושאינו יש מקום מרווח שלא לראותו כמאבד עצמו לדעת.

גם בתשובות והנהגות הנ"ל שגם כתב מחד גיסא שדעתו להחמיר במאבד עצמו לדעת "כדי שידעו חומר האיסור", ומאידך גיסא שאין להחמיר במקרה כזה "שניכר שטעה" וכל שכן הוא בנדון דידן. וראו גם בחתם סופר הנ"ל ובפתחי תשובה (שם ס"ק א) שהביאו שאפילו לענין אבלות שנפסק בשלחן ערוך שאין מתאבלים על המאבד עצמו לדעת – יש להתיר אם יש בכך 'פגם משפחה' (וכך הביאו גם גשר החיים חלק א פרק כה סעיף ב אות ה והתשובות והנהגות הנ"ל), והדעת נותנת ללמוד מכך בקל וחומר לנדונו.

London, England

לונדון, אנגליה

סיון, תשע"ח

**עז. אבל על אחיו או אחותו שיום השלושים חל בשבת, אם רשאי להתגלח בערב שבת**

**שאלה:**

אבל על אחיו או אחותו שיום השלושים שלו חל בשבת, האם רשאי להתגלח בערב שבת?

**תשובה:**

נחלקו הפוסקים אם אבל על אחיו שחל יום השלושים שלו בשבת רשאי להתגלח בערב שבת, והמקל יש לו על מי לסמוך<sup>1</sup>.

<sup>1</sup> מבואר בירושלמי (מועד קטן ג, ה):

"ר' ירמיה הורי לר' יצחק עטושייא ואית דאמרי לר' חייה בריה דר' יצחק עטושייא, לגלח יום ל' מן מתניתין. שמונת ימים קודם לרגל בטלו ממנו גזירת ל', הוא שמיני הוא שלשים. אמר רבי יוסה שנייא היא תמן שמפני כבוד הרגל התיירו, תדע לך שהיא כן, דאמר רבי חלבו רב חונה בשם רב, חל יום שמיני שלו להיות בשבת מגלח ערב שבת, אין תימר שלא מפני הרגל התיירו, מעתה אפיי חל יום שלשים שלו להיות בשבת מגלח ערב שבת".

מהירושלמי משמע שאבל שחל יום השלושים שלו בשבת אינו רשאי להסתפר בערב שבת. וכן הביאו התוספות (מועד קטן יט ע"ב ד"ה הלכה כאבא שאול) בשם הירושלמי:

"בירושלמי מקשה לרבנן דאבא שאול מה בין יום שלשים ליום שמיני דקאמר מקצת היום ככולו ומגלח ערב הרגל ויום שלשים לא אמר מקצת היום ככולו שיהא מגלח בו ומשני משום כבוד הרגל התיירו תדע שהרי חל שמיני שלו בערב הרגל מגלח ערב הרגל ואילו חל שלשים בשבת אינו מגלח בערב שבת".

וכן פסק בהגהות מיימוניות (הלכות אבל פרק י אות ז): "אבל חל יום שלשים בשבת מותר לרחוץ בערב שבת לכבוד שבת אבל לא לספר עד לאחר שבת". וכן נראה מפסק הרמ"א (יו"ד ת, ב), שהתיר רק להתרחץ בערב שבת במקרה כזה משום שבכל אופן איסור רחיצה אחר שבעה הוא רק מנהג, ומשמע שלהסתפר אסור. וכן פסק בשו"ת פנים מאירות (חלק ב סימן קמט, הובא בפתחי תשובה יו"ד סימן ת, סי"ק ו):

"יעוד פסקתי באבל שחל כ"ט שלו בערב שבת אם מותר ליטול ציפרניו בע"ש, דלאורה יש להתיר דהא פסק הרמ"א ביו"ד ס"ס ת' דאם פגע יום שלשים של אבילות בשבת ויום כ"ט בע"ש מותר לרחוץ בע"ש אף במקומות שנהגו שלא לרחוץ כל שלשים, דהואיל מדינא שרי לאחר שבעה אלא שנהגו להחמיר כל שלשים בכי האי גוונא שרי משום כבוד השבת עכ"ל. ולפי"ז בציפורנים דמצד הדין אסור דאנן פסקינן כהרי"ף והרמב"ם והרא"ש דכל שלשים אסור ליטול ציפורנים מצד הדין וכמו גבי גילוח, וכתבו התוס' במ"ק דף י"ט ע"ב ד"ה הלכה כאבא שאול דאם חל שלשים בשבת שאינו מגלח בערב שבת הי"נ ליטול צפורנים בסכיין אסור בערב שבת וק"ל".

לעומת זה, משו"ת התשב"ץ (חלק א סימן קעח) נראה שהתיר במקרה זה, וכן דייק מדבריו בשו"ת גינת ורדים (יו"ד כלל ה סימן ה). וכן כתב המהרי"ל (דיני הימים שבין פסח לשבועות אות ח): "אבל שאם חל שלשים שלו בשבת מגלח בערב שבת". על פי זה פסק בשו"ת גינת ורדים שמעיקר הדין יש להקל בכך, משום שבאבלות הלכה כדברי המקל, אלא שהסיק: "אמנם משום כבודן של התוספות שמהן אורה יוצאה לעולם, אין ראוי להורות הלכה למעשה הפך דבריהם, אכן המורה שיוורה להתיר ראוי להעלים עין ממנו". ובדגול מרבבה (יו"ד ת, ב) תמה שדברי המהרי"ל נסתרים מהירושלמי. אך בשו"ת תשואת חן (סימן לג) ביאר מדוע אין סתירה מהירושלמי ומהתוספות לדברי הפוסקים הללו, וגם העלה שהמקל יש לו על מי לסמוך, והובאו דבריו בפתחי תשובה (יו"ד סימן ת סי"ק ו). וכן ראו בגליוני קדש וביד שאול (הובאו בילקוט מפרשים ליו"ד ת, ב במהדורת פרידמן) שכתבו באופן דומה לתשואת חן ליישב דברי המהרי"ל, וכן צידדו להקל משום שיש הר"ר יום טוב (הובא בתוספות מועד קטן יט ע"ב ד"ה אתיא) שמותר להסתפר ביום כ"ט (וראו עוד על שיטה זו בדרכי משה הקצר יו"ד סימן שצ, אות ד).

ובשו"ת חיים שאל (חלק ב סימן כג) כתב בשם הכרם שלמה שיש להקל בגילוח (ולא בתספורת), אולם סיים שהמנהג פשוט להחמיר. ומשמע מדבריו שבמקום שאין מנהג כזה, יש להקל.

ובפחד יצחק (ערך א אבל אסור בגילוח, עמודים ה-ו) האריך לחלוק על הגנת ורדים, וכתב שאין להקל נגד המפורש בירושלמי ובתוספות. ובשדי חמד (חלק ה, מערכת אבלות אות ע) כתב שאם יש לו איזה

---

טעם להסתפר, מורים להקל בשאר מתים ולא על אב ואם. ובהמשך (שם, אות קפט) כתב שבמקום שאין ידוע שהמנהג להחמיר, יש להקל בתספורת משום כבוד שבת בלא שום פקפוק. וראו עוד על כך בגשר החיים (פרק כא סעיף יא אות ז) ובפני ברוך (סימן יט סעיף יד הערה לד). ולמעשה, אף שהדבר מבואר לאיסור בירושלמי, כיוון שהדבר נאמר רק בדרך של שקלא וטריא בירושלמי, ורבו הפוסקים שאף שראו הירושלמי מכל מקום הורו להיתר משום כבוד שבת, וכלל גדול הוא שהלכה כדברי המקל באבל, ואין בזה מנהג ידוע להחמיר, למקל יש על מי לסמוך, לכל הפחות באבלות על שאר קרובים שאינם אביו ואימו.

## Lima, Peru

לימה, פרו  
שבט תשע"ו

## עח. אמירה לגוי לסירוס בהמות

## שאלה:

אצל רבים ממגדלי הבהמות בעולם שאינם בני ברית מקובל לסרס את הבהמות כיוון שפעולה זו משביחה את הבשר. אבל כאן בפרו לא מבצעים את הפעולה הזו. האם מותר ליהודי לבקש מגוי שיבוא בדברים עם מגדל הבקר שממנו הוא קונה את הבהמות המיועדות לשחיטה כשרה על מנת שהמגדל יסרס את הבהמות? יצוין כי בשום שלב הבהמות הכשרות לא בחזקת יהודי, רשת המרכולים (שבבעלות גוי) היא הבעלים של הבשר, והיא משלמת לשוחט ולצוות המליחה על מנת שתוכל להציג את הבשר הכשר כמוצר בעל ערך מוסף המיועד ליהודים וגויים כאחד.

## תשובה:

במקרה המתואר הדבר מותר, משום שאין אמירה ישירה מהיהודי לגוי שיסרס, אלא אמירה לגוי שיאמר לגוי אחר לסרס, וכן הסירוס בסופו של דבר נעשה לתועלת הגוי, שהוא מוכר את הבשר וייהנה מכך שהבשר יותר משובח. ומוטב שהיהודי רק יציע לרשת המרכולים לעשות כך מחמת השיקול העסקי של הרשת ולא יבקש שיעשו כך.<sup>1</sup>

<sup>1</sup> ראו תשובה ארוכה על סירוס בעלי חיים בשו"ת במראה הבזק חלק ח תשובה מ. חלק מהפרטים שנדונו שם (עיקור נקבה, עיקור שאינו באמצעות פגיעה פיזית באיברי ההולדה ועוד) אינם נוגעים ככל הנראה לשאלה שלפנינו ולכן לא נזכרים כאן. לעומת זאת, ביארנו שם בהרחבה את עיקרו של האיסור וכן (בהערה 15) את ההיתר של "אמירה דאמירה" כאשר הסירוס אינו נעשה עבור ישראל, הנוגע לנדון שבשאלה זו. נביא כאן את עיקרי הדברים הנבאר את יישומם בנידונו:

בגמרא (בבא מציעא צ ע"ב) מבואר שאסור לומר לגוי לסרס בהמה, וגם אם הגוי עושה זאת למען היהודי ללא שיאמר לו – אסור ליהודי ליהנות מכך, וכך נפסק בטור וברמ"א (אבעה"ז ה, יד). גם המחבר, שלא הביא דין זה בשלחן ערוך, אינו חולק על כך, שכן מדבריו בבית יוסף שם עולה בבירור שהוא מסכים שמוכח כן מהגמרא, (אלא שכשיש לגוי שותפות בהמה מותר אם אין היהודי אומר לו לסרס).

נחלקו אמוראים בגמרא (שם) מה טיבו ומהותו של איסור זה. סברת סתמא דגמרא היא שהאיסור הוא משום אמירה לגוי, שהוא איסור דרבנן. כשיטה זו פסקו רוב הראשונים, וראו בהרחבה בבית יוסף שם. אך דעת ר' חידקא ובני מערבא על פי הסברו של רב פפא (בגמרא שם) היא שהאיסור הוא משום ש"בני נח נצטוו על הסירוס", והאמירה לגוי אסורה משום "לפני עֵרֶךְ". ויש ראשונים שפסקו כדעה זו – כך נראה לכאורה מהשאלות (פרשת אמור שאילתה קה, וראו שם בשאלת שלום, אך בהעמק שאלה שם אותו ו סובר שזו תוספת מאוחרת שנוספה בתוך דברי השאלות); וכך נקטו סמ"ג (לאוין קכ, ובשו"ת בית יהודה י"ד סימן נה רוצה לבאר בדוחק שאין זו כוונת הסמ"ג) ואור זרוע (חלק ג, פסקי בבא מציעא סימן רפו).

גם לדעה זו, כאשר הסירוס נעשה מיוזמתו של הגוי עצמו ולצורכו, אין אנו מצווים למונעו מכך, אך להכשילו – אסור.

יש לציין שלכאורה גם לדעה זו, האיסור מדאורייתא הוא רק כאשר הגוי לא היה יכול לסרס את הבהמה בלי שהיהודי יאפשר זאת, כגון בהמה של יהודי. אבל בהמת גוי, שהיה יכול לסרסה גם לולא שהיהודי אמר לו, אין בכך משום לפני עיוור. זאת על פי המקובל וכפי העיקרון העולה מהגמרא (עבודה זרה ו ע"ב) לגבי לפני עיוור, שאיסור זה קיים רק בתרי עברי דנהרא, ועל פי הפרשנות המקובלת (המבוססת על דברי תוספות שם ובמקומות נוספים; הרא"ש ועוד) הכוונה היא שאין הגוי יכול לבצע את העברה ללא סיועו של היהודי. וראו גם בשו"ת בית יהודה (שם).



אך יש לציין שהגרנ"א רבינוביץ הוכיח (ביד פשוטה על הלכות עבודה זרה ט, ח; בתשובתו בהדרום ל, תשרי תש"ל, שואל כענין כד, שהודפסה שנית בשיח נחום סימן פד; ובתוך מאמרו, כל ישראל ערבים זה בזה, שנדפס בתחומין יא ואחר כך בספרו מלומדי מלחמה סימן ד, סעיפים ב-ד) שראשונים רבים (ובהם שאילתות; בה"ג; ר"ח; ר"י והרמב"ם ואולי גם רש"י) חולקים על שיטת תוספות (שאומצה באחרונים, שלא ראו את דברי הגאונים) וסוברים שאיסור לפני עיוור קיים גם כשהעיוור – יהודי או גוי – היה יכול לבצע את העברה אף ללא סיועו של המכשיל, ובלבד שסיוע או עידוד זה היה בעל משמעות כלשהי ולא היה בעל כורחו של המסייע.

לדעתו של הגרנ"א רבינוביץ (שם) יש לפרש גם את דברי השלחן ערוך כשיטה זו. ולשיטתו, אם אכן "בני נח נצטוו על הסירוס", אסור ליהודי לסייע או אף לעודד גוי לסרס בעל חיים, גם אם מדובר בעל חיים השייך לגוי מימים ימימה.

ויש להוסיף עוד שאף לשיטת התוספות וסיעתם, ייתכן שכשהגוי אמנם יכול היה לעשות את העברה גם לולא היהודי, אך אפשרות זו כלל לא עלתה על דעתו, ולמעשה ברור למדי שהעברה לא הייתה נעשית לולא היהודי, יש בהכשלתו (אם אמנם מדובר בעברה לגביו) משום לפני עיוור, שכן מהות ההבדל בין "תרי עברי דנהרא" ל"חד עברא דנהרא" אינה בהכרח שבזה יש אפשרות תיאורטית שהגוי יעבור את העברה גם ללא הסיוע של היהודי ובה אין אפשרות כזו, אלא שבוה יש אפשרות מעשית ובה אין. אם הגוי יכול אמנם לעשות את העברה, אך הדבר כלל אינו עולה על דעתו, והיהודי מייעץ לו או מבקש ממנו לעשותה, הרי שבדברי היהודי הם שיצרו את האפשרות המעשית לעברה וגרמו לה להיעשות, ממש בדומה למעשהו של היהודי ב"תרי עברי דנהרא".

הטור והשלחן ערוך (אבה"ע"ז ה, יד) כתבו: "אסור לומר לגוי לסרס בהמה שלנו". בפשטות נראה שנקטו לשון זו כיוון שלדעתם האיסור הוא משום אמירה לגוי, ומהותו של האיסור היא עשיית פעולה אסורה של הגוי עבור היהודי. משמע שפעולה של גוי בהמתו שלו שאינה לצורכו של יהודי אלא לצורך הגוי עצמו מותרת. ברם, אם ייתנו את הבהמה של היהודי לגוי למטרה זו, נראה שהדבר לא יפחית מאומה מן האיסור, שהרי עדיין הגוי פועל עבור היהודי.

הגר"א (הגהות לשלחן ערוך שם, אות לג) כתב: "שלו – כמו שכתוב שם [=בגמרא בבבא מציעא, בתחילת הסוגיא העוסקת באיסור אמירה לגוי] פרת, ועיינו באו"ח סימן שז סעיף כא בהגה [=שכתב שאין איסור אמירה לגוי בשבת אם אומר לו לעשות מלאכה לצורך עצמו] ובי"ד סימן רצו, ב ומותר לומר לעכו"ם כו', ועיינו מה שכתבתי שם וצ"ע". כוונת הגר"א בסוף דבריו היא למה שאמרו שם: "ומותר לומר לעכו"ם לזרוע לו כלאיים", ושם דעת הגר"א (סי"ק ז) שמותר אפילו לצורך יהודי אם השדה שייכת לגוי, וכן בסוגיה בבבא מציעא לגבי איסור לא תחסום, בהמת גוי מותר אפילו אם השדה שייכת לישראל והחסימה היא עבורו. וכתב שם שהוא הדין לענין סירוס. אלא שהגר"א עצמו (או"ח סימן שז) פירש שההיתר הוא דווקא כשעושה לצורך עצמו (והעיר על כך בברכת אליהו על ביאור הגר"א אבה"ע"ז שם).

ונראה שבדברי הגר"א ביו"ד משקפים את דעת עצמו, ואילו דבריו באו"ח הם ביאור לדעת הרמ"א (אמנם לא יצאנו מידי אפשרות שגם הגר"א עצמו לא הכריע בבירור, ולכן סיים בצ"ע).

למעשה לא התנו (בתשובתנו שם) את היתר הסירוס על ידי גוי (כשהותר, וכדלהלן) בהקנת בעל החיים לגוי, ואף לא הצענו זאת כסניף להקל במקרים שבהם לא התרנו. מאותו טעם עצמו גם בנדון שבשאלה הנוכחית אין משקל עצמי רב לנתון המוזכר בשאלה, שבשום שלב הבהמה אינה בחזקת היהודי. עיקר משקלו של נתון זה הוא בהשלכה שעשויה להיות לו על השאלה אם הסירוס נעשה בעבור היהודי או בעבור הגוי. זאת משום שלאור האמור לעיל, לרוב הדעות אין משמעות לבעלות של היהודי או של הגוי, וגם הגר"א הניח זאת בצ"ע.

נציין שהוספנו וביארנו (שם) שגם אם נניח שיש משמעות לבעלות, ייתכן שבהקנאה שזו מטרתה ואינה אלא הערמה גם הגר"א יודה שאינה מתירה, שהרי בגמרא (בבא מציעא שם) קנסו את מי שגוי סירס את בהמתו לטובתו על ידי הערמה באופן שהגוי גנב בכיכול את הבהמה, ואחר כך החזירה (וכך נפסק בשלחן ערוך שם), ולא העלו בדעתם הערמה פשוטה יותר, והיא מכירה לגוי (ומסתבר שאילו הייתה הערמה כזו מועילה, לא היו קונסים את מי שעשה הערמה אחרת שאינה מועילה). ובהערה הבאה כתבנו שמכירה כזו לא תועיל גם לביטול החשש מאיסור לפני עיוור לדעות שהחמירו בכך בסירוס על ידי גוי.

כמו כן, הזכרנו שם שלדעות שכאשר יהודי מוסר את בהמתו לגוי שסירסנה יש בכך לא רק איסור של אמירה לגוי, אלא גם איסור דאורייתא של לפני עיוור, משום שגם הגויים אסורים בסירוס בהמות (לדעה זו, וכנ"ל), נראה שלא תועיל מכירת הבהמה לגוי לצורך כך, שהרי אין הדבר תלוי בבעלות על הבהמה, אלא בכך שהיהודי הוא שמאפשר לגוי לסרס אותה, ואין הבדל אם יאפשר זאת על ידי מכירתה או על ידי מתן רשות בלבד, וכענין מה שאמרו בגמרא (עבודה זרה ו ע"א) הזנה במכירת בהמה לגוי וצופים שהגוי ישתמש בה לעבודה זרה, אף שהדבר לא נאמר בפירוש, ואסרו שם משום לפני עיוור.

בנדון דידן לא מדובר על מכירתה של בהמה לגוי או ביצירת האפשרות לסרס את הבהמה, אך כיוון שלפי התיאור שבשאלה לולא בקשתו או עצתו של היהודי לא היה הגוי מסרס את הבהמה, הרי שלפי מה שביארנו לעיל, יש כאן משום לפני עיוור – ודאי לפי דקדוקו של הגרנ"א רבינוביץ מהראשונים שהובאו לעיל, וקרוב לוודאי שאף לפי דעת התוספות וסיעתם ולפי פסיקת האחרונים שפסקו כמותם

לענין "תרי עברי דנהרא" – שהלוא היהודי המבקש מהגוי לסרס את הבהמה הוא המכשיל אותו באיסור.

עם זאת, כאמור לעיל רוב הראשונים נקטו שהאיסור הוא משום אמירה לגוי בלבד ולא משום לפני עיוור, וכך נראה בפשטות מפסיקת השלחן ערוך והרמ"א, ולכן מן הדין אין חובה לחשוש לשיטה זו ולאסור את האמירה או הבקשה שבשאלה משום לפני עיוור.

אפשרות נוספת שנדונה בתשובתנו (שם) היא שהיהודי ימכור את הבהמה לגוי, והלה ימסור אותה לגוי אחר שיסרס את הבהמה, וייחשב הדבר כ"לפני דלפני עיוור", שמותר, וכדברי הרמ"א (שם): "אם אין הגוי הקונה מסרסם בעצמו, רק נתנו לגוי אחר לסרס, לכולי עלמא שרי". עצה זו הוזכרה גם אצל החתם סופר (ח"מ סימן קפה), שואל ומשיב (מהדורה תליתאה חלק א סימן רכט), האלף לך שלמה (אבהעי"ז סימן כג), שו"ת מהר"ם שיק (אבהעי"ז סימן יא) ובדברי הגרא"י אונטרמן (בהערותיו לאוצר הפוסקים חלק א עמוד 329, ובספר שבט מיהודה חלק א פרק יז אות ה).

מעין אפשרות זו נדונה בפוסקים גם לגבי איסור אמירה לגוי, והיא "אמירה דאמירה", כלומר אמירה לגוי שיאמר לגוי אחר לעשות את האיסור (ראו חוות יאיר סימן נג, ותוספת שבת סימן רמג בכללים).

אך הערנו (שם) כי הצעות אלה צריכות עיון הן בהקשר של לפני עיוור והן בהקשר של אמירה לגוי, כי בפשטות הרמ"א דיבר על גוי הקונה בהמה לצורכו ומוסרה לגוי אחר שיסרסנה, שאז אנו אומרים שהיהודי אינו מכשיל את הגוי המסרס, אלא מכשיל את הגוי הקונה בהכשלת הגוי המסרס. מה שאין כן כאשר היהודי מביא עמו שני גויים כדי להקנות לאחד ושהשני יסרס, ונמצא ששניהם פועלים לצורך היהודי על פי בקשתו, ואילולא הוא – לא היו עושים דבר (בהבדל זה שבין נדוננו לבין דברי הרמ"א כבר עמד השואל בשו"ת מהר"ם שיק הני"ל).

גם לענין איסור אמירה לגוי הקולא היא רק כאשר הגוי השני אינו יודע שהכול נעשה לתועלת היהודי, שהרי אם כוונתו היא לתועלת היהודי – יש בכך איסור אף ללא אמירה כלל כנ"ל.

אכן החתם סופר הזכיר בתוך דבריו שבסיס ההיתר הוא באופן "שגוי האחרון אינו יודע שעושה על דעת ישראל", וכנ"ל, ועם כל זה לא ראה בכך היתר מרווח, אפילו בצירוף העובדה שזו מכירה ולא רק אמירה, וגם הוכיח שיש לאסור "אמירה דאמירה" לגבי סירוס, אלא ש"אין למחות" במקום "הפסד מרובה". גם המהר"ם שיק בסוף דבריו הזכיר תנאי זה.

בדבריו (שם) הסקנו כי באותו ענין העצה של "אמירה דאמירה" או "לפני דלפני" אינה עצה יעילה, נוכח האמור. אך שם דובר באמירה לגוי לצורך הכשרתם של סטודנטים יהודים שלמדו וטרנירנה, ונמצא שעיקר התועלת בסירוס היא ליהודים והוא נעשה בעבורם. מה שאין כן כאן, שעיקר התועלת הוא לגוי שישביח את בשרו, והיהודי רק ייחנה מכך ממילא לאחר מכן. במקרה זה, גם אם היהודי הוא שמייעץ לגוי לסרס את הבהמה ואף שלבסוף הוא ייחנה מכך, מכל מקום אם הדברים נעשים באמצעות "אמירה דאמירה", וכמתואר בשאלה, יש מקום להתיר, שהרי הגוי המסרס אינו עושה זאת בגלל דבריו של היהודי, שלא דיבר עימו כלל, ואף לא לתועלתו של היהודי, אלא להנאת חברו שירוויח יותר מן המכירה של הבשר (אם משום שיימכר יותר ביוקר בשל השבחתו ואם משום שיהיה לו יותר ביקוש), ומן הסתם גם להנאת עצמו, שהלוא בשל כך גם חברו יקנה ממנו יותר או יותר ביוקר. גם הגוי האומר לחברו לסרס אינו מתכוון בכך לתועלתו של היהודי אלא לתועלתו שלו, על יסוד ההנחה שכן ימכור יותר בשר (או יותר ביוקר, כנ"ל).

עיקרו של ההיתר הוא אם הגוי השני אינו מתכוון לפעול בעיקר עבור היהודי ואינו יודע שמקורה של הבקשה הוא היהודי, לכן ההיתר יהיה רק אם הגוי ישכנע את המגדל באופן כללי לסרס את הבהמות ולא דווקא את אלה שהיהודי קונה (או לכל הפחות ישכנע אותו בתועלת של סירוס אחוז מסוים מבהמותיו, והיהודי ירכוש אחר כך מבהמות אלה בלי שהדבר ייעשה באופן שהגוי ילמד ממנו לעתיד שהיהודי מעוניין דווקא בבהמות מסורסות), וכמתואר בשאלה, שמדובר בבהמות שבשרן הנמכר לגויים וליהודים כאחד.

אלא שיתכן שיש מקום להתיר גם אם הגוי המסרס כן ידע שהמטרה הסופית היא רכישה של הבשר בידי יהודים, כל עוד ברור שמבחינתו מדובר בפעולה הנעשית בעבור חברו הגוי, שיוכל למכור יותר.

ונבאר:

כשגוי אינו פועל "אדעתא דנפשיה", כלומר לתועלתו העצמית, אלא לתועלתם של אחרים: אם רוב הנהנים מכך הם יהודים, נחשב הדבר שהוא פועל לתועלת היהודים, ואסור; אך אם רובם גויים, נחשב הדבר כפעולה לתועלת הגויים (אף שגם יהודים נהנים) – כפי שמבואר במקומות רבים בפוסקים (לדוגמא: שלחן ערוך או"ח רעו, ב; תקטו, ו). אך כשהגוי פועל להנאת עצמו, אף שיש יהודים רבים שנהנים מכך – עיקר כוונתו היא להנאת עצמו, ראו בשלחן ערוך או"ח רעו, שם, ובביאור הלכה שם ד"ה אם רוב וד"ה ואם יש הוכחה.

גם במקרים אלה, אם הגוי אמר בפירוש שכוונתו היא גם לתועלת היהודים, אסור ליהודים ליהנות מכך (רמ"א או"ח תקטו, שם). אך למעשה יש שהקלו בענין זה כשמדובר בפעולה אחת הנעשית לצורך שניהם באותה מידה שבה הייתה נעשית לצורך הגוי בלבד, ולא בעשיית אותה פעולה כמה פעמים או בכמות יותר גדולות, שאז ייתכן שהתוספת היא עבור היהודי – ראו ביאור הלכה (ד"ה ואם יש הני"ל) בשם אליה רבה וחמד משה בביאור דעת השלחן ערוך והרמ"א, וראו מה שכתב על פי הרשב"א, ומסקנתו

שאין למחות ביד מי שסומך על הרשב"א ומקל (ולגבי מצב שבו הרוב הם גויים, סבר הביאור הלכה שאף הבית יוסף הקל בכך ושלא כהבנת הרמ"א). וראו עוד תשורת שי (סימן תקעז) בשם המהרש"ם; פקודת אלעזר (לעזו, או"ח סימן כד); ארץ צבי (פרומר, סימן סד); לבושי מרדכי (או"ח סימן מז-מט) ושאלו ציון (חלק א סימן יט).

נראים הדברים שכיוון שאמירה לגוי היא איסור דרבנן, ונדון דידן אף קל יותר מנדונם של הפוסקים הנ"ל (מאחר שאמירה לגוי זו היא באיסור לאו, שהראב"ד הקל בו, בעוד שבמקורות הנ"ל מדובר באיסור שבת, שהכול מודים בו, ועוד שהחמירו בו אף באיסורי דרבנן של שבת), ודאי שניתן לסמוך על המקילים (ולא רק "אין למחות" כדברי הביאור הלכה).

לכן אם לא נאמר לגוי המסרס שמקור הבקשה היא יהודי, ואף הקונים בפועל אינם דווקא יהודים, ודאי שהוא עושה בעבור רוב הקונים, היינו הגויים (גם אם יודע שיש גם קונים יהודים).

לעומת זאת, אם הגוי ידע שהמטרה היא מכירה ליהודים והם המעוניינים בבשר בהמות מסורסות דווקא, הרי שלכאורה הוא עושה בשבילם. ואין לומר שמבחינתו המטרה היא הרווח שלו, שכן רווח זה הוא תוצאה של הפעולה ולא מטרתה, כלומר: הסירוס הוא בעבור היהודים, אלא שהסיבה שהגוי פועל בעבור יהודים היא משום שמשלמים לו, ובוה לבד לא די כדי להתיר, שהרי כך הדבר בכל גוי הנשכר בידי יהודי לעשיית פעולה מסוימת (וראו רמ"א רעו, א: "אין חילוק בזה בין קצב לו שכר או לא קצב... הואיל וישראל נהנה ממלאכה עצמה").

ואמנם יש לומר שמאחר שגוי זה בעצמו אינו מוכר ליהודים אלא לחברו, יש לומר שהסירוס אינו נחשב כלל כנעשה בעבור היהודים, שהרי למסרס עצמו אין תועלת ישירה מהיהודים שבגינה ירצה לפעול בעבורם, שהרי לא הם משלמים לו. מבחינתו, הסירוס הוא בעבור חברו שביקש ממנו לסרס את הבהמות (ואולי גם יקנה ממנו יותר או ישלם לו יותר אם כך יעשה), ואחת היא לו אם חברו עצמו מעוניין בכך כדי למכור ליהודים או מכל סיבה אחרת ואם היהודים אכן יהיו מעוניינים בפועל בבשר זה יותר מבשר אחר או לא, אך סברא זו אינה מבוססת דיה.

אם נוסף לכל האמור היהודי גם אינו אומר לגוי לסרס או לומר כך לחברו אלא רק מציע לו ומעורר אותו לחשוב על התועלת העסקית שתהיה לו אם יעשה כך, ההיתר מרווח יותר, ולכן כתבנו שמוטב לנהוג כך, משום שאז אכן אין כאן אמירה מפורשת, ודי ברור שאכן בסופו של דבר יהיו פעולותיהם של הגויים לתועלתם העסקית ולא לתועלתם של היהודים. דרך זו עדיפה אפילו כשהגוי המסרס אינו מודע כלל למעורבות של היהודי בענין (שכן עדיין קיימים חלק מהפקפוקים בהיתר ה"אמירה דאמירה", אלא שכתבנו לעיל שיש לסמוך על המקילים בענין זה, ואם גם לא תהיה אמירה מפורשת – ודאי עדיף), וקל וחומר שהיא נצרכת כשהוא כן מודע לכך (שהסברא להתיר למרות זאת היא מחודשת), שבצירוף העדרה של אמירה מפורשת והמרתה בהצעה לתועלתו של הגוי יש אכן יותר מקום להניח שאף העשייה של הגוי המסרס תהיה לתועלתו העסקית של חברו בלי שתהיה משמעות לקנייה בידי יהודים או להיותם מקורו של הרעיון העסקי.

## Melbourne, Australia

## מלבורן, אוסטרליה

תמוז תשע"ה

## עט. קשירת חצוצרות

## שאלה:

יש לי מטופלת בת 37, אם לשבעה ילדים (שלושה בנים וארבע בנות) כרגע נמצאת בשבוע 28 להריונה (כלומר היא אמורה ללדת בעוד כחודשיים) ובהריונה הקודם עברה ניתוח קיסרי.

בהיריון הנוכחי מוקנית לה הזכות לבחירה בין ניתוח קיסרי ללידה רגילה (מאחר שבלידה לאחר ניתוח קיסרי קיים סיכון לקרע רחמי, המערכת מאפשרת לנשים לבחור בניתוח קיסרי מוזמן). אם היא תחליט לעבור ניתוח קיסרי, היא מעוניינת לעבור קשירת חצוצרות.

ישנן שתי דרכים אפשריות לביצוע הפעולה:

1. הדרך המסורתית (הישנה): ניתוק של החצוצרה וצריבת כל הגדם. בשיטה זו ישנם דיווחים על חיבור ספונטני מחדש של חלקי החצוצרה והריונות (כל זה מוסבר לנשים טרם ביצוע הפעולה). יתרה מכך, קיימים מקומות רבים בעולם שיודעים לבצע ניתוח לשחזור החצוצרה (הניתוח מבוצע כי ישנם מקומות שבהם קשירת חצוצרות מבוצעת אחרי לידה אחת בלבד, ושיעור החרטות של הנשים די גבוה).

2. השיטה החדשה: כריתת החצוצרות כולן (לא השחלות!). ההיגיון מאחורי שיטה זו הוא שלאחרונה הוכח שמקור סרטן השחלה הוא מהחצוצרות, ולכן מנצלים את ההזדמנות לקשירת החצוצרות, לכריתתן ולהורדת הסיכון לסרטן שחלה. חשוב לציין שלחצוצרות אין תפקיד פיזיולוגי מלבד העברה (Transport) של הזרע ובהמשך של העובר לרחם.

מובן שבשתי השיטות ניתן להרות על ידי הפרייה חוץ גופית (IVF). למעשה, ישנן נשים תחת טיפול IVF שמסיבות של פריון חייבים לכוות להן את החצוצרות והדבר לא משפיע כלל על הטיפול, מאחר שב-IVF לא זקוקים לחצוצרות (ביציות נלקחות מהשחלה, מופרות עם זרע במעבדה והעובר מוחזר ישירות לרחם).

האם באישה זו ניתן לבצע קשירת חצוצרות?

## תשובה:

נקדים ונאמר שקשה לענות תשובה ספציפית בשאלה זו בלי להכיר מקרוב את הנתונים הרפואיים (ולא רק אותם) המדויקים לגבי האישה המדוברת, והאמור להלן נאמר משום כך יותר ככיוון כללי ופחות כדברים מוחלטים לגבי האישה המדוברת עצמה, שלגביה מן הראוי שהרב או הרופא השואל ישקול את הדברים יחד עם מכלול הנתונים, לאחר שיברר אותם ככל האפשר.

כפי שפורט בהרחבה בתשובה בשו"ת במראה הבזק (חלק ח תשובה מ), סירוס אישה אסור לרוב הפוסקים מדרבנן, ולדעת הגר"א (ולהבנתו אף ברמב"ם ובשלחן ערוך, שלא כהבנת רוב נושאי הכלים) מן התורה.

אמנם "כוס של עיקרין" הותרה לאישה (לפחות במקום צער לידה חריג), אך זאת בפשטות ולרוב הדעות משום שמדובר בעיקור עקיף בגרמא ולא בפגיעה ישירה באיברי ההולדה.

לכן על דרך כלל, קשירת חצוצרות אסורה אלא אם מדובר במצב שבו היריון מהווה סכנה לאישה ואמצעי מניעה אחרים אינם יעילים דיים.

תשישות – גם אם היא יכולה להוות בסיס להתיר מניעת היריון (בפרט כשמדובר במי שכבר קיימו פרייה ורבייה, וכבשאלה זו), למעט מקרים חריגים אינה בגדר סכנה ממש שיכולה להתיר איסור זה.

אכן, לסברת החזון איש וביאור הגרנ"א רבינוביץ (ראו במראה הבזק שם) ייתכן שאיסור סירוס הוא רק באיברים חיצוניים בזכר וכן בנקבה, ברחם שיש מקום להחשיבו כחיצוני הואיל שהוא פתוח לחוץ, מה שאין כן בחצוצרות<sup>1</sup>.

סברא זו היא בניגוד לעמדת רוב האחרונים ויוצרת קשיים משמעותיים, שניתנים ליישוב רק על ידי דחקים גדולים בהבנת הסוגיות וביישוב ההלכה עם המציאות הרפואית וכפי שהתבאר בתשובה הנ"ל באריכות.

העובדה שבאחוז מסוים של ניתוחי קשירת החצוצרות באחת השיטות יש איחוי מחודש של החצוצרה לאחר זמן אינה יכולה להיות שיקול להיתר<sup>2</sup>.

גם העובדה שניתן "לתקן" את החצוצרות בניתוח חוזר אינה מועילה מבחינה הלכתית<sup>3</sup>.

ייתכן שאם אין ברירה וחייבים לבצע ניתוח של קשירת חצוצרות, יש מקום להעדיף שיטה שיש בה צד קולא – ולו גם קלוש כזה – אך זו אינה סיבה להתיר במצבים אחרים. וגם כשאכן אין ברירה, צריך עיון אם יש מקום להביא סברא זו בחשבון כשיקול עיקרי אם לעומתה עומדים שיקולים רפואיים אחרים, כגון

<sup>1</sup> יצוין גם שלמעשה החזון איש עסק במערכת הרבייה של זכר ולא הורה היתר מכוח סברתו זו אלא רק נקט שפגיעה באיברי הרבייה הפנימיים דינה ככוס של עיקרין, האסורה בזכר לכל הפחות מדרבנן. הסברא להתיר בנקבה אינה מפורשת בדבריו אלא מבוססת על דימוי האיסור שבנקבה לזה שבוזכר כדי להסיק שבאיברים הפנימיים גם לגבי נקבה הדין הוא ככוס של עיקרין, ועל פי דימוי זה, פסיקה על פי העיקרון שבנקבה כוס של עיקרין מותרת.

למעשה, גם על זה ניתן להתווכח בשני מישורים: ראשית, אולי יש לחלק בין זכר, שעיקר המערכת אצלו היא באיברים החיצוניים, לנקבה; שנית, אולי אין הכוונה להשוות לגמרי לכוס של עיקרין אלא רק לומר שפגיעה באיברים פנימיים אסורה מדרבנן בלבד ככוס עיקרין ולא מן התורה.

הגרנ"א רבינוביץ לעומת זאת אכן עסק בפירוש בשאלה של קשירת חצוצרות, אך הוא לא סמך למעשה על סברתו להתיר אלא במקום סכנה.

<sup>2</sup> אכן לגבי כוס של עיקרין הובאה במאירי סברא שקולתה של כוס עיקרין נובעת (גם) מכך שהסירוס הנגרם על ידה אינו ודאי, אבל אין מקום לדמות את נדונו לדברי המאירי: א. במאירי מדובר על שתיות כוס של עיקרין לצורך תועלת רפואית אחרת, ובסירוס הוא דבר שאינו מתכוון או פסיק רישא, ועל זה יש מקום לומר שאם זה לא ודאי, שוב אין זה פסיק רישא. מה שאין כן כשהפעולה נעשית למטרה של עיקור, שברור שהאפשרות שהיא תיכשל אינה יכולה להתיר את עשייתה במכוון (כך מסתבר אפילו אם היה מדובר בספק שקול, ואין כאן מקום לספק דרבנן, כיוון שאין ספק אם הדבר אסור או לא אלא יש עשיית איסור במכוון והספק הוא אם אכן יצלחו בכך, ונוסף לכך – כאן הרי אין ספק שקול אלא רוב שהאיסור ייעשה); ב. קשירת החצוצרות מביאה בשעתה לעיקור ודאי ולא ספק, אלא שלפעמים לאחר זמן המקום יתרפא (ואכן עיקור זמני יש בו צד קולא, לדעת רוב הפוסקים, אך זה כשוודאי שמדובר בעיקור זמני ולא בספק גרידא, ובוודאי שלא בעיקור שבדרך כלל הוא קבוע וזו גם המטרה, אלא שלפעמים הוא נכשל ומועיל רק באופן זמני).

<sup>3</sup> ראו במראה הבזק חלק ו תשובה עז הערה 5.

אכן כפי שהתבאר שם, ישנה דעת יחיד (של הדבר יהושע) שמצדדת להקל בזה, אך לא ברור שזו מסקנתו (סוף התשובה חסר) ועל כל פנים הוא יחיד בדבר הזה.

הרווח הצדדי בהקשר של מניעת סרטן<sup>4</sup>. שיקולים אלה, הרפואיים, הם שצריכים להיות גם שיקולים העיקריים בבחירת סוג הקשירה אם וכאשר מחליטים ומוכרחים לבצע קשירה.

נוסיף שגם האפשרות להרות על ידי IVF אינה רלוונטית לשאלה ההלכתית. דבר ברור הוא שאיסורי סירוס קשורים לכך שאיברים אלה הם שמאפשרים הולדה בדרך הטבע ולא תלויים בכך שאפשר לעקוף את הטבע<sup>5</sup>.

האפשרות של IVF רלוונטית למי שזקוקה רפואית לקשירת חצוצרות (באופן שהדבר מגיע לכדי סכנה ומותר) אלא שמקווה עוד שבעתיד ישתנה מצבה הרפואי לטובה ותוכל לתרצה להרות<sup>6</sup>, אך לא לדיון ההלכתי עצמו.

כאמור בהקדמתנו, הדברים נכתבים בעיקר ככיוון כללי והתוויית עקרונות ולא כמענה בנוגע לאישה מסוימת זו. מכל מקום, נעיר כי לא ברור מהשאלה למה לא די לאישה זו באמצעי מניעה סטנדרטיים – בטוחים רפואית וקלים הרבה יותר הלכתית – דוגמת התקן תוך רחמי. התקן טוב יעיל ללא צורך בהחלפה למשך מספר שנים, ובהתחשב בגיל של האישה שבידון דידן היא תצטרך כנראה להחליף אותו לכל היותר פעם אחת לפני שתגיע לגיל שבו בכל מקרה לא יהיה סיכוי של ממש להיריון טבעי. מלבד הרווח ההלכתי החד משמעי בהשוואה לקשירת חצוצרות, יש רווח נוסף והוא האפשרות להתחרט בלי שהדבר יצריך ניתוחי תיקון או הפריות מלאכותיות, שהם פרוצדורות רפואיות סבוכות, יקרות ובעלות סיכויי הצלחה המוטלים בספק וסיכונים אחרים.

<sup>4</sup> כאן יש מקום לשקול 'רווח' זה מאחר שאינו מהווה נימוק לעצם הניתוח ולהיתר הסירוס אלא רק לבחירת צורתו, כשכמובן מאידך גיסא עומד השיקול של אפשרות התיקון – לא מההיבט ההלכתי אלא מההיבט של האפשרות לתיקון אם וכאשר האישה תתחרט בעתיד, כמתואר בשאלה.

<sup>5</sup> גם סירוס זכר שאיסורו מן התורה מתייחס הן לאשכים הן לגיד והן לחוטי הזרע (ראו בתשובה הנ"ל) אסור מהתורה אף שניתן כיום לשאוב זרע ישירות מהאשכים ולבצע IVF ללא צורך בגיד ובחוטי הזרע, וכידוע קיימת גם אפשרות של שיבוט שבה גם האשכים 'מיוותרים'...

<sup>6</sup> במקרה שבשאלה – אישה בת 37 שיש לה כבר שבעה ילדים והשמיני בדרך – ספק גדול אם הענין רלוונטי גם במישור של האפשרות שתרצה להרות בעתיד (ובמנותק מהשיקול ההלכתי). אם היא תתחרט יהיה זה מן הסתם רק לאחר פרק זמן מהלידה הקרובה ומהניתוח, היינו כנראה בגיל ארבעים ומעלה. ספק אם ימצא רופא שיסכים לבצע הליך של IVF על הסיכונים הכרוכים גם בו לאישה כדי לאפשר ילד תשיעי לאישה בת ארבעים ויותר (ואף ספק אם הלכתית נכון יהיה לעשות כן).

## Paris, France

פריז, צרפת  
טבת תשע"ח

## פ. נאמנות האם שבנה חלל

## שאלה:

יש לי תלמיד חוזר בתשובה שאביו כהן אך אימו סיפרה לכן שלפני שנישאו היא חיה חיי אישות עם לא יהודי.

הבן חושש מאוד מלפגוע באביו וחושש גם לספר לדודיו הדתיים שהוא מתארח אצלם שהוא לא עולה לדוכן וכד' בגלל אימו, שהרי הם לא יודעים את עברה, ואולי אף אביו לא יודע...

יש עצה ותבונה – לא נגד ה' ח"ו – במקרה זה? לא להאמין לאם?

## תשובה:

האם אינה נאמנת לפסול את בנה ולכן דינו ככהן כשר<sup>1</sup>.  
אין חובה על הבן לספר לאב את דברי אימו, ועדיף שלא יספר לו, ומסתבר שאף אסור לו לספר<sup>2</sup>.

<sup>1</sup> לגבי נאמנות האם לאסור את עצמה על בעלה, שלפי דבריה שכבה עם גוי לפני נישואיה לכהן, מבואר בגמרא בנדריים (צ ע"ב) שבאומרת "טמאה אני לך", כלומר אשת כהן שאמרה לבעלה נאנסתי, אינה נאמנת לפי משנה אחרונה, שמא נתנה עיניה באחר. ומסיקה הגמרא לדעת רב ששת שאף לגבי תרומה אינה נאמנת וממשיכה לאכול בתרומה כל עוד היא נשואה לכהן, שלא להוציא לעז על בניה. ומוכח מזה שאפילו בניה שנולדו לה אחרי שאמרה שהיא אסורה לבעלה הם כהנים כשרים, וקל וחומר שאינה נאמנת לפסול את בניה שנולדו קודם לכן.

וכן נפסק להלכה בשלחן ערוך (אבהע"ז ו, יג) שאינה נאמנת. ועוד מבואר בשלחן ערוך שם שאף שאינה נאמנת לגבי בעלה הכהן, היא אסורה לכל כהן שבעולם אחרי שימות בעלה, משום שהודתה שהיא זונה ונעשית כחתיכא דאיסורא. וכתב הבית שמואל (שם ס"ק כז) שאף על פי כן, אם נשאת לכהן בניה מהכהן השני כשרים שאין לה נאמנות לפסול את בניה, שרק לאב נתנה תורה נאמנות. ונראה שכוונתו לדברי הרמב"ם (הלכות איסורי ביאה טו, יט) והשלחן ערוך (אבהע"ז ד, כט) בדין "יכיר", שדווקא לאב נתנה התורה נאמנות לפסול את בניו ולא לאם. ואף שבבית מאיר שם חולק עליו בזה, כיוון שמדובר בילדים שהרתה אחרי שכבר הודתה ונעשית כחתיכא דאיסורא, מכל מקום אף הוא מודה שלגבי ילדים הקיימים אינה נאמנת והם כשרים. ועוד הוסיף הבית מאיר שאפילו אם האב יאמר שהוא מאמין לאם, אינו פוסל אותם, כי דין "יכיר" נאמר רק על מה שהאב יודע בעצמו, ולא על מה שהוא מאמין אחרים (וחלק בזה על הבית שמואל).

ואף שבאגרות משה (אבהע"ז חלק ד סימן יב) פסק שיש להאמין לאישה ממשפחה רפורמית ולהתיר לבנה להינשא לגיורת ולפסולו לכהונה, וחדש שיש להאמינה מצד אומדן, נראה שזה דווקא במקרה שנשאל עליו, שהיו כמה צדדים להאמין לה שהייתה מסיחה לפי תומה, וגם הייתה ממשפחה רפורמית ועוד כמה צדדים שנתבארו שם בתשובה, שהיה מסתבר שהבן אינו כהן, ולכן דווקא שם האמין לאם, אך עיקר הדין הוא שאינה נאמנת.

<sup>2</sup> בשו"ת ציץ אליעזר (חלק יט סימן לז) דן לגבי אישה שזינתה עם גוי, ולא ידעה שנאסרה להינשא לכהן, ולאחר שחזרה בתשובה נישאה לכהן, ומאוחר יותר נודע לה שהייתה אסורה להינשא לו. ונפשה בשאלתה אם צריכה לספר לבעלה, והסיק שאינה צריכה לספר לבעלה כיוון שממילא הדין הוא שאינה נאמנת וממילא אף עדיף שלא תספר לו, וזו לשונו:

"על פי דין אין לנו להאמין לדבריה כעת שזינתה עם עכו"ם לפני נישואיה אל בעלה, ואפילו אם נראה למראית עין ולשמיעת אוזן שאומרת זאת דרך וידוי מתוך שהיא בעלת תשובה ומתוך שנודע לה רק לאחר מכן שיש איסור בנישואיה לכהן, כי אפ"ה, מתוך זה שרק ה' הוא שרואה ללב, אמרינן אטן שיתכן שהכל מעושה ואומרת זאת מתוך שעיניה נתנה באחר, כדברי המשנה והגמ' בנדריים ד' צ' ע"ב.

ואמינא לה ממה שמצינו שהשיב בדומה לזה בשו"ת נודע ביהודה מהדו"ק חאה"ע סימן ע"א, הוא דן שם ע"ד אשה שבעת חליה התודית על עונה שזינתה תחת בעלה וכו', ובהמשך דברי תשובתו להתיר הוא כותב בזה"ל: וגם אפילו היתה אשת כהן שאפ"י באונס אסורה, מכל מקום לא מפיה אנו חיינן, ואנו אומרים נתנה עיניה באחר ושיקורה משקרה וכו', ואף שאמרה כן בעת חליה דרך וידוי, ממני"פ אם לא

היתה בדיעה צלולה אין בדבריה ממש, ואם היתה בדיעה צלולה שוב יש לומר אף בשעת חליה נתנה עיניה באחר וערומי מערמא לומר דרך וידוי עכ"ל הנו"ב, וכל האמור ניתן לומר גם בנידוננו, וא"כ דון מינה ומינה".

(ב) מה יועיל אם תגלה לבעלה מכיון שעל פי דין תורה אין הבעל מחויב להאמינה, וכך יורו לו אם יבוא לשאול על כך, וזה יגרום איפוא רק לסיבוכים ומשברים בחיים המשותפים שלהם. וכפי שכותב כת"ר כי "המצב עלול לגרום תוצאות נפשיות חמורות על שניהם".

(ג) אפילו אם הבעל יאמר שנאמין לה אפ"ה אנו לא נוכל לכופה לקבל ג"פ וכדנפסק ברמ"א באה"ע סימן קע"ח סעי' ט', ד"י"א דבזה"ז שיש חרם ר"ג שלא לגרש אשה בעל כרחה אינו נאמן לומר שמאמינה, או שמאמין לדברי העד, דחיישינן שמא עיניו נתן באחרת ואומר שמאמינה אף על פי שאינו מאמין, ומנדין אותו על שאומר שמאמינה וגרם לבטל חר"ג וכו' עכ"ל, והבעל בעצמו ירתע מכך. ויעויין גם בספר ענג יום טוב סימן קס"ט ד"ה ומעתה כיון שעשינו סמוכין לדברי הרמ"א ז"ל, מ"ש לחזק דבריו ע"ש, ואכמ"ל בבירור יתר השיטות בזה מכיון שהמדובר שלנו הוא להתיר לאשה שלא תגלה לבעלה ושלא יגיעו לדין כך.

(ד) נידוננו עוד עדיפא מנידון א"א שזינתה תחת בעלה, באשר שהמדובר הא הוא לא באיסור אשת איש שזינתה שהוא איסור השוה לכל לישראלים כלכהנים, אלא המדובר באיסור כהונה בלבד, ובזה שהבעל הוא כהן והיא אומרת לפנינו שזינתה עם עכו"ם לפני נישואיה אתו, כי יוצא לנו שנוסף להאמור לעיל, יש לנו בזה גם שיטת הר"א ממיץ ודעימיה דס"ל שהיא אינה מוזהרת על כך מלהינשא לכהן, ויוצא לנו איפוא שאם לא תגלה לבעלה שניהם לא יעברו על איסור, היא מפני שאיננה מוזהרת מלחיות עם כהן, והוא מפני שאינו מחויב להאמינה גם אם תגלה לו מזה.

וכיוצא בזה מצינו שכותב בשו"ת ענג יום טוב סימן ק"נ ד"ה עוד נ"ל לדון, דמדי בואו להסביר שיטת הר"א ממיץ בתוס' נדרים ד' צ', ודברי הרשב"א שם שכותב דזונה לא מוזהרת לכהן אלא כל היכא דהוא מוזהר איהי מוזהרת, כותב העונג יום טוב וז"ל: ונ"ל ברור שכוונתו ז"ל בביאור דברי הר"א ז"ל, דשויה אנפשה חד"א לא שייך אלא היכא דהאיסור מצד עצמה, אבל באיסור זונה שאין האיסור מצד עצמה אלא משום קדושת כהונתו שהזחירה התורה גם אותה שלא להכשילו, בזה לא שייך שויה אנפשה חד"א, ואף שהיא יודעת בעצמה שהוא בא עליה באיסור, מכל מקום כיון שהוא אינו מחויב להאמינה ובהתירא קעביד, גם היא אינה מוזהרת וכו' ואם הוא עביד בהיתר ורשאי לבוא עליה ואינו מחויב להאמינה אף היא מותרת ולא שויה נפשה חד"א יעו"ש ביתר אריכות.

וא"כ ה"ה ה"נ בנידוננו נאמר כנ"ז, וזה שאינו יודע לא מגרע את הדין העקרוני החופף עליו במציאות שאינו מחויב להאמינה אפילו אם ידע, ואינו עובר איפוא על איסור, ובהתירא קעביד, וממילא גם היא איננה מוזהרת.

(ה) בהיות לפנינו כל הנז"ל בצדא דהתירא, תו אפשר על מקרה כזה לצרף לסניף בעלמא גם שיטת המהרשד"ם ודעימיה דסברי דכהנים בזה"ז כהני ספק נינהו, יעוין באה"ע סימן ו' בבאה"ט ס"ק ב, ועוד מזה ביו"ד סימן שכ"ב בבאה"ט ס"ק י ופתחי תשובה ס"ק ג, וגם לרבות במגן אברהם או"ח סימן ר"א ס"ק ד ומשנה ברורה שם בס"ק י"ג יעו"ש ואכמ"ל מזה.

ואם כן, קל וחומר בנדון דידן שאין חיוב על הבעל לספר לאביו, שהרי הוא עצמו אינו יודע אלא שמע מאימו, ואם היא אינה חייבת לספר, ודאי שאין עליו חובה לספר את דבריה.

ומאחר שאינו מחויב, הרי גם מוטב שלא יספר, שהרי בסיפור זה עלולות להיגרם התוצאות השליליות מעין אלה שכתב הציץ אליעזר לגבי סיפוריה של האישה עצמה, "סיבוכים ומשברים". ויש להוסיף ולבאר שהסיפור עלול לסכסך בין ההורים ועלול להביא לזלזול של האב באם, ואף ייתכן שאם האב יאמין לו, אך אף על פי כן לא ייפרד מאימו – יש לדון שמא הבעל, בסיפור הדברים, הופך אותו משוגג (ואף פחות משוגג, 'בהיתרא קעביד', כיוון שמן הדין אינו חייב להאמין, וכל שכן כשאינו יודע כלל) למזיד (כיוון שבמציאות הוא מאמין לסיפור).

ומאחר שמוטב שלא יספר, נראה שאף אסור מן הדין לספר, שכן בניגוד לאישה עצמה, שאף שמוטב שלא תספר את גותה אי אפשר לומר שאם תספר תעבור על איסור כלשהו, המספר בלי להיות חייב עובר באיסור לשון הרע, ובעניינו יש בסיפור זה גם בעיה שאם חלילה גם ייגרמו תוצאות שליליות נוספות, ייתכן שכלפי כל אותן תוצאות יש לדון את המספר גם בהיבטים של "לפני עור לא תתן מכשלי".



## Florida, USA

פלורידה, ארה"ב  
טבת תשע"ח

## פא. נישואין בין כהן לאישה שעברה בקטנותה גיור לחומרה

## המקרה:

אישה לא יהודייה עברה גיור במסגרת קהילה קונסרבטיבית. ידועה זהותם של שניים מתוך שלושת המגיירים, נקרא להם רב א' ורב ב'.<sup>1</sup> כעבור כמה חודשים האישה התחתנה עם יהודי.<sup>2</sup> לפי דברי המתגיירת, אביו של בעלה היה אורתודוקסי, ואימו הייתה יותר 'מודרנית' (כבהמשך). האישה מספרת שלאחר הגיור היא שמרה שבת וכשרות, וכן שמרה על ההלכות האחרות שלמדה בקורס שלפני הגיור (מטעם הקהילה הקונסרבטיבית), אבל היא 'הלכה אחרי חמותה', והייתה נוסעת בשבת (אך ורק) לבית הכנסת. לזוג נולדו שתי בנות והן למדו בבית הספר של הרב ב'. לאחר מות חמותה, האישה עם כל משפחתה עברו לקהילה אורתודוקסית והתחילו לשמור את כל ההלכות כראוי. שם הציעו אנשים למשפחה לעבור גיור נוסף, אורתודוקסי, על מנת שלא יהיו בעתיד פקפוקים על הגיור הקונסרבטיבי. הרב האורתודוקסי המקומי העוסק בענייני גיור ערך גיור במהירות לה ולשתי בנותיה. בעדותו של אותו הרב בתעודה שנתן לאחת מבנותיה אלה מופיעה חתימת ידו יחד עם חתימות עוד שני אנשים, שכנראה היו הדיינים האחרים בגיור השני. שם כתוב: "עשינו גיור על אמה לחומרה (שהאם כבר נתגירה על ידי אחרים – ויש שמרננים על גיור ההוא) בהיות ש {כאן מופיע שם הבת} עוד קטנה בגיל אחד עשר טבלה בפנינו במקוה כשרה והיינו גר קטן... ובהיותה גדולה נודיע לה שבחירה יש בידיה להשאר בעם ה' עמוע"ש".

אותו רב אורתודוקסי כתב מכתב נוסף שבו כתב: "לכבוד רבנים ודיינים בכל אתר ואתר בנוגע למשפחת... {שם הבת} גיור נעשה על {שם האם} על ידי רב חרדי – ולפי דעתם הגיור נעשה כדת וכדין. ואנו עשינו עוד גיור על האם... ועל בתה... - רק לרווחא דמילתא".

לאחרונה (ניסן תשע"ח), בשיחת טלפון, אותו רב אורתודוקסי אמר שאנשים אמרו לו שגם הרב א' וגם הרב ב' היו שומרי מצוות, וברור ב"מאה אחוז" שאם היו בוחרים דיון שלישי לשבת עמהם, היו בוחרים שומר מצוות.<sup>3</sup>

<sup>1</sup> זאת על פי דבריהם של הרב ב' וגם של האישה עצמה. וראו הערה 3.  
<sup>2</sup> על פי צילום הכתובה שהומצא לנו.

<sup>3</sup> יש קצת לשאול על הניסוח מתעודת הגיור: "ובהיותה גדולה נודיע לה שבחירה יש בידיה להשאר בעם ה'", הרי אם הגיור הראשון היה תקף, לא תהיה אפשרות לבת (שנולדה כיהודייה גמורה) לבחור אם רצונה להישאר בעם ה', שהרי היא נולדה יהודייה; ומהניסוח שהגיור השני היה רק 'לרווחא דמילתא' נראה פשוט שלא היה מתיר לבת להחליט להיות "נכריה"!  
אולי בגלל זה לא כתב את הצד השני של התנאי, היינו שלא כתב "שבחירה יש בידיה להישאר בעם ה' או לא".

לא שאלנו אותו לגבי נקודה זו, מפני שמסמך זה הגיע לידינו רק לאחר שיחת הטלפון עימו. ובכל מקרה נראה שדבריו בשיחת הטלפון היו מספיק ברורים כשלעצמם. ועוד, היה נראה משיחות הטלפון שהרב האורתודוקסי אינו זוכר בעצמו את פרטי המקרה, והרי כבר עברו מאז הרבה שנים.  
נוסיף שבאותה שיחת טלפון, לאחר שהרב האורתודוקסי לכאורה 'הכשיר' את בית הדין הראשון שגייר, שאלנו אותו "אם כך, אתה סומך על הגיור שלהם?", תשובתו הייתה: "כפי שהערת, לגבי תורה מן השמים קשה לדעת. יש לקונסרבטיבים כל מיני שיטות".

כיום הבת בת 25, שומרת תורה ומצוות כבת ישראל כשרה (יחד עם אימה ואחותה), ועומדת בפני אירוסין עם כהן. כשנודע לזוג שייתכן שהם אסורים מלהתחתן יחד, הם השוו את תוכניתם ומחכים (כבר כשנה) להכרעה הלכתית אם ניתן להתיר להם להינשא. הרי שאם הגיור הראשון של האם נעשה כדין, הבת תהיה מותרת לכתחילה לכהן, כמבואר בשלחן ערוך (אבהע"ז ז, כא), שישראל שנשא גיורת, הבת מותרת לכהן לכתחילה. אך אם הגיור הראשון לא נעשה כדין, והגיור השני הוא הגיור התקף, הרי שדין הבת כדין גיורת האסורה לכהן (כמבואר שם ו, ח).

מבחינת מסמכים, לא נמצאו מסמכים מהגיור הראשון. יש לנו רק את המכתבים הני"ל מהרב האורתודוקסי ואת הכתובה מנישואי ההורים, המציינת שהאימא גיורת. על הכתובה חתומים שני עדים והרב א' עצמו בתור הרב מסדר הקידושין, והוא כבר נפטר. גם הרב ב' לא מצא מסמכים מהגיור וטען שנאבדו לו הרבה מסמכים במהלך אסון טבע שפגע קשות בבית הכנסת ובכל האזור. דרך אגב, אחד המתפללים לשעבר בבית הכנסת של הרב ב' העיד לתומו שאסון טבע זה הרס את בניין בית הכנסת. כאמור, גם בני המשפחה לא מצאו מסמכים מהגיור, ורק בכתובה ישנה עדות עליו.

מבירור עם המשפחה ועם הרב ב', שהיה מעורב בגיור, עלו כמה פרטים: הקהילות הקונסרבטיביות במקום לא פעלו באופן עצמאי בענייני גיור, אלא הכול עבר דרך ארגון על שהרב ב' עמד בראש מערך הגיור בארגון זה. יחד עימו פעל (בנושאו את התואר 'אב בית דין') הרב א'. הרב א' הוסמך בישיבות באירופה; ולאחר תקופת השואה שימש בקודש כרב קהילה בארצות אחרות והתיישב בסוף ימיו ליד ילדיו במקום שבו התקיים הגיור שבדיונונו, ושם היה מעורב בבית כנסת קונסרבטיבי<sup>4</sup>. החבר השלישי של בית הדין היה אחד מ'בעלי הבתים' שהתפלל בבית הכנסת הקונסרבטיבי של הרב ב'. הוא הקפיד על כשרות, אבל היה נוסע בשבת, לפחות לבית הכנסת (כמקובל אצל קונסרבטיבים רבים)<sup>5</sup>.

גם יש לעיין בעדותו זו של הרב האורתודוקסי, שהרי גם הרב ב' וגם מר ד' אמרו במפורש שמר ד' ישב הרבה פעמים בתור הדיין השלישי לגיוריהם, למרות שהיה נוסע בשבת גם שלא לבית כנסת, כדלקמן בהערה 6.

<sup>4</sup> רב אורתודוקסי אחד אמר שהרב א' כיהן כרבם של שלושה בתי כנסת קונסרבטיביים באזור. לפי דברי הרב ב', הרב א' אמנם היה מעורב בבית הכנסת בזמנו, ונתנו לו שם תואר כבוד של 'אחד מרבני בית הכנסת', אבל למעשה הרב ב' עצמו היה 'הרב' שם. בכל מקרה, ברור שהיה לרב א' קשר לקהילה הקונסרבטיבית בתור מנהיג רוחני.

<sup>5</sup> הרב ב' אמר שהשתמשו באחד משני אנשים להיות הדיין השלישי בגיוריהם. בתקופה של הגיור שעליה אנו דנים, לקחו בדרך כלל אדם שלישי, מר ג'; הוא היה הבעל הבית הכי מלומד בבית הכנסת, הקפיד על כשרות ושמר שבת, חוץ מנסיעה ברכב לבית כנסת בשבת, הואיל והיה זקן ולא היה יכול ללכת ברגליו מרחק גדול. הוא הוסיף שהרב א' לא הסכים להשתמש באדם שאינו שומר כשרות כדין שלישי. נוסף לכך, היה דורש שהאדם השלישי מקפיד שהשבת תהיה יום מיוחד; שילך לבית כנסת, או יאכל סעודות שבת וכד'. גם מר ו', אדם שהיה בבית הכנסת של הרב ב' כעשרים שנה, עד שחזר בתשובה עם משפחתו ונהיה אורתודוקסי, אמר לגבי מר ג' שהוא שמר כשרות, ואמנם נסע ברכב לבית כנסת בשבת, אבל זה לא היה מפני שזלזל בהלכה, אלא מפני שאדרבה, חשב בטעות שזה מה שהיהדות מעדיפה. מר ו' הודה שגם הוא בעצמו היה נוהג כך באותה התקופה, מאותה סיבה, ושכך חשבו קונסרבטיבים רבים שבאמת רצו לקיים את ההלכה כדין, אלא שלא זכו ללמוד מה ההלכה באמת אומרת. יש לציין שמר ג' כבר נפטר.

הרב ב' הוסיף שיש גם סיכוי קטן שהמגייר השלישי היה אדם אחר, מר ד'. שהרי גם באותה התקופה, כאשר מר ג' לא היה זמין, היו קוראים למר ד' להיות השלישי [בתקופות מאוחרות יותר הוא היה השלישי גם לכתחילה]. לפי דברי הרב ב', אדם זה שמר על בית כשר, אבל מחוץ לביטו היה אוכל לא כשר, אם כי לא אכל מחוץ לבית בשר לא כשר. הוא גם נסע בשבת לא רק לבית כנסת, אם כי לא היה

בהיותו בדרום אפריקה הרב א' היה מוחזק כרב אורתודוקסי, כך לפי עדותו של דיין חשוב מיוהנסבורג. על פי עדותם של האימא שהתגיירה, של הרב ב' ושל הרב האורתודוקסי שערך את הגיור השני (על פי בירורים שעשה), אף שהרב א' שימש כרב בבית כנסת קונסרבטיבי, הוא עצמו נשאר שומר מצוות (אמנם השתמש במיקרופון בבית הכנסת בשבת הואיל ולא הייתה לו ברירה אחרת). גם על הרב ב' העידו שהוא שומר מצוות ושייך לזרם השמרני יותר בתוך התנועה הקונסרבטיבית (גם עליו נאמר בוודאות שהשתמש במיקרופון בשבת בבית הכנסת)<sup>6</sup>.

### שאלה:

האם בנסיבות המיוחדות של מקרה זה ניתן לסמוך על כך שהגיור הראשון של האימא היה תקף, ובתה מותרת להינשא לכהן?

### תשובה:

השאלות לבירור הן:

- א. האם האימא ויתר המעורבים בגיור הראשונים נאמנים בדבריהם לגבי הגיור הראשון?
- ב. האם הייתה קבלת מצוות מספקת לגיור הראשון של האימא?
- ג. האם הגיור הראשון נעשה בבית דין כשר?
- ד. אף אם הגיור הראשון היה תקף, יש לשאול, האם העובדה שלאחר מכן הבת עברה בעצמה תהליך גיור פוסלת אותה לכהונה?

למסקנה, הבת מותרת להתחתן עם בחיר ליבה למרות שהוא כהן. בצירוף הצדדים הנוספים להקל.

בתשובות הבאות נדון בהיבטים השונים של שאלה זו.

א. האימא וכן יתר העדים נאמנים בדבריהם לגבי הגיור הראשון<sup>7</sup>.

נוסע סתם לערוך קניות וכדומה בשבת. גם רבנים אחרים (אורתודוקסיים) המכירים את מר ד' העידו עליו שאינו (ולא היה) שומר שבת, אם כי הוא מכבד אנשים שכן שומרים תורה ומצוות, ואינו עושה דבר כדי לפגוע בהם לגבי שמירת המצוות.

נציין שמר ו' אמר שהוא לא הכיר היטב את מר ד'.

<sup>6</sup> מר ו' (הנזכר בהערה הקודמת) אמר שהכיר את הרב ב' היטב וילדיהם שיחקו יחד בשבת. הוא העיד שהרב ב' בוודאי לא נסע בשבת, אפילו לבית כנסת; אמנם הרב ב' לא היה מוחה באנשי קהילתו שכך עשו. הרב ב' עצמו אמר שהיה מורה למי ששואל אותו שמותר לנסוע ברכב לבית כנסת בשבת, כנהוג אצל הקונסרבטיבים.

<sup>7</sup> יש לדון אם לאישה זו יש נאמנות בנדון זה. שהרי האישה מעידה עדות שיתכן שיהיו מדבריה אלה השלכות לגבי השאלה אם בזמן מסוים כבר הייתה גיורת. ובנוגע ביהודה (מהדורה קמא אבהע"ז סימן כז ד"ה אך שיש; במהדורת מכון ירושלים עמוד נח) דייק מהרמב"ם (הלכות איסורי ביאה יג, ז) ש"גבי גר דבעינן עדות גמורה, שהרי אפילו מעיד לו עד אחד שאינו נוגע בדבר, מכל מקום אינו מועיל עד שיעידו לו שני עדים, ככל עדות שבתורה".

אמנם כאן האימא ודאי גיורת עכשיו, וגם הבת ודאי יהודייה, וכל הדיון הוא לגבי שאלת השלכות דברי האימא על כשרות בתה להינשא לכהן. כבר דנו האחרונים אם עדות לגבי כשרות אישה לכהונה נחשבת כעדות באיסורים, שבה מספיק עד אחד, או כעדות בדבר שבערווה, הדורשת שני עדים. ראו רמב"ם הלכות סנהדרין טז, ו; תוספות רי"ד וריטב"א לקידושין סו ע"א ד"ה איבעיא להו; אבני מילואים סימן מט ס"ק ה; שב שמעתא שער ו פרק טו; שו"ת ר' עקיבא איגר חלק א סימן פה בהשטות; וחזון איש אבהע"ז סימן כ אותיות יד-יז.

ויש להוסיף שכאן הייתה לאימא חזקת נכרית (שהרי ודאי הייתה כזו לפחות עד לזמן הגיור הראשון), ופוסקים כראשונים הסוברים שאין עד אחד נאמן אפילו באיסורים כשהחזק האיסור (רמ"א יו"ד קכו),

- ב. הייתה לאימא קבלת מצוות מספקת כדי להכשיר את גיורה הראשון<sup>8</sup>.
- ג. בדיעבד אפשר להכשיר שניים מתוך שלושת הדיינים של הגיור הראשון, וגם את מי שכנראה היה הדיין השלישי<sup>9</sup>.
- ד. ה'גיור לחומרא' של הבת כשלעצמו אינו פוסל אותה מלהתחתן עם כהן<sup>10</sup>.

ג. ולמרות שהדיין שלנו מתייחס לבת בלבד (שהרי ברור הוא מעמדה הנוכחי של האימא, היינו שעכשיו היא ודאי גיורת), והרי הבת לכאורה נולדה בלי חזקת נכרית, ייתכן שחזקת האם מועילה לבת לחומרא. אמנם לגבי החזקה, נראה שיש לראות במעשה הגיור הראשון לפחות רעותא בחזקה זו, ובמקרה כזה הפני יהושע סבר(קידושין סג ע"ב ד"ה גמרא אמר רב נאמן) שעד אחד נאמן למרות חזקת האיסור, ואת דעתו הביא הנודע ביהודה (מהדורה קמא אבהע"ז סימן לא ד"ה אלא הנלע"ד, עמודים פב-פג).

יש להוסיף שכאן גם בלי דברי האימא ידוע שהיא עברה כבר מעשה גיור (על פי התעודה של הרב האורתודוקסי החתומה בידי שלושה דיינים). נוסף לכך, היא הוחזקה כמי שעברה גיור (מכך שנישאה בחופה וקידושין והצטרפה לקהילה יהודית). אלא שהואיל והגיור שעברה היה במסגרת הקהילה הקונסרבטיבית, יש רעותא בכשרות גיורה.

ונראה שעיקר הרעותא בגיורים שלהם הוא מצד כשרות המגיירים עצמם, וכן משום שאינם מקפידים על כוונה ראויה לקבלת מצוות. כפי שיבורר להלן בתשובה, על שתי נקודות אלו נעשו עיקר הביירוים, ובהם נזקקנו גם לדברי המתגיירת. נראה שרוב בתי הדין הקונסרבטיביים לגיור מקפידים על תהליך לימוד לקראת הגיור וכן על קבלת מצוות מסוימת וטבילה בפני שלושה. לגבי גיורה של האימא בנדון דידן, היא תיארה לנו שככה היה גם אצלה. ונראה לומר לגבי נקודות אלו שהן בגדר דבר העשוי להתגלות, שאין בו צורך בשני עדים (ראו שו"ת התשב"ץ חלק א סימן פב; נודע ביהודה שם ד"ה ועכשיו אבוא לביאור פסקי הרמב"ם, עמוד נט; אולם ראו שו"ת הריב"ש סימן קנה בטענותיו נגד התשב"ץ, במיוחד בד"ה ועוד יש מקום). שהרי התברר לנו מכמה מקורות מיהם הרבנים שעסקו בגיור באותה תקופה ובאותו מקום בקהילה הקונסרבטיבית וכן לגבי טיבם. ואף לגבי קבלת המצוות שלה נראה שיש להחשיב את דברי האימא כדבר העשוי להתגלות, שהרי האישה יודעת שעשינו הרבה בירוים בעינין, והיא בעצמה הזכירה את שמות שני אנשים (הכשרים לעדות) שהכירוה בתקופה שלאחר הגיור הראשון. ולגבי הנוהג של המגיירים האלה, פשוט הוא שעשוי להתגלות על ידי חקירה אצל מתגיירים אחרים מאותה התקופה, לגבי הלימוד לפני הגיור, קבלת המצוות והטבילה.

ויש לציין את דיונו של הרב יוסף גולדברג, שכתב (שורת הדין כרך ד פסק הדין שמתחיל בעמוד רלג): "דאן לא ידעינן על פרט מסויים במעשה הגירות, האם קבלה בכנות תו"מ או לא, ובוזה מהני גילוי מילתא בעלמא, דכשר אף קרוב להעיד על כך וכפי שיבואר להלן. ומאחר שבנ"ד העיד בעלה לשעבר, שמיד אחר הגירות שמרה שבת וכשרות וטהרת המשפחה (וכן הבת העידה ששע היום שמרה שבת וכשרות, וסביר להניח שכן נהגה מזמן הגירות) וא"כ... מקבלים אנו את עדותם על כך..."

ובהמשך דן באופן דומה גם לגבי כשרות בית הדין, שמועיל בזה גילוי מילתא בעלמא ואין צורך בעדות. יש לדון כנ"ל גם לגבי עדויות (של עד אחד) שקיבלנו מהרב ב' ומאנשים אחרים (שכל האחרים היו אורתודוקסים). אבל נדגיש שקיבלנו מהם תמונה די אחידה, בלי סתירות משמעותיות, וההתרשמות שלנו משיחותינו עמהם הייתה ברורה שהם דוברי אמת [ונציין במיוחד שהאימא אמרה מעצמה שלאחר הגיור הראשון עדיין נסעה ברכב לבית כנסת, היינו שלא ניסתה לשקר וילשפר' את מעמדה. וכמו כן הרב ב' מעצמו הודה שה'דיין' השלישי לא שמר שבת (לפחות לא באופן מלא, כדלקמן), ודבריו אומתו על ידי אחרים].

<sup>8</sup> ראו לקמן תשובה פב.

<sup>9</sup> ראו לקמן תשובות פג-פד.

<sup>10</sup> ראו לקמן תשובה פה.

## Florida, USA

פלורידה, ארה"ב  
טבת תשע"ח

## פב. גדרי קבלת מצוות בגיור

## שאלה:

האם קבלת מצוות בגיור הראשון של האימא, במקרה המתואר לעיל בשאלה פא, הייתה מספקת?

## תשובה:

קבלת המצוות של האימא הספיקה עבור הגיור כמבואר להלן.  
קבלת מצוות בשעת הגיור מעכבת את חלות הגירות (ראו שלחן ערוך יו"ד רסח, ג)<sup>1</sup>.

אמנם האימא תיארה את תהליך הגיור כך: היא עברה קורס בן תשעה חדשים שכללו מפגשים פעם בשבוע שבהם למדה תורה ודינים, כולל דיני טהרת המשפחה. היא לא פירטה את פרטי לימוד זה וגם הודתה שהואיל וזה היה לפני כשלושים שנה, היא לא זוכרת את הפרטים. לאחר גיורה היא שמרה את מה שהבינה שהיא צריכה לשמור, ביניהם שבת וכשרות; אבל היא הלכה 'בדרכה של חמותה', ונסעה לבית הכנסת בשבת.

כלומר ברור שהיא לא שמרה שבת כהלכתה. למרות זאת, נראה שעדיין יש להחשיב את קבלתה כמספקת בשביל גיור<sup>2</sup>.

<sup>1</sup> אמנם במגיד משנה (הלכות איסורי ביאה יג, יז) כתב: "זה פשוט שאין הודעת המצוות מעכב דיבעד". וכן לכאורה מוכרח מהגמרא בשבת (סח ע"א-ע"ב) שדנה אם "תינוק שנשבה לבין הנכרים וגר שנתגייר בין הנכרים ועשה מלאכות הרבה בשבתות הרבה" חייבים חטאת אחת או פטורים מכלום. מזה לכאורה רואים שייכתן גיור כשר גם כאשר הגר אף פעם לא למד הלכות שבת. וכתב בשו"ת מלמד להועיל (יו"ד סימן פז ד"ה ועתה ניחזי אנו): "אמנם לי אכתי הדבר צריך עיון, דהא כתב ה"ה פ"י"ג מה' א"ב הי"ז זה פשוט דאין הודעת המצוות מעכב, ואיך יקבל המצוות אם אינו יודע המצוות, וא"כ משמע דגם קבלת המצוות אינו מעכב בדיעבד, ואין לי פנאי לעיין כעת בזה".

<sup>2</sup> קבלת מצוות 'חוץ מדבר אחד'. במקרה הנדון הייתה הודעת מצוות, על כל פנים חלקית, וגם קבלת מצוות על הכול לפי הודעה חלקית זו.

בבכורות (ל ע"ב) נאמר ברייתא:

"ת"ר: הבא לקבל דברי חבירות חוץ מדבר אחד, אין מקבלין אותו; עובד כוכבים שבא לקבל דברי תורה חוץ מדבר אחד, אין מקבלין אותו. ר' יוסי בר' יהודה אומר: אפי' דקדוק אחד מדברי סופרים".  
אם כן, לכתחילה אין לגייר מי שמצהיר שאינו מקבל על עצמו אחד מדיני התורה.  
אבל בגמרא שם לא מפורש מה הדין בדיעבד, אם למרות הצהרה כזו בית דין כן גיירוהו. ובאמת כותב בשו"ת דעת כהן (סימן קנב):

"ופלא שלא כתבו הפוסקים דין גר שקבל עליו ד"ת חוץ מד"א, בכורות ל' ע"ב, וגם שם רק אין מקבלים אמרו, וי"ל דאם קבלוהו הוי גר, כגרי אריות וחלומות. ומתני' דרפ"ק דחולין נראה, דדוקא גרי אריות שלא קבלו כראוי מעיקרא אינם גרים, אבל אם לא עיי' אריות גרים הם אפילו כשהקבלה אינה שלמה".  
לפי זה לכאורה פשוט שבמקרה שלנו קבלת המצוות של האימא הייתה מספקת.

אבל מצד שני כתב בשו"ת אחיעזר (חלק ג סימן כו אות ה ד"ה אך):

"אך מסברא נראה דכיון דקבלת מצוות מעכב, בודאי בעינן שיקבל עליו כל המצוות, אלא שיש להסתפק אם אינו מקבל דקדוק אחד מד"ס דאפשר דמה"ת הוי גר כיון דקבל עליו כל מצוות שבתורה, ואולי כיון דמילי דרבנן אתנייהו בלא תסור הוה כמתנה על ד"ת וצ"ע".

בתשובות אגרות משה נראה שיש בענין קבלת מצוות 'חוץ מדבר אחד' סתירה אם היא קבלה מספקת בדיעבד כדי להכשיר את הגיור. שהרי מצד אחד כתב (יו"ד חלק ג סימן קו ענף א; מתאריך כ"ב בתמוז תשכ"ט):

"אבל כשאומרים לו שאיכא מצווה זו או שיודע מעצמו איזה מצווה... ואומר שמצווה זו אינו רוצה לקבלה, עי"ז תניא שאין מקבלין, וא"כ אפשר שאף בדיעבד כשקבלוהו אינו גר, אף שנקט לשון אין מקבלין דהוא לשון דלכתחלה. ולכאורה מהא שאר"י ב"ר יהודה אפילו דקדוק אחד מד"ס, שמסתבר שכיון שקבל עליו כל מצות דאורייתא ואף בל תסור בכלל דהא קבל עליו כל איסורין ומצות דרבנן, הרי יש לו להיות גר מדאורייתא, שלא מסתבר שחכמים יעקרו הגרות דאורייתא שנוגע לקידושין ולכמה דברים ולהקל בהם ולא היה מזכיר זה הגמ' בפירוש, וא"כ צריך לומר לר"י ב"ר יהודה דרק אין מקבלין לכתחלה ובדיעבד כשקבלוהו הוא גר, שלכן משמע שגם לדין הרישא בלא קבל עליו דבר אחד מדיני התורה נמי הוא רק דין שלכתחלה אין מקבלין אבל בדיעבד כשקבלוהו הוא גר, וחייב אף במצווה זו שלא קבל עליו, דמה שלא קבל עליו אינו כלום לפוטרו דהא הוא מתנה על מה שכתוב בתורה שתנאו בטל".

מזה משמע שהגיוור כשר בדיעבד.

אבל בתשובות אחרות כתב שגיוור כזה אינו תקף אפילו בדיעבד (שם סימן קח, תשובה שנכתבה כעבור כעשר שנים, אדר תשל"ט, בד"ה והנה ליכא):

"ואף שכרי שבא לקבל כל התורה חוץ מדבר אחד אין מקבלין אותו כדתניא בברייתא בבכורות דף ל' ע"ב, ומשמע דגם אם קבלו אותו אינו כלום, דהרי תניא שם גם הבא לקבל דברי חרות חוץ מדבר אחד אין מקבלין אותו, שבה משמע שאף בדיעבד שקבלו אותו לחבר אינו בדין חנר..."

וכן כתב בתשובה אחרת שנים רבות לפני התשובה המקילה (ב"טו) בכסלו תשכ"ב, אבהע"ז חלק ב סימן ד ד"ה והנה לבד):

"...מכל מקום ודאי בעינן שיקבל מצות; דהא גר שלא קבל עליו איזה מצווה, אף שקבל עליו שאר כל המצות, אינו גר כדאיתא בבכורות... משמע דאף בדיעבד אינו גר, כמו בחבר וכו' השנויין בברייתא זו ג"כ בלשון אין מקבלין והוא דין בדדיעבד... ואף שא"צ שילמד ולידע כל התורה קודם שמתגייר, וגם שהוא גר בדיעבד אף שלא הודיעו אף המקצת מצות קלות וחמורות שצריך להודיע... מכל מקום קבלה לקיים כל המצות שחייבין בהם ישראל צריך לקבל וזה מעכב הגרות".

ובתשובה נוספת (ו' באייר תש"י, יו"ד חלק א סימן קס) כתב:

"הנה פשוט שהגרות אינה כלום, דהא קבלת מצות מעכב הגרות, ואפילו קבל כל דיני התורה חוץ מדבר אחד מעכב כדאיתא בבכורות דף ל'. וגם צריך שתהיה קבלת המצות בפני ג' ומעכב אפילו בדיעבד..."

מדוע נדון דידן טוב יותר מקבלה רגילה של 'חוץ מדבר אחד' יש לציין שגם בתשובה (יו"ד חלק ג סימן קח) שבה האגרות משה פסל את הגיוור אפילו בדיעבד הוא כתב:

"והטעם נראה דכשלא קבל אפילו רק דבר אחד אין זה קבלה כלל, דענין קבלת כל המצות הוא ענין אחד לשמוע ולעשות כציווי ה', אשר לכן ברור ופשוט שאף בדיעבד אינו גר כשלא קבל את כל המצות ממש..."

נראה לכאורה שמבחינה הלכתית, המקרה שלנו טוב יותר. אצלנו האישה כן חשבה שהיא מקיימת "ציווי ה'", שהרי היא קיימה את מה שלימדו אותה.

ובתשובה אחרת שהבאנו (אבהע"ז חלק ב סימן ד ד"ה והנה לבד), שגם בה האגרות משה פסל בדיעבד, הוא כתב:

"אך לכאורה יקשה משבת דף ל"א ממה שקבל הלל להגר שאמר שבעל פה איני מאמינך; נהי שפרש"י שהיה הלל מובטח שאחר שילמדנו יסמוך עליו, מכל מקום הא עתה כשטבל לא קבל עדיין תורה שבעל פה... וא"כ משמע שאינו מעכב אלא הוא דין דלכתחלה ולכן כיון שידע שלבסוף יסמוך עליו קבלו גם לכתחלה! אבל נראה שרש"י תירץ זה, שכתב גייריה וסמך על חכמתו שסופו שירגילו לקבל עליו, דל"ד הא לחוץ מדבר אחד, שלא היה כופר בתורה שבעל פה אלא שלא היה מאמין שהיא מפי הגבורה, שלכאורה אין לזה באור. וצריך לפרש שכוונתו דמצד קבלת המצות קבל גם תורה שבעל פה, שידע שיש תורה שבעל פה, אך לא האמין לחכמי הדור בשמאי והלל שדבריהם הוא התורה שבעל פה שנאמרה מפי הגבורה..."

ולכאורה קל וחומר הוא למקרה שלנו, שבו האישה קיבלה גם את כל פרטי התורה שבעל פה שהיא למדה, רק שלימדו אותה שמותר לנסוע בשבת לבית כנסת.

ועוד ראו באגרות משה (יו"ד חלק ג סימן קו ענף א) שדן ב"גיוורת רוצה לקבל כל דיני התורה אבל אינה רוצה לקבל תלבושת נשים צנועות אלא להתלבש בבגדים שמתלבשות בעוה"ר סתם הנשים שבדור פרוץ הזה, אם יכולים לקבל מדינא גיוורת כזו ואיך הוא בדיעבד כשקבלוהו אם היא גיוורת", וכתב שם (ד"ה ויש לדון):

"דמאחר שנפרץ תלבושת הפריצות בעוה"ר גם בבנות ישראל ואף באלו שהן שומרות תורה, שלכן הנכריה שבאה להתגייר הרי חושבת שהוא רק חומרא בעלמא שרוצים הרבנים להטיל עליה יותר מהדין מאחר שידועת מנשים שמחזיקין אותן לשומרי דת ומתלבשות בתלבושת פריצות, ואף שאומרים לה הרבנים שהוא דבר איסור אינה מאמינה להם, וא"כ יש לידון אותה כנתגיירה כשלא ידעה מדיני התורה שהוא גר כדאיתא בשבת. ומסתבר זה אף שלע"ע אין לי ראייה עי"ז..."

ועוד כתב במקום אחר(יו"ד חלק א סימן קס):

"ועוד יש מקום לומר טעם גדול, דמה שבעלה שנתגיירה בשבילו הוא מחלל שבת ומופקר בכמה איסורין, עושה שהיא סבורה שאין חיוב כ"כ לשמור המצות, וא"כ הוא כגר שנתגייר בין העכו"ם שמפורש בשבת דף ס"ח שהוי גר אף שעדין עובד ע"ז עיינו שם. והטעם משום שקבל עליו להיות ככל היהודים, שנחשבה קבלה אף שלא ידע כלום מהמצות... ורק בידע ולא רצה לקבל הוא עכוב בגרות, דהא א"צ ללמד כל התורה כולה קודם שנתגייר, דרק מקצת מודיעין. ולכן אף שהבי"ד אמרו לה שצריך לשמור שבת, חושבת שהוא רק הדור בעלמא, אבל גם מי שאינו שומר השבת וכדומה טועה לומר שהוא יהודי כשר. נמצא שלטעותה קבלה כל המצות שיהודי מחוייב, שהוא גרות אף שמחמת זה לא תקיים עכ"פ המצות. וזהו טעם שיש בה ממש להחשיבה לגיורת, והוא למוד זכות קצת על הרבנים המקבלים שלא יחשבו עוד גריעי מהדיוטות".

אם במקרה שבו "אף שאומרים לה הרבנים שהוא דבר איסור אינה מאמינה להם" הדעה נוטה להקל, נראה פשוט שאפשר להקל במקרה שלנו. שהרי אצלנו כלל לא אמרו לה שאסור לנסוע בשבת לבית כנסת. ואמנם חמיה לא נסע ברכב בשבת אפילו לבית כנסת, אבל נראה שבנסיבות כאלה, שהייתה בקהילה קונסרבטיבית, שבה גם הרבה מן היותר 'חזקים' ביהדותם נוסעים בשבת לבית כנסת (והרי ככה עשה אפילו אחד מ'דייני הגיור שלה), וגם רבני בית הדין ככה מורים לאנשים (כן סיפר הרב ב', שהיה מורה לאנשי קהילתו שמותר להם לנסוע בשבת אם צריכים לעשות כך כדי להגיע לבית כנסת). ועוד שראתה שחמותה עושה כך וחמיה ה'מחמיר' כנראה השלים עם זה, יש להחשיבה כתינוקת שנשבת שבאמת חשבה שההלכה אינה אוסרת התנהגות זו.

והיביע אומר (חלק יא יו"ד סימן כט אות ט) מצטט את הרש"ש (שבת לא ע"א), שבהסבירו את דברי רש"י שם כתב: "...דכופר לא מיקרי אלא אחר חקירה בכל חלקי הסותר, אבל זה לא חקר ולא נוכח אלא שלא היה מאמין". לאחר דיון בענין זה, הסיק הגר"ע יוסף:

"...ולפ"ז סתם גר שבא להתגייר, ואינו מתיימר לומר שחקר במצות התורה, והוא כופר באחת מהן, אף שידוע לנו שבסתר לבבו אינו מעריך את כל המצות כראוי, אינו נחשב כאומר חוץ מדבר אחד שאין מקבלין אותו..."

גם סברא זו שייכת לענינו, שהרי האישה אינה "מתיימרת לומר שחקרה במצות התורה" כדי להסיק שמותר לנסוע בשבת לבית כנסת. ועוד, הרי אצלנו המצב טוב יותר, שהרי אין לנו שום סיבה לחשוב "שבסתר לבבה אינה מעריכה את כל המצות כראוי". אדרבה, נראה ברור שהיא כן העריכה את המצוות, רק שלימדו אותה דברים לא נכונים.

על כן, נראה שקבלת המצוות של האימא הספיקה עבור גיור.

Florida, USA

פלורידה, ארה"ב  
טבת תשע"ח**פג. כשרות רב קונסרבטיבי לשמש כדיין בגיור****שאלה:**

האם הגיור הראשון המתואר בשאלה פא, שנעשה בבית דין של רבנים קונסרבטיבים, נחשב שנעשה בבית דין כשר?

**תשובה:**

נראה שאין לקבוע באופן גורף שכל רב קונסרבטיבי בהכרח פסול לעדות<sup>1</sup>.

<sup>1</sup> הרב חיים ג'קטור כתב על קידושין קונסרבטיביים (תחומין כרך יח עמוד 84 ואילך):  
 "מבין מנהיגי התנועה ורבניה יש שאינם סומכים על 'היתרים' ביחס לחילול שבת, ולכשעצמם הם מקפידים לשמור את כל פרטי ההלכה, כמקובל בישראל מקדמת דנא. בכל זאת הם מזהים עצמם עם התנועה הקונסרבטיבית. במקרים רבים הם אינם מזדהים עם ההשקפה הקונסרבטיבית באשר לעיקרי אמונה, ובכל זאת הם נמנים על חברי תנועה זו, וכאמור אף על מנהיגיה (אולי מטעמי פרנסה בלבד?)."  
 והביא על כך כמה תשובות של האגרות משה. הנדון בתשובה הראשונה (אבהע"ז חלק א סימן קלה) היה גט שהיה חתום עליו רב קונסרבטיבי:

"בדבר הגט אשר סדרו רבאי שלמד איזה זמן אצל סעמינאר הקאנסערוואטיוון וגם הוא רבאי בביהכ"נ קאנסערוואטיווי והוא גם חתום בעד על הגט וגט אחר א"א להשיג מהבעל כי הוא רוצה לעגנה רק כשיתנו לו סך גדול מאוד שאין ביד האשה ליתן, וטיבו ומעשיו של הרבאי זה לא ידוע אך כת"ר דבר עמו בעצמו להודע ממעשיו ואמר לו כי הוא מתפלל ומניח תפילין בכל יום ושומר שבת ונוהר ממאכלות אסורות, אבל מזלזל באיסור הוצאה בשבת, ומאחרים לא נשמע כלום אודותו מה טיבו.  
 והנה מצד אמירתו בעצמו לפני כת"ר שעבר על איסור הוצאה בשבת פשוט שלא נפסל לעדות, דאין אדם משים עצמו רשע ואינו נאמן לפסול עצמו לעדות...  
 אבל יש לדון בזה ממה שכתבתי כבר בתשובה דמינים ואפיקורסין נפסלין לעדות אף בלא הגדת עדות בפניהם ובפני ב"ד..."

וא"כ באלו שלמדו בסעמינאר הקאנסערוואטיוון והם רבאייס בבתי כנסיות שלהן ששיטתם הוא לבטל ולזלזל בכמה דיני התורה שהוא בא מכפירה בתורה מן השמים שזהו אפיקורס לדין זה, כדאיתא בפ"ד מרוצח ה"י, יש אולי להחשיבן כמוחזקין לכופרין בתורה שפסולין לעדות כיון שנרשמו בתלמודיהן. ואף אם נימא שלא נחשבו כמוחזקין לכופרין במה שלמדו שם, דאפשר מאיזה טעם להנאתן למדו שם וקבלו משרת רבאי אצלם אף שנשארו באמונתם בתורה, מכל מקום אולי איתרע חזקת כשרות שלהן והו ספק פסולין. אך יש גם סברא לומר דכיון שמצוי אלו שלומדין שם איזה זמן בשביל פרנסה שמשגיגים אח"כ משרת רבאי בב"כ שלהן שמשלמין ביותר, לא איתרע חזקתן לחשדן בכופרין. ואף שאסור זה מקרא דהרחק מעליה דרכך זה מינות... מכל מקום אין לפוסלן לעדות מצד איסור זה דאין בו לאו ומלקות, וחשוד על הקל לא חשוד על החמור ונשארו בחזקת כשרותן שאינם כופרים. ולכן הדבר אצלי בספק אם הרבאי פסול לעדות; ואף שאולי נוטה יותר שלא נפסל כ"ז שאין לנו עדים ובפניו שעבר על איסורין הפוסלין לעדות, מכל מקום לא הייתי מכשיר בפסול דאורייתא."

מבואר בדברי האגרות משה שרב קונסרבטיבי שומר מצוות אין לפסלו מצד עברה כל זמן שלא באו עדים שעבר עברות, אלא שיש לחשוש שמא הוא פסול מצד שהוא מאמין בשיטתם של הקונסרבטיבים, שיש בה עניני כפירה ונפסל מדין כופר. אמנם אין זה מוכרח, כי ייתכן שהוא אינו כופר ואינו לומד ועובד אצלם אלא מטעמי פרנסה, ואף שגם זו עברה, אינו נפסל משום כך. ולכן נוטה יותר לומר שאינו נפסל למעשה, כיוון שבאותו מקרה היו עדי מסירה כשרים, והחשש לא היה אלא מדרבנן לבד מצד מזויף מתוכו שחתום עליו פסול, כתב האגרות משה:

"ויכיון שהוא רק חשש פסול מדרבנן, סמכתי במקום עגון ע"מ שבארתי שיותר נוטה שלא נפסל הרבאי עדין לעדות. ולכן מותרת האשה להנשא. והסכים לזה גם הגר"א הענקין שליט"א. ידידו מוקירו, משה פיינשטיין."

נמצא שבנדון שלפניו הכשיר הגר"מ פיינשטיין את עדותו של הרב קונסרבטיבי לענינים דרבנן. ואף שכתב שאילו הנידון היה דאורייתא לא היה סומך להכשיר, מכל מקום נראה שזה רק בנדון ההוא, שלא היה ברור לו אם הרב כופר, ולכן רק נוטה לומר שאינו נפסל כל זמן שלא התברר הדבר, אבל למיחש בעי, ולכן לא רצה להקל בדאורייתא. אך אילו היה ברור לו שאינו כופר, לא היה פוסלו אף בדאורייתא.



וכעין הדברים האלו כתב האגרות משה (אבהע"ז חלק ד סימן יג ענף ג), ושם הנדון היה אישה שנישאת אצל רב קונסרבטיבי, ושוב נישאה לאחר בלא גט מהראשון ונולדו ילדים מהשני: "והנה לבד זה איכא ספק על עצם הקידושין שהיו אצל ראביי קאנסערוואטיווי שאף אם היה מהטובים שבהם שלא היה אוכל מאכלות אסורות ולא היה מחלל שבת בפרהסיא לבא לביהכ"נ שלו במכונת, מכל מקום לבד שחזקת כשרות הא ודאי לית לו וממילא פסול מספק, הא כיון שהוא חבר להראבייס דקאנסערוואטיוון ששיטתם לבטל איזה מצות התורה גם דאורייתא ורוב איסורין דרבנן שהם עניני כפירה הם פסולין לעדות אף שלא שמענו ממנו כלום... שלכן גם לענין פסולות עדותן שרק זה הוא נוגע למעשה בזה"י נמי תלוי בפרסום ובחזקה ואין לך פרסום וחזקה היותר גדול שהוא מחזיק בשיטת הקאנסערוואטיוון לכפור בהרבה דיני התורה ואולי גם לכפור בעיקר קבלת תורה בהר סיני כשהוא ראביי בבית כנסת שלהן, ואף אם עושה זה בשביל פרנסה נמי הוא בדין כופר שפסול לעדות, דלענין כפירה לא שייך לחלק בין כופר ממש ובין כופר בשביל שיש לו ריוח ושכר מזה, ואדרבה אם הוא בשביל פרנסה הא גרע לענין עדות דבמומר לתיאבון פסול לכ"ע ובמומר להכעיס הא לרבא אינו פסול... עכ"פ באלו הראבייס דקאנסערוואטיוון שהיא כפירה בהרבה דיני התורה, הם פסולין לעדות אף אם נימא שלא עברו על איסורין לאוין דמלקות ומכיון שנטלן שכר גדול הוא גם לתיאבון שאף לרש"י שלית לו הק"ו דהרמב"ם יפסלו גם לרבא".

אמנם אף בתשובה זו נראה שהדבר לא יצא מכלל ספק לגר"מ פיינשטיין, שכן בסוף התשובה כתב: "עכ"פ הרי נתבאר כמה ספקות שיש בקידושי בעל הראשון בעצם אף בלא ענין טעות בהקידושין... שלכן אף אם היה נוגע זה להאשה עצמה להתירה להנשא הייתי ירא מלהתירה מפני חומר א"א שהחמירו בה הרבה, אבל כיון שנוגע זה להבן והבת שהנידון הוא לענין לאו דממזרות דאדרבה התורה הקלה בהו הרבה וגם רבנן מצינו שהקלו הרבה, פשוט וברור שיש להתירן לינשא לקהל". ומוכח שלמעשה הקל רק לגבי ממזרות הילדים, ואף זה רק מפני טעמים נוספים ולא סמך על היות הרב הקונסרבטיבי פסול. ונראה בטעם הדבר כפי שביאר בתשובתו הראשונה, שאין זה מוכרח שהוא כופר מחמת שעובד אצל הקונסרבטיבים, ואם יתברר שאינו כופר כלל, הרי שהוא כשר, וממילא יש לחשוש לקידושין שסידר.

ובמקום אחר (אבהע"ז חלק ד סימן מו) כתב:

"אבל כותב כתר"ה שיש לעיין בזה מחמת שהיו קידושיה ונישואיה לפני ראביי קאנסערוואטיווי שפשוט לדידי שהוא פסול לעדות אף שאומרים עליו שהוא שומר שבת ואוכל כשר, כי זה עצמו שהוא רב אצל קאנסערוואטיוון ונוהג את עדתו בדרכי הקאנסערוואטיוון הוא איסור מעניני כפירה שפוסל לעדות. ואף אם בלבו הוא מאמין ממש, כיון שעכ"פ בפיו מסכים לשיטתם הוא פסול לעדות וכ"ש שודאי גם בלבו הוא כופר בדברים שהם כופרים".

כאן התבטא שב"ראביי קאנסערוואטיווי שפשוט לדידי שהוא פסול לעדות אף שאומרים עליו שהוא שומר שבת ואוכל כשר, כי זה עצמו שהוא רב אצל קאנסערוואטיוון ונוהג את עדתו בדרכי הקאנסערוואטיוון הוא איסור מעניני כפירה שפוסל לעדות". משמע שכל מי שהוא רב בבית כנסת קונסרבטיבי פסול לעדות, גם אם שומר את כל המצוות באופן גורף. אלא שממשך דבריו, "כיון שעכ"פ בפיו מסכים לשיטתם", נראה שאם רב לא דיבר נגד ההלכה, יש מקום להכשירו. והרי בנדון דידן העיד מר ו' (ראו למעלה הערה 6) שנוסף לקיום המצוות האישי של הרב ב', אף פעם לא שמע אותו מדבר נגד ההלכה. ואדרבה, הרב ב' ניסה לשכנע אחרים לקיים את ההלכה והוא "כעס על התנועה הקונסרבטיבית" בגלל כל מיני קולות שרצו לחדש, ובאופן יחסי (לרבנים קונסרבטיביים באופן כללי) היה "מאוד מחמיר".

ובמקום אחר כתב האגרות משה (אבהע"ז חלק ד סימן עח):

"אך אם היה גר כדיון או שהיה ישראל ממש, הרי הקידושין לפני רב קאנסערוואטיווי שחזקתם שהם כופרים בעיקרי האמונה אף כשלא ידוע הגברא ממש, וכ"ש הכא שידוע למחלל שבתות בפרהסיא שאין קידושין".

ונראה שזה כדבריו ביתר התשובות, שחזקתם ככופרים או שיש לחשוש לכך, אך במקום שידוע הגברא שאינו כופר, אין הדין כן [בגוף התשובה שם בכל מקרה היה טעם נוסף להקל כמבואר שם].

ובמקום אחר (אבהע"ז חלק א סימן קכא) כתב האגרות משה:

"בדבר מה שלא נמצא שם סופר שיכול לכתוב גט אלא אחד שהוא שמש בביהכ"נ של הנוהגים במנהגי הקאנסערוואטיוון והוא בעצמו בחזקת שומר תורה ומצות רק בזה מיקל לפרנסתו והוא גט בשעת הדחק ומקום עיגון ואין להם או אין רוצים ליתן בעד הוצאות להביא סופר ממקום אחר שרחוק משם וצריך לזה הוצאה מרובה, אם יש להכשירו לכתוב הגט.

הנה בשעת הדחק כזה פשוט לע"ד שיכול לכתוב הגט, דרך מומר לע"ז ומחלל שבת בפרהסיא פסול משום דאינו כותב לשמה...

ובעובדא זו איני רואה שיהיה פסול לעדות, דלא עבר עבירה שיש בה מלקות בזה שמשמש בביהכ"נ של הקאנסערוואטיוון כיון שאינו מחזיק כשיטתם שהרי הוא שומר תורה ומצות. ואף שמתפלל כשיש שם תערובות אנשים ונשים שהוא איסור גמור מה"ת, מכל מקום הא אין בזה מלקות ואף מדרבנן מסתבר שאין לפסולו משום שבאיסור זה מזלזלין הרבה בעוה"ר מחסרון ידיעה וגם הא פסול מדרבנן צריך

הכרזה, ולכן אף שודאי מכווער הדבר ליקח אותו לסופר כשאפשר באחר אבל להוציא הוצאה יתירה גם להישועות יעקב מסתבר שאין להחמיר ויש להכשירו. אבל להיות עד אין להכשירו אף כשליכא אחר". והנה אף בתשובה זו נקט שאדם המוחזק כשומר תורה ומצוות אלא שמחמת פרנסתו עובד בבית כנסת קונסרבטיבי ואף מתפלל עמו, אינו פסול לעדות מעיקר הדין, אלא שלכתחילה אין לקחתו להיות עד על גט. וזה כמו שנראה מיתר תשובותיו שאינו בהכרח שכל מי שעובד אצל הקונסרבטיבים נפסל, ואם ידוע לנו שהוא בחזקת כשרות ואינו כופר ואינו עובר על איסורים, אינו פסול מעיקר הדין. עוד כתב (יו"ד חלק ב סימן קז):

"הנה לקבל משרת מורה ומנהל בת"ת של בית כנסת של קאנסערוואטיוון אין רוח חכמים נוחה מזה, אך שאין לומר שהוא דבר איסור להיות מנהל ומורה בת"ת שלהם אם מניחים ללמדם תורת השי"ת ולהתפלל כראוי וגם שיהיה זה במקום אחר לא בביהכ"נ שלהם, ולכן אין מוחים לאלו שצריכים פרנסה מלקבל משרה כזו, כי חריש גם מעלה שגם בניהם של הקאנסערוואטיוון צריכים ללמד תורת השי"ת ואולי יתגדלו לתורה ומצות כיהודים כשרים..."

והנה בתשובה זו נקט שמעיקר הדין אין איסור אם לצורכי פרנסה מלמד אצל הקונסרבטיבים, אף שאין רוח חכמים נוחה הימנו ואין ראוי לעשות כן אם שיכול להתפרנס בדרך אחרת, כפי שביאר בהמשך התשובה. אבל מצד שני, במקום אחר (יו"ד חלק ב סימן יב וסימן קח) כתב לגבי מי שעובד אצל הקונסרבטיבים שאין לסמוך על שחיתותו וכן אין למנותו למגיד שיעור, ולמרות כל זאת כתב (חלק ב סימן קז) שאין לומר שהוא דבר איסור. ועל כורחך שהכול לפי הענין, ובסתם מי שעובד אצל הקונסרבטיבים יש לחשוש שנמשך אחריהם, ולכן אין ראוי למנותו לתפקידים הדורשים נאמנות. אך אם שהתברר שאינו עושה כן אלא לצורכי פרנסה ולקרבם, מעיקר הדין אינו נפסל. [נציין שבמקרה של השוחט ובודק שבי"ד חלק ב סימן יב פסלו מטעם שעבד אצל הקונסרבטיבים, חזר והכשירו ביו"ד חלק ג סימן א:]

"הנה בדבר שאלת ידידי הרה"ג ר' בן ציון ראזענטאל שליט"א בדבר שו"ב שנעשה שמש בביהכ"נ של קאנסערוואטיוון שהשבתי (אג"מ חיו"ד ח"ב סי' י"ב) שאין לו נאמנות, קבלתי ידיעה מהשו"ב שעליו היתה השאלה, ומתנצל אשר מחמת שלא ידע חומר הדבר באשר ראה שעוד שוחטים יש בשיקאגא אשר יש להם איזה משרה בביהכ"נ דקאנסערוואטיוון מעניני שמשות כקריאה בתורה וכדומה ומרכז הרבנים לא מיחו בהם מאיזה טעם, לכן הקל גם הוא בעת דחקו לקבל עליו השמשות שם שעיקר עבודתו היתה בהמקום שקורין אותו ביהמ"ד ששם נוהגין כדיני התורה בכל הפרטים ורק שם התפלל בעצמו, ומעולם לא עשה שום דבר נגד הדין ומנהגי ישראל קדושים, ועתה שנודע מחומר הדבר יעזוב את משרת השמשות שם. ולכן פשוט וברור שיש לו חזקתו הראשונה לנאמנות בכל עניני השחיטה ולכל מצות התורה כמתחלה, שהיה ידוע לשו"ב מובהק וירא שמים, וגם אני בעצמי הכרתיו לשו"ב מובהק וזהיר במלאכתו מלאכת הקדש דשחיטה ובדיקה וח"ו לקפחו בעבודת השחיטה ובדיקה שלו". ובמקום אחר (אבהע"ז חלק ב סימן יז), בתשובה על מי שרצה לערוך חתונה בבית כנסת קונסרבטיבי, כתב:

"והראב"י עצמו פשוט שפסול לעדות ואין חלוק אם היה מתחלה רב קאנסערוואטיוויו שלמד בסעמינאר שלהם או שהיה רב מוסמך שקבל משרה בטעמפל הקאנסערוואטיוויו, ואולי עוד גרוע שהוא כשנה ופירש".

אולם שם הנדון היה על חתונה עתידית, ולכן הוכיח אותו שאין לעשות כן וכמבואר בהמשך התשובה, שהרי בסתם יש לחשוש שהרב אצלם פסול, אך אין משם סתירה ליתר התשובות שהבאנו, שמוכח מהן שיש רק חשש פסול, ויש מקרים שבהם יכול להתברר שהרב כשר. ובמקום אחר (אבהע"ז חלק ב סימן כו ענף ה ד"ה ומש"כ) כתב:

"...מסתמא הוא מהקאנסערוואטיוון שסתמן פסולין לעדות מחזקת כופרין בעיקרי הדת. ועוד מצאנו (אבהע"ז חלק ה סימן ז):

ובכלל לדעתי כיון שהוא רב אצל קאנסערוועטיוון הוא בחזקת פסול בודאי דהרי הם כופרין בתורה שבעל פה בכמה דברים, וצריך ראייה שהוא כשר..." ויש לציין תשובה נוספת מהגר"מ פיינשטיין בכתב ידו מה' במנחם אב תשל"ב (שהמציא לנו הרב יונה ריס), שבה כתב:

"הנה הגרות אצל קאנסערוואטיווע ראבייס... אין הגרות אצלם כלום, אם לא שידוע בברור שראביי זה הוא שומר תורה, וגם בזה הוא ספק משום דכמו שקבל משרה כזו בשביל הרוחת ממון ולא חש על האיסור כמו כן הא יכול להעיד שקר בשביל ממון ואיזה הנאה אחרת... אך אם היה ידוע שהוא שומר תורה בברור אולי היה מקום להכשיר בשעת הדחק אבל הא הוא דבר שליכא על זה ידיעה ברורה". וראו גם בדבריו ביו"ד חלק א סימן קס ד"ה אבל עכ"פ.

ונראה מכל תשובותיו של האגרות משה הוא שבסתם מי שעובד אצל הקונסרבטיבים, אף אם הוא כשלעצמו שומר תורה ומצוות, יש להניח שהוא כופר. אך אם התברר שאינו כופר, אינו פסול, ולכן במקצת התשובות הכשירים בשעת הדחק.

וכן מסקנת הרב גיקטור (במאמרו שם), שכל מעשה הנעשה אצל הקונסרבטיבים מחייב דרישה וחקירה על מנת לברר היטב מה נעשה ואצל מי. וראו גם במאמרו של הרב שילה רפאל, הרפורמים

נראה שהעובדה שהרב א' והרב ב' היו בין המגיירים אינה פוסלת את הגיור, אף שהשתמשו במיקרופון בשבת<sup>2</sup>.

הקונסרבטיבים בהלכה (משכן שילה, תשנ"ו, עמודים קמה-קנב), שאחרי שהביא את דברי האגרות משה בתשובותיו השונות, הסיק גם הוא:

"נמצאו למדים שלגבי הקונסרבטיבים הדבר ספק ויש לענייד לבדוק כל מקרה לגופו של ענין ולחקור היטב מיהו אותו ראב"י, האם הוא שומר שבת, האם הוא מצרף עדים כשרים וכד' ואין נידון אחד דומה לחברו".

ובפסק דינו של הרב ישראל מאיר יונה (קובץ בית הלל מא [א], עמודים נה-ס), שדן במקרה כעין זה, שבו האימא התגיירה בגיור קונסרבטיבי ולאחר הולדת בתה גיירה שוב עם בתה בגיור אורתודוקסי, ואחרי שדרש וחקר על בית הדין הראשון שהיו כולם רבנים שומרי מצוות, העלה גם הוא להתיירא לכהן. ובסוף דבריו הביא מכתב מהרב עובדיה יוסף שעניין בפסק הדין והסכים עמו [ועיינו עוד בתגובות לפסק דין זה בקובץ בית הלל מג, עמודים קטו-קכב].

וכן מקובלנו ממרן הגר"ש ישראלי, שבכל הנעשה אצל הקונסרבטיבים יש לדרוש ולחקור היטב, כי יש ביניהם העושים כדן. וכן מופיע בשו"ת במראה הבזק (חלק א תשובה צז), שיש לדרוש ולחקור אחר גיור הנעשה על ידי קונסרבטיבים אם נעשה כדן. וכן כתבנו שם (תשובה פד) שאם הרב למד בשיבות יש לחשוש שהיו שלושה כשרים בגיור ויש לחוש לחומרא שהגיור היה כדן. גם במקום אחר (חלק ד תשובה צה) כתבנו שבסתם יש לחוש לחומרא שגיור קונסרבטיבי תקף, ואם מגיירים שנית, אין לברך על הטבילה (וכן גם נפסק בחלק ב תשובה קטו ובתשובות רבות בשו"ת במראה הבזק).

ובמקום אחר (חלק ו תשובה ח), בדיון אם חזן של בית כנסת קונסרבטיבי יכול לשמש כחזן בבית כנסת אורתודוקסי, נכתב:

"אם בעבודתו בבית הכנסת הקונסרבטיבי אין הוא עובר עברות (כגון שתמיד יש מניין של גברים, ואין שינויים אסורים בתפילה, ובמיוחד אם עבודתו שם היא לצורך קירוב רחוקים), הוא יכול לשמש כחזן בשעת הצורך גם בבית כנסת אורתודוקסי".

אמנם במאמרו של הרב אהרן סולובייצ'יק, לגבי קידושין שנערכו על ידי רב קונסרבטיבי (הפרדס שנה סא חוברת ב, עמודים 8-19, ומשם בתחומין כרך כ עמודים 297-310), כתב בסופו שרב קונסרבטיבי, אף אם הוא שומר מצוות קלה כבחמורה וירא שמיים ומאמין באמונה שלמה ותלמיד חכם, מכל מקום פסול להיות דין בבית דין של גיור. וביאר שהסיבה לכך היא משום שבכך שהוא חלק מהתנועה הקונסרבטיבית הצטרף לרשעים, ומבואר בגמרא (סנהדרין כו ע"א) ש"קשר רשעים אינו מן המניין". ועוד הביא את דברי הרמב"ם (הלכות סנהדרין ב, יד): "ואסור לאדם חכם שישב בדין עד שידע עם מי ישב שמא יצטרף עם אנשים שאינם הגונים ונמצא בכלל קשר בוגדים לא בכלל בית דין". ומזה רצה ללמוד שמי שמצטרף עם רשעים נפסל לדון, אלא שכתב שלא התברר אם פסול זה הוא מדאורייתא או מדרבנן.

אבל לכאורה דבריו צריכים עיון גדול, שהרי בגמרא וברמב"ם מבואר שאותו צירוף עם רשעים אינו נחשב מניין, וכן מדויק ברמב"ם שכאשר יושב עם אנשים שאינם הגונים אין זה בית דין. אך לא התבאר בשום מקום שמחמת שהצטרף לרשעים באיזה ענין שעתה נפסל לדון ואינו יכול לשבת כלל בדין אף עם כשרים. ואף בדברי האגרות משה שהבאנו לעיל נראה שלהפך, שאם אכן מתברר שהרב הקונסרבטיבי שומר תורה ומצוות ומאמין באמונה שלמה, אף שעבר על אזהרת חז"ל להתרחק מן המינות בכך שהצטרף אל הקונסרבטיבים, מכל מקום אינו נפסל משום כך, ולכן במקרים מסוימים שהתבררו לעיל, הכשרים האגרות משה בעת הדחק. וכן מבואר מדברי הפוסקים שהבאנו שיש לדרוש ולחקור היטב אודות כל גיור הנעשה אצל הקונסרבטיבים ואחרת הוא ספק, ולדברי הרב אהרן סולובייצ'יק מה יש לדרוש ולחקור? הלא כולם פסולים משום שהצטרפו אל הרשעים!]

<sup>2</sup> הזכרנו כמה פעמים שיש עדויות שגם הרב א' וגם הרב ב' היו שומרי שבת ומצוות, אבל מול זה הרי גם יש עדות ששניהם השתמשו במיקרופון בבית כנסת בשבת. האם אין עדויות אלו סותרות? והאם שימוש במיקרופון בשבת אינו פוסל לעדות וממילא גם מלהיות דין?

לעניות דעתנו עצם השימוש במיקרופון אינו פוסל. שהרי אמנם נכון הוא שהתקבל ביהדות האורתודוקסית שיש איסור מוחלט להשתמש במיקרופון בשבת, אפילו לצורכי מצווה, כגון דרשות בבית כנסת. אבל איסור זה, לפחות במיקרופון שהודלק לפני שבת, לא היה מוסכם תמיד אפילו בין הרבנים האורתודוקסים. רבנים חשובים התיירוהו לפני עשרות שנים ועדיין יש ויכוחים אם הוא אמור להיות מותר מעיקר הדין. ועל כן, הואיל ויש עדויות על הרב א' שהמשיך לשמור מצוות, נראה שיש לומר שנשאר בחזקת הכשרות שלו, אף שכאשר הגיע למקום שבנדונו (כאמור, כדי להיות עם ילדיו) השתייך לבית כנסת קונסרבטיבי. ויש להניח שהשתמש במיקרופון בהסתמך על הדעות המקילות על כל פנים בראותו את המצב כשעת הדחק.

נוסיף שגם על הרב ב' יש עדויות ששמר שבת ומצוות אחרות, ולפי ההתרשמות של מי שהכירו כעשרים שנה, שמירה זו הייתה שלמה. ואמנם גם עליו יש עדות שהשתמש בשבת במיקרופון בבית כנסת, אבל יש לציין שהוא גדל בקהילה קונסרבטיבית, קיבל 'הסמכה לרבנות' מגוף קונסרבטיבי ( Jewish

---

Theological Seminary), והמדיניות הרשמית של התנועה הקונסרבטיבית היא שיש להתיר שימוש במיקרופון אפילו מבחינה הלכתית. ועל כן, אם ההשתייכות של האדם לתנועה הקונסרבטיבית (אם הוא עדיין שומר מצוות) אינה פוסלת אותו לעדות, נראה שגם השימוש במיקרופון בבית כנסת לא יפסול אותו.

## Florida, USA

פלורידה, ארה"ב  
טבת תשע"ח

## פד. כשרות מחלל שבת לשמש כדיין בגיור

## שאלה:

האם מחלל שבת כמתואר לעיל בשאלה פא יכול לשמש כדיין בגיור?

## תשובה:

קשה יותר היא העובדה שהמגייר השלישי היה מחלל שבת. כפי שהתבאר לעיל בהקדמה לשאלה פא (ובהערה 6 שם), נראה שהאדם השלישי היה מר ג', שיש עליו עדות שאמנם שמר כשרות, אבל נסע ברכב לבית הכנסת בשבת. למרות זאת, עדיין נראה שיש להקל בדיעבד בשעת הדחק. שהרי לפי עדותו של מר ו', שהכיר את מר ג' באופן אישי, מר ג' נסע לבית הכנסת לא מפני שזלזל בהלכה, אלא מפני שאדרבה, חשב בטעות שזה מה שהיהדות מעדיפה<sup>1</sup>. ועל כן נראה שבמקרה זה אין לפסול את מר ג' לעדות ומלהיות דיין לגיור<sup>2</sup>.

<sup>1</sup> ויש להוסיף שהרי הגוף ה'פוסק' לתנועה הקונסרבטיבית (The Committee on Jewish Law and Standards of the Conservative Movement in North America) הוציא לפני עשרות שנים (הרבה לפני הגיור שאנו דנים בו) מה שקראו לו 'פסק הלכה' שהכריע ברוב דעות שעדיף לנסוע בשבת לבית כנסת מאשר להישאר בבית. ועל כן, למר ג' היו סיבות לטעות ולחשוב שהוא עושה מה שנכון לעשות.

<sup>2</sup> שהרי נראה ששייכים כאן דברי הרמב"ם לגבי פסול לעדות (הלכות עדות יד, א): "כל הנפסל בעבירה... במה דברים אמורים? כשעבר על דברים שפשוט בישראל שהן עבירה, כגון שנשבע לשקר או לשוא או גזל או גנב או אכל נבלה וכיוצא בו. אבל אם ראוהו עדים עובר על דבר שקרוב העושה להיות שוגג, צריכין להזהירו ואח"כ יפסל. כיצד: ראוהו קושר או מתיר בשבת, צריכין להודיעו שזה חילול שבת, מפני שרוב העם אינן יודעין זה..."

וכן נפסק להלכה בשלחן ערוך (ח"מ לז, כד). וכן בשלחן ערוך שם, ד, על פי הגמרא בסנהדרין כו ע"ב: "קוברי המת ביום טוב ראשון, כשרים. אפילו נידו אותם ושנו בדבר, כשרים, מפני שהם סוברים שמצווה הם עושים ושלא נידו אותם אלא לכפרה".

והוסיף שם הרמ"א (על פי תשובת הריב"ש סימן שיא): "וה"ה בשאר דבר איסור שנוכל לומר שעברו מכח טעות".

ונראה שבנדון דידן יש לומר שהנסיעה לבית כנסת בשבת הייתה "דבר שקרוב להיות שוגג", ו"שהם סוברים שמצווה הם עושים... נוכל לומר שעברו מכח טעות".

ואמנם במשנה למלך (הלכות מלוה ולוה ד, ו ד"ה הנה נא) כתב:

"...התוס' עצמם כתבו בפרק זה בורר (כה ע"ב ד"ה מעיקרא סבור)... וליפסל מדאורייתא דקא עבר אלאו דלא תחמוד, וי"ל דלא תחמוד משמע דלא יהיב דמי... אבל הם טועים דלא תחמוד הוא אפילו בדיהיב דמי ע"כ. משמע דכוונתם הוא דאף על פי שטועים, היה ראוי לפסול אותם מדרבנן... ואילו הכא הכשירו העדים משום דטועים הם אפילו מדרבנן? וי"ל דשאני היכא שהם יודעים שיש איסור באותו מעשה, כגון חמידה, אלא שהם מחלקים מדעתם דהיינו דוקא בלא יהיב דמי, אז הוא דפסילי מיהא מדרבנן. אבל היכא שהם טועים, דמעולם לא נאסר להם איסור זה, אז אפילו מדרבנן כשרים... וההיא דכתב רבינו בפ"ב מהלכות עדות ראוהו קושר או מתיר בשבת צריכין להודיעו... ומשמע מדברי האחרונים שאם לא הודיעוהו שהוא כשר, התם נמי טועה בעיקר הדין שסובר שאין הקשר או ההיתר מלאכה ודמי לעדי רבית. אבל אם היה יודע שהקשר או ההיתר אסור אלא שהיה טועה שאין מין קשר זה או היתר זה אסור, אז היה פסול מיהא מדרבנן..."

לפי זה, לכאורה היה לנו להסיק שבנדון דידן, שבו המגייר השלישי ידע שיש איסור נסיעה בשבת, אלא שטעה לחשוב שבנסיבות אלה הדבר הותר, לכאורה היה לנו לפסולו מדרבנן.

אלא שהמשנה למלך שם הוסיף:

"...אך קשה מעובדא דנהו קבוראי דקבור נפשא ביום טוב ואכשריניהו רב הונא משום דסברי מצווה קא עבדי (סנהדרין כו ע"ב), ולפי מה שכתבנו היה לו לפסול אותם מדרבנן שהרי יודעים היו שחפירה אסורה ביום טוב אלא שטעו דלגבי מת ליכא איסור... ואפשר לומר דשאני התם שטועים שעושים מצווה בדבר, שאז אין ראוי לפסול אותם אפילו מדרבנן מאחר שכוונתם לש"ש אבל היכא שהטעות הוא רשות אז יש חילוק בין הטעות וכדכתבינא..."

אם המגייר השלישי חילל שבת באופן כללי נראה שהקושי הגדול בנדון דידן הוא האפשרות שאולי הדיין השלישי היה מר ד'. כפי שהזכרנו למעלה (תשובה פא הערה 6), הרב ב' אמר שייתכן שמר ד' אמנם היה המגייר השלישי, שהרי כבר באותה תקופה השתמשו בו לפעמים כאשר מר ג' לא היה זמין.

מר ד' עדיין בין החיים ופעיל מאוד בקידום מטרות יהודיות שונות אך אינו שומר שבת. הוא מגיע פעם בכשבועיים לבית כנסת אורתודוקסי, והרב של אותו בית הכנסת אמר שאינו זוכר אף פעם שמר ד' עשה שום דבר נגד ההלכה בפניו. נראה שחינוכו לא היה לקיום תורה ומצוות, אבל כן בוער בו רצון חזק לעזור לעם ישראל.

למרות רצונו המבורך הזה של מר ד' לעזור לעם ישראל, קשה מאוד להכשיר אותו לעדות אפילו בדיעבד<sup>3</sup>. ואם נסיק שמר ד' אינו כשר לעדות, ממילא שהוא גם פסול מלהיות דיין.

אלא שעדיין יש כאן אומדן שמר ד' לא היה המגייר השלישי<sup>4</sup>. ויש ללכת אחרי רוב ולהסיק שהמגייר השלישי היה מר ג', שכשר לעדות על כל פנים בדיעבד<sup>5</sup>.

והרי זה בדיוק המצב במקרה שלנו, ש"טועים שעושים מצווה בדבר", שהרי ה'פוסקים' שלהם לימדום שעדיף לנסוע בשבת לבית כנסת מאשר להישאר בבית. והמשיך המשנה למלך שם:

"עוד נראה לחלק ולומר דכל היכא דליכא חמוד ממון אז תלינן שטעה וכשר הוא אפילו מדרבנן לפי שרחוק הוא שיעשה איסור בלתי תכלית, אבל היכא דאיכא חמוד ממון אף דאיכא למימר שטעה, דיינו לומר דמהני ה"ט שלא לפסול מה"ט אבל מדרבנן מיהא פסול משום דאיכא למימר דמחמת חמוד ממון עבר על מ"ש בתורה במזיד..."

גם לפי תירוץ זה יש להכשיר בנדון דידן, שהרי המגייר השלישי לא נסע לבית כנסת בשבת בגלל "חימוד ממון", אלא חשב שעדיף לעשות כך כדי להתפלל שם.

ויש להוסיף ששלחן ערוך הרב סתם (חושן משפט הלכות עדות ושטרות סעיף ז) כתב:

"אבל אם יש לתלות שעשה בשגגה או בטעות שלא ידע האיסור לא נפסל כלל לעדות אפילו מדברי סופרים".

ועל כן, אם עצם ההשתייכות לתנועה הקונסרבטיבית (אם הוא עדיין שומר מצוות למיטב הבנתו) אינה פוסלת אדם לעדות, נראה שאפשר להכשיר בדיעבד ובשעת הדחק אפילו אדם שנסע לבית כנסת בשבת, אם חוץ מזה הוא כן שמר שבת ונסע לבית כנסת רק מפני שטעה לחשוב שעושה בכך מצווה. ולא גרע מבית דין של "לפני הדיוטות" (כלשון הרמב"ם הלכות איסורי ביאה יג, טו).

<sup>3</sup> אמנם ייתכן שיש קצת פתח להקל על פי מה שאמרנו לפני כן לגבי מי שסבר שעברה מסוימת היא היתר. הרי נראה שמר ד' אינו שונא את ההלכה, אלא שהחינוך שקיבל לא היה להתחייבות להלכה. ועל כן אולי דינו יהיה כתינוק שנשבה (למרות שבהחלט מכיר יהודים שכן שומרים תורה ומצוות). והרי היו שהכשירו את בני הקראים לעדות, הואיל והיו בגדר 'תינוקות שנשבו' (ראו יביע אומר ח אבהע"ז סימן יב אותיות א-ב). וכן כתב הרב אהרן סולובייצ'יק (במאמרו על קידושין שנערכו על ידי רב קונסרבטיבי, הפרדס שנה סא חוברת ב עמודים 8-19, ומשם בתחומין כ עמודים 297-310), שאפילו צדוקים שגודלו לכפירה כשרים לעדות, מטעם שהם שוגגים כתינוקות שנשבו לבין הגויים. וראו בדיוני הגרי"א הרצוג בתחוקה לישראל על פי התורה חלק ג עמ' 231-233; והשרידי אש חלק ג סימן יט.

אלא שנראה שרוב רובם של האחרונים פסלו במקרה כזה לעדות גם כשתצא מזה נפקא מינה לקולא (כמובא ביביע אומר שם), וביניהם האגרות משה (אבהע"ז חלק א סימן פב ענף יא, ושם חלק ד סימן לב ענף ז).

יש להציע שאולי יש סיף להכשיר מדברי הסמ"ע (ח"מ סימן לד ס"ק נז), שאין אדם נפסל לעדות בגלל עברה אלא אם ידע שעברה זו תפסול אותו. ובנדון דידן אדרבה, הרי שהרבנים בקהילה שלו (הקונסרבטיבית) דווקא בחרו בו כ'דיין' השלישי שלהם ובוודאי לא חשב שייפסל לעדות בגלל התנהגותו. ראו בדיונו של הרב הרצוג הני"ל בזה בעמודים 233-234.

<sup>4</sup> שהרי הרב ב' אמר שהסיכוי שהוא היה הדיין השלישי קטן, הואיל ובאותה התקופה השתמשו בו רק כאשר מר ג' לא היה זמין. ויש לדון אם להחשיב זאת כרוב שהולכים אחריו בדיני איסור והיתר. שהרי ברוב הגיורים שערך הרב ב' באותה התקופה, המגייר השלישי היה מר ג', אשר כבר ביררנו שלענ"ד היה כשר בדיעבד. ראו בהערה הבאה.

<sup>5</sup> רוב התלוי בהחלטת בני אדם

בהקשר זה יש להביא את דברי הריטב"א בקידושין (נ ע"ב). לפי גירסת הר"ח שם, רב פפא פוסק שגם במקום שרוב האנשים שולחים סבלונות לאשה לפני שמקדשים אותה, אם יודעים שאדם מסוים שלח סבלונות לאישה, צריכים לחוש שמא הוא מן המיעוט שקודם מקדשים ולכן האישה זקוקה לגט ממנו.

הריטב"א שם הקשה על גרסה זו:

ואי קשיא לך והא קיימא לן כרבנן דלא חיישינן למיעוטא אפילו לחומרא?

והשיב (בתירוצו הראשון):

"איכא למימר דהתם הוא ברובא דבחיוב וטבע שאינו תלוי ברצון, כגון ההיא דקטן וקטנה שחולצין ומייבמין ולא חיישינן לסריס ואיילונית דהוּו מיעוטא, וכההיא דאמרינן דרוב נשים מעוברות יולדות ומיעוט מפילות. אבל ברוב התלוי במנהג שאינו חיוב וכל אדם שרוצה יכול לנהוג כמנהג המיעוט, ודאי חוששין למיעוט לחומרא; שהרי כיון שהדבר תלוי בדת, פעמים שאדם נוהג כמנהג המיעוט".

לכאורה גם בנדון דין, שיכלו להחליט מראש שרוצים דווקא את מר ד' כמגייר השלישי, יש ליישם את דברי הריטב"א ש"ודאי חוששין למיעוט לחומרא; שהרי כיון שהדבר תלוי בדת פעמים שאדם נוהג כמנהג המיעוט".

וכן הרשב"א שם כתב:

"פיי אף על פי דבעלמא לא חיישינן למיעוטא אלא הולכין אמר הרוב, בין להקל בין להחמיר, התם הוא ברובא דמחייב כגון רוב נשים מתעברות ויולדות ומיעוט מפילות. אבל רוב התלוי במנהג וכל אחד נהוג כמנהג שלבו חפץ, אנו אומרים שמא זה נהג כמנהג המיעוט".

וכן הר"ן על הרי"ף שם כתב:

"...והיינו טעמא דנהי דבעלמא לא חיישינן למיעוטא, הכא חיישינן, לפי שאין רוב זה קבוע ומחוייב דומיא דרוב נשים מתעברות ויולדות ומיעוט מפילות שהוא רוב קבוע מצד טבע העולם. אבל רוב זה שאינו אלא מצד המנהג, והמנהג עשוי להשתנות, אין זה רוב חשוב שלא לחוש למיעוט".

אלא שהריטב"א המשיך בתירוץ נוסף לקושייתו, ופתח כך: "אי נמי והוא הנכון". אולי יש להבין מכך שנטייטו היא שגם רוב "התלוי בדת" ייחשב כרוב טוב. אמנם ברשב"א ובר"ן שם אין תירוץ נוסף.

יש להביא את הערתו של האבני מילואים (סימן מה ס"ק ב) על מה שכתב הרמב"ן במלחמות השם שם (כא ע"ב בדפי הרי"ף סוף ד"ה ומה שכתב עוד; ומעין כך בחידושויו שם):

"...שאין רוב זה דומה לפלוגתא דר"מ וחכמים, דהתם רוב חיוב וטבע הוא וא"א אלא כן. אבל כאן אינו אלא מנהג ופעמים הרבה שאדם נוהג כמנהג המיעוט. לפיכך במקום איסור אשת איש החמירו לחוש".

והכתב על כך האבני מילואים:

"ומדבריו נראה דאפי' רוב דתליא ברצון ולא בחיוב וטבע, נמי רובא הוי, אלא כיון דלא עדיפא כרובא דעלמא דהוי בחיוב וטבע, משי"ה החמירו באשת איש".

אם כך, הרי שאצלנו שלא מדובר באיסור אשת איש, לפי הבנת האבני מילואים לכאורה הרמב"ן כן יחשיב את המצב כזה של רוב המכריע להקל.

הבית מאיר (אבהע"ז סימן מה ד"ה וכל חששא) טוען לגבי הר"ן (ולכאורה הוא הדין לגבי הרשב"א והריטב"א):

"...אלא ודאי כדאיתא בהמלחמות שמסיים בתר לשון הר"ן ממש 'הלכך במקום איסור אשת איש החמירו לחוש', הרי דאף לטעם הר"ן אינו אלא חומרא בעלמא לכתחילה".

ובשו"ת חקרי לב (יו"ד חלק א סימן קא) כתב על זה:

"...ולדידי לייק שהרי פשוט בכל דברי הפוסקים דעיקר חשש סבלונות הוא מדרבנן ואינו ספק תורה... וא"כ גם לדעת הר"ן י"ל דאה"י דהוי רוב מה"ת, ומ"ש דאינו רוב, היינו דרבנן חשו למיעוט זה כיון שאין הרוב זה קבוע ומחוייב".

[ויש לעיין בזה עוד בדברי השאגת אריה (הוספה סימן א ד"ה אבל הרשב"א והריטב"א פי' שם, הלקוחה משו"ת בית אפרים אבהע"ז סימן מב).]

וראו גם בשו"ת כתב סופר (או"ח תחילת סימן מא ד"ה וכעין זה) שכתב:

"...וכעין זה וזכר לדבר מצינו שכתבו הראשונים בקידושין סוגי' דסבלונות, דלא אזלינן בתר רובא דתליא במנהג. והקשה הבית מאיר ואבני מילואים סימן מ"ה מב"ב ר"פ המוכר דפליגי אי אזלינן בתר רוב דלרדיא, חזינן דאזלי' בתר רוב המנהג. ולדידי לק"מ. דוקא בתר רובא דתליא במנהגא בלי טעם לא

אזלינן, כמו רוב מסבלי והדר מקדשי, דליכא טעם רק שנהגו כך. אבל ברובא לרדיא, טעם הגון להם, דבהמה לרדיא עומדת, שרוחה מרובה משחיטה. בתר רוב כזה בוודאי אזלינן..."

גם אצלנו יש לדון שמא נחשב ש"טעם הגון להם" להשתמש דווקא במר ג', הואיל ולדברי הרב ב' (הובא למעלה בהערה 6), הוא היה "היבעל הבית" הכי מלומד" בבית הכנסת. ולפי זה יש להחשיב רוב זה כרוב טוב אשר הולכים אחריו. [וראו בדברי הגרשז"א בביאורים והערות לשב שמעתתא שער ד פרק ו אות כד

ד"ה ואפשר.]

רוב התלוי במעשה

נוסף לכך, יש להביא כאן גם את הסוגיה בבכורות ראש פרק שלישי. בקטע של מלחמות השם בקידושין שם, קצת לפני מה שהבאנו לעיל, כתב הרמב"ן (ד"ה אמר הכותב אלו דברי הראב"ד ז"ל):

לכן למעשה, בדיעבד שלושת המגיירים היו בית דין כשר לגיור.

"...ועוד דהאי רובא דאמרינן דלמא קדיש, רובא גריעא הוא, דהא תלי במעשה; ולא אזלינן בתר רובא דתלי במעשה, כדמסיק רבינא בפרק הלוקח בהמה בכורות".

כוונת הרמב"ן שם היא למובא במשנה בכורות יט ע"ב:

"הלוקח בהמה מן העובד כוכבים, ואינו יודע אם ביכרה אם לא ביכרה, רבי ישמעאל אומר: עז בת שנתה, ודאי לכהן; מכאן ואילך ספק. רחל בת שתים, ודאי לכהן; מכאן ואילך ספק. פרה וחמור בנות שלש, ודאי לכהן; מכאן ואילך ספק".

הגמרא שם הקשתה:

"מיכן ואילך אמאי ספק? הלך אחר רוב בהמות, ורוב בהמות מתעברות ויולדות בתוך שנתן נינהו!"

ותירץ שם רבינא (כ ע"א):

"...כי אזלי רבנן בתר רובא, ברובא דלא תלי במעשה; אבל רובא דתלי במעשה, לא".

ופירש רש"י:

"כגון עיבור הבהמה דתלי בהרבעה ואיכא למיחש שמא לא עלה עליה זכר, הילכך ספק".

הרמב"ן (הלכות בכורות ראש פרק ג) פסק כ' ישמעאל, והביא רק את תירוצו של רבינא. בזה הרמב"ן אינו מגביל את הדין לאיסור אשת איש.

גם במלחמות השם שם, כשהתייחס לרוב התלוי במעשה, לא הגביל את דבריו לאיסור אשת איש. נראה שלדעת הרמב"ן רוב התלוי במנהג טוב יותר מאשר רוב התלוי במעשה.

אלא שהרמב"ן בהלכות בכורות שם כתב:

"...אבל ברובא דתלי ביה מעשה לא אזלי בתר רובא, דמעוטא דלא תלי ביה מעשה עדיף מרובא דתלי ביה מעשה".

היינו שרק כאשר המיעוט טוב יותר, מפני שהוא אינו תלוי במעשה, אין הרוב הפחות טוב, שתלוי במעשה, מכריע. אבל לכאורה מדויק שאם גם הרוב וגם המיעוט תלויים במעשה, נלך אחרי הרוב. וכן כתב הרמב"ן במפורש בחידושו לחולין יא ע"ב:

"דכי [לא] אזלינן בתר רובא דתלי במעשה, ה"מ כשמיעוטו לא תלי במעשה כי התם [בכורות יט ע"ב], משום דמילתא דאתיא ממילא שכיח; אבל היכא דמיעוטא נמי תליא במעשה כי הכא, שוין הם ועל כרחך הרוב מצוי והולכין אחריו, כמו שהולכין אחר רוב שאין רובו ומיעוטו תלויין במעשה".

וכן כתבו הרשב"א בחולין יב ע"א, והר"ן על הרי"ף (ג ע"א בדפי הרי"ף ד"ה גרסי' בגמ'). והרי גם בנדון דידן, גם רוב המקרים שבהם השתמשו במר ג' לדיין השלישי, וגם מיעוט המקרים שבהם השתמשו במר ד', שניהם תלויים במעשה, ועל כן יש ללכת אחרי הרוב.



## Florida, USA

פלורידה, ארה"ב  
טבת תשע"ח

## פה. גיור לחומרא – האם פוסל לכהונה

## שאלה:

אף אם הגיור הראשון של האימא היה תקף כמתואר לעיל בשאלה פא, האם העובדה שלאחר מכן הבת עברה בעצמה תהליך גיור פוסלת אותה לכהונה?

## תשובה:

אם הגיור הראשון של האימא היה כשר, אין לפסול את הבת לכהונה למרות שעברה בעצמה תהליך גיור לחומרא. זאת אף שהרמ"א פסק (אבהע"ז ו, א): "ואפילו לא נתגרשה רק משום קול קידושין בעלמא, אף על פי שהוא ברור שאין ממש באותן קידושין ואין נותנין גט רק מכח חומרא בעלמא, אפילו הכי פסולה לכהונה", כמבואר בהערה<sup>1</sup>.

<sup>1</sup> ראשית יש להבהיר שדין זה של הרמ"א שנוי במחלוקת בין הראשונים, כמבואר במרכזי (קידושין סימן תקלא): דעת ר' אליעזר מביה"ם להחמיר בדבר, ודעת ר"י הלבן והרא"ם שאינה נפסלת לכהונה משום כך. בשו"ת הרשב"א מצאנו סתירה בדבר. בתשובה אחת (חלק א סימן תקנ) פסק שגט שלפי האמת לא היה דרוש פוסל לכהונה, ובתשובה אחרת (במיוחסות לרמב"ן סימן קלב) כתב שבגט כזה האישה צריכה לחכות שלושה חודשים לפני שמתחנתת עם אחר. אבל בתשובות אחרות (חלק ד סימן שד; חלק ו סימן א) הוא התירה לכהן ואף כתב שאינה צריכה לחכות שלושה חודשים. הרמ"א פסק להחמיר במחלוקת זו, אך מחמת הסתירה בדברי הרשב"א כתבו הפוסקים אופנים שיש להקל בדין זה וכדלהלן.

יש לעיין מאיזה טעם ייתכן שתיפסל האישה לכהונה אם לא היה צורך בגט מעיקר הדין. המרכזי (קידושין שם) הביא דעת ר' אליעזר מביה"ם שהחמיר לפסול לכהונה והוכיח כן מהגמרא בקידושין סה ע"א, שכאשר האישה אמרה שהתקדשה והאיש כופר בדבר אבל כותב לה גט ו'מגרשה', הגט פוסלו בקרובותיה למרות שאין לו צורך בגט. וכן הוכיח מהדין שמעלים משטרות ליוחסין, כיוון שהעדים מעידים גם על הייחוס (כתובות כד ע"ב); וכן כאן כתוב בגט שהאישה הייתה אשתו. ר"י הלבן והרא"ם דחו את דבריו. לר"י הלבן יש לחלק שבגמרא בקידושין מדובר שהאישה טענה שהאיש קידש אותה, ולכן כאשר הוא נתן לה גט הרי זה כאילו הודה לאישה שאכן היה בעלה, ולכן אסור בקרובותיה. אך אם בעל נותן לאשתו גט בעל כורחה, אין בכך ראייה מצידה כלל שהיא מקודשת ולכן במקרה כזה לא תיאסר לכהונה.

וברא"ם דחה מפני ששם לגט אכן הייתה נפקא מינה כלפי האישה, שהרי אמרה שהוא קידש אותה ועל כן באמת הייתה זקוקה לגט, ולכן גט זה יוצר פסול שלו בקרובותיה. אך במקום שבית הדין הכריע שאין ממש בקידושין וממילא אין שום נפקא מינה לגט, גט כזה, שאין בו שום ממשות, אינו פוסל.

וכן דחה את הראיה מכך שמעלים משטרות ליוחסין אם כתוב בשטר שהוא כהן, שהרי אם אינו כהן – השטר פסול, ובוודאי העדים דקדקו בכך, אך אין לזה כלל שייכות לגט הניתן מחמת חומרא.

אמנם הרשב"א (חלק א סימן תקנ) כתב שאף שהגט אין בו ממש, מכל מקום כיוון שניתן לה גט ויצא קול שמגורשת, ויתכן מי ששמע מהגט ולא שמע שהקידושין לא חלו, לכן האישה נפסלת לכהונה. ואם כן, טעמו של הרשב"א אינו כטעם ר' אליעזר מביה"ם, אלא מטעם שיצא עליה קול שהיא מגורשת. והביא הן את הראיה מקידושין (סה ע"א) וכן ראייה מחליצת מעוברת (יבמות לה ע"ב) שכיוון שהייתה חליצה נאסרה אף שהתברר שלא היה בה צורך, בגלל אלה שישמעו מהחליצה ולא ישמעו מההכרזה. וכן כתב בתשובות המיוחסות (סימן קלב) שאישה כזו צריכה שלושה חודשי הבחנה בגלל החשש שיש מי שישמע מהגט ולא ישמע בפסול הקידושין.

אמנם הרשב"א לכאורה סותר את דברי עצמו. שהרי בחלק ד סימן שד כתב שרק גט שיש בו ממשות של גט פוסל לכהונה ומחייב שלושת חודשי הבחנה, אך גט שאין בו ממשות לא יכול לפסול. וכן כתב בתשובה בחלק ו סימן א.

כאמור, הרמ"א (אבהע"ז ו, א) פסק כתשובות הרשב"א המחמירות, שגם גט שיצא בגלל קול בלבד למרות שברור שלא היה צורך בו פוסל לכהונה. ובחלקת מחוקק (ס"ק ב) הקשה שהרשב"א סותר את דבריו וסיים "ויש לחלק", אבל לא גילה מה החילוק האפשרי שאליו מתכוון.

בבית שמואל (ס"ק ג) כתב תיחלה: "...מבואר דוקא אם הב"ד הצריכו גט, אף על גב שהיה מחמת קול בעלמ', חיישין; אבל אם הוא נתן גט מעצמו ולא היה נצרך על פי הדין, לא הוי גט". היינו שהוא מחלק שאם בית הדין הצריכו גט, אף שלא היה בו צורך הגט פוסל; ואם הבעל נתנו מעצמו אינו פוסל. אחר כך הבית שמואל חילק שגם אם הבעל גירש בלי שבית דין הצריכוהו לכך, ייתכן שהואיל וגירש מעצמו "אמרינן שמא אמת הדבר שקידש". היינו שאף אם האיש נתן גט בלא שבית דין דרשו ממנו לעשות כן, אם מדובר במקרה שבו יש סיבה לחשוש שמא באמת היו קידושין, ורק מבחינה הלכתית אין לחשוש לכך, כיוון שניתן גט חוששים שהגט הוא גט. אך אם ודאי הוא שהקידושין לא היו קידושין, הגט אינו גט.

ובשו"ת המהרש"ל (סימן כה) כתב בשיטת הרשב"א ש"נראה דלא כתב הגאון [=שהגט אוסר] אלא דווקא במשודכת שיש ראייה לדבר שנוכל לומר שקדש' ומאן דחזי גיטא יאמר בודאי בעבור שנתקדשה... שדוקא במקום שיש שידוכין ואז ניתן היה לחשוב שמא גם היו קידושין ולהחמיר, אך בלא קידושין לא אמר". והביאו הבית שמואל שם.

והמהרש"ל חלק על כל חומרתו של הרשב"א וטען אפילו במקרה שקדמו שידוכין, שגם במקרה כזה גט שאין בו ממש אינו פוסל. ואין ראייה מחלוצה, שהרי שם בזמן החליצה הייתה זקוקה מספק. וגם אין ראייה מקידושין סה ע"א, מפני שמסקנת הסוגיה לפי הראב"ן היא שרק גט שכופים את הבעל לתת פוסל בכהונה, אך גט שרק מבקשים ממנו ואינו מעיקר הדין אינו פוסל.

המהדיר של תשובות הרשב"א (מהדורת מכון ירושלים) הציע לתרץ בחילוק זה את הסתירה בין התשובות (בחלק א סימן תקנ הערה 9):

"שכל שנתן מפני חשש קידושין שנתברר בשעתו שלא היה בו ממש, אינו כלום, ואף אם היה עפ"י ב"ד טועין, כיון דאף בשעת תנית הגט לא היה חשש קידושין כלל. אבל כל שנתן מפני דבר שלא נתברר בשעתו, חיישין, דאיכא דשמע בגט ולא בהכרזה, הואיל ובשעת הגט לא נתברר..."

ובב"ח (אבהע"ז סימן ו אות א) כתב שגם לאוסרים, אם כהן עבר ונשא, בדיעבד אין צריך להוציא, וכמו ספק חלוצה, ואינו דומה לריח הגט שאף בדיעבד צריך להוציא. אך ס"ק ב) חלק עליו מלשון הרשב"א והרמ"א, וכתב שאין שום ראייה לקולא זו, שהרי אין זה דומה לספק חלוצה שהיא גזרה שלא גזרו בדיעבד.

והנה בנדון זה נראה שלדעת ר"י הלבן והרא"ם פשוט שאין לאוסרה לכהן מחמת הגיור שנעשה לחומרא, שהרי אין כאן שום 'הודאה' מצד הבחורה שהיא אסורה לכהן. וכמו כן אם קובעים שהגיור המקורי היה טוב, לא היה שום צורך בגיור נוסף. ואילו לדעת הרשב"א תלוי הדבר בהסברים השונים בדעתו. לפי חילוקו הראשון של הבית שמואל, יש לדון אם הגיור השני נחשב מצב של "הבית דין הצריכו". לגבי חילוקו השני של הבית שמואל, שגם אם גירש מעצמו "אמרינן שמא אמת הדבר דקידש", הרי שהגיור השני אינו מוליד חשש שמא הגיור הראשון לא היה טוב. לגבי חילוקו של המהרש"ל בדעת הרשב"א, "שדוקא במקום שיש שידוכין ואז ניתן היה לחשוב שמא גם היו קידושין", לכאורה גם כן אין לאסור בנדון דידן. לפי הצעת המהדיר בתשובת הרשב"א, יש לדון אם בית הדין האורתודוקסי עשה את הגיור השני מפני שהמצב באמת "לא נתברר בשעתו", או שמא הגיור היה באמת רק "לרווחא דמילתא" בגלל ש"יש שמרננים על גיור ההוא" (כלשונו של הרב האורתודוקסי בתעודות שציטטנו מהן למעלה) אבל באמת "נתברר בשעתו שלא היה בו ממש" בגיור השני. ולפי הב"ח, שאין לאסור בדיעבד אם כבר התחתנו, יש לדון אם נדון דידן נחשב מספיק "בדיעבד" כדי להקל.

ובשו"ת יביע אומר (חלק ו אבהע"ז סימן א) דן באישה שנישאה בנישואין אזרחיים, התגרשה בגט בבית דין, נישאת לאחר והתגרשה גם ממנו, ועכשיו רוצה לחזור ל"בעלה" הראשון, בגלל "ילדס המשותף שהוא חולה וזקוק להורים שיסעדהו ויטפלו בו כראוי". והסיק ש"יש מקום להתיר להם לחזור ולהנשא בחופה וקידושין כדמו"י". זהו למרות שהגירושין הראשונים נעשו בבית דין ובית הדין ערך את הגירושין בגלל חשש אמיתי לדעות שנישואין אזרחיים מצריכים גט (אלא שלגבי נקודה זו הכריע ביביע אומר ש"לפי"ד רוב גדולי האחרונים הנ"ל נישואין אזרחיים אינם מצריכים גט כלל... לענין איסור לאו של מחזיר גרושתו משנישאת אין להחמיר כל"י).

עוד יש להעיר שכל הדיונים הנ"ל התייחסו לאישה שקיבלה גט שעל פי דין לא היה תקף. והמקור לאסור היה לגבי איסור חלוצה לכהן, כאשר מתברר שהחליצה (שאוסרת לכהן מדרבנן מעין גירושין) הייתה מיותרת. אבל במצב שלנו, השאלה היא לגבי חשש איסור לכהונה הנובע ממעשה גיור שכנראה לא היה תקף. ניתן להציע שרק לגבי גט יש מקום להחמיר בגירושין שנעשו שלא לצורך. אבל אולי אין לנו לחדש שגם לגבי איסור גיור לכהן צריכים לאסור את האישה לאחר גיור מיותר. והרי גם לאוסרים, מדובר בספק דרבנן בלבד, שלגבי לאסור יש לומר שספקו להקל.

ובתשובתו של הרב נפתלי נוסבאום (מקבציאל כ, עמודים קיט-קכא) דן במקרה שבו אישה עברה גיור לחומרה מחמת שסתא שלה התגיירה אך אימה לא שמרה מצוות, והעלה שם לחלק בין גט לגיור, וכתב שם שדיבר על כך עם הגרי"ש אלישיב שהסכים להתירה לכהן.

בקובץ תשובות (חלק ג סימן קפא) נשאל הגרי"ש אלישיב בדבר אישה שהתגיירה בחוץ לארץ ונישאה ליהודי ונולדה להם בת, וכשעלו לארץ האישה התגיירה בשנית יחד עם בתה, מחמת שאבדו המסמכים על הגיור. כאשר גדלה הבת היא רצתה להינשא לכהן, ועלתה השאלה אם אכן יוכח שהיא התגיירה

בטרם לידת הבת, האם עדיין יש לאסור את הבת לכהונה מחמת הגיור שנערך לה בעודה קטנה. [רואים מדבריו שאינו מקבל את החילוק שהצענו (בסוגריים מרובעות בקטע הקודם) שאולי גם האוסרים אסרו רק בחליצה וגירושין מיותרים. מכל מקום עדיין ברור שהיה מקל לגבי נקודה זו בנדון דידן.] הגרי"ש אלישיב כתב להקל בזה:

"ונראה דבנידון דידן יש לדון דאליבא דכולי עלמא יש להתיירא לכהן, דהרי הגירות של הקטנה בת השנתיים – במקרה והיתה צריכה גירות – הוא מדין זכין לאדם שלא בפניו, שהגירות זכות הוא לו, עיינו יורה דעה סימן רס"ח גוי קטן – אמו מביאתו להתגייר, בית הדין מגיירין אותו, שזכות הוא לו כו'. בין קטן שגיירו אביו בין שגירוהו בין דין, יכול למחות משיגדילי. ועיינו שם בפתחי תשובה מה שכתב מהחתם סופר.

והנה זה פשוט שכל זה שאסרו חז"ל לכהונה ומשום דאיכא דחזי בחליצה ולא שמע מההכרזה, זה דוקא כשהחליצה היתה כשרה מצד עצמה, אבל ודאי כשהיה חסרון בגוף החליצה אין לנו שאסרוה לכהונה (והרי זה כמגרש על תנאי ולא נתקיים התנאי).

ולכן אם היתה השאלה בגדולה שבאה להתגייר עוד פעם כשאין בידה להוכיח שהיא כבר נתגיירה, שפיר יש לומר דאפילו כשנתברר אחר כך שאמת נכון הדבר שהתגיירה כבר, מכל מקום דינה כחלצה ואחרי כן נתברר שנולד בן לצרתה במדינת הים.

אבל בנוגע להבת הקטנה דחלות הגירות אצלה הוא מדין זכין לאדם, וכאן הוכיח סופו על תחילתו שלא היה שום זכות בעצם הגירות.

אך כל זה כפי שאמרנו בתחילת דברינו, במה דברים אמורים אם באמת נכון הדבר שהאם נתגיירה עוד בהיותה בחוץ לארץ, ויש על זה הוכחות ברורות."

נציין שגם במקרה שלנו, הגיור השני נעשה כאשר הבת הייתה רק בת אחת עשרה, כך שגם בו נאמר שאין זו זכות עבורה ואינו גיור כלל.

ועל כן בנדון דידן אין לאסור את הבת לכהונה בגלל גיורה לחומרה.

## Florida, USA

## פלורידה, ארה"ב

ניסן תשע"ה

## פנ. שמיעת זמר אישה באמצעים אלקטרוניים

## שאלה:

ישנה במיאמי משפחה של "מנגנים" ובין היתר שרה הבת הנשואה עם אחיה המשוררים שירי קודש בלבד ואף מוציאה מפעם לפעם דיסק משיריה, שרובם ידועים כבר.

האם יש בשמיעת הדיסק הזה משום "קול באשה ערוה"?  
ידועות לי התשובות של הרה"ג עובדיה יוסף, שהתיר למחנכי פנימיות של בנות דתיות להישאר עם בני משפחותיהם גם בעת סעודות שבת שבהן הבנות שרות זמירות שבת (תשובה כזו פורסמה לאחרונה ב"המעין" נה, א, תשרי תשע"ה, עמ' 5-7).

גם נהוג כיום בהרבה משפחות דתיות שבסעודות שבת הילדים, בנים ובנות בוגרים, שרים יחד זמירות שבת.

כמו כן, יש משפחה מפורסמת שהוציאה תקליטי חזנות של האבא והבנות שלו, ולא ראיתי שהציבור נמנע מלשמע תקליטים אלה.

## תשובה:

בשמיעת קול זמר של אישה בדיסק, מעיקר הדין<sup>1</sup>, אם אינו מכיר את האישה ששרה בדיסק, יש מקום להקל<sup>2</sup>, וכך נהגו רבים. בשירי קודש יש מקום להקל

<sup>1</sup> כל אדם צריך להקפיד ולהיזהר מאוד בתחום של שמירת מחשבותיו. היכולת לחשוב, ועוד יותר היכולת לחשיבה מופשטת שמשמעותה חיבור בין שכל לדמיון, היא שהופכת את האדם לגור הבריאה. באמצעות כלים אלה האדם יוצר קשר עם בוראו. לכן כל דבר שעלול להביא את האדם לידי הרהורי עברה יש להתרחק ממנו תכלית הריוחוק. אמנם, יש לזכור ולהדגיש כי עיסוק מרובה מדי בשמירת המחשבות עלול להביא את התוצאה ההפוכה. גם מזה יש להישמר מאוד. לכן למרות ההיתר שמקורותיו יובאו להלן, כתבנו 'מעיקר הדין' כדי לסייג, שהרי אם השמיעה מביאה אותו להרהור – אסור (ויש שאסרו אף בכל מקרה כדלקמן). ראו בראשית מצינעא צא ע"א ורש"י שם ד"ה ואפילו (וכן ברש"י עבודה זרה כ ע"ב ד"ה בעבדתייה). וכן בנמוקי יוסף בראשית מצינעא נג ע"א מדפי הרי"ף ד"ה ואפילו משום. <sup>2</sup> כמה מן הפוסקים כתבו שניתן להקל לשמוע קול זמר של אישה בדיסק וכדומה אם אינו מכיר את האישה ששרה.

כן כתב בשו"ת יד חנוך (סימן ג); וכן כתב בשו"ת בית שערים (חלק אורח חיים סימן לג), אולם כתב שאף שהדבר מותר מעיקר הדין, מכל מקום הוא מכוּעַר ובעל נפש ייזהר מזה. בשו"ת צ"ץ אליעזר (חלק ה סימן ב) כתב שברדיו לא שומעים את הקול המקורי של האישה אלא 'הברה' של הקול, ולכן "יש מקום לצידוד היתר בזה [...] ובלבד שלא יתכוון ליהנות, שאם לא כן, הרי נחשב זה בכל אופן שהוא פריקת עול הקדושה והטהרה ומגונה הדבר עד מאוד".

וכן כתב בשו"ת יביע אומר (חלק א או"ח סימן ו) שביוצרה ומכירה, אפילו רק על ידי תמונה, אסור לשמוע את קולה בגרמופן או ברדיו, אבל אם אינו מכירה מותר, ואין בזה משום קול באישה ערוה. אולם בשו"ת יביע אומר (חלק ט או"ח סימן קח) כתב: "מה שכתבת שם (היינו בח"א סי' ו) שאם ראה אותה בתמונה, ג"כ אסור, אינו מוכרח".

וראו בשו"ת משנה הלכות (חלק ה סימן רכד אות א) שכתב שמעיקר הדין אין איסור לשמוע קול אישה ברדיו אם אינו מכירה, ש"אין אדם מהרהר אלא במה שענינו ראו", אלא שכתב "מכל מקום מכוּעַר הדבר מאוד". ובמקום אחר (חלק ז סימן רלח) הוסיף שאף לו היה זה איסור עצמי של שמיעת הקול – גם אם אינה מביאה להרהור, מכל מקום ברדיו וכדומה לא היה בו איסור כיוון שאין זה קול אישה כלל אלא קול מכוּנה (אך אם מכירה אסור לדעתו, למרות זאת, כיוון שלמעשה יכול לבוא לידי הרהור). לעומת זאת, יש שאסרו לשמוע קול זמר של אישה אף בדיסק וכיו"ב. בשו"ת פרי השדה (פ"ג, חלק ג סימן לב) אסר שמיעת קול זמר של אישה בגרמופן, מפני שהקול מביא לידי הרהור ש"איזה חילוק יש

אף יותר מבשירים אחרים<sup>3</sup>. ויש מקום להקל בהם גם בשמיעה של קול "חיי" – ולא רק בהקלטה – כשיש טעמים נוספים להקל, כגון שמדובר באחים ואחיות<sup>4</sup> ושירים כולם יחד<sup>5</sup>, ועל זה סמכו רבים בסעודות שבת כפי שהזכרת.

בין אם הקול יוצא ממנה או מהכלי הזה [...] כיון שניכר שהוא קול זמר של אשה יוכל לבא לידי הרהור", ואסור "אפילו אינו מסתכל בה [...] אפילו כשהאשה בחדר אחר והוא שומע קולה".  
וכן כתב בשו"ת חלקת יעקב (אורח חיים סימן ל, במהדורה ישנה: חלק א סימן קסג) שאסור לשמוע קול אישה ברדיו, אפילו אם אינו מכירה ואינו יודע איך היא נראית, כיוון ש"כששומע את קולה והוא נהנה זה הוא האיסור והוא ערוה... דעיקר האיסור בנהנה משמיעת קולה", ו"אף ע"י רדיו נהנה משמיעת קולה, שאם לא כך לא היו מתענגין לשמוע, ויש למנוע מזה".  
וכן כתב בשו"ת חלקת הוי"ו (חלק ה סימן קצא אות ג), שפשוט מאוד שקול באישה של זמר ברדיו, אסור מעיקר הדין, שהרי הוא מעורר חשק ותאוה (אפילו שאינו מכירה). ועוד ראו בשו"ת מנחת יצחק (חלק ז סימן ע"ה א"כ).

למעשה, כל עוד אין השומע בא לידי הרהור, הוא יכול מן הדין לסמוך על המקילים, אך עם זאת (לפחות כל עוד אין טעמי היתר נוספים), לכתחילה אין להתעלם מכך שיש האוסרים כאמור ושאיך בין המתירים יש שכתבו שמכוער הדבר וכדומה, כנ"ל, או שלא התירו אלא בשומע בלי כוונה להנאה (כגון מבית השכנים, ואולי הוא הדין אם בני ביתו – ובוודאי הנשים שבהם שוודאי מותרות בכך – שומעים) אך לא כשמתכוון להנאה מהשירה.

<sup>3</sup> וראו עוד בענין זה בשו"ת שרידי אש (חלק א סימן ח; [במהדורה ישנה חלק ב סימן יד] בקצרה, ובפירוט רב שם סימן עז [במהדורה ישנה חלק ב סימן ח] אות ו ואילך, ובמקורותיו), ומו"ר הרב רבינוביץ (שו"ת מלומדי מלחמה סימן קטז) כתב שבשירה בציבור "שאינו אשה שרה לבדה ואין אפשרות לכוון להנות מקולה" – "יש מחמירים", "אבל אין כאן עבירה שצריך למחות עליה", והוסיף, בהסתמך על דברי השרידי אש שבשירי קודש "נהגו רבים להתיר גם לכתחילה". אם כי אין היתר זה מוסכם, ועיינו בשו"ת ציץ אליעזר (חלק יד סימן ז) ובשו"ת משנה הלכות (חלק יא סימן נג).

<sup>4</sup> הנחת המוצא היא שבין אחים ואחיות פחות שייך החשש להרהורי עבירה שכן הוא טבע האדם (או מכוח תפילתם של אנשי כנסת הגדולה – ראו יומא סט ע"ב; סנהדרין סד "עא), ואמנם אף על פי כן אסורה קרבה פיזית של חיבה ביניהם (רמב"ם הלכות איסורי ביאה כא, ושלחן ערוך אבה"ע"ז כא, ז: "המחבק אחת מן העריות שאין לבו של אדם נוקפו עליהן או שנסק לאחת מהן כגון אחותו הגדולה ואחות אמו וכיוצא בהן אף על פי שאין שם תאוה ולא הנאה כלל הרי זה מגונה ביותר ודבר אסור הוא ומעשה טפשים הוא שאין קריבין לערוה כלל בין גדולה בין קטנה חוץ מהאם לבנה והאב לבתו"), אך כשאין מדובר במה שנאסר בפירוש כקרבה זו אלא באיסורי הרחקה אחרים, כגון שמיעת קולה, ודאי יש בהנחה שהדבר לא יביא לידי הרהורי עבירה מקום להקל. וכן כתב בשו"ת אז נדברו (חלק ט סימן נט) "יש מקום לומר שמן התורה אין בהם משום לא תקרבו, דאין לבו נוקפו בעריות שהם מתולדותם, י"ל שלא אסרו בהם משום קול אשה".

נוסיף כי בישיבת המשפחה יחד בשלחן שבת יש חשיבות חינוכית רבה ויש מקום לעשות כל מאמץ שלבני המשפחה יישאר טעם טוב משולחן השבת גם בתחום הדיבור המשפחתי, ולשירת הזמירות יחד יש בהחלט מקום חשוב בהשגת מטרה זו. חלק מטעמי ההיתר של השרידי אש (שם), וראו שם שנסמך גם על הגר"ע הילדסהיימר והגרש"ר הירש) הוא מעין טעם זה. ואף מי שלא רצו לסמוך עליו בהקשר שבו אמר הוא את ההיתר – לענין נערים ונערות שאינם בני משפחה אחת – ושאינו ראה בו פן של היתר מדוחק משום "ע"ת לעשות לה' הפרו תורתך" – אפשר שיודו הן בצורך בהיתר זה והן באפשרות לסמוך עליו בנוגע לבני משפחה אחת.

ובלקט הקמח החדש (סימן עה ס"ק כז) העיד: "בני מדינת אשכנז והולנד ומחוז העליון באונגריין מזמרים זמירות שבת כל בני הבית אשתו והבנות, וגם החרדים לדבר ה' נהגו כן" (מה שמתאים כמובן, בנוגע לבני "אשכנז", לעדות השרידי אש שאף הפליג בהיתר זה יותר) והסביר: "וברגיל [כלומר בקול] שהשומע מורגל בו ולכן אינו מביאו להרהור" מתיר הרמ"א" ואף כי העיר על סברת היתר זו וסיים בצ"ע, אין בכך כדי להחליש את עצם העדות על המנהג. (אלא שסיים שיש חריגים "ובבתי החסידים אינם מזמרות הבנות ולא אשתו כששומעין אנשים").

ובאבן ישראל (לגרי"י פ"ש, חלק ט סימן סג – הערות על משנה ברורה, בהערה לסימן עה סעיף ג) סמך על הסברא בדבר הצורך שבהיתר זה וחשיבותו החינוכית בצירוף הסברא שכיוון שהבנים באותה משפחה מורגלים בקולן של הבנות, גם שירתן היא "קול הרגיל" שאינו מביא להרהור ואינו בגדר "ערוה".

וכך הורה הגרש"י אויערבאך (הליכות שלמה פרק כ אות יא): "מעיקר הדין מותר לזמר זמירות שבת עם אשתו טהורה ואחיותיו אפילו נשואות ובנותיו, ואף על גב שאסור לומר דברי תורה כששומע קול זמר אשה, זמירות שאינם שאומרים דרך זמרה ושבת ולא דרך תפילה ולימוד" אף שסייג "ומיהו לכתחילה רצוי להתרגל שישתתפו בשירה בלחש".

ובתשובות והנהגות (חלק סימן קלח) כתב: "אחותו המזמרת, אם אין הכוונה להנעים בקול נעים וחזק וכו' ואינו מתכוון כלל ליהנות אי אפשר לאסור, דהא לא מביאו לידי הרהור, והכל לשם שמים". בענין זה נעיר הערה נוספת: ככלל יש הנוהגים לשיר זמירות שבת ששמותיו של הקב"ה נזכרים בהם כפי שהם, ויש הנוהגים לבטא "השם", "אלוקים" וכדומה. מן הדין אכן אין איסור בהזכרת שם שמייס באופן זה (ולפחות כל עוד לא כופלים מילים – וודאי לא את שם ה' עצמו – לצורך הניגון גרידא ובצורה שמעקרת את התוכן, ואין כאן המקום להאריך בכך), אך יש מקום לומר שאם אכן שרים נשים וגברים יחד, מוטב לגברים לנקוט את הדרך השנייה, ובוודאי כשהנשים אינן מבנות המשפחה הקרובה, שכן "קול אישה" חמור יותר בעת הזכרת שם שמייס (עיינו שלחן ערוך או"ח עה, ג, ואף שמדובר שם בפירוש, כבכל הסימן, על "קריאת שמע", מכל מקום הוא הדין, כבכל הדינים האמורים שם, לתפילה ולימוד תורה ולכל דבר שבקדושה) ואילו התועלת החינוכית שמחמתה סומכים על ההיתרים, אף שאינם בהכרח היתרים מרווחים, אינה מצריכה את הזכרת השם.

<sup>5</sup> משום ש"תרי קלי לא משתמע" וכששרים יחד לא ניכר קול הנשים, וודאי לא קול אישה מסוימת, בנפרד מקול הגברים – ראו שרידי אש (סימן ח וסימן עז הנ"ל, אם כי בסימן עז הסתייג מסברא זו) ומלומדי מלחמה (שם שהתייחס לכך גם ללא היתרים נוספים כאל מצב שבו רק "יש מחמירים" וכו').

אכן בין המחמירים הנ"ל יש שאסרו בפירוש אף באופן זה ופקפקו על סברת "תרי קלי" בהקשר זה – ראו ציץ אליעזר (חלק יד סימן ז) ושבת הלוי (חלק ה סימן קצז אות ד).

נעיר כי היתר הנסמך (רק) על השירה המשותפת יש לו מקום כמובן רק אם אכן שרים יחד ולא כשבחלק מהזמן שרות הבנות לבדן, וכשאכן כך הוא – אם מדובר גם בחלוקה מכוונת ומובחנת שבה אלה שרים קטע אחד ואלה עונים באחר וכדומה, הרי שיש בכך חומרה יותר מבשירת נשים בעלמא, כיוון שהגברים מתכוונים יותר לשמיעת השירה כדי לענות אחריה (ראו סוטה מח ע"א "זמרא נשי ועני גברי – כאש בנעורת" וברש"י שם).

Cologne, Germany

קלן, גרמניה  
ניסן תשע"ד

## פז. קידושין בטבעת ששימשה לנישואים אזרחיים

## שאלה:

בגרמניה פעמים רבות שהזוגות הבאים להינשא בחופה וקידושין כבר נישאו בנישואין אזרחיים וכבר נתנו זה לזה טבעות. בעבר הוריתי להם לקנות טבעת נוספת, דבר שעורר התנגדות. האם ישנה אפשרות שהאישה תחזיר את הטבעת לבעל והוא ישתמש בה לקדש את האישה?

## תשובה:

האישה יכולה להחזיר את הטבעת לבעל והוא יקדש אותה בה. יש להקפיד שהרב מסדר הקידושין יסביר לאישה לפני כן שהיא מקנה לבעל את הטבעת במתנה גמורה<sup>1</sup>.

<sup>1</sup>הגמרא בגיטין (כ ע"ב–כא ע"א) דנה אם אדם יודע להקנות מתנה שתחזור אליו מיד או לא: "בעי רמי בר חמא: היו מוחזקין בטבלא שהיא שלה וגט כתוב עליה, והרי היא יוצאה מתחת ידו, מהו? מי אמרינן אקנויי אקניתא ליה, או דלמא לא ידעה לאקנויי? אמר אביי, ת"ש: אף הוא העיד על כפר קטן שהיה בצד ירושלים, והיה בו זקן אחד והיה מלוה לכל בני הכפר, וכותב בכתב ידו ואחרים חותמים, ובא מעשה לפני חכמים והכשירוהו; ואמאי? הא בעינא ספר מקנה וליכא! אלא לאו משום דאמרינן אקנויי מקנה להו. אמר רבא: ומאי קושיא? דילמא זקן שאני, דידע לאקנויי! אלא אמר רבא, מהכא: ערב היוצא לאחר חיתום שטרות, גובה מנכסים בני חורין. אמר רב אשי: מאי קושיא? דלמא גברא שאני, דידע לאקנויי! אלא אמר רב אשי, מהכא: אשה כותבת את גיטה, והאיש כותב את שוברו, שאין קיום הגט אלא בחותמיו".

ופירש רש"י (כ ע"ב ד"ה לא ידעה) שסיבת ההתלבטות של הגמרא היא כיוון שהאישה "לא גמרה ומקנייה דבר שאין בלבה לתת מתנה גמורה ולא גירשה אלא בשלה ואנן בעינן ונתנן". נראה שכוונת דבריו שאינה נותנת "מתנה גמורה" היא שכיוון שדעתה שיחזיר לה את הגט מיד לאחר מכן, אינה יודעת ומבינה שעליה להקנות את הגט לבעל לגמרי, והיא רואה בנתינתו לידי הבעל מעין השאלה בלבד, כפי שפורש ספק הגמרא בתוספות (כ ע"ב ד"ה אשה), במאירי (כ ע"ב ד"ה היו מוחזקים) ברבנו קרשקש (בחיידושיו שיוחסו לריטב"א; כ ע"ב ד"ה אלא אמר) ובר"ן (י ע"א בדפי הרי"ף ד"ה וגרסי' תו בעי רמי בר חמא היו מוחזקין בטבלא). וכך משמע גם מלשון רש"י בסמוך (שם ד"ה אלא לאו): "...דאין בדעתו של נותן שיעכבו המקבל אצלו", וכן כתב (שם ע"ב ד"ה זקן): "לא ידעה כולי האי ולא גמרה לאקנויי בדעתה אלא בשאלה בעלמא". אמנם מדברי רבנו קרשקש (שם) והר"ן (בחיידושיו כ ע"ב ד"ה ת"ש) נראה שהבינו שלדעת רש"י הספק הוא אם האישה מבינה שעליה להקנות את הנייר לבעל בקניין גמור, ולא בשאלה בלבד. ולכאורה לביאור זה, הספק הוא גם ללא קשר למאפיין הייחודי של הקנאה זו – שמיד לאחר מכן מחזיר לה הבעל את הגט, וכעין זה הובא בפירוש נוסף במאירי (שם) ובר"ן (על הרי"ף שם). על כל פנים, בין כך ובין כך, הספק של הגמרא נוגע גם לנדון דידן: אם האישה יודעת שעליה להקנות לבעל את הטבעת במתנה גמורה ולא בשאלה בלבד או אם היא גומרת בדעתה להקנות לבעל את הטבעת במתנה גמורה אף שהיא רוצה ומתכוונת שיחזיר לה אותה בקידושין.

בביאור מסקנת הגמרא נחלקו הראשונים: דעת רש"י (כא ע"א ד"ה כותבת), תוספות (כ ע"ב ד"ה אשה), המאירי (כ ע"ב ד"ה היו מוחזקים), רבנו קרשקש (ד"ה אלא אמר) והר"ן (על הרי"ף שם ובחיידושיו כא ע"א ד"ה אלא) היא שלמסקנת הגמרא (דברי רב אשי) אישה יודעת להקנות גם במקרה כזה (ואף שמדובר בדבר שעתיד לחזור אליה מיד לאחר מכן – ולביאור רוב ראשונים אלה, כאמור, זו סיבת הספק אם היא יודעת להקנות במקרה כזה), ולכן היא יכולה לכתוב את גיטה ואחר כך להקנות אותו לבעל. לפי דבריהם, גם בנדון דידן האישה יכולה להקנות את הטבעת לבעלה על מנת שיקדש אותה בטבעת. לעומת זאת, הרשב"א (כ ע"ב ד"ה הא דבעל) והריטב"א (חיידושים מכתב יד שם ד"ה הא דבעל) הביאו בצד פירוש שעל דרך שאר הראשונים פירוש נוסף (הרשב"א הביאו ראשון ודחק לומר שאף רש"י לכך כיוון, אלא שלא דק, ונראה שתופס פירוש זה לעיקר, ואת הפירוש שבדרכם של רש"י וסיעתו הביא כפירוש נוסף, והריטב"א – להפך). לפירוש זה ספקו של רמי בר חמא נשאר גם למסקנה, אלא שרב אשי מסביר שאף שאפשר שהאישה אינה יודעת להקנות את הגט לבעלה, חכמים הקנו לו את הגט ו"אפקורי אפקרוה רבנן לגביה

דידה משום תקנתא". לפי שיטתו בקידושין, ישנו חשש שהאישה אינה יודעת להקנות את הטבעת באופן זה, והקידושין יהיו קידושי ספק בלבד.

ובשו"ת הרשב"א (חלק א סימן אלף רמא) כתב לגבי אישה שנתנה לבעל טבעת לקדש בה אישה אחרת (בנדונו, את אימה שהייתה אלמנה) שיש להסתפק שמא נתנה את הטבעת במתנה על מנת להחזיר, כלומר ולא בשאלה, ולא העלה בפירוש את הספק אם היא יודעת להקנות. אכן ייתכן שבכלל ספקו אם זו הייתה מתנה על מנת להחזיר או שאלה בלבד, גם הספק אם היא אכן יודעת שצריך להקנות את הטבעת במתנה גמורה או אם היא יודעת וגומרת בדעתה להקנות כך אף שהמתנה היא על מנת להחזיר (וייתכן גם שיש לחלק בין מתנה על מנת להחזיר לאחר שייתן אותה המקבל לאישה אחרת, לקידושה, למתנה על מנת להחזיר לאותה אישה עצמה בקידושה שלה עצמה). וייתכן שבכלל ספקו גם הספק אם פירוש מסקנת הגמרא הוא כפירושו השני וכרוב הראשונים או כפירושו הראשון שלפיו אכן אין אישה יודעת להקנות במקרה כזה, וצ"ע.

בחלקת מחוקק (סימן קכד ס"ק כא–כב) ובבית שמואל (שם ס"ק יט) פסקו כדעת רוב הראשונים. וכן כתבו בשו"ת חתם סופר (אבהע"ז חלק א סימן פו) במקרה שבו הכלה הקנתה לחתן את הטבעת על מנת שיקדשנה בה, שיש לפסוק כדעת רוב הראשונים, "כיון דלהרשב"א נמי לא הוה אלא ספיקא, כן אורחות כל הפוסקים דלא שבקינן פשיטותא דכולי עלמא מפני ספיקו של רשב"א ולא הי' צריכא קידושין שניים". כיוצא בזה פסק בשו"ת תרומת הדשן (סימן קכ) להתיר למכור חמץ בפסח ולא לחשוש שהמוכר היהודי לא יודע להקנותו לגוי, שהרי הגוי יחזיר לו את החמץ אחר הפסח. את הראיה להתיר מצא תרומת הדשן בסוגייתנו:

"ואסיק התם דאפילו אשה ידעה לאקנויי בכה"ג, ולא אמרינן דלא מכוונה אלא לשאלה בעלמא, ושרינן גט אשה ע"י מתנה כה"ג התם ואף על גב דאי לא הוה מתנה לא הוה גט, ולא חיישינן לחומרא דאשת איש, וה"ה לגבי חמץ".

עוד טעם להיתר כתב בשו"ת חתם סופר (שם):

"עוד יש לעיין דנהי דלא ידעה לאיקנויי ולא יהבה ליה במתנה, מכל מקום בתורת שאלה יהבה ליה כמ"ש רש"י בגיטין ד"ה זקן ובתוס' ד"ה אשה. וכ"כ חלקת מחוקק ובכל הפוסקים. והשתא: בשלמא בגט בעינן ונתנו משלו ולא מהני שאלה, אבל בקידושין – כיון דשאלה לו כדי להתקדש בו הרי שאלו לו שיעור קישוט שוה פרוטה, וכשחוזר ונותן לה בתוך זמן שאלתו ויכולה היא להתקדש בו בתוך אותו הזמן בכדי שיווי פרוטה – מקודשת. ונראה כיון שנתנה לו להתקדש, א"כ אפי' אי אין סתם שאלה שלשים יום מכל מקום הכא קבע זמנו עד שתתקדש בו, וכל זמן שאינה מתקדשת לא כלתה זמן שאלתו וממילא תתקדש בו שיעור פרוטה ומקודשת".

דברי החתם סופר מיוסדים על דעת הרא"ש (קידושין פרק א סימן כ) לגבי מי שהשאל טבעת לחברו על מנת שיקדש בה אישה, שהאישה מקודשת:

"דכיון שהשאל לו אדעתא לקדש בו את האשה, אכן סהדי דגמר בלבו ליתנו לו באותו לשון שיועיל לענין קידושין שתהא האשה מקודשת בו כי אדעתא דהכי מסר לידו הטבעת, ואם לא יועיל בלשון שאלה יהיה בלשון מתנה לכל הפחות תהיה מתנה על מנת להחזיר והויא מקודשת".

ואם כן הוא הדין בנדון דידן: האישה נותנת את הטבעת לחתן על מנת שיקדש אותה בטבעת, ואנן סהדי שהיא נותנת לו אותה בדרך שתועיל לענין הקידושין – בין שהדרך המועילה היא שאלה להנאה בשיעור שווה פרוטה וקידושין בהנאה זו (כפי שנקט החתם סופר בנדונו, וכן הרא"ש שם בתחילת דבריו) ובין שתהיה זו מתנה על מנת להחזיר (אף כשהנותן אמר בפירוש שהוא משאל כדברי הרא"ש שצוטטו לעיל, וקל וחומר כשאמר שהוא נותן).

ואמנם סברא זו עצמה לכאורה שנויה במחלוקת: מתשובת הרשב"א שהובאה לעיל משמע לכאורה שלו היה מדובר בטבעת שאולה – אף שהושאלה בפירוש לשם קידושין וגם האישה המתקדשת ידעה זאת (ואין לומר שטענתה לחשוב שמתקדשת בטבעת במלוא שויה) – אינה מקודשת, ועל כורחך בניגוד לסברת הרא"ש, וכך כתב שו"ת מהר"ש (תורת חיים חלק ד סימן טו וסימן לא) בביאור דברי הרשב"א הללו, וכן מפורש בדברי הרשב"א עצמו בשתי תשובות נוספות (חלק ד סימן רעג; חלק ו סימן ב, אם כי הביא שם טעמים נוספים שאינם שייכים בנדונו). עוד מענין זה ראו בכנסת הגדולה (אבהע"ז סימן כח הגהות בית יוסף אות כח) שרצה לדחוק גם בתשובת הרשב"א שאינו חולק על הרא"ש מכול וכול, אך משתי תשובות הרשב"א האחרות שצינו מבואר שלא כדבריו, וכבר עמדו בזה מהדירי תשובות הרשב"א שבהוצאת מכון ירושלים.

נמצא שלשיטת הרשב"א קידושין אלה מוטלים בספק מכוח פירושו לסוגיה בגיטין, ולא תועיל סברת הרא"ש שיענתו להכשירם שהרי גם עליה חולק הרשב"א. אלא שמכל מקום אין דברי הרשב"א בשני ענינים אלה תלויים אלו באלו ולמעשה מדובר בשתי מחלוקות נפרדות שדי אף בהכרעה באחת מהן שלא כמותו – וכפי שציין החתם סופר הרשב"א בשיטתו בסוגיה בגיטין הוא יחיד (וגם לפי האמור לעיל שגם הריטב"א הביא פירוש כפירושו, מכל מקום עדיין רוב גדול של הראשונים חולקים עליו וגם הריטב"א נקט תחילה כפירושו, ולאידך גיסא גם הרשב"א לא דחה את פירוש שאר הראשונים לגמרי אלא הביאו כפירוש נוסף) ואף לדבריו זה ספק – ומן הדין יש לפסוק שלא כדבריו, וקל וחומר שיש לפסוק כך בצירוף



יש להסביר לזוג שעל פי ההלכה לפני קידושין הם אינם מוגדרים כנשואים<sup>2</sup>, ולאחר הקידושין הם ייחשבו כנשואים מבחינה הלכתית, על כל המשמעות של חומר איסור אשת איש והצורך בגט במקרה של גירושין, וזאת שלא יצא שכרנו בהפסדנו, שבכך שערכנו חופה וקידושין כדת משה וישראל נמצאנו מרבים ממזרים ח"ו<sup>3</sup>.

סברת הרא"ש ואין לחשוש שמא ההלכה כרשב"א גם בפירושו לסוגיה בגיטין (ואף שגם לדבריו יש לפחות ספק קידושין בנדוננו) וגם במחלוקתו עם הרא"ש בענין טבעת שאולה.

עוד ראייה כתב בשו"ת אבני נזר (אבהע"ז סימן קלד אות א) מדברי הגמרא (קידושין יג ע"א): "איתביה רבא לרב נחמן: קידשה בגזל ובחמס ובגניבה, או שחטף סלע מידה וקדשה – מקודשת! התם בדשדיך". והסביר רש"י (נב ע"ב ד"ה בדשדיך) שכאשר האישה מסכימה לקבל את הגזל דידה כקידושין היא מוחלת על הגזלה ומסכימה להתקדש בו. אם כן, קל וחומר שבמקום שהאישה מרצונה נותנת את הטבעת שלה לחתן כדי שיקדש אותה, שהיא מקודשת באותה הטבעת ואין לחוש שמא היא לא הקנתה לו אותה כראוי.

גם בתורת גיטין (סימן קכ ס"ק א) דן לסברא שיש להביא ראייה מהנדון של 'קידשה בגזל', אלא שלגבי גט כתב שיש לומר שאם אינה מקנה את הקלף בפירוש לא מועיל, אף שבקידושין מועיל גם כשמסכימה בשתיקה לקבל את הגזל בתורת קידושין:

"עוד כתב הבית שמואל דבקלף של האשה לכ"ע צריכה להקנותו בפירוש. ואין להקשות דמאי שנא מקידושין בסימן כח סעיף ב' דאם קידשה בגזל דידה וקבלתו ואמרה 'הן', דמקודשת מטעם דודאי הקנייתה לו החפץ, וא"כ: הכא נמי אם גירשה ברצון וקבלתו נאמר דודאי הקניית לו הנייר? דזה אינו דבשלמא בקידושין: כיון שאמר לה 'הרי את מקודשת לי בזה' הוי ממש כאלו אמר 'מכור עצמך בזה', וכיון שאמרה 'הן' הרי כאלו הודית בפירוש שחפץ זה של הבעל, שהקנית לו, שהרי הוי כאלו אמרה שמוכרת עצמה חילופי החפץ. משא"כ בגט שאינו מדבר בעסקי הקלף והנייר כלל רק שתגרש, ואפשר שאינה יודעת כלל אם הקלף צריך להיות משל בעל, ואפשר שאינה מקנית לו כלל. ואף אם יודעת והקנית לו – דברים שבלב הן, כיון שאינן מדברים כלל מעסקי הקלף".

שו"ת חלקת יעקב (אבהע"ז סימן פא) דן ממש במקרה כזה שלפנינו, בקידושין לאחר נישואים אזרחיים בטבעת שנתן הבעל לאישה במסגרת הטקס האזרחי (והביא מדברי הרא"ש והחתם סופר ה"ל בנוגע לקידושין בחפץ שניתן לבעל בהשאלה או במתנה על מנת להחזיר ודן בהם, כן הביא מדברי המקנה והאבני מילואים ועוד, ראו שם ואכמ"ל). והתיר לקדשה בטבעת שתמסור לבעל אחרי שסיבירו לה שהיא צריכה לתת לו אותה במתנה גמורה (ראו שם שצידד שבדיעבד מקודשת גם ללא הסבר זה, אך לכתחילה צריך להזהירה שיתן לו את הטבעת במתנה גמורה, בפירוש). והביא ראייה לדבריו מהגהת הרמ"א (אבהע"ז כט, א): "האשה שנתנה לאחד מתנה על מנת להחזיר לה לאחר שלשים יום, כדי לקדשה בה תוך ל', ונתן לה תוך שלשים לקדושין, הוי מקודשת". ומשמע שאישה יכולה להתקדש במה שהיא מקנה לבעלה.

ובספר בית חתנים (פרק ה הערה לג) דן בחתן שנתן לכלה את הטבעת, בטעות, לפני אמירת "הרי את מקודשת לי", וכתב ששמע בשם הגר"י אלישיב זצ"ל שעדיף לקדשה בטבעת אחרת משום החשש שאישה אינה יודעת להקנות. ולדבריו כל שכן בנדון דידן (שכן בנדונו היה מקום לומר שכלל אין צורך שתקנה לחתן את הטבעת, וכדלהלן, ובכל זאת חשש לזה, וכל שכן בנדוננו). אך הביא שם מדברי הגר"ע יוסף (יביע אומר חלק ב אבהע"ז סימן ה אות ג) שבהם התבאר שדי שתחזיר לחתן את הטבעת ויקדש בה, ואמנם שם נראה שטעמו של דבר הוא משום שכלל אינה צריכה להקנות לו, שהנתינה הראשונה – כיוון שלא התקדשה בה אינה מתנה אלא כפיקדון, אך בהסכמתו של הגר"ע יוסף זצ"ל (לספר בית חתנים, וכפי שציין במחבר בהערה ה"ל) הוסיף גם שיש לסמוך על דעת רוב הראשונים שאישה יודעת להקנות גם במקרה כזה, וטעם זה שייך גם בנדוננו ועולה בקנה אחד עם דברי כל הפוסקים שהובאו לעיל.

ולמעשה נראה שניתן לסמוך על דעת כל הפוסקים הללו וללמדה שתחזיר את הטבעת לבעל ותקנה לו אותה בצורה מוחלטת.

<sup>2</sup> ולדעת הגר"א רבינוביץ מטעם זה יש להורות להם לקנות טבעת חדשה, וזאת על מנת ללמדם שהנישואין האזרחיים אינם נישואין על פי ההלכה.

<sup>3</sup> וכן הורה הגר"ז גולדברג.

New York, USA

ניו יורק, ארה"ב

שבט תשע"ח

**פח. הפסקה באמצע שבע הברכות מתחת לחופה****שאלה:**

האם מותר להפסיק את רצף שבע הברכות מתחת לחופה על ידי דברי ברכה?

**תשובה:**

כשאנו דנים על הפסק בשבע ברכות, עלינו לעסוק בשני מישורים:

א. הפסק בין הברכות עצמן, מצד תפיסתן כחטיבה אחת.

ב. הפסק בין ברכת 'בורא פרי הגפן' לשתית היין מלבד ברכות החתנים.

הלכה למעשה, אין להפסיק בדברי ברכה או שירה באמצע שבע הברכות מטעם הפסק בין ברכת בורא פרי הגפן לשתית היין. ונפרט את הדברים:

א. המנהג הרווח במחוזותינו הוא לחלק את שבע הברכות בין אנשים שונים<sup>1</sup>. מנהג זה מבוסס על ההכרעה ההלכתית שאין זיקה בין הברכות<sup>2</sup>. חלק מברכות הנישואין ('שבע ברכות') מוגדרות כברכות הסמוכות לחברתן<sup>3</sup>, לכן אינן פותחות בהזכרת שם ומלכות. קיימת שאלה כללית ביחס לברכה הסמוכה לחברתה: האם היא מתייחסת ל'שם ומלכות' של הברכה שנאמרה לפניו או שמעיקר התקנה אינה טעונה הזכרת 'שם ומלכות'<sup>4</sup>. מעתה, דומה ששאלת ההפסק בין הברכות תלויה

<sup>1</sup> נעיר, שהמנהג הקדום ככל הנראה היה שאדם אחד מברך את כלל הברכות, כך עולה ממקור הסוגיה בכתובות ח ע"א: "לוי איקלע לבי רבי בהלוליה דר"ש בריה, בריך חמש. רב אסי איקלע לבי רב אסי בהלוליה דמר בריה, בריך שית".

<sup>2</sup> כך כתב בשו"ת אגרות משה (אבהע"ז חלק א, סימן צד). ובשו"ת הרמב"ם (מהדורת בלאו סימן רפח) כתב: "ברכות של נישואין שכל אחד מהן על ענין בפני עצמו ומי שחסר אחת משבע ברכות מברך אותה כשזכרה ואין להן סדר" (וראו בבאר היטב אבהע"ז סימן סב ס"ק א).

<sup>3</sup> לדעת רש"י (כתובות ח ע"א ד"ה שמח תשמח) – הברכות "שש תשיש" ו"שמח תשמח" נחשבות כברכות הסמוכות לחברתן, ולכן אינן פותחות ב'ברוך'. ולדעת התוספות (שם ד"ה שהכל), אף הברכות הראשונות ("שהכל ברא לכבודו", "יוצר האדם") מוגדרות כברכות הסמוכות לחברתן, אך מתחילות בברוך היות שהן ברכות קצרות, ולולא הפתיחה היו נראות כהמשך הברכה הקודמת.

<sup>4</sup> הרמב"ם (הלכות קריאת שמע א, ח) פסק שניתן לברך את הברכה השנייה של קריאת שמע לפני הברכה הראשונה, אף שהשנייה אינה פותחת בברוך. הכסף משנה שם תמה, שהרי אין בה שם ומלכות רק בגלל שנחשבת סמוכה לחברתה, ובאופן זה אינה סמוכה. ותירץ שגם אם אומרה בפני עצמה, נחשב כאילו יש בה שם ומלכות. את דבריו הסביר בשו"ת ציץ אליעזר (חלק ו סימן ב):

"ונראה להסביר כוונת הכ"מ, דמכיון דמראש נתקנו ברכות אלו לאמרן סמוכין לחברותיהן ומשום כך נתקנו לאמרן בלי פתיחה ושם ומלכות, ורובא דרובא נאמרים ברכות אלו כסדרן, א"כ נקבעו מתוך כך על השניות שם ברכות ונקראים כבר בשם זה בשם עצמי אעפ"י שכשלעצמן אין בהם שם ומלכות, ומשום כך כיון שעלו אף כשהקדימן לא יורד תו מעליהם שם ברכה ששם ומלכות לה. ולא דמי לדילג מלכות בברכה, דשם כשדילג שינה המטבע בעצם הברכה ועי"ז הורידה משם ברכה, ומשא"כ בכאן בהקדים שלא שינה כלום מעצם מטבע הברכה, לכן ע"י הקדימה והאמירה בפני עצמה אינו יורד ממנה שם ברכה שנתנו לה ושנקבע לה בדמותה ובצלמה".

דעה זו מייצגת את האפשרות השנייה, היינו שמעיקר התקנה אין ברכות אלה טעונות הזכרת שם ומלכות.

בשתי האפשרויות הללו. למעשה: רבים מהפוסקים אימצו את הגישה הגורסת שברכה הסמוכה לחברתה תוקנה מעיקרה ללא שם ומלכות, ומתוך כך התיירו הפסק באמצע שבע הברכות<sup>5</sup>. כנראה שגם על זה נסמך המנהג לחלק את הברכות לאנשים שונים, כפי שציינו לעיל. לענין זה יש להוסיף את דברי חלק מהפוסקים, שכתבו במפורש שכל סדרן של שבע הברכות הוא לכתחילה, אך מעיקר הדין כל אחת מהן היא ברכה בפני עצמה<sup>6</sup>.

ב. מחשש הפסק בין ברכת בורא פרי הגפן לשתיה, אין להפסיק בדברי ברכה באמצע שבע הברכות<sup>7</sup>.

לעומת זאת, לדעת שערי אפרים (שער ט אות ל), אין לחלק ברכות סמוכות לאנשים שונים, משום שלא ניתן לייחס שם ומלכות מברכה לחברתה כשנאמרות על ידי אנשים שונים. דעה זו מייצגת את האפשרות הראשונה, היינו שהברכה השנייה מתייחסת לשם ומלכות בברכה שנאמרה לפניו.<sup>5</sup> הקלו לחלק את הברכות על בסיס התפיסה שברכה הסמוכה לחברתה אינה טעונה מעיקר הדין הזכרת שם ומלכות: שו"ת אגרות משה אבהע"ז חלק א, סימן צד; שו"ת יביע אומר חלק ד אבהע"ז סימן ז; שו"ת ציץ אליעזר חלק ו סימן ב; שו"ת משנה הלכות חלק ד סימן רד. ברם, יש שהחמירו על יסוד התפיסה המחמירה של ברכה הסמוכה לחברתה, ראו בעיקר בשו"ת הר צבי או"ח חלק א סימן מד.<sup>6</sup> ראו שו"ת הרמב"ם סימן רפח; ספר התניא סימן צא. וראו בשו"ת יביע אומר הנזכר שמכריע להקל על יסוד תשובה זו.

<sup>7</sup> באגרות משה (אבהע"ז חלק א סימן צד ד"ה אבל) כתב: "...אך בעצם יש איסור הפסק... כמו בברכות נישואין שאף בין הברכות הפותחות אסור משום דיהיה הפסק בין ברכת הגפן לשתיה". בשו"ת אבוא ביתך (סימן טז) דנו הרבנים דוד ואברהם סתיו בשאלה דומה וניסו לטעון שאין דברי ברכה מוגדרים כהפסק, מפני שיייתכן להחשיבם כחלק מענין הברכה.

הגמרא בברכות מ ע"א אומרת שדיבור ביחס לצורכי סעודה אינו מוגדר כהפסק לענין ברכת המוציא, וכן נפסק בשלחן ערוך (או"ח קסז, ו). בשו"ת אבוא ביתך שם ניסו להביא כמה ראיות שיש לייחס סברא זו אף ביחס לדברי ברכה והוקרה שבין הברכות: בשו"ת רבבות אפרים (חלק ה סימן תקד) דן לגבי חתן שהפסיק בין הברכות בבקשה שיזמינו את אחד המוזמנים לברך, והביא מרבנים רבים שהחמירו וטענו שאין זה מענין הנישואין. אך הביא גם את דברי הרב שריה דבלצקי שהקל בכך, ומכך ניסו בשו"ת אבוא ביתך לטעון שהוא הדין בנדוננו. אך לא הודגש שם די הצורך שכל הדיון הוא לגבי הפסק מענין ברכות הנישואין, אך לא לגבי הפסק מענין הנישואין שאינו קשור לברכות עצמן. וממילא ברור שקיימת סברא חזקה להקל בבקשת החתן להזמנת אחד הנוכחים לברך, שאיננה תקפה לגבי דברי ברכה שאינם קשורים לברכות הנישואין. נוסף לכך, היתר זה הוא רק בדיעבד, כפי שהעירו בצדק שם, ועל כן לכתחילה קשה להתבסס עליו.

נוסף לזה, ניסו להביא שם ראיות להפסקה בין ברכת בורא פרי הגפן לטעימה, מדין ההפסק בין ברכת המזון לברכת בורא פרי הגפן באמירת ברכות 'הרחמן' של ברית המילה בעניני תחנונים. בטרם שניכנס לגופו של ענין, עלינו להקדים טענה מרכזית: דומה שיש להבדיל בין הוספות הנחשבות כחלק מנוסח הברכה ומסתפחות אליה, ועל כן אינן נחשבות כהפסק, לבין הוספות 'אישיות' שאינן נחשבות להיות כחלק מנוסח הברכה – אף אם מבחינה רעיונית הן מתבססות על מגמה זהה – וממילא יכולות להוות הפסק. נפנה ראשית לדיון בדבר הפסק בברכות הרחמן בדברי הטור (או"ח סימן קפט):

"כתב אחי ה"ר יחיאל ז"ל נהגו להאריך בברכת הטוב והמטיב הרחמן בכמה גוונים, ולא ידעתי מאין בא זה להרבות בבקשה בין ברהמ"ז לברכת בפה"ג. ואפשר שנהגו לעשות כן מהא דאמרו (ברכות מו א) אורח מברך יר"מ וכו' ע"כ. וני"ל שאין בזה משום הפסק, וגדולה מזו מצאנו בברכת המילה שמתפללין על הילד באמצע הברכה אחר שברך בפה"ג, ומפסיק בין ברכה לשתיה".

לאחר מכן ציטטו שם את מחלוקת הראשונים ביחס לעצם ההיתר להוספת התפילה לשלום הילד, וציינו שהדבר שנוי במחלוקת אף בין הפוסקים האחרונים, ומכאן הוכיחו בשו"ת אבוא ביתך שם: "מאיידך, מצינו שהתירו לכתחילה להפסיק בין הברכה לשתיה בתפילות הקשורות לעיקר הטקסט". ולאחר מכן כתבו: "והדרך המרכזית העולה מדבריהם היא שמעיקר הדין אפשר להקל".

אולם ניתן להשיב על כך בכמה טענות: מדובר על מחלוקת בין גדולי הפוסקים – ומחמת חשש ברכה שאינה צריכה נראה שיש להחמיר. נוסף לכך ניתן לטעון שההיתר של הפוסקים אינו נובע מכך שיש ענינים שאינם הפסק, אלא שיש ענינים הנחשבים כחלק מנוסח הברכה וממילא אינם בגדר הפסק. לכן נראה לומר שדווקא ענינים ממוסדים וקבועים דיים, וכל שכן כאלה שתיקנו הפוסקים, נחשבים כחלק מנוסח הברכה ואינם נחשבים הפסק. אך אין די בכך שמדובר על דברים מאותו ענין. וכך עולה מדברי העזר מקודש (אבהע"ז סימן סב) – הדין בהפסק בין ברכת המזון לשבע ברכות (מתוך תפיסה עקרונית-למדנית, שהן מהוות מעין יחידה אחת). לגבי מעמדו ואופיין של ברכות 'הרחמן' הוא

כתב: "וגם שאומרים פסוקים יראו את ה' כו' אחר ברכת המזון קודם השבע ברכות, גם דלא קביעי כל כך לכל, על כל זה הרי זה כעין מה שאמרו חז"ל כגאולה אריכתא וכתפילה אריכתא וכנוסח הרחמן כו' ואינו הפסק, ומכל מקום בדברים אחרים חוץ לזה אין להפסיק גם לדין שמברכים על ב' כוסות, כי על כל זה הם לאחדים עם ברכת המזון". לאור טענה זו, מסתבר שיש טעם רב לחלק בין ברכות הרחמן ותפילת "קיים את הילד הזה" הנאמרת בברית המילה, הנחשבות כחלק מובנה מברכת המזון וברית המילה, לבין הוספות אקראיות לסדר הקידושין.

מעתה, אף הניסיון להוכיח מהנוהג הקדום לברך ברכת בשמים על ההדס – הן בברכת הנישואין והן בברית המילה – אינו הכרחי, שהרי רכיבים אלו נתפסים כחלק מובנה מנוסח הברכה.

ובסוף דבריהם (עמוד 329) מעלים את הצד להחמיר לאור התפיסה שרק רכיבים שנחשבים חלק מנוסח הברכה אינם נחשבים הפסק, אך מפטירים: "עדיין יש מקום להתלבטי".

והנה, מלבד שהתלבטותם אינה מוצאת מקום לפסק ההלכה שלהם, בהמשך דביהם נשמעים כוודאיים:

"לכן נראה שבענינו – שבו, בפשטות, השירה וההקראה אינן נחשבות כלל להפסק כפי שהתבאר לעיל".

וכאן הבן תמה, הלא ספקות נעשו להן כוודאות בתוך כדי דיבור. ברם, ראייה לשיטתם ניתן להביא לכאורה ממנהג העולם לנגן ולשיר באמצע הברכות, ומכאן ניתן לטעון שאף תוספת אישית אינה מוגדרת הפסק. אך דומה שיש לחלק, משום שמדובר על שירה של הברכה עצמה – וכדברי הגרש"ז (הליכות שלמה תפילה עמוד קכד): "וה"ה בשבע ברכות כשמאריכין בנגונים באמצע הברכה, דכיון שהכוונה ליפות הברכה אין זה הפסק".

לאור האמור לעיל, עיקר התלבטותם פשוטה לנו לחומרא, שכאמור: ביחס לעיקר ההיתר בברית מילה נחלקו הדעות, ואף לדעות המקילות לא נראה שניתן ליישם בנדוננו.

בספר אבוא ביתך שם גם טענו שהיות שלמנהגנו החתן והכלה לבדם שותים מהכוס, רק עליהם מוטלת החובה להימנע מהפסק. והואיל והם לא בירכו את הברכה בעצמם, שאלת ההפסק במקרה זה תלויה במחלוקת לגבי הפסק שבשתיקה. אך גם הסתמכות על טענה זו אינה פשוטה כלל ועיקר, וכפי שנפרט.

הבית יוסף (או"ח סימן קמ) הביא מחלוקת בין רבותינו הראשונים אם הפסקה ארוכה בשתיקה מוגדרת כהפסק. בשלחן ערוך (או"ח ר, ג) פסק לחומרא ששתיקה מוגדרת כהפסק. יש מנושאי הכלים

(מגן אברהם, משנה ברורה) המסבירים כי יש להחמיר לכתחילה ולא להפסיק בשתיקה, אך בדיעבד אין לחזור ולברך. בספר אבוא ביתך טענו לאור הני"ל: "לכן נראה, שבענינו – שבו, בפשטות, השירה

וההקראה אינן נחשבות כלל כהפסק וכפי שמבואר לעיל – אפשר להקל ולסמוך על השיטות שאינן מחשיבות את השתיקה כהפסק". והנה מלבד שהערנו שמה שכתב ברור להם היה במקום אחר נתון

בספק גם להם, היות שהדברים אינם פשוטים לפי האמת כלל ועיקר, ואדרבה: הסברא מורה להחמיר ולהניח שברכות אישיות אכן מוגדרות כהפסק, לכן לא נראה שניתן להקל ולהסתמך על העמדות

המקילות כנגד השלחן ערוך והאחרונים.

לסיכום, נראה שקשה להסתמך על הטענות הנזכרות כדי להקל.

Manchester, England

מנצ'סטר, אנגליה  
ניסן תשע"ט**פט. נכתבה כתובה דאירכסא ואחר כך נמצאה הכתובה הראשונה****שאלה:**

זוג שחשבו שכתובתם נאבדה והלכו לבית דין וכתבו להם כתובה דאירכסא ואחר כך נמצאה הכתובה הראשונה, איזו כתובה יקיימו?

**תשובה:**

מסתבר שכוונת הזוג הייתה רק שהכתובה דאירכסא תהיה תחת הכתובה שנאבדה ולא התכוונו למחול על שעבוד הכתובה הראשונה, ולכן יש לקיים את הכתובה הראשונה.<sup>1</sup>

<sup>1</sup> בפתחי תשובה (אבהע"ז סימן סו ס"ק ג) כתב:

"עייין בתשו' מוצל מאש סימן כ"א שנשאל מי שאבדה שטר כתובתה וכתב לה בעלה כתובה אחרת והכתובה הראשונה הייתה עשרת אלפים לבנים ועכשיו כתב לה חמשת אלפים ולא מיחת' האשה ולא קפדה כלל. אם אח"כ תמצא הכתובה הראשונה ותתגרש או תתאלמן אם נאמר שכתובה הראשונה כבר נמחל שעבוד' או נאמר דכיון שהיתה בטעות שחשבה שהיא אבודה אבל עכשיו שנמצאת עדיין שעבוד החוב הראשון קיים. והשיב דאם בכתובה השני' אינו כתוב כלל בשביל נדוניא או תוספת אלא סתם כתב לה ה' אלפים לבנים מפני שאמרו חז"ל אסור לשהות עם אשתו שעה א' בלא כתובה לא מבעיא אם נמצאת אח"כ כתובה הא' דמעולם לא נמחל רק שעבוד המנה או מאתים הראשונים ועתה הרי פירש שבעבור האיסור עשה לה כתובה וזה אינו רק למנה ומאתים שזה האיסור דוקא אבל נדוניא ושאר דברים שהם מלוה וחוב גמור עליו לא נמחל השעבוד בשביל שכתב כתובה אחרת בעבור המנה ומאתים ומה שכתב חמשת אלפים אף על גב שהי' מספיק המנה ומאתים יש לנו לומר שהוסיף לה כמ"ש ז"ל אם רצה להוסיף כו' ואפילו שהכתוב' הראשונ' לא נמצאת כלל אם אין הכחש' ביניהם רק שהבעל טוען שכיון שנכתב כתוב' אחרת נמחל שעבוד' לאו כל כמיני' אבל אם הזכיר בתוך הכתוב' החדש' שבשביל נדוניא ותוספת כתב לה זה והיא ידעה זה וקבילת הא ודאי דבטל' לה כתוב' הראשונ' ואפילו נמצאת חספא בעלמא הוא עכ"ד".

משמע שלגבי החיוב הבסיסי של מנה או מאתיים, הכתובה השנייה ביטלה את הראשונה, וכל דיונו הוא רק לגבי השינוי בסכום ההתחייבות בין הראשונה לשנייה, האם האומדן הוא שהתכוון לבטל את החיוב הראשון ולשים במקומו את החיוב השני, או שמא דעתו הייתה להוסיף על החיוב הראשון.

בשו"ת שבט הלוי (חלק ח סימן רפח אות ג) כתב:

"ואשר שאל בענין כתובה דאירכסא אם נמצאת הראשונה אח"כ אם צריך להשמיד איזה מהם, ואיזה יקיים".

הנה אם אין בכתובה השני' שום תוספת על הראשונה, אז גובה באיזה שתמצא, והאחרת צריך לקרוע עיינו בחו"מ סי' מ"א ובשו"ע אה"ע סי' ק' סי"ד, ואם ראשונה מזמן הנשואין ושני' מזמן מאוחר יותר יש נפ"מ לדינא אם שני' כמו ראשונה או אם יש תוספת כמבואר באה"ע סי' ק' שם. ואסתגר כעת בזה.

הדושי"ת באהבה ובלונ"ח, מצפה לישועת ה'.

ואמנם כ"ת העיר שוב מדברי התה"ד פו"כ סי' צ"א, ומדברי המוצל מאש סי' כ"א [ועיינו פת"ש אה"ע סי' ס"ו ס"ק ג' הביאן] דמשמע דפשיטא להו דאם כתב כתובה דאירכסא ושוב נמצאת הראשונה דבטלה הראשונה לגמרי, הנה לדידי לא פשוט כ"כ דמש"כ המוצל מאש דראשונה חספא בעלמא היינו כשהשני פחות מהראשונה דיש הוכחה דה"י כאן ויתר ומחילה, אבל כשכותב שניה כראשונה, ואח"כ נמצאת הראשונה אין זה דומה לגמרי לפ"ד לדין נמחל שעבודו דהראשון חספא בעלמא כיון שהי' בטעות וסברה שאבדה ונתגלה שלא אבדה, כאשר הזכיר המוצל מאש סברא זו בראשית דבריו.

וזה שייך ביותר במקרים הרבה שהאשה לא יודעת כלום אלא הבעל הרגיש באבדון השטר כתובה והולך לבי"ד וכותב ומקנה לה כתובה שני' ואח"כ נמצאת הראשונה דהיא לא מחלה לעולם, ונתגלה שכל כתיבת כתובה השני' הי' בטעות בכזה דעי"ת נוטה שיכול לקיים איזה שירצה משניהם, ויכול להיות דהדין שיקיים דוקא הראשונה אם יש נפ"מ בזמן השעבוד דלא מחלה לעולם, ובזה עדין צל"ע, ולשון התה"ד שם סתום מאוד כאשר העיר בתשובת מוצל מאש שם, וקשה לעמוד מדבריו על כל החילוקים בהלכה זו.

נראה שטעמו הוא שבדרך כלל כשכותבים כתובה דאירכסא הכוונה היא רק על מנת שלא ישהה את אשתו ללא כתובה, ואין כלל כוונה למחול על שעבוד הכתובה הראשונה.

בצפונות גיליון טו (תשנ"ב) הרב שמואל אליעזר שטרן כתב בסוף דבריו (עמוד נה) :  
 "וממוצא דברינו נראה למסקנא דמילתא, דבודאי בגוונא דנמצאת הכתובה הראשונה צריך לקרוע את  
 הכתובה הראשונה ולהשאיר ברשותם את הכתובה השניה, דהכתובה ראשונה היא בטילה ומבוטלת  
 כעפרא דארעא... ומעתה נראה לענ"ד דמי שעבר וקרע את הכתובה השניה ונותרה בידו רק הכתובה  
 הראשונה בלבד, עליו לכתוב השתא כתובה מחודשת... ויקרע את הכתובה הראשונה, דאותה כתובה אין  
 לה תוקף כלל וכלל".

אבל בצפונות גיליון יז (תשנ"ג), מורנו הגר"י גולדברג השיג על הדברים האלה וטען שבדרך כלל אין  
 לראות בכתובת הכתובה השנייה מחילת השעבוד של הכתובה הראשונה וציין שכך רואים בנתיבות  
 המשפט (סימן ל ס"ק ו וכן בסימן רמ).

גם הרב שטרן עצמו כתב אחר כך (קובץ מבית לוי גיליון ז, תשנ"ה, עמוד ס אות יב) : "כתבו נוסח כתובה  
 דאירכסא ואחר כך נמצאת הכתובה הראשונה, אינה רשאית להניח את שניהם ברשותה, וצריך לקרוע  
 אחד מהם. ויש סוברים דקורע את הראשונה ומניח השניה, ויש חולקים וסוברים דמניח את הראשונה  
 ולא את השניה, ויתכן שיהא רשאי להניח איזה שירצה".

ובמנחת שלמה (חלק ג מהדורת תשנ"ט, קג, יח אות ג) כתב : "בכתבו כתובה דאירכסא ואח"כ נמצאה  
 כתובה ראשונה, איזה מהם יקיים ואיזה יקרעו. [מסתבר דבזמננו אין האשה חושבת בכך על מחילה  
 ויכולים שפיר לקרוע את השניה אך הואיל ועכ"פ הזכירו חשש זה אפשר שכדאי לקרוע את הראשונה".  
 למעשה מסתבר שכוונת הזוג הייתה רק שהכתובה דאירכסא תהיה תחת הכתובה שנאבדה ולא התכוונו  
 למחול על שעבוד הכתובה הראשונה, ולכן עדיף לקיים את הכתובה הראשונה. וכן הסיק הרב אליהו  
 חיים בר שלום (משפט הכתובה חלק ז עמוד סה), ש"אם ההתחייבות בשתייהן שוה בדיוק... יכולים  
 לקרוע איזה שירצו, אף עדיף שיקרעו את השניה", ועיינו שם במקורותיו ובדיונו.

## Florida, USA

## פלורידה, ארה"ב

סיון תש"פ

## צ. כתובה למי שהורתה שלא בקדושה ולידתה בקדושה

## שאלה:

מה כותבים בכתובה למי שהורתה שלא בקדושה ולידתה בקדושה?

## תשובה:

יש לכתוב לאישה זו כתובת בתולה, ורק לרמוז על כך שהורתה שלא בקדושה, כדי שלא תינשא לכהן. כגון שיכתבו את שם אימה, או שיכתבו את שם אביה בצירוף המילה "המגדלה", או באופן אחר על מנת לרמוז על כך. וממילא אם תבוא בעתיד להינשא לכהן, יוכל מסדר הקידושין לחקור על כך ויתברר שהייתה הורתה שלא בקדושה<sup>1</sup>. כך נשמור על כללי ההלכה ולא נלבין את פני הכלה ח"ו.

<sup>1</sup> מי שהורתה שלא בקדושה ולידתה בקדושה אסורה לכהן, כפי שביארנו בשו"ת במראה הבזק חלק ט תשובה מג.

יש לעיין אם צריך לציין זאת בכתובה באיזה אופן על מנת שיידעו שהיא אסורה לכהן.

כתב הרמב"ם (הלכות יבום וחליצה ד, לד):

"ואם היתה כתובת אלמנה, כותב פלונית אלמנתא, ואם היתה כתובת גרושה, כותב פלונית הגרושה, וכן אם היתה שבויה, כותב פלונית השבויה, כדי שלא יכשל בה כהן. וכותב ויהיבנא ליכי מוהרייכי כסף זוזי מאה דאינון מזוזי כספא תריסר ופלגא דחזו ליכי וכו'".

והראב"ה (חלק ד סימן תתקיט) כתב:

"איך ר' פלוני החתן אמר להדא פלוני בתולתא, או אלמנה כותב אלמנתא ואם היא גרושה או חלוצה יכתוב לפי הענין כדי להבחין, דתנן בהכותב המגרש את אשתו והחזירי על מנת כתובה הראשונה החזירה, ובלבד אם לא נקרעה כבר, ויבחינו נמי אי גרושה דידיה הוי והחזירה, שאם גרושתו היא יכתוב, איך אמר פלוני דן פלוני מתיבתא דיליה הדרי לגבאי והוי לי לאינתו כדבקדמית כדת משה וישראל וכו'".

בביאור דברי הראב"ה נראה שכוונתו להקשות שמבואר במשנה בכתובות (ט, ט; ובגמרא פט ע"ב) שאישה שמוציאה כתובה אחת ושני גיטין גובה כתובה אחת, כי המחזיר גרושתו מחזיר אותה על דעת הכתובה הראשונה. ומוכח שאינו צריך לכתוב לה כתובה חדשה, אף שעתה היא גרושה ובכתובה אינו מצוין שהיא גרושה. על זה אמר הראב"ה שזה דווקא אם הכתובה הראשונה קיימת, אך אם היא נקרעה, צריך לציין שהיא גרושה.

יש לציין לדברי הרמב"ם (הלכות גירושין י, ג):

"וכל מקום שאמרנו בחיבור זה הרי זה ספק גירושין או שהיא ספק מגורשת, לא תנשא ואם נשאת תצא והולד ספק ממזר מפני שהיא ספק ערוה. וכן אם גירש את אשתו בגט פסול או שהיתה ספק מגורשת ורצה להחזירה, הרי זו מותרת לבעלה ואינו צריך לחדש הנישואין ולברך שבע ברכות ולכתוב כתובה עד שתגרוש גירושין גמורים".

גם מדברי הרמב"ם הללו אנו למדים שאף שאישה זו שהתגרשה ספק גירושין או בגט פסול שכשר מן התורה, נפסלה לכהונה (כמבואר ברמב"ם שם, ב), מכל מקום אין צריך לכתוב כתובה חדשה, אף שאין כתוב בכתובה שהיא גרושה ופסולה לכהונה. וביאר המגיד משנה שאפילו בגרושה גמורה רשאי בדיעבד להחזירה על סמך הכתובה הראשונה (כמבואר בהלכות אישות טז, ל), אך לכתחילה יש לכתוב כתובה חדשה [וזאת בניגוד לדעת ראב"ה, שאף לכתחילה אין צריך לכתוב כתובה חדשה כלל, כל זמן שהראשונה קיימת].

וכתב תרומת הדשן (פסקים וכתבים סימן צ):

"ואתה אהובי הר"א אשר שאלת, על האלמנה שנשאת לשני ונתגרשה אם כותבין לה כתובה שלישית ארמלתא ומתרכתא או מתרכתא לחודא. פשיטא דכותבין מתרכתא לחודא דצורך הוא יותר מפני תקנת כהנים, וארמלתא למאי אתיא. ומתוך כן היה נראה קצת אפי' אי הוה גרושה מן הראשון ומן השני אלמנה, אין כותבין רק מתרכתא".

וכן פסק הרמ"א (אבהע"ז סו, יא):

"בכתובת גרושה כותבין: מתרכתא, כדי שידעו שהיא גרושה ואסורה לכהנים".

אמנם דין זה שיש לכתוב בכתובת גרושה שהיא גרושה אינו מוסכם על הכול. עיינו בתשב"ץ (חלק ב סימן קפג):

"באמת שהרמב"ם ז"ל כתב שכותבין בכתובת גרושה, פלונית הגרושה, כדי שלא יכשל בה כהן. אבל לא מצאתי כן בשום מקום מהתלמוד. גם באלמנה כתב שצריך לכתוב לה שהיא אלמנה, ולא נהגו כן אפילו במקום שנהגו לכתוב גרושה. ובכאן לא הנהגתי כן מפני ב' דברים. האחד, כדי שלא תתנגה על בעלה שיקראו בפני רבים פלונית גרושה, שהרי גנות הוא זה שזה הוציא רשעה מתוך ביתו וזה הכניסה. והשני, שאין לעשות להם סימן (אלמנו') [גרוש'] שאם תתאלמן מזה וניחוש שלא ישאנה כהן. שאם יארע כן הנושא אותה אם יבדוק בכתובה זו ורואה שאין לה אלא מאה, יחקור עליה אם היא גרושה או אלמנה. ואף אם יש לחוש שלא יאמרו אלמנה היתה ועכשיו ג"כ נתאלמנה, לכל היא אסורה כעם ככהן שהרי קטלנית היא, ולחששה רחוקה כזו אין לחוש שכל שמתגרשת קול יש לה. ואף ע"ג דאמרינן בפ"י ב' דכתובות (כג ע"א) עבידי אינשי דמגרשי בצנעא, היינו באשה שלא הוחזקה אשת איש ונתקדשה בצנעא ונתגרשה בצנעא. אבל אשה שהוחזקה שהיא א"א ואח"כ נשאת בחיי בעלה, הכל יודעין שלא התיירה לינשא אלא על ידי גירושין ושוב לא יכשל בה כהן. ובגרושה מן האירוסין שכתובה מאתים יש לחוש יותר, וכן אני נוהג. וכן אם נתגרשה ואח"כ נתאלמנה, שאין הוכחה מתוך כתובתה".

בשו"ת חתם סופר (אבהע"ז סימן קל) הבין שעיקר טעמו של התשב"ץ הוא שאם תתאלמן מן השני יחקור על הנישואין הראשונים משום חשש איסור קטלנית, וממילא יתגלה שהיא גרושה. אך לרמב"ם שמקל באיסור קטלנית, וכן לדין באופנים שונים (ראו רמ"א אבהע"ז ט, א ופתחי תשובה שם), אף התשב"ץ יודה שיש להקפיד לכתוב גרושה. החתם סופר ממשיך שלכאורה השמטת המילה "גרושה" תפסול את הכתובה אפילו בדיעבד, שהרי נצטרך לומר שהכתובה "לא נכתבה על האשה הלז שהיא גרושה". אלא שמביא למהר"ם מינץ הסובר שגם המילה "אלמנה" יכולה לכלול גרושה, ועל כן אם כתבו "אלמנה" בכתובת גרושה ניתן להכשיר בדיעבד. תשובת חתם סופר זו מובאת בפתחי תשובה (אבהע"ז סימן סו ס"ק ח; וראו עוד באוצר הפוסקים נוסח הכתובה אות קלז).

והנה ברמב"ם לא מבואר אם בכתובת גיורת יש לכתוב שהיא גיורת. כמו כן יש נשים נוספות הפסולות לכהונה כמו זונה וחללה, ולא מבואר ברמב"ם אם יש לכתוב זאת בכתובה. ולגבי גיורת מצאנו פוסקים רבים שכתבו שיש לכתוב "גיורת", וכגון הרב דוד עראמה בפירושו לרמב"ם (הלכות יבוס ד, לד, לגבי כתובת יבמין), והרדב"ז (חלק א סימן קפ), ועיינו עוד באוצר הפוסקים (נוסח הכתובה אות ק). לגבי בעולה נחלקו הפוסקים אם יש לציין זאת בכתובה, ראו בפתחי תשובה (אבהע"ז סימן סו ס"ק ח) ובאוצר הפוסקים (נוסח הכתובה אות קמה). למעשה כיום אין נוהגים לכתוב "בעולתא", כדי שלא לביישה (כן מבואר בשו"ת שבט הלוי חלק ח סימן רפה אות ה, שיש לכתוב "אייתתא דא", שרומז על מצבה). ובמיוחד אם נפסלה לכהונה אין לכתוב "בתולה", אלא מילה אחרת כגון "כלתא", שתרמוז למסדר קידושין עתידי שאינה בתולה, ושם תרצה להתחתן עם כהן יש לבדוק אם מותרת לו (שבט בנימין [פונטרימולי] סימן רעג); חשוקי חמד כתובות יב ע"א).

לגבי מי שהורתה שלא בקדושה ולידתה בקדושה, לא ניתן לכתוב "גיורת", שהרי היא לא התגיירה, ואין דינה כגיורת לכל דבר, ורק לענין כהונה היא פסולה. וכתובתה מאתיים, שהרי אפילו התגיירה פחות משלוש שנים כתובתה מאתיים (משנה כתובות א, ב; רמב"ם הלכות אישות יא, א; שלחן ערוך אבהע"ז סז, ג). ולא שמענו שיכתבו עליה שהורתה שלא בקדושה, ועוד שזה עלול לביישה. ונראה שנכון הדבר לכתוב לה כתובת בתולה, ורק לרמוז על כך שהורתה שלא בקדושה. והנה בכל מקרה לא ניתן לכתוב את שם אביה, שהרי כיוון שהורתה שלא בקדושה אינה מתייחסת אחריו. ולכן או שיכתבו את שם אימה, או שיכתבו את שם אביה בצירוף המילה "המגדלה", או באופן אחר שרומז על כך. וממילא אם תבוא בעתיד להינשא לכהן יוכל מסדר הקידושין לחקור על כך ויתברר שהייתה הורתה שלא בקדושה.



London, England

לונדון, אנגליה  
אייר תשע"ט**צא. שינו את שם אחד מבני הזוג, האם צריך כתובה חדשה****שאלה:**

אדם נשוי ששינה את שמו או אישה נשואה ששינתה את שמה, האם צריכים לכתוב כתובה חדשה עם שמם החדש?

**תשובה:**

- א. כל עוד לא הוחזקו בשם החדש, ודאי שאין לכתוב כתובה חדשה.
- ב. אם הוחזקו בשם החדש אך עדיין לא השתקע השם הישן ולפעמים נקראים בו, אין צורך לכתוב כתובה חדשה.
- ג. אם הוחזקו בשם החדש וכבר השתקע השם הישן, יש פוסקים שהצריכו לכתוב כתובה חדשה. אולם נראה שהעיקר כדעת הפוסקים שאין צורך לכתוב כתובה חדשה. ולרווחא דמילתא יכולים לכתוב בשולי הכתובה או מאחוריה שהשם השתנה ועתה נקראים בשם החדש ולהחתים על כך עדים<sup>1</sup>.

<sup>1</sup> הרב שלמה גאנצפריד בספרו אהלי שם (כלל ב סעיף קטן כג) דן באדם ששינה שמו וכבר לא קוראים לו בשמו הקודם, והביא כמה פוסקים שכתבו שכיוון ששמו מופיע בכתובה, והרי הכתובה עומדת לימים רבים, הרי זה נחשב שלא השתקע שמו. והוא חלק עליהם וסבר שאין הכתובה מועילה לכך שייחשב שלא השתקע השם, ואדרבה, כיוון שהשתקע השם צריך לכתוב כתובה חדשה עם השם החדש. ובמנחת יצחק (חלק ז סימן קיז) כתב:

"אמנם בודאי אין לכתוב שם שנשתקע לגמרי, אף אם היא שם העריסה, ואף אם כתבו מחמת שבשעת מעשה לא הוי נשתקע, ואח"כ נשתקע צריך לכתוב כתובה אחרת, כמבואר בספר אהלי שם (כלל ב אות כג), ומה שאינם נוהגים בזה, אפשר ללמד זכות, דלא הוי כמו בלא כתובה, דאפשר להביא עדים, שהיה שמה מקדמת דנא בשעת כתיבת הכתובה, ועי"ש באה"ש".

והנה כתב המנחת יצחק שמנהג העולם לא לכתוב כתובה חדשה, וביאר שטעם הדבר שיוכלו להביא ראיה שכך היה שמם בזמן החתונה ולגבות בכתובה זו. אמנם בתשובה נוספת (חלק י סימן קלב) ביאר שלא כתב זאת אלא כלימוד זכות, אך על פי הדין צריך לכתוב כתובה חדשה, ואפילו בהוסיפו לו שם פסק שיש לכתוב כתובה חדשה. ועוד ביאר שם שלא ניתן לתקן את השם בכתובה הראשונה, אלא יש לכתוב כתובה חדשה.

אמנם שבט הלוי (חלק ח סימן רפו) כתב שכיוון שבשעת כתיבת הכתובה זה היה השם, הרי שהכתובה נכתבה בהכשר ואין צורך לכתוב כתובה חדשה. וכן כתב בשו"ת שדה אלחנן לרב אלחנן היילפרין מלונדון (חלק ב סימן כט) שכל הפוסקים דנו רק כאשר נכתב השם בטעות שצריך לכתוב כתובה חדשה, ולא הזכירו שהוא הדין כאשר נשתנה שמו. וכן לא מצאנו בשטרי ממון שאם השתנה השם שיצטרפו לכתוב שטר חדש. וכתב שלרווחא דמילתא יכול לכתוב שהשתנה שמו ויחתים על כך שני עדים, ועל ידי זה תהיה הוכחה שהשם בכתובה הוא שמו.

וגם בפתחי חושן (קונטרס בעניני כתובה אות כד-כו), נדפס בסוף הכרך של הלכות ירושה ואישות) תמה שלא שמענו שבשעת שינוי השם מחמת חולי יכתבו כתובה אחרת, והביא גם ראיה משו"ת הרא"ש שאין צורך לכתוב כתובה חדשה. אמנם לאחר מכן הביא הדעות שיש לכתוב כתובה חדשה, ודן כיצד בדיוק לנסח את הכתובה החדשה (וראו במשפט הכתובה חלק ז פרק סח בסופו, שהציע נוסח לכתובה חדשה למי שנשתנה שמו). ובמגיה שם העיר שאין מוכרחים לכתוב כתובה חדשה, אלא יכולים לכתוב על הכתובה הראשונה שפלוני נשתנה שמו. וזה כדברי השדה אלחנן, אלא שבהערות שם הצריך שדווקא בית דין יכתבו כן, משום שרק בית דין יכולים לכתוב שעבוד מהזמן הראשון אף שלא מדעת המתחייב וכמו בנמחק שטר חובו שדווקא בית דין יכולים לכתוב שטר חדש (ראו שלחן ערוך חו"מ מא, א).

וצריך עיון מדוע הצריך כאן בית דין אם כותב על הכתובה שהשם השתנה, שהרי אין כאן יצירת שטר או שעבוד חדש, ואין זה אלא גילוי מילתא איך היה שמו קודם ושהשתנה שמו. וכן מבואר בשלחן ערוך (חו"מ מט, ב), שאפילו אישה או קרוב יכולים להעיד איך נקרא שמו, ומבואר במקור הדין ברא"ש (בבא בתרא פרק י סימן יז) ובנמוקי יוסף (בבא בתרא עז ע"ב בדפי הרי"ף) שטעם הדבר הוא משום שזה דבר

---

העשוי להתגלות. ואף כאן אין זה אלא גילוי מילתא בעלמא. ולכן נראה שדי להחתיים עדים על כך. גם בספר משפט הכתובה (חלק ז' פרק סח) כתב שדי אם יכתבו את שינוי השם בשולי הכתובה ויחתימו על כך עדים.

על כל פנים, כל עוד לא הוחזק בשם החדש, ודאי שאין לכתוב את השם החדש (והאריך בכך במשפט הכתובה שם). ואף אם הוחזק בשם החדש אך עדיין לא השתקע השם הישן, אף לדעת האהלי שם אין צורך לכתוב כתובה חדשה. ואם השתקע השם הישן נראה שהכתובה כשרה, כי נכתבה בהכשר ויכול להביא ראיות שכך נקרא שמו בעת החתונה, ולרווחא דמילתא יכתוב את דבר שינוי השם בשולי הכתובה או מאחוריה ויחתיים על כך עדים.

## Munich, German

מינכן, גרמניה  
שבט תשע"ה

## צב. היתר אישה לבעלה לאחר שחיו בנפרד והיה לה קשר בינתיים עם איש אחר

## שאלה:

זוג שיש לו ילדים קטנים חי בסכסוך כבר זמן מה אבל ניתן כעת פתח ליצור שלום בית. אולם לפי תיאור הדברים האישה יצאה בינתיים עם גבר אחר וקשר זה הסתיים. האישה סיפרה ולא הסתירה את הדבר ובעלה מאמין לה. בעלה מוכן לשקול לחזור לחיות איתה אם ההלכה מאפשרת זאת. אין צורך להדגיש שהשאיפה היא למצוא פתח להתיר להם לחיות כמשפחה, ולו למען הילדים. השאלה היא אם יש פתח כזה וכיצד אפשר לברר דבר זה?

## תשובה:

במקרה זה מותר לזוג להמשיך ולחיות כמשפחה מכמה נימוקים: אישה שאמרה לבעלה "טמאה אני לך", כלומר שהיא בגדה בו, אינה נאמנת אם לא תביא ראיה לדבריה<sup>1</sup>. אם הבעל מאמין לדבריה, אשתו אסורה עליו<sup>2</sup> אבל אין כופים אותו לגרשה<sup>3</sup>. אמנם במקרים רבים אפילו אם הבעל אומר שהוא מאמין לאשתו, היא מותרת לו, אם לא שהתקיימו כמה תנאים:

<sup>1</sup> במשנה (נדרים צ ע"ב) נאמר: "בראשונה היו אומרים, שלש נשים יוצאות ונטולות כתובה: האומרת 'טמאה אני לך', 'שמים ביני לבינך' ו'נטולה אני מן היהודים'. חזרו לומר, שלא תהא אשה נותנת עיניה באחר ומקלקלת על בעלה, האומרת 'טמאה אני לך' – תביא ראיה לדבריה, 'השמים ביני לבינך' – יעשו דרך בקשה, ו'נטולה אני מן היהודים' – יפר חלקו ותהא משמשתו, ותהא נטולה מן היהודים". הגמרא (שם צא ע"א) העמידה את המקרה "טמאה אני לך" השנוי במשנה באשת כהן שטוענת שנאנסה, שכן רק כך ייתכן הדין שלמשנה ראשונה שנאמנת לאסור עצמה על בעלה אבל עדיין הייתה מקבלת כתובתה. אך מוכח שם בסוגיה שהדין שבראשונה אישה שטענה "טמאה אני לך" הייתה נאמנת, ולמשנה אחרונה אינה נאמנת בלי ראיה, נכון גם לגבי אשת ישראל שטענה שנבעלה ברצון, אלא שבאופן זה אף לפי משנה ראשונה לא הייתה מקבלת כתובה. וכן נפסק בשלחן ערוך (אבה"ז קטו, ו) שאישה שטענה "טמאה אני לך" – אין חוששין לדבריה בלי ראיה.

הראשונים (בנדרים שם) דנו כיצד לפי משנה אחרונה אישה שטענה "טמאה אני לך" מותרת לבעלה, הרי אולי האמת כדבריה שזינתה, ולמה אינה אסורה כפי הדין על פי משנה ראשונה? הר"ן (שם ד"ה ואיכא למידק) הביא שלושה תירוצים:

א. "יש מי שתיירך דאע"ג דמדינא אסירא שרו לה רבנן ומבטלי מילתא דאורייתא משום מגדר מילתא בקום עשה, דגדר גדול גדרו בה שלא תתן עיניה באחר להפקיע עצמה מיד בעלה".

ב. "ולדידי לא קשיא לי דכי היכי דאמרינן בכמה דוכתי דכל דמקדש אדעתא דרבנן מקדש ואפקעינהו רבנן לקדושי מיניה, הכי נמי הכא כל שאמרה לבעלה טמאה אני אפקעינהו רבנן לקדושי מעיקרא ונמצא שבשעה שנאנסה פנויה היתה... אלא שלפי זה מצטרף לומר דכי אמרינן הכי [כלומר שאשת כהן מותרת] דוקא באומרת 'טמאה אני לך', שנאנסתי ולכשר נבעלתי' אבל באומרת 'טמאה אני לך', שנאנסתי מנתין או מממזרי' אינה מותרת לבעלה. ואינו במשמע".

ג. "ואחרים תרצו דמשנה ראשונה לא דינא קתני, דמדינא ודאי אין האשה נאמנת לומר 'טמאה אני לך' להפקיע עצמה מבעלה שהיא משועבדת לו, אלא משום דהא מילתא ד'טמאה אני לך' כסיפא לה תקינו במשנה ראשונה להאמינה, דאי לאו דקושטא קאמרה לא הות מזלולה נפשה למימר הכי. ומכי חזו רבנן בתראי דאיכא למיחש לשמא תהא נותנת עין באחר אוקמוה אדינא".

וראו אריכות דברים על כך ביתר פירושי הראשונים על סוגיה זו.  
<sup>2</sup> כן פסק הרמב"ם (הלכות אישות כד, יח), וכן נפסק בשלחן ערוך (שם).  
<sup>3</sup> שלחן ערוך שם.

- א. הבעל מאמין לדבריה לגמרי, והוא משוכנע שהיא בגדה בו כאילו העידו על המעשה שני עדים<sup>4</sup>.
- ב. הבעל מאמין לאשתו רק משום שהיא נאמנת בעיניו (כמו שני עדים כנ"ל), ולא בגלל שהוא חושד בה קצת<sup>5</sup> ולא בגלל שלא נראה לו הגיוני שאשתו הייתה משקרת בדבר זה, שהוא ביזיון לה<sup>6</sup>, ושהוא מאמין לה רק בגלל שהוא בטוח שאין שום טעם או יצר הרע שהיה גורם לאשתו לשקר<sup>7</sup>, למרות שחז"ל כבר קבעו שחוששים לשקר בענין זה.
- אפילו אם הבעל כבר אמר שהוא מאמין לאשתו, אם באותה שעה לא הבין מה רמת הנאמנות שההלכה דורשת בענין הזה או אם לא ידע שאשתו תהיה אסורה עליו משום שמאמין לה, אין ממש בדבריו<sup>8</sup>. ויש להסביר לבעל שחז"ל חששו לשקר בענין זה ואין לו להאמין לה, ורק אם הבעל מתעקש שהוא כן מאמין לה, והתקיימו כל התנאים הנ"ל, יש להסביר לו שאם כך, על פי דין אשתו אכן אסורה לו.
- ראוי להעיר, והדעת נותנת שיש להפנות את תשומת לב הבעל אף לכך, שהסברא שלא להאמין לאישה האומרת "טמאה אני לך" אמנם נאמרה בכל הנשים, אבל במשנה תוקף יש לאומרה כשאכן הייתה מתיחות בין הצדדים, כמתואר בשאלה, שהדעת נותנת שבמצב כזה אפשר שאכן האישה תרצה להביא את בעלה לרצות בגירושין באמצעות האמירה כי היא בגדה בו<sup>9</sup>.
- יש להוסיף שאם עתה האישה חוזרת בה מדבריה הראשונים ואומרת שלא נטמאה, אף אם יאמר הבעל שהוא מאמין לדבריה הראשונים ולא לחזרתה בה – ייתכן, ובהקשר זה הדבר נכון בייחוד על רקע המתיחות שכבר הייתה ביניהם, שהבעל עצמו אינו נאמן לומר שהוא מאמין לה (שמא אומר כך כדי שיוכל לגרשה בעל כורחה למרות חרס דרבנו גרשום), ולכן לא נפסוק לו שהיא אסורה עליו, ואף אם ירצה לגרשה – אם היא לא תרצה בכך – לא יהיה רשאי לגרשה

<sup>4</sup> לשון הרמב"ם (שם): "ואם היה מאמינה וסומכת דעתו על דבריה חייב להוציאה" (וכעין לשונו גם לשון השלחן ערוך שם). וכתב המגיד משנה (וכן משמע בביאור הגר"א לשלחן ערוך שם ס"ק כט) שהרמב"ם למד שאם הוא מאמין לאשתו, היא אסורה מדברי רבא (קידושין סו ע"א) שאם יש עד אחד שמעיד שאישה זינתה והוא נאמן בעיני הבעל כשני עדים, הבעל חייב לגרשה, וראו לשון השלחן ערוך ורמ"א (אבהע"ז קעח, ט). וראו גם בשו"ת אבני נזר (אבהע"ז סימן כח) ובשו"ת אגרות משה (אבהע"ז חלק ג סימן ל) שנקטו כדבר פשוט שהנאמנות הנדרשת כדי לאוסרה היא נאמנות בעיני הבעל "כבי תרי", היינו כשני עדים (וראו בדבריהם המובאים בהערה הבאה).

<sup>5</sup> מהרי"ק (שורש פב), מובא ברמ"א (אבהע"ז קטו, ז) לענין נאמנות עד אחד בענין זה. ובשו"ת אבני נזר (שם), שו"ת אגרות משה (שם) ושו"ת מנחת יצחק (חלק י סימן קכט) נקטו שהוא הדין לגבי אישה שאמרה "טמאה אני לך" שנאסרת רק אם הבעל אכן מאמין לדבריה (כשני עדים) מצד נאמנותה בעיניו בכל ענין, ולא מצד ראיות או סברות אחרות שמחמתן הוא מאמין לדבריה אלה דווקא.

<sup>6</sup> אגרות משה (שם) וזה לשונו: "דאף שהוא מלתא דכסיפא לה אמדו חכמים דעת האשה שבשביל רצונה להנשא לאחר תאמר דבר שקר כזה אף שהוא גנאי לה", והמשיך וביאר שלכן "אינו כלום מה שהבעל אומר שמאמינה מטעם סברתו דאי אפשר שתבדה על נפשה דבר שהוא גנאי לה אף שבשביל רצונה להנשא לאחר, דהרי הוא כמכחיש דברי חז"ל".

<sup>7</sup> על פי האגרות משה הנ"ל, והוא כתב "שהוא דבר רחוק לידע דבר כזה".

<sup>8</sup> שו"ת חתם סופר (אבהע"ז חלק א סימן עח) ואגרות משה (שם).

<sup>9</sup> ראו פתחי תשובה (אבהע"ז סימן קטו ס"ק כח) בשם ברית אברהם ועל יסוד דברי הרמ"א (שם קעח, ט) וראו בהערה הבאה), וכתב כך אף כלפי אופן שבו יש לכאורה 'רגליים לדברי' לדבריה שנאסרה לבעלה, אלא שבהמשך דבריו פקפק בכך. וראו עוד פסקי דין רבניים (חלק יב עמוד 89) שצירפו סברא זו בנידונם.

(אלא שאם היא מסכימה או מעוניינת להתגרש, הבעל יהיה רשאי, וממילא אם אכן מאמין לה – גם חייב) לגרשה<sup>10</sup>. פסק זה מתייחס רק למקרה שלבעל נודע שייתכן שאשתו זינתה רק על פי הודאתה, אבל אם נוסף להודאתה יש גם רגליים לדבר, כגון שהוא ראה או ידע דבר שמראה שהיא אכן זינתה (או שיש עדות על כך, אף שהבעל עצמו לא ראה דבר), אז יש לשאול שאלת חכם שבה יפורטו הנתונים הידועים ומקור המידע לגביהם, שכן הדין עשוי להיות תלוי בפרטים אלה<sup>11</sup>.

<sup>10</sup> רמ"א (אבהע"ז קעח, ט) בשם יש אומרים, וראו שם בנושאי כלים וכן באבני נזר ובאגרות משה הנ"ל. ודברינו שבייחוד יש מקום לסברא זו נוכח המתחוות שכבר הייתה בין הצדדים הם הם דברי הרמ"א (שם) ש"אם היה לו קטט עמה אינו נאמן", האמורים לכאורה לא רק לשיטת אותם יש אומרים אלא לכל הדעות, אלא שמכל מקום אין הדבר ברור ומוחלט – ראו בפתחי תשובה הנ"ל (שם ס"ק כח). יש להעיר שאף שדברי רמ"א אלה בנויים על ההנחה שללא אמירה זו אין הבעל יכול לגרש את אשתו בעל כורחה משום חרם דרבנו גרשום, מכל מקום הם נכונים להלכה אף לגבי עדות שלא קיבלו עליהן חרם זה, אם במציאות הבעל מנוע בדרך כלל מלגרש את אשתו בעל כורחה מחמת חוק המדינה וכדומה [ראו שו"ת רשב"א סימן (אלף רלו); מיוחסות לרמב"ן סימן קלג]. ואמנם הנודע ביהודה (מהדורה תניינא אבהע"ז סימן יא) חילק בין חוק שעונש מוות בצידו לחוק אחר או אף לחרם דרבנו גרשום עצמו, אך כבר העירו בפסקי דין רבניים (חלק ט עמודים 77–78) שבמאירי (קידושין סו ע"א, ראו שם והשווה ללשון התשובה) מבואר שתשובה זו של הרשב"א נשלחה אליו ועולה מדבריו שלא כדברי הנודע ביהודה (שבעצמו לא ראה את דברי המאירי, שלא נדפסו בימיו). ובאמת גם לולא דברי המאירי קשה להבין איך יתיישב דברי הרשב"א (בתשובות המיוחסות שם), שמהם עולה שאף כשהחוק מונע רק את הגירושין בעל כורחה אך מאפשר נישואי שתי נשים, אלא שבפועל הבעל יתקשה למצוא אישה נוספת כל עוד לא גירש את אשתו, קיימת הסברא שענינו נתן באחרת ומשום כך הוא משקר (ולפחות אם הייתה לו גם קטטה עם אשתו), אף שקושי זה ודאי אינו כחשש מוות ואינו שונה מהקושי שמחמת חוק שעונש אחר בצידו.

<sup>11</sup> לענין 'רגליים לדבר' ראו ברמ"א (אבהע"ז קטו, ו). וראו בחלקת מחוקק (שם ס"ק כא), בבית שמואל (שם ס"ק כג), בביאור הגר"א (שם ס"ק כה) ובבית מאיר (שם) לענין מקרה שמצד אחד יש רגליים לדבר לאיסור ומצד שני יש צדדים נוספים להיתר. מדברי הבית שמואל (שם) נראה שייחוד בלבד נחשב 'רגליים לדבר' (אך שמא אין הדברים אמורים בחברה שבה אין ייחוד נתפס כדבר אסור ופסול, שכן ייתכן שאין ה'רגליים' נובעות מהידיעה על שהייתה בפועל הזדמנות להיכשל בעברה, אלא מהידיעה על שהאישה ומי שלדבריה חטא עימה אכן נהגו ביניהם באופן האסור, למרות ידיעתם שזה אסור, מה שעשוי להצביע שאכן יש איסור חמור יותר ושאולי מלכתחילה התייחדו בכוונה תחילה לשם עברה), ולדעתו גם אם יש עד אחד שזינתה – אף אם אין הבעל מאמין לו – מצטרפת הודאתה "טמאה אני", או אף שתיקתה לדבריו שהיא כהודאה, לדברי העד ונאסרת לבעלה.

ובאמת מדברי תרומת הדשן (פסקים וכתבים סימן רכב), שהוא מקור דברי הרמ"א (ויסוד דבריו שלו מהתוספות), משמע שייחוד בלבד אינו בגדר 'רגליים לדבר' אלא אם היה הייחוד עם מי שמוחזק כנואף (ולכאורה גם בסברא מוכח כך, שאם לא נאמר כן, עדיין תוכל הרוצה להוציא עצמה מבעלה להתייחד עם אדם אחר ואחר כך לומר "טמאה אני"). וכך כתבו שלא כדברי הבית שמואל מהר"י באסן (סימן פו) – דבריו הובאו (וכן חלק מהמקורות דלהלן) גם בפתחי תשובה (אבהע"ז סימן קטו ס"ק כו), שו"ת אדמו"ר הזקן (סימן לא); רבי עקיבא איגר (בחיידושי לכתובות יג ע"א; בשו"ת מהדורה קמא סימן פח וסימן קיא); שו"ת צמח צדק (ליובוויטש, אבהע"ז סימן לח וסימן קמ) ועוד. ומדבריהם נראה שרק ייחוד עם מי שמוחזק נואף כאמור או מעשי כיעור (כעין המבוארים באבהע"ז יא, א) נחשבים 'רגליים לדבר', וכך נראה גם משו"ת כתב סופר (אבהע"ז סימן י) ומשו"ת הרי בשמים (חלק ג, מהדורה תליתאה סימן קי) ועוד (ולגבי מעשי כיעור בצירוף הודאתה ביאר כבר רבנו ירוחם בתולדות אדם וחווה נתיב כג חלק ב שנאסרת אם אין סברה אחרת להתירה). וכך נקטו בפסקי דין רבניים (חלק ב, פסקי דין הרבנים בן מנחם, הדס ואלשיב, מתחיל בעמוד 197) ולמעשה גם נקטו כהגדרת שו"ת צמח צדק (סימן 405בה נ"ל) שאין להחמיר אלא ב'רגליים לדבר חזקים'.

וראו עוד בדברי הרמ"א (אבהע"ז מו, ח) שמהם משמע שאם יצא 'קולי' (בנדונו – קול שהתקדשה לאחר לפני קידושה לבעלה, ומשמע מלשוננו שהוא הדין בנדון דידן) והאישה מודה לדברי הקול – נאסרת (שקול אינו אוסר אישה נשואה לבעלה, אבל דינו כ'רגליים לדבר' וממילא הודאתה אוסרתה). אך החלקת מחוקק (שם ס"ק יז) השיג על דבריו (ומדבריו מבואר בפירוש שבנדון דידן אין הקול מועיל לאסור) ואף הבית שמואל (שם ס"ק כב) נראה כמסכים לדבריו. וראו עוד בדברי המקנה (שם, קונטרס אחרון) שהשווה את דין 'קולי' לדברי הבית שמואל הנ"ל לענין עד אחד (אך סוף סוף מדברי הבית שמואל

---

עצמו בסימן מו משמע כנ"ל שלדעתו אין הקול מצטרף לאסור, וראו עוד במה שכתב שו"ת אמרי יושר סימן פז, הן על דברי המקנה הן על דברי הבית שמואל לענין עד אחד).  
ומכל מקום אף לדברי הרמ"א, 'קולי אינו אוסר (אף במקום שבכוחו לאסור) כשיש לו הסבר סביר (עיינו בשלחן ערוך שם, ג) או שיש בעלי אינטרס שיש לתלות שהם שהוציאוהו (אבהע"ז יא, א, וראו שם תנאים נוספים בהגדרת 'קולי'), ולפי זה הוא הדין שאם ייתכן שהקול יצא מחמת הודאתה של האישה עצמה – אין הוא מוסיף דבר על עצם ההודאה.  
וראו עוד בפתחי תשובה (שם ס"ק כה–כח) הן לענין רגליים לאיסור שבצידם ראיות להיתר הן לענין מהותן של 'רגליים לדבר' והן (כנ"ל) לענין נאמנותה או אי נאמנותה של האומרת שנאסרה, אף אם יש 'רגליים לדבר', אם הייתה לפני כן קטטה בינה לבין בעלה המחזקת את הסברה שדבריה באו מחמת רצונה בגירושין.

## California, USA

## קליפורניה, ארה"ב

תמוז תש"פ

## צג. כתיבת שם הבעל בשורה רביעית בגט

## שאלה:

האם מותר לכתחילה לכתוב את שם הבעל בשורה הרביעית של הגט?  
האם יש איזו הקפדה לכתחילה להתחיל את כתיבת שם הבעל בשורה השלישית?

## תשובה:

לכתחילה יש לכתוב את השמות בתוך שש השורות הראשונות, אולם אין הקפדה באיזו שורה בדיוק ייכתבו.<sup>1</sup>

<sup>1</sup> לא מצאנו הקפדה ששם הבעל יתחיל דווקא בשורה שלישית. ראו לדוגמה בנוסח הגט בספר קב נקי (עמוד כז), שהתחיל את שם הבעל בשורה הרביעית. ההקפדה שמצאנו לכתחילה היא שיכתבו את הזמן, שם האיש ושם האישה בשש השורות הראשונות או בפחות אבל לא ביותר. כן מצאנו בסדר הגט שבלבוש (סוף סימן קנד אות מג): "יש אומרים שצריך לכתוב כל התורף דהיינו הזמן ושם האיש והאשה בשש שורות הראשונות". וכן כתב בסדר הגט למהר"ם (אות עד). וראו שם בברכת המים אות ב שהביא לזה ראייה מגמרא בגיטין טו ע"א: "בפני נכתב חציו ובפני נחתם כולו – פסול. הי חציו? אלימא חציו ראשון, והאמר ר"א: אפילו לא כתב בו אלא שיטה אחת לשמה, שוב אינו צריך! אלא אמר רב אשי: חציו אחרון". ופירש רש"י: "שיטה אחת – שיטה ראשונה שבה שם האיש והאשה והזמן". ומזה דייק שצריך לכתוב כל זה בחצי הראשון, וממילא הוא בשש השורות הראשונות. אך שוב דחה שכוונת הגמרא היא רק שהם כתובים בחצי הראשון מבחינת מספר האותיות, ולא דווקא מבחינת השורות, וכן שאולי כוונת הגמרא היא שיתכן שהם נכתבו בחציו הראשון ולא שזה מעכב. ולכן הסיק שאף שטוב לכתוב בצורה שבה כל אלו יהיו בשש השורות הראשונות, מכל מקום אין בזה הקפדה כלל. ואם נכתב גט שדברים אלו מופיעים גם אחרי שש השורות, ניתן לתת אותו לכתחילה אפילו אם אין זו שעת הדחק. וכן בגט מקישר וטיב גיטין (סדר גט ראשון אות עד) כתב ש"אינו אלא לכתחילה בעלמא". וראו גם בתשובת פנים מאירות (חלק ג סימן מז) שדן בגט שבו נכתב שם האישה בשורה השביעית, וכתב: "ומעתה נפשט גם הספק השלישי במה שכתב בסדר גיטין שיש לכותבו שם האשה בשורה עכ"פ בשורה ששית והוא כתבו בשורה שביעית, כיון דדבר זה לא נזכר בש"ס, ואף אם נאמר שהוא מנהג כתבנו שכל שהוא מצד המנהג ושינו בו כשר בדעבד, ק"ו שיש לומר שלא נתפשט שם במקום הכתיבה לדקדק בזה שכשר אפילו שלא במקום עיגון, ק"ו בן בנו של ק"ו במקום עיגון. דהא אנו נוהגין לכתוב י"ב שיטין שמנהג קבוע הוא ונתפשט בכל ישראל, ואם עשה שורה יותר אין לפוסלו במקום עיגון כנזכר בש"ע סימן קכ"ה סעי' י"א, וכתב הלבוש הטעם כיון שאינו אלא מנהג בעלמא דסמכו על גימטריי הגט שהוא תרגום של ספר ואין לו עיקר וזכר מתוך הגמ'. וכן בהרי את מותרת לכל אדם, נהגו לכתוב בשיטה אחת, אפ"ה אם כתבו בשני שיטות כשר כנזכר בדברי רמ"א בסימן קכ"ו סימן מ"א וז"ל טוב ליהזר לכתוב הרי את מותרת בשיטה אחת, אבל אם כבר נכתב הגט בשתי שורות כשר ליתנו, אף על גב דהתם אינה טעם בדבר, כמו שכתב הלבוש דאם הפסיקו יש לומר דהשומע סבר דלא התירו לכל אדם, אפ"ה כשר ליתנו לכתחילה אחר הכתיבה. ק"ו כאן דאין אנו יודעים טעם לזה למה הקפידו דוקא שיכתוב שמה קודם שורה שביעית, ופשיטא במקום עיגון דאין לפקפק כלל". ובשו"ת יביע אומר (חלק ו אבהע"ז סימן יב אות ה) דן בגט שבו נכתב שם האישה בשורה שביעית וכתב: "ושם האשה ואביה נכתב בשורה השביעית של הגט, וכל יודעי דת ודין יודעים מ"ש בפסיקתא (פ' כי תצא) וכתב לה, לשמה, ספר כריתות, מלמד שצריך שירטוט כספר, ובשש שורות ראשונות יכתוב הזמן ושם האיש והאשה והמדינה, ושורט י"ב שורות. ע"כ. והבואה תוספתא זו להלכה בדברי אמת (קונט' ד, בדפוס חדש דני"ז ע"א). וכי ע"ז, ונודע מ"ש התוס' (פסחים מ ע"ב ד"ה אבל) שבכמה דברים אנו סומכים על מסכתות חיצוניות ופסיקתא, וכ"כ הר"ן (מגילה לאע"ב). עת"ד. ע"ש. גם מהר"ם בסדר גיטין (סדר גט ראשון אות עד) כ', יש לכתוב הזמן ושם האיש והאשה בשש שורות הראשונות, או בפחות, ולא יותר. וכי הפתחי תשובה שם (ס"ק עד), שכ"כ גם בסי' הלבוש, ובסדר הגט שבסוף ס' גט פשוט. והפנים מאירות ח"ג (סימן מז) כ' שלא ידע טעם לזה, ולכן כיון שהוא רק מנהג יש להכשיר בדיעבד. ולי נראה שיש סמך גדול לזה מגיטין (טו) הי חציו אלימא חציו ראשון וכי' אלא א"ר אשי חציו אחרון. וכי' התוס' (שם ג) ד"ה אתי לאחלפי, דבחציו ראשון יש הזמן ושם האיש והאשה שהם עיקר הגט ומינכר מילתא ולא אתי

לאחלופי. מבואר שאף בזמן הש"ס נהגו כן. ומכל מקום לדינא נכונים די הפמ"א להכשיר בדיעבד. וכ"כ בס' גט מקושר. ע"כ. ובשו"ת נטעי נעמנים (חאה"ע סימן יז) כי ג"כ מקור לד' מהר"ם בסדר הגט הנ"ל, מהתוס' (גיטין ג) הנ"ל, ושכ"ה שיטת רש"י והר"ן, שאין לכתוב שם האשה בחציו אחרון, אבל לד' הרמב"ם והרשב"א אין הכרח לזה. והש"ע סימן קמב כתב כלי הרמב"ם, ולכן אף דלכתחלה יש לחוש לפרש"י ותוס' והר"ן, בדיעבד כשר. ע"ש. ובשו"ת חיים ושלום ח"ב (סימן מא) הביא דברי הכנה"ג סימן קנד אות ל שכי' שכל התורף יהיה בשש שורות הראשונות, ושכ"כ בית שמואל, ולבסוף הביא די הפנים מאירות להכשיר בדיעבד כשנכתב שם האשה בשורה שביעית. ע"ש. וכ"כ בשו"ת חיים לעולם (סימן כב). ע"ש. וכ"כ להקל בזה בשו"ת דברי מלכיאל ח"ג (סימן קלג). ועי' בשדי חמד מעי' גט (סימן טז אות לו) שהביא מ"ש הפתחי תשובה והחיים ושלום בשם פנים מאירות. ושוב הביא מ"ש בס' קב ונקי (דכ"ב ע"ב) בשם הדברי אמת שמצא דבר זה בפסיקתא, ומכאן יש ללמוד על מנהגם של ישראל שלא דבר ריק הוא ח"ו, ולכן יש להקפיד שגם שם אבי האשה יהיה בשורה הששית ולא יותר. ובא מעשה לידו בגט ע"י שליח שכי' הסופר שם הטפל של אבי האשה בשורה שביעית והיה שעת הדחק גדול וחשש עיגון, והכשירו והתיר למוסרו ליד האשה, שאף אם נאמר שגם שם אבי האשה בכלל התורף מכל מקום די לנו בשעת הדחק כזו מה שנכתב עיקר שם אביה של האשה בשורה ששית. עכת"ד. ומוכח מדבריו שבהגלות נגלות דברי הפסיקתא אין להקל כשנכתב שם האשה בשורה שביעית אא"כ במקום עיגון ובשעת הדחק. ודו"ק."

על כל פנים לא מצאנו שום הקפדה אף לכתחילה באיזו שורה יכתוב את השמות כל עוד הם כתובים בשש השורות הראשונות.



## California, USA

קליפורניה, ארה"ב  
מרחשוון תש"פ

## צד. כתב בגט למהו במקום למהך

## שאלה:

מה הדין אם כתב בגט "למהו" במקום "למהך"?

## תשובה:

במקום עיגון או בדיעבד כשכבר ניתן הגט יש להכשיר את הגט<sup>1</sup>.

<sup>1</sup> פירוש המילה "למהך" הוא ולכת. אך אם כתב "למהו", לכאורה למילה זו אין שום מובן בהקשר זה בגט. ואולי בדוחק יש לפרש שכוונת הדברים היא שהגט יהיה גט פיטורין, ואז באה השאלה "למהו", כלומר לאיזה ענין, ועל כך באה התשובה "להתנסבא לכל גבר". ולפי זה, אין פסול בגט שכתוב בו "למהו", שאין זה משנה ממשמעות הגט.

אמנם אם נאמר שאין למילה זו שום משמעות, יש לדון אם זה המילה הזו פוסלת את הגט או דווקא מילה שיש לה משמעות שגורעת פוסלת את הגט.

בגמרא (גיטין פה ע"ב) מבואר

"ולא לכתוב לימהך דמשמע לי מהך, ולא לכתוב למחך דמשמע כי חוכא".

ופירש רש"י:

"ולא לכתוב לימהך להתנסבא לכל מאן דיתיציבי-- דמשמע לי מהך לי תהי מספר הזה ואילך.

אלא למה-- בלא יו"ד.

ולא לכתוב למח-- צריך שיבדיל רגלו של ה"י שיהיה אויר בין רגלו לגגו דלא ליתחזי כח"י"ת.

דמשמע למח-- לצחק כלומר מצחק אני ביך כי חוכא".

אמנם הרמב"ם (הלכות גירושין ד, יג) פסק

"ולא יכתוב למהך ביו"ד שמא יקרא הקורא לי מהך כלומר לי שחוק".

ובלחם משנה פירש הגמרא לדעת הרמב"ם, ראו בדבריו.

על כל פנים, משמע מהגמרא ומפירושו רש"י והרמב"ם שהחשש הוא דווקא אם משנה ממשמעות הגט לענין שגורע מהגט, כגון שהאישה תהיה לו, או שכל הגט הוא צחוק. אך שינוי שאינו גורע ממשמעות הגט, לא יפסול את הגט.

אמנם בשו"ת מהרי"ל (סימן צח) דן בגט שבו האריך הסופר את הגג של הך' עד שהיה נראתה כמו ד', ונמצא שנכתב "למהך" במקום "למהך". וכתב שם:

"וכיון שראיתי כל אלה שהכ"ף נכתבה בשיבוש כולי האי, משכתי את ידי כי אי אפשר לתקנו הואיל ואם היה פסול אי"כ מינהו שליח לחספא בעלמא. ומקורב באו לידי טענות ממיידבור"ג והובא שם גט ע"י טורח גדול והוצאה מרובה ממקום אחר והיה כתוב בו וכדן בנו"ן במקום וכדו. ופסלו הרב הישיש

מהרי"י ואף כי תיבת למהך אם יקראוה בדל"ית אין הענין משתנה כולי האי, מכל מקום תקנתא ולישנא דרבנן הוא.

והואיל וההרשאה פסולה והכ"ף איננה כתיקונה מחמת טעמא דלעיל, לא יכולתי כלל להשתדל בו

לכתחלה".

והנה אף שהענין אינו משתנה במילה "למהך" שאין לה שום משמעות, מכל מקום כתב מהרי"ל שיש לפסול משום שלא עשה כתיקנה וכלשון של חכמים. אמנם, קצת משמע מלשונו שאין זה פסול גמור,

אלא שלא רצה להזדקק לגט זה כיוון שגם ההרשאה הייתה פסולה, אך אין זה ברור שזה אכן פוסל מעיקר הדין לדעתו.

והגט פשוט (סימן קכו ס"ק נא), לאחר שהביא את דברי מהרי"ל, כתב:

"ולי נראה דיש להכשיר במקום עיגון כיון דתיבת למהך היא בטופס ואין שום שינוי במשמעות הגירושין ואפילו דלג תיבת למהך יש להכשיר בדיעבד".

והובאו דבריו בפתחי תשובה (אבהע"ז סימן קכו ס"ק כג). וכן פסק בשו"ת איש מצליח (חלק ב אבהע"ז סימן סא אות טז) על גט שהמילה "למהך" הייתה חלוקה לשתיים: "למ הך". וכתב שם כמה טעמים להכשיר וביניהם:

"ועוד שלא חשו בגמ' אלא אם יכתוב לימהך ביו"ד דמשמע לי תהא מהך, אבל בחלוקה לשתיים 'למ הך' אין בה שום משמעות לגרועותא. ואם חסרה לגמרי כתב הג"פ סימן קכו ס"ק נא להכשיר ע"ש".

ולכן נראה שוודאי במקום עיגון או בדיעבד שניתן הגט יש להכשיר, וכפי שפסק הגט פשוט, ובפרט במקרה זה, שבדוחק יש לפרש את המילה "למהו" באופן שתתאים ללשון הגט וכדלעיל.

## Israel

ישראל  
אדר תשס"ז

## צה. עיסוק בעריכת דין

## שאלה:

הוצעה לכלתי חצי משרה בתור עורכת דין במשרד של עורכי דין העוסקים בתחומים אזרחיים שונים: חוזים, תביעות נזיקין, תביעות ביטוחים וכדומה. ההצעה מתאימה לצרכיה ולצורכי המשפחה, אך דא עקא, היא שואלת אם מותר לה לעסוק במקצוע שלא מתנהל על פי דין תורה בלשון המעטה? המציאות הכואבת והידועה היא כי החוק במדינת ישראל הוא תערובת של חוקי עמים זרים וחוקים שחוקקה כנסת ישראל החילונית. רבים וגדולים סוברים כי אין לנהוג על פי חוקים אלה, וכי בתי המשפט המתנהלים על פי חוקים אלה דינם כערכאות של גויים ואסור לדון בפניהם אלא בנסיבות מיוחדות, כגון אחרי הגשת תביעה בבית דין ועוד, והדברים ארוכים. אמנם רבים וטובים יראי שמיים עובדים כעורכי דין, וטעמם ונימוקם עימם – אך עובדה זו לא מספקת לכלתי שתחי, כי כידוע מציאות זאת לא תמיד משקפת את מה שבאמת נכון לעשות.

## תשובה:

- א. האיסור ללכת לדון בפני דיינים גויים הוא איסור שהפוסקים התייחסו אליו בחומרה רבה ביותר<sup>1</sup>.
- ב. איסור זה קיים, לדעת רוב הפוסקים, גם בפנייה לבית משפט של יהודים ששופט על פי חוקים שאינם חוקי התורה ויש אומרים שהוא אף חמור יותר<sup>2</sup>.

<sup>1</sup> מבואר בגמרא (גיטין פח ע"ב): "היה רבי טרפון אומר: כל מקום שאתה מוצא אגוראות של עובדי כוכבים, אף על פי שדיניהם כדיני ישראל, אי אתה רשאי להיזקק להם, שנאמר: 'ואלה המשפטים אשר תשים לפניהם', לפנייהם ולא לפני עובדי כוכבים, דבר אחר: לפנייהם – ולא לפני הדיוטות!". איסור זה נפסק להלכה ברמב"ם (הלכות סנהדרין כז, ז) ובשלחן ערוך (ח"מ כו, א) בתוספת חריפה: "כל הדן בדייני גויים ובערכאות שלהן, אף על פי שהיו דיניהם כדיני ישראל, הרי זה רשע וכאילו חרף וגדף והרים יד בתורת משה רבינו".

<sup>2</sup> הברייתא במסכת גיטין (פח ע"ב) משווה במפורש הדיוטות לגויים (ראו רמב"ן שמות כא, א, שאומר ש'הדיוטות' האמורים זה ישראל שאינו שופט על פי דין תורה). אמנם השלחן ערוך הזכיר רק איסור של דייני גויים ולא הדיוטות, ואף לכאורה מצאנו מקרים מפורשים של הדיוטות שמותר לדון לפנייהם, כגון רועי בקר שבעלי הדין קיבלו עליהם (משנה סנהדרין כד ע"א), וכן ערכאות שבסוריא (סנהדרין כג ע"א; והשוטף פרופי יעקב בזק, תחומין ב עמודים 523–528, טען בעקבות זאת שהאיסור תלוי בלאומיותם של הדיינים ולא בחוק שלפיו הם דנים). אך חידושי הר"ן (סנהדרין כג ע"א) כתב לגבי הערכאות שבסוריא שמדובר במקום שאין אפשרות לדון בו דין תורה, כיוון שאין מי שידוע לדון. ובשו"ת הר"ן (סימן עד) כתב שקבלה חד פעמית של בעלי הדין מותרת בפני הדיוטות ולא בפני גויים. והסביר הגר"י אריאל (תחומין א, עמודים 319–328) שחילוקי הדיינים נובעים מכך שבערכאות אין מדובר באיסור עצמי, אלא באיסור שענינו כפירה בתורה ובחכמה. ולכן גויים אסורים תמיד, והדיוטות מותרים כשאין אפשרות אחרת, או באופן חד פעמי, כיוון שאין זה מראה על כפירה. אך כאשר כל המערכת היא כנגד חוקי התורה, אפילו בבתי משפט של ישראל חל איסור חמור.

אמנם ניתן לתקן תקנות שלא על פי דין תורה, אך כבר כתב בשו"ת הרשב"א (חלק ו סימן רנד; הובאה בבית יוסף ח"מ סוף סימן כו) שהדבר אינו אמור על התאמה לחוקי הגויים: "אבל ללמוד מזה לילך בדרכי הגויים ומשפטיהם, ח"ו לעם קדוש לנהוג ככה... וסומך על משענת קנה הרצוף הזה, ועושה אלה מפיל חומות התורה ועוקר שרש וענף והתורה מידו תבקש, ומרבה הונו בזה בפועל כפיו נוקש. ואומר אני שכל הסומך בזה לומר שמותר משום דינא דמלכותא, טועה וגזול הוא וגולה ישיב... ובכלל עוקר כל

- ג. יש תחומים שבהם האיסור אינו חל, כגון משפט פלילי ודיני תעבורה<sup>3</sup>, הוצאה לפועל<sup>4</sup>, המפקח על הבתים המשותפים וכדומה, שיש לו סמכויות שיפוטיות<sup>5</sup>, ויש אומרים שאף בתי דין לעבודה<sup>6</sup>.
- ד. אם התובע הגיש תביעה בבית דין של תורה והנתבע סירב, והתובע קיבל רשות מבית דין לתבוע בבית המשפט – מותר לייצג את התובע. במקרה שבו ברור שהנתבע אינו מוכן להתדיין בדין תורה, גם מותר ללכת ישר לערכאות<sup>7</sup>.
- ה. כאשר ישנו איסור לפנות לבית משפט, אסור לעורך דין להופיע שם על מנת לייצג תובע, אך מותר לו לייצג נתבע על מנת להגן עליו<sup>8</sup>.

דיני התורה השלמה. ומה לנו לספרי הקודש המקודשים שחברו לנו רבי ואחריו רבינו רב אשי, ילמדו את בניהם דיני הגויים ויבנו להם במות טלואות בבית מדרסי הגויים, חלילה לא תהיה כזאת בישראל ח"ו, שמא תחגור התורה עליה שק"י.

ועל בתי המשפט בזמננו, כתב הגר"מ הרצוג (התורה והמדינה חלק ז, עמודים ט-י), שכאשר עם ישראל שוכן בארצו, הדבר חמור עוד יותר, וההולך לדון בפניהם הרי הוא כבועט בתורת אלוקים חיים. וכן כתב החזון איש (סנהדרין סימן טו אות ד) שאין חילוק בין גוי לבין ישראל ששופט שלא על פי דין תורה, ואדרבה, בישראל זה חמור יותר. וכן כתבו הגר"פ פראנק רבה של ירושלים (דבריו הובאו בצ"ץ אליעזר חלק יב סימן פב); הגר"ע יוסף (יחווה דעת חלק ד סימן סה) ועוד. אולם דעת מרן הגר"ש ישראלי (הערות עורך התורה והמדינה חלק ז, עמודים עו-עח) שאמנם ייתכן שאיסור עצמי על ערכאות קיים רק בגויים, אך גם בדיני ישראל שאינם שופטים על פי חוקי התורה יהיה איסור גזל (אם תוצאת הדין תהיה שונה מדין תורה), והדבר יהיה מותר רק אם שני הצדדים קיבלו עליהם מרצונם החופשי לדון באופן הזה, למרות שיכלו לדון על פי דין תורה (ממילא במצב היום, שבו התובע כופה את הנתבע ללכת לבית המשפט, ישנו איסור).

כמו כן, דעת הגר"מ רבינוביץ (כפי ששמענו אותה בעל פה) היא שלרוב חוקי המדינה בימינו יש מעמד של תקנות קהל, ולפיו במרבית המקרים אין איסור, אך יש לדון בכל חוק לגופו.

<sup>3</sup> בדרשות הר"ן (דרוש יא) חילק בין משפט הסנהדרין שדנה לפי חוקי התורה לבין משפט המלך שדן לפי צורכי המדינה. רואים מדבריו שיש אפשרות למלכות להתקין מערכת ענישה, שאינה דנה על פי דין תורה, אלא על פי צורכי המקום והזמן. על פי זה כתב מרן הגר"ש ישראלי זצ"ל (עמוד הימיני סימן ח) שיש תוקף לחוקי המדינה בימינו, אמנם דווקא בתחום הפלילי (ובכלל זה דיני תעבורה) אך לא בתחום האזרחי. וכן רואים מדברי הגר"ד ליאור (תחומין ג, עמוד 248), שיש תוקף גם לחוקים שהם נגד דין תורה, כגון הכשרת ראיות פסולות וכד' (אמנם הוא סייג את דבריו שגם בתחום הפלילי אין חופש מוחלט, כגון לפטור גנב מתשלומים כיוון שהוא נכנס למאסר), ובניגוד לגר"מ אליהו (תחומין שם, עמוד 243) שהסתפק בדבר.

<sup>4</sup> הגר"מ אליהו (תחומין שם עמוד 244), כיוון שזוהי הזרוע היחידה המבצעת את הגבייה. לעומת זאת בשו"ת שערי עזרא (חלק א סימן קיז, עמוד שלג) פסק שהאיסור קיים גם בפנייה להוצאה לפועל ללא נתינת רשות מבית דין. באוסף פסקי דין של הרבנות הראשית, עמוד נה, פסק בית הדין הגדול בנשיאות הגר"מ הרצוג זצ"ל שהדבר מסופק, ואף שלא רצה להורות היתר בזה, גם לא רצה לדון את מי שעשה כן כהולך לערכאות. ראו עוד במסמך מדיניות בית הדין ארץ חמדה גזית: 'הסתיעות בהוצאה לפועל' (אתר בית הדין), שבו נקבע שמותר לפנות להוצאה לפועל גם ללא היתר מבית הדין במקרה של חוב ברור.

<sup>5</sup> בחידושי ר' עקיבא איגר (על השלחן ערוך, חו"מ סימן ג) הביא בשם המהרש"ך (חלק ב סימן רכט) שבמקום שהמנהג לדון בפני בית דין של סוחרים, מנהג מבטל הלכה. ועל פי זה התיר בשו"ת צ"ץ אליעזר (חלק יא סימן צג) לדון בפני המפקח על הבתים המשותפים, כיוון שבזמננו הוא דן על פי שיקול דעתו והמנהג ולא על פי מערכת חוקים מסודרת, ולכן אין בו דין ערכאות.

<sup>6</sup> על פי דברי הציץ אליעזר הנ"ל היה מקום לדון להתיר בזמננו גם בבתי הדין לעבודה. וכן הסתפקו בדבר בפסקי דין רבניים (כרך יא, עמוד 265), במיוחד שההלכה נותנת תוקף למנהג המדינה ביחסי העבודה, וחלק נכבד ממשפטי העבודה על פי חוקי המדינה נידון על פי המנהג וההסכם, וכן הסתפק בזה הגר"מ אליהו (תחומין שם). אמנם בשו"ת תשובות והנהגות (חלק ד סימן דש) כתב שהדבר אסור, כיוון שעיקר סמכותם של בתי הדין לעבודה היא מכוח חוקי המדינה, ולכן יש לדון בבית דין רבני והוא יפסוק על פי המנהג.

<sup>7</sup> כסף הקדשים (חו"מ כו, ב).

<sup>8</sup> כן כתב הגר"ע יוסף (שו"ת יחווה דעת, שם), מצד איסור מסייע ביד עוברי עברה ואין שליח לדבר עברה. אך לייצג נתבע כשהתובע כפה אותו לדון בבית משפט, מותר כדי להציל עשוק מיד עושקו. וכן

- ו. במקרים שבהם יש ספק אם קיים איסור לפנות לערכאות, ניתן להקל לגבי עורך דין.<sup>9</sup>
- ז. יש מי שאומר שאסור להזניח את התחום המשפטי, ובכלל זה גם את תחום הייצוג והשיפוט בבתי המשפט, אלא יש לסמוך על השיטות המקילות ולהתיר לאנשים יראי שמיים לעסוק בייצוג ושיפוט. זאת עקב התוצאות השליליות שעלולות להיגרם לעם ישראל מההימנעות בעיסוק בכך. אולם צריך להביא בחשבון את הבעייתיות, כיוון שהדבר יכול לתת לגיטימציה לערכאות, ונמצא שכרנו בהפסדנו<sup>10</sup>.
- בכל מקרה, על עורך הדין לפעול ככל יכולתו כדי שלקוחותיו יסכימו להתדיין בבית דין של תורה.
- בשאר תחומי השירות המשפטי, שאינם כוללים ייצוג משפטי, מותר שעורך דין ירא שמיים יטפל בהם, כמו עריכת חוזים, ואף יש בזה עדיפות אם על ידי כך הצדדים יימנעו מאיסורים כמו ריבית. כמובן זאת בתנאי שיקפיד על היושר והאמת.

כתב לאסור בשו"ת משנה הלכות (חלק ו סימן שיג), וגם תשובת הגרצ"פ פראנק שהובאה בציף אליעזר (לעיל) מתייחסת לעורך דין.

<sup>9</sup> כפי שכתב ביחווה דעת (שם), האיסור הוא מצד מסייע ידי עוברי עברה, שהוא איסור דרבנן (תוספות שבת ג ע"א ד"ה בא; ר"י שבת פרק א סימן א). ולכן במקום שהדבר נתון בספק, ניתן להקל מצד ספק דרבנן לקולא.

<sup>10</sup> נמסר לנו בשם הגר"א ליכטנשטיין שהוא סובר שאף על פי שלדעת רוב הפוסקים איסור ערכאות חל בכל מצב, ואין היתר גם להיות עורך דין בתחומים שבהם קיים האיסור, מכל מקום כיוון שייתכנו תוצאות קשות מכך שאין אנשים יראי שמיים בתחומים שונים במדינה, המצב נחשב כזה של שעת הדחק משמעותית, ועל כן יש בשעת צורך גדול כזה לסמוך על ההבנות שלפיהם האיסור הוא רק בדיינים גויים ולא בדייני ישראל (ראו הערה 2 ובעיקר את דעתו של הגר"א רבינוביץ), ואין למנוע אנשים יראי שמיים מלהתעסק בשום תחום משפטי (ובשיחה עמו הדגיש בפנינו שאין שיקול זה יכול להתיר את האסור, אלא רק להווי תמריץ לחפש היתר, ולעצם השאלה אמר שצריך להתיישב בדבר). הגר"א שפירא (תחומין ג, עמוד 239) הסתפק בדבר לגבי שופט, שמצד אחד יכול לתרום להאדרת המשפט העברי בבתי המשפט, אך מצד שני ייאלץ לפסוק בעל כורחו על פי חוקים שהם גזל בהלכה (אך יש לדון שהדברים אמורים בשופט, שמנסה לעשות את המיטב להתקרב לדין תורה, לעומת עורך דין שצריך לפעול לטובת הלקוח ועל פי בקשתו, ואם הלקוח יבקש לייצגו על פי חוקי המדינה לא ניתן לנהוג אחרת). גם הגר"מ אליהו (תחומין, שם) כתב שבמצב הנתון יש חשיבות ותועלת בשופטים ועורכי דין דתיים שירימו את קול התורה בכל מגזרי החיים, אך לא ברור מדבריו שם אם מותר גם לייצג בבתי המשפט באופנים האסורים בוודאי.

וראו עוד בדבריו של מרן הגר"ש ישראלי (עמוד הימיני סימן יז אות ז) על החשיבות הגדולה שיהיו אנשים שומרי תורה ומצוות במשטרת ישראל.

ייתכן שיש לשקול גם בכיוון ההפוך. כיוון שהמצב כיום הוא שישנם הרבה מאוד עורכי דין דתיים (רובם בתחום האזרחי, שהוא הבעייתי יותר כפי שנתבאר), וייתכן שדווקא המצב הזה הוא חלק מהסיבה של חוסר המודעות הגדול בציבור לחומרת איסור הערכאות, כיוון שרואים את המספר הגדול של חובשי הכיפות בתחום. ולהפך: הבעיה שעליה מצביע הגר"א ליכטנשטיין קיימת בעיקר בתחום הפלילי הפחות בעייתי, ושמה יש להמליץ לעורכי דין דתיים לעסוק בעיקר לכיוון הפלילי—ציבורי, שבו ניכר בשטח הצורך בעורכי דין יראי שמיים, וכפי שהובהר, גם מבחינה הלכתית ההיתר שם מרווח הרבה יותר.

New York, USA

ניו יורק, ארה"ב  
שבט תשע"ד**צו. חזרה מעסקת מכר נדל"ן בשל הצעת מחיר טובה יותר של בר מצרא****שאלה:**

אדם סיכם עסקת נדל"ן בעל פה ולחיצת יד ונקבע המחיר. לאחר יום הגיע השכן והציע הצעה גבוהה יותר. האם יש במקרה הזה בעיית מחוסרי אמנה או שכיוון שמדובר בבר מצרא, לשכן יש יתרון שמתגבר?

**תשובה:**

תשובה זו היא עקרונית ואינה מתייחסת למקרה ספציפי שיש בו שני צדדים, כי אז יש צורך לשמוע את שני הצדדים לפני מתן התשובה. במקרה המתואר לא נעשה קניין<sup>1</sup> וממילא מן הדין יכול כל אחד מהצדדים לחזור בו, אלא שכפי שהוזכר בשאלה – ובצדק – יש לבחון אם גם מותר לנהוג כך או שיש בכך משום 'מחוסר אמנה'<sup>2</sup>. למעשה במקרה המתואר רשאי המוכר לחזור בו משני טעמים:

<sup>1</sup> אף על פי שלחצו ידיים, ללחיצה זו אין דין של 'תקיעת כף' שנחשבת כשבועה משום שהיא לא נעשתה דרך שבועה אלא כדרך הסוחרים המסכימים על המקח (שלחן ערוך יו"ד רלט, ב). וכן אין קניין 'סיטומתא' בלחיצת יד בעסקת נדל"ן משום שלא נהגו שלחיצת יד תיחשב קניין בקרקעות (ראו ש"ך חו"מ סימן רא ס"ק א ונתיבות המשפט סימן רא ביאורים ס"ק א וחידושים ס"ק ב).  
<sup>2</sup> בבבא מציעא (מח ע"א; מט ע"א) מבואר שגם כשהצדדים לעסקה יכולים לחזור בהם ממנה, בהעדר קניין, מכל מקום החוזר בו ללא הסכמת חברו קרוי 'מחוסר אמנה' ואין רוח חכמים נוחה הימנו, ופעמים שחלה עליו גם קללת 'מי שפרע': 'מי שפרע מדור המבול ומדור הפלגה הוא יפרע ממי שאינו עמד בדיבורו'. אם העסקה סוכמה רק בדיבור – אין 'מי שפרע' אבל החוזר בו קרוי 'מחוסר אמנה'. 'מי שפרע' נאמר על החוזר בו מעסקה כשנוסף לדיבור גם תשלום, אף שלא חל הקניין, כגון במטלטלין שאינם נקנים במעות.

לענין קרקעות באופן שאינן נקנות במעות כגון 'במקום שכותבים את השטר' – ראו קידושין כו ע"א; שלחן ערוך חו"מ קצ, ז): הרמב"ן ותלמיד הרשב"א (בבא מציעא מח ע"ב) וכן הריטב"א (שם יד ע"א) כתבו שאין 'מי שפרע' בקרקעות, והובאו דבריהם (של הרמב"ן ותלמיד הרשב"א) בבית יוסף (חו"מ רד, ה). לעומתם בתוספות (כתובות צג ע"א) מוכח שיש 'מי שפרע' בקרקעות באופן זה (ולכן הוצרכו לנמק מדוע במקרה הנדון שם אין 'מי שפרע'), וכך דייק הר"ן בחידושו (בבא מציעא מו ע"ב) מהרמב"ם, ושוב הסתפק בזה להלכה (שם מט ע"א), וכך הביא הבית יוסף (שם) משמו ומשם תלמידי הרשב"א. וראו בפתחי תשובה (חו"מ שם ס"ק ב) שהביא מדברי עוד ראשונים ואחרונים בענין זה.

עוד מבואר בגמרא (שם עד ע"א) שיש 'מי שפרע' במקרה שעשו 'סיטומתא', היינו שסימן לוקח את החפץ הנקנה שיהיה שלו – אפילו במקום שלא נהגו בו 'סיטומתא' קונה קניין גמור. ולפי זה ייתכן שהוא הדין, לשיטת שיש 'מי שפרע' בקרקעות, שגם בהן תועיל 'סיטומתא' לחייב בימי שפרע' אף במקום שלא נהגו לראות בה קניין גמור. אלא שסיטומתא שבגמרא היא סימן החפץ הנקנה, כאמור, ופעולה זו – הדעת נותנת שהיא מחזקת את ההסכמה לקניינו של אותו חפץ, אף במקום שלא נהגו לראות בה קניין. מה שאין כן פעולות שאינן בחפץ עצמו, כלחיצת יד וכדומה, שאף אם יכול המנהג לעשותן כקניין, מכל מקום במקום ובאופן שאין מנהג כזה יש לעיין אם יש בהן כדי להחיל לפחות דין 'מי שפרע' או שבהעדר הוכחה מגוף הפעולה (כבסימון הדבר הנקנה) מחד גיסא, והעדר מנהג לקניין מאידך גיסא, אין כאן כלום. ובענין משפט (סימן רד ס"ק ב) הסתפק בזה וצידד תחילה שיש בתקיעת כף משום סיטומתא לענין מי שפרע, אך לבסוף הסיק שאולי כיוון שפירש רש"י שסיטומתא היא הסימון על המקח – אין לומר כך בתקיעת כף (ויש לעיין אם כוונתו שיייתכן שסיטומתא אינה כל דבר שנהגו בו אלא דווקא הסימון כני"ל, או שכוונתו כסברתנו, שלענין מי שפרע בהעדר מנהג שסיטומתא קונה אין מקום לאומרה אלא בסימון בגוף הדבר). אמנם בדברי מלכיאל (חלק ג סימן קנו) נקט כדבר פשוט שיש 'סיטומתא' לענין 'מי שפרע' בקרקעות לדעות שנאמר דין 'מי שפרע' בקרקע. ולעומת זאת באחיעזר (חלק ג סימן מ)

א. לשכן המציע את ההצעה הגבוהה לרכישת הנכס יש זכות קדימה של 'בר מצרא' (בן המצר, שכן שהנכס שלו גובל עם הנכס הנמכר).  
 זכות זו<sup>3</sup> גוברת אפילו אם כבר נעשה קניין<sup>4</sup>. קל וחומר במקרה שרק סיכמו בעל פה<sup>5</sup>. יש מקום לומר שהוא הדין אפילו אם הנכס אינו צמוד ממש

צידד שאין 'מי שפרע' בסיטומתא בתקיעת כף, ואולי בסיטומתא בכלל, בקרקעות. ובפסקי דין רבניים (חלק ד עמוד 75, פסק דין הרה"ג הדס, אלישיב וזילטי) הסתפקו בזה.

<sup>3</sup> דעת רבנו תם (ספר המצר חלק התשובות סימן לב, מובא בתוספות בבבא מציעא קח, ב ד"ה ארעא) שבבתים אין לבן המצר יותר ראשונים. טעמו הוא שרק בשדות, כיוון שאדם יכול לחבר בין שתי השדות ולעבד אותן יחד, יש זכות לבן המצר, ועוד ששכח לקנות שדות (הקונה שולק על ידי בן המצר יוכל למצוא שדה אחרת) ובתים – לא. אולם דעת רוב הראשונים (הובאו בטור ובית יוסף חו"מ קעה, פא–פה) שגם בבתים יש זכות לבעלים של הבית השכן לקנות את הבית העומד למכירה. טעמם הוא שגם בבתים לפעמים אדם זקוק לבית נוסף צמוד לשלו או שהוא רוצה להרחיב את ביתו ויוכל לעשות זאת על ידי חיבורו לבית הצמוד. השלחן ערוך (קעה, ג) פסק שגם בבתים יש זכות לבן המצר. והש"ך (שם ס"ק ג) כתב שכיוון שהראשונים דחו את דברי רבנו תם ופשט המנהג שלא כדבריו, אפילו אם יש צדדים אחרים לומר שאין דין בר מצרא, לא ניתן לצרף את דעתו כלל

בבא מציעא, קח, ע"א; שו"עשלחן ערוך חושן משפט חו"מ קעה, ו.

<sup>5</sup> עיקר דין 'בר מצרא' אינו מוטל המוכר אלא על הקונה, ועליו להימנע מלקנות ואף להסתלק מן הנכס שקנה כבר לטובת בן המצר. כלל זה מבואר בסמ"ע (סימן קעה ס"ק ז, לח, סז) ועל פיו מבוארות כמה הלכות בדיני מצרונת (ראו שם). על פי זה דן שו"ת דברי מלכיאל (חלק ג סימן קנו) אם יש בדינא דבר מצרא כדי לעקור את דיני 'מחוסר אמנה' או 'מי שפרע' מן המוכר. להבנת דבריו ודברינו דלהלן נקדים שתי הקדמות:

א. את יכולתו של בן המצר לסלק את הקונה אף אם כבר נעשה קניין הגדירו חז"ל כזכות קניינית שמכוח תקנת חכמים שגדרה הוא ראייתו של הקונה, בכל מקרה שבו יש לבן המצר זכות קדימה, כשליחו של בן המצר וכקונה בעבורו.

ב. יש אופנים שהוחרגו מדין 'בר מצרא' מחמת התחשבותם של חז"ל בטובתו של המוכר (שכאמור דין 'בר מצרא' מעיקרו לא הוטל עליו אלא רק – או לפחות בעיקר – על הקונה). כך למשל אמרו בגמרא (בבא מציעא קח ע"ב) שבמוכר כל נכסיו לאחד לא נאמר דין 'בר מצרא', וביאר רש"י: "שלא תקנו חכמים ללוקח להסתלק, לעשות הישר והטוב לבעל המצר, שהוא רעה למוכר, שזה לא יקנה השאר". כיוצא בזה אמרו (שם) לגבי מוכר שמטרתו לקנות בתמורה שיקבל שדה אחרת הסמוכה אליו יותר, ופירש רש"י: "לפי שאין לנו להפסיד מוכר משום טוב וישר דמצרן, דכשם שעלינו לעשות טוב לזה, כך עלינו לעשות טוב לזה – ואם באנו לעשות איחור בדבר – שמא בין כך ובין כך תמכר זו שהיה רוצה זה לקנות". כך נפסק בשלחן ערוך (חו"מ קעה, לו, מב) וראו שם (בגמרא ובסעיפים נוספים בשלחן ערוך) לגבי מקרים נוספים שהוחרגו.

בדברי מלכיאל מדובר במקרים כגון אלה שבהם לא חל דין 'בר מצרא' ביחסים שבין הקונה לבין בן המצר, אלא שהמוכר רוצה לעשות 'הישר והטוב' כלפי 'בן המצר' ולחזור בו מהעסקה שכבר סוכמה עם הקונה, שאף שילם בעבורה, כל עוד לא נעשה קניין. על אפשרות זו כתב שמאחר שבעת עשיית העסקה לא חל דין 'בר מצרא' ולא היה הקונה כשליחו של 'בן המצר', ועל כן אינו יכול לסלקו, אין המוכר רשאי לחזור בו, שהרי עליו כלל לא חלה חובה מצד דין בר מצרא, ואילו החובה שכלפי הקונה – לעמוד בדיבורו – מוטלת עליו, ואם יפר אותה יחול עליו 'מי שפרע'.

למרות דבריו אלה נראה שבדיון דין יש מקום לחזרתו של המוכר מן העסקה, חזרה הנוחה לו (משיקוליו הכלכליים) אך גם מטיבה עם בן המצר, וזאת משני טעמים.

א. גם בדברי מלכיאל עצמו עלתה הסברה שגם על המוכר מוטל חיוב כלשהו של "ועשית הישר והטוב" כלפי 'בן המצר', שהרי הרמ"א (חו"מ שם, לד) הביא דעה שכשבן המצר במדינה אחרת, חולה או קטן – על המוכר לפנות לבית הדין כדי שיציעו לקרובי בן המצר לרכוש את הנכס בעבורו.

הדברי מלכיאל יישב זאת בטענה שמטרת ההודעה היא כדי "שלא יירא הלוקח מהמצרן". אך יישבו זה צריך עיון, שהרי הרמ"א כתב דין זה כ"לכתחילה", ומשמע שגם אם לא נעשה כך אין בן המצר יכול לתבוע את הלוקח ולסלקו מהנכס, וכדברי השלחן ערוך שם, וברור אפוא שאין כאן עצה לטובתו של הלוקח "שלא יירא", אלא לטובתו של 'בן המצר'.

מסתבר יותר לומר שאף שאת התביעה הממונית יש לבן המצר רק כלפי הלוקח, מכל מקום מצווה על המוכר להקדימו, ואף לסייע בכך – לדעה הנ"ל – באמצעות הודעה זו לבית הדין, גם כשלא תהיה כל תביעה מצד בן המצר כנגד הלוקח, אלא שכשיש חשש שהמוכר יינזק מכך, כשם שלא חל דין 'בר מצרא' כלפי הלוקח, כך גם לא הטילו מצווה על המוכר. גם הדעת נותנת שכיוון שחז"ל הגדירו דין זה כעשיית ישר וטוב, מדוע לא תהיה מצווה בכך גם למוכר, לפחות כשאין הוא ניוזק מכן?

באופן המאפשר חיבור בין הנכסים), כיוון שמכל מקום סמיכות הנכסים יש בה יתרון מעשי לשכן<sup>6</sup>, והדעת נותנת שיש לסמוך על סברא זו לפחות כל עוד

יתר על כן, הלוא מכוחו של החיוב "ועשית הישר והטוב" הורו חז"ל על דיני קדימה נוספים החלים על המוכר, גם כשאין לבעל זכות הקדימה אפשרות לסלק את הלוקח לאחר המכירה, כמבואר בגמרא (שם קח ע"ב), ברמב"ם (הלכות שכנים יד, ה) ובשלחן ערוך (ח"מ"ם שם, ג), ואיך יעלה על הדעת שייגרע כוחו של בן המצר משל הללו, ומה גם שבכלל אלה גם 'שכן' וכל בן מצר שכן הוא?

אכן בנוגע למצווה זו יש מקום לדון אם בכוחה לגבור על החובה לעמוד בדיבורו ועל 'מי שפרע' שנאמר כלפי מי שאינו עומד בדיבורו, אבל לפחות כל עוד לא קיבל המוכר תשלום ואין 'מי שפרע' הדעת נותנת שעשיית הישר והטוב יש בה כדי להצדיק את חזרתו בו, וכעין דברי החכם צבי (סימן ע) שבחזרו בו כדי לקיים מצווה מן המובחר אין משום 'מחוסר אמנה'.

(ואמנם יש מקום לטעון שהחזרה בו ממה שסיכם עם הקונה אינה עשיית ישר וטוב, אבל כלפי טענה זו יש להשיב שאם במקום שמבטל מכר שכבר הושלם קבעו חז"ל את דין 'בר מצרא' וחיבו את הקונה עצמו, כל שכן ש'בר מצרא' מסלקו מקניינו – והדבר נאמר לכאורה בכל מקרה מלבד אלה שהוחרגו בפירושו, ולא דווקא כשהקונה התעלם בזדון מן המצר, שאילו כך היה, היינו יכולים לומר שרק משום כך התעלמו מהפגיעה בו, אבל כיוון שלא כך – הרי שבשיקול דעתם הרחבה קבעו שהיושר והטוב שבמכירה לשכן היכול להפיק תועלת יתרה מקניינו גובר על זה שבהותרת הקניין שכבר נעשה וכל שכן ביחס לקניין שרק סוכם בעל פה).

בדברי מלכיאל מדובר כאמור במצב שבו לא חל דין 'בר מצרא'. אך במצב שבו חל דין זה הדעת נותנת שגם המוכר יהיה רשאי ליזום את אי השלמת העסקה כל עוד בידו הדבר, שהרי חז"ל ראו את הקונה כשלוחו של בן המצר. ואם כן, הרי שבראייה ההלכתית אין כאן כלל הפרה של הסיכום שסיכם המוכר עם הקונה, שהרי הקונה 'האמיתי' ממבטם של חז"ל הוא 'בן המצר' (יש להעיר שאם כך, היה מקום לכאורה לטעון לאיך גיסא, שלא יהיה המוכר רשאי לקבל משכנו תשלום העולה על זה שעליו סיכם עם 'שלוחו', הקונה. אכן כנגד טענה זו יש מקום להשיב שאילו היה השכן תובע את הקונה בדין תורה, היה זוכה בנכס במחיר ששילם הקונה, אך המוכר אינו מחויב ליזום זאת ואינו מחויב להכניס עצמו לאי נעימות מול הקונה, ורשאי להניח לקונה, שעליו מוטל החיוב, ולבן המצר להתדיין ביניהם. הוא רשאי אפוא ליטול רווח תמורת הסכמתו שלא להשלים את העסקה עם הקונה ובוודאי תמורת יוזמתו. ואף לשכן משתלם הדבר, הן משום שהוא חוסך מעצמו את הצורך בהתדיינות זו והן משום שבמצב המשפטי הקיים כיום לא יוכל לכפות את הקונה לנהוג כדין תורה, ומה גם שלאחר השלמת העסקה אפשר שאף בדין תורה יטען הקונה 'קים לי' כדעות שבענייננו אין דין 'בר מצרא'.

זאת ועוד, הדברי מלכיאל עצמו אף העלה סברא שבמצב שחל דין 'בר מצרא' נחשב המוכר למי שאינו 'בר מצרא' כימסייע ידי עוברי עברה', ולסברא זו ודאי שרשאי לחזור בו ממה שסיכם, ולו בשגגה, עם הקונה – סיכום שהיה בו משום סיוע ידי עוברי עברה.

ובדברי מלכיאל (שם) הביא כמה פוסקים (חמדת שלמה סימן ח, הגהות מהר"ש קלוגר לח"מ"ם סימן קעה) שסברו, שלא כדבריו, שרשאי המוכר לחזור בו לטובת 'בן המצר' אף באופן שיש בחזרתו בו (שלא לטובת בן המצר) משום 'מי שפרע' ואף באופנים שכלפי הקונה לא שייך (לסברתו) דין 'בר מצרא'. אלא שהוא חלק עליהם. לדעתם של פוסקים אלה פשוט שגם בנדוננו רשאי המוכר לחזור בו, אלא שלפי האמור לעיל מסתבר שבנדוננו, שבו לכאורה שייך דין 'בר מצרא' לפחות לחלק מן הדעות, ובפרט מאחר שלא מדובר בדין 'מי שפרע' אלא בדין 'מחוסר אמנה' בלבד, יודה אף הדברי מלכיאל שרשאי המוכר לחזור בו משום רצונו לקיים 'ועשית הישר והטוב' כלפי בן המצר ושלא להיחשב 'מסייע ידי עוברי עברה' במכירתו למי שאינו 'בן המצר'.

<sup>6</sup> הבית יוסף (שם) כתב שלכאורה משמע שאם אין אפשרות "לערב שני הבתים יחד" משום שהבית "חוקק בסלע" לכל הדעות אין דין 'בר מצרא', אולם לבסוף הסיק שגם באופן זה "בכל בתים איכא דינא דבר מצרא, וטעמא לפי שאף על פי שהכותל... עב... יכול להשתמש באחד מהבתים בעצים ושמן ויין ודברים הצריכים לבית ובבית אחר לדירתו". לפי זה, דין בר מצרא אינו תלוי ביכולת לחבר את הבתים בפועל אלא בסמיכותם בלבד (וההבחנה בגמרא שם בינו ל'שכן' אמורה לגבי שדות או לענין בן השכונה שאינו סמוך ממש). אכן יש מקום לעיין אם יש מקום לסברתו בענייננו, שהרי במציאות לא סביר שהקונה – אם אינו יכול לחבר את הבתים – ישתמש בבית אחד כמחסן (כעין אחסון "עצים ושמן ויין" שהזכיר הבית יוסף) לצורכי דירתו הסמוכה. עם זאת סתימת השלחן ערוך (שם) היא שבכל הקרקעות והמחובר לקרקע יש דין מצרנות, בלי לחלק ולתלות בסברות אלה. ואפשר למצוא סברות לתועלת יתרה שיכול שכן להפיק מדידה סמוכה אף אם לא יוכל לחברה לדירתו וגם לא יחזיק בה כמחסן, כגון למגורים של הורים מבוגרים שיש תועלת במגוריהם בסמיכות לילדיהם, או להפך – למגורי ילדיו אם הוא מבוגר, וכיוצא בזה. ועצם העובדה שהשכן היה מוכן לשלם מחיר גבוה יותר, אפשר שיש בה ללמד שאכן יש לו תועלת כזו, ונוכל לסמוך על סברא זו בצירוף סתימת השלחן ערוך (כאמור) ולקבוע שיש לו דין 'בר מצרא'.

לא נעשה קניין (ואף לא תשלום), וכל שכן כיוון שיש עוד טעם להקל וכדלהלן.

ב. יש אומרים שאם קיבל הצעת מחיר גבוהה יותר אין דין מחוסר אמנה. אמנם צריך עיון אם אפשר לסמוך על סברא זו בפני עצמה, אך סניף ודאי יש בה<sup>8</sup>.

ואף אם נקבע שאין שכן זה בגדר 'בר מצרא', מכל מקום גם 'שכ' שאינו 'בר מצרא' מצווה להקדימו ולמכור לו, כמבואר בגמרא (שם קח ע"ב), ברמב"ם (הלכות שכנים ד, ה) ובשלחן ערוך (ח"מ"ם שם, נ, וראו שם בפרטי הדין), אלא שאם כבר קנה אחר – אין השכן שאינו 'בר מצרא' מסלקו. ומכל מקום כיוון שלא קנה לכאורה מצווה להקדימו אף שסיכס עם אחר למכור לו. וראו בהערה הבאה.

<sup>7</sup> ועל כן ודאי שלכל הדעות אין כאן שאלה של 'מי שפרע' אלא לכל היותר של 'מחוסר אמנה'. נשוב ונזכיר את שכתב החכם צבי (סימן ע) שמי שחוזר בו כדי לקיים מצווה מן המובחר אין בו משום 'מחוסר אמנה', ואת שכתבנו לעיל שמכאן נוכל ללמוד גם לחזור בו כדי להיטיב עם אחר ולקיים בכך את ציווי התורה 'ועשית הישר והטוב', שהוא יסוד דין 'בר מצרא'. מכאן שאפילו אם נניח שמדובר באופן שלא חל עליו דין 'בר מצרא' ממש, כיוון שמצווה להקדים את השכן כאמור, ואף היא בכלל ועשית הישר והטוב כלשון הרמב"ם (שם) – לא יוגדר החוזר בו לטובת קיום מצווה בו 'מחוסר אמנה'.

<sup>8</sup> בעל המאור (בבא מציעא כט ע"ב מדפי הרי"ף) כתב שאם השתנה השער אין החוזר בו משום כך בכלל 'מחוסר אמנה', ודבריו הובאו ברא"ש (בבא מציעא פרק ד סימן יד) ובטור (ח"מ"ם רד, יא). כדעתם סבר גם הריטב"א (קידושין ח ע"ב ובבא מציעא מט ע"ב) אף שחלק על ראיית בעל המאור. הנימוקי יוסף (בבא בתרא מב ע"א מדפי הרי"ף) הביא ירושלמי שממנו עולה שאין במקרה כזה משום 'מחוסר אמנה'. ברם הראב"ד (בכתוב שם על בעל המאור שם) והרמב"ן (מלחמות ה' שם) חלקו עליהם (הרמב"ן – משום שחלק על פירוש המונח 'תרי תרעי') והרשב"א (בבא מציעא שם) הסכים לדברי הראב"ד. המאירי (שם) הביא את שתי הדעות, ועל הדעה שיש משום 'מחוסר אמנה' אף כשהשתנה השער כתב שהיא דעת רוב הפוסקים. וכך נראה גם מחידושי תלמיד הרשב"א (שם), שכתב בפשטות שיש בו משום מחוסר אמנה, אלא שהביא אחר כך ש"יש מי שכתב" אחרת (אם כי הבית יוסף ח"מ"ם רד, יא הביא משמו שכתב בשם העיטור כדעת בעל המאור, אכן לפנינו לא נמצאי כך בדבריו ולא בעיטור עצמו, ובכל מקרה נראה שהגרסה שבבית יוסף משובשת וכפי שהעירו בהגהות והערות במהדורת שירת דבורה שם). גם הר"ן הביא (בחידושו שם) את שתי הדעות, והנימוקי יוסף (על הרי"ף שם) כתב בשמו שדעתו נוטה לדעת הראב"ד והרשב"א (ומשמע מלשונו שגם הוא נוקט כך, אף שבבבא בתרא הביא, כאמור, בשם הירושלמי כדעת בעל המאור). בדעה זו צידד גם במגיד משנה (הלכות מכירה ז, ח). רבנו ירוחם (מישרים נתיב ט חלק ד) כתב כך אף בשם התוספות, והבית יוסף (שם) כתב שכן משמע מדבריהם (בבבא מציעא שם ד"ה מודה), וכתב (לכאורה בשם תלמיד הרשב"א, אם כי הגרסה בענין זה נראית משובשת, כאמור) שאף מדברי רש"י (שם ד"ה שלא) משמע כן (שכן מדבריו נראה שבכך נחלקו האמוראים, ולדעת רבי יוחנן, שהלכה כמותו, יש בזה משום מחוסר אמנה).

בשלחן ערוך אמנם לא התפרש דין זה, אך מדבריו בבית יוסף שבהם הביא את הדעות הרבות שיש בכך משום 'מחוסר אמנה' נראה שנטה לדעה זו, ואף סתמו שבשלחן ערוך כפירושו, שהרי משהביא את האיסור, אם יש לו חריגים – היה לו לפרשם, וכדברי הסמ"ע (שם ס"ק יב). והסמ"ע (שם) כתב שגם הרמב"ם סבר כך, כיוון שסתם ולא חילק. הרמ"א (ח"מ"ם שם) הביא את המחלוקת אם יש מחוסר אמנה בתרי תרעי (כאשר השתנה השער) והכריע שיש מחוסר אמנה אף בתרי תרעי. כך סתם גם הלבוש (שם סעיף ז).

הב"ח (שם) בתחילת דבריו תמה על הרא"ש, איך נקט כבעל המאור ועזב את דברי רש"י ותוספות, שמוכח מדבריהם שאף החוזר בו מחמת שינוי השער בכלל 'מחוסר אמנה' הוא (וכפי שהובא בבית יוסף), ואף תמה על הטור שכתב תחילה בסתם שיש בחוזר בו משום 'מחוסר אמנה', ומשמע שכך הדין בכל מקרה וכדעת רש"י ותוספות, ולבסוף הביא את דברי בעל המאור. ואחר כך כתב שכיוון שמהירושלמי שהביא הנימוקי יוסף (הני"ל) מוכח כדעת בעל המאור, מסתבר לפרש כך גם בבבלי, וסיים "וצריך עיון". והש"ך (שם ס"ק ח) והנתיבות (שם חידושים ס"ק י) הביאו את דברי הב"ח.

החכם צבי (סימן ע) הזכיר בתוך דבריו "ודמיא להא דאמרינן דאף למ"ד דברים יש בהם מחוסר אמנה הני מילי בחד תרעא אבל בתרי תרעא לא ואפי' מאן דפליג התם אפשר דמודה כאנ"י". ומשמע לכאורה שצידד יותר בדעה שאין בזה משום 'מחוסר אמנה' (וכן כתב פתחי חושן דלק ח [קניינים] פרק א הערה ה). אך אין זו ראייה גמורה, כיוון שדבריו נאמרו ב'אם תמצא לומר' ששייך בנדונו 'מחוסר אמנה' אחרי שכבר כתב שלא שייך מטעם אחר (כמבואר שם), ואף כאן צירף סברא שנדונו עדיף מיתרי תרעי. ואפשר שמשום כך הביא את סברת המקילים ב'תרי תרעי' כסניף, אף בלי להכריע כמותה מן הדין, ולא התכוון במה שכתב "דאמרינן... ואפילו מאן דפליג" להשמיענו שדעה זו היא עיקר וחברתה רק בגדר "מאן דפליג".



בערוך השולחן (חו"מ סימן רד אות ח) הכריע שמעיקר הדין אין בזה מחוסר אמנה אלא ממידת חסידות בלבד, והוסיף "ואתי שפיר הכל", היינו שהמקורות שמהם נראה לאיסור יתפרשו כמידת חסידות, ואלו שמהם נראה להיתר כעיקר הדין. גם מדברי החתם סופר (שו"ת חו"מ סימן קב) משמע שיש לסמוך על המקילים במקרה של שינוי השער. ועל פי דבריו הקל בשבט הלוי (חלק ד סימן רו), תוך שביאר שההכרעה לקולא למרות דברי הרמ"א היא משום שסמך על ספקם של הב"ח והש"ך, וכיוון שעל כל פנים ברור שהאיסור אינו מן התורה, ועל כן יש להקל בספקו. ובסוף דבריו הסתייע גם מהכרעת ערוך השולחן (אם כי בנדונו צירף עוד צדדי קולא).

בנדון דידן אמנם לא מדובר בשינוי שער השוק, היינו שהיה מחיר ידוע וקבוע והשתנה, אלא בהצעת מחיר גבוהה יותר, העשויה להיות גבוהה מהמחיר המקובל לנכס כזה (מחמת האינטרס של השכן או מסיבה אחרת), ובלי שינוי של המחיר עצמו, או ששתי ההצעות הן בטווח המחירים הסביר, המקובל והאפשרי בתוך משא ומתן שבין מוכר לקונה. אבל מכל מקום חזרתו של המוכר היא משיקול דומה לחזרה שמחמת שינוי השער, ויש לבחון אפוא אם דינה שווה לדין 'תרי תרעי' או לא:

באבני נזר (חו"מ סימן יז) כתב שאם הזדמן למכור לאחר ביותר, דינו כתרי תרעי. אך בתשובת הגר"ח וואזנר, בנו של שבט הלוי (מובאת בשבט הלוי חלק ז סימן רלו) כתב שאין דינו כתרי תרעי, משום ששינוי השער יש בו כדי להחשיב את ההסכמה הקודמת כטעות, מה שאין כן בהצעת מחיר גבוהה ללא שינוי. ועוד שיש לחלק בין החוזר בו מחמת הפסד – ביחס לשער האמיתי שבעת הקניין בפועל – לבין החוזר בו בעבור רווח נוסף, שנראה שלכל הדעות דינו כמחוסר אמנה. הוא ציין שכל ראיות בעל המאור הן ממקרים של שינוי השער ממש, והוסיף שוודאי לא מסתבר שדין 'מחוסר אמנה' נאמר רק כלפי מי שחוזר בו ללא כל סיבה (טענה שמקבלת משנה תוקף לאור דברי החתם סופר הנ"ל, שמהם עולה שהחוזר בו מחמת נתונים אחרים שהשתנו ושמחמתם השתנה האינטרס שלו בעסקה עשוי גם הוא להיחשב כחוזר בו מחמת שינוי השער. ואם נאמר שהוא הדין להצעת מחיר גבוהה יותר, נמצא שאכן לא ייאמר דין מחוסר אמנה אלא בחוזר בו ללא כל סיבה והיגיון).

למעשה צריך עיון אם אפשר לסמוך על סברא זו כשלעצמה ולהקל במקרה כזה: ראשית, דעת רוב הראשונים היא לאסור. כך, כאמור, נראה מדברי הבית יוסף ומסתימתו בשלחן ערוך וכך הכריע הרמ"א. ואף בנושאי כלי הטור והשלחן ערוך אין הכרעה אחרת אלא ספק – ספקו של הב"ח. ואיך יוציא ספקם של הב"ח ושי"ך מידי ודאם של השלחן ערוך והרמ"א? אף הסתמכות על ה'פשרה' שחידש בעל ערוך השולחן, שמן הדין מותר ומידת חסידות היא לאסור, קשה, שהרי סוף סוף מדברי כל הראשונים והאחרונים – המקילים והמחמירים כאחד – נראה שפירשו את הסוגיית השונות כאוסרות מן הדין או כמתירות לגמרי, ומניין לחדש ביאור העומד בניגוד לדעת כולם? קשה גם להסתמך על החתם סופר ועל פי פירושו של השבט הלוי בדבריו, שהרי כפי שהעיר השבט הלוי עצמו, אפשר להבין את דברי החתם סופר אחרת (ראו שם), ואילו ביאורו שלו – שהחתם סופר הקל משום שמדובר בספק דרבנן, וליתר דיוק לכאורה יש לומר שכוונתו לכלל 'בדברי סופרים הלך אחר המקל' שהרי זה ספק בהכרעה במחלוקת הראשונים – מוקשה, שהרי אין כאו ספק או מחלוקת שקולה אלא מחלוקת שיש בה רוב ברור הראשונים והכרעה של השלחן ערוך והרמ"א מול ספק בלבד, בהכרעה, של הב"ח והש"ך (ודקדוק לשון החכם צבי שנאמרה כמעט בדרך אגב ובלי שעיקר היתרו יזדקק להכרעה במחלוקת זו).

שנית, אף אם נניח שבשינוי השער ממש נוכל לסמוך על המתירים, ולו על המתירים מספק, הרי שבנדונו ספק אם הדבר נחשב כשינוי שער. ואף שגדולתו ומעמדו של בעל אבני נזר כפוסק לעומת הגר"ח וואזנר שליט"א אינם מוטלים בספק – טעמו וסברתו של הגר"ח וואזנר מסתברים מאוד, ומה גם שלדבריו מחלוקת הראשונים מצטמצמת, ולדברי האבני נזר מתרחבת. וכשם שטען הב"ח שמתברר שלא להרבות במחלוקת בין הבבלי לירושלמי, וזה הלוא כל טעמו מדוע יש מקום לפסוק כבעל המאור, כך יש לומר בענין מחלוקת הראשונים. ואיך נתפוס עיקרון זה לקבל ב'תרי תרעי' ולא נתפוס אותו בנוגע לפירושו של מונח זה? ועוד שאף אם נראה זאת כספק, הרי לנו ספק ספקא לחומרא – שמא אף בתרי תרעי אסור לחזור בו, ואם תאמר שמתר – שמא אין זה בגדר 'תרי תרעי'.

אלא שבנדון דידן עיקר טעם ההיתר הוא מחמת דין 'בר מצרא', וכל האמור כאן בענין 'תרי תרעי' אינו אלא סניף נוסף להיתר (ומחמת המחלוקת בשאלה אם דין 'בר מצרא' נוגע לנדון דידן, מחלוקת שמעיקר הדין ההכרעה בה היא שאכן דין זה נוגע לנדון דידן, וכך מאחר שדין 'בר מצרא' בעיקרו אינו מוטל על המוכר, ואף שביארנו מדוע די בו בסברא כדי להוציאו מכלל 'מחוסר אמנה', צירפנו לכך סניף נוסף). ועוד יש לצרף לכך את דברי פתחי חושן (חלק ח [קניינים] פרק א הערה ד) שכל שלא סיכמו את כל פרטי המכירה אין בכך מחוסר אמנה, ומן הסתם אף בנדון דידן לא סיכמו את כל פרטי המכירה כגון פריסת תשלומים ומסירת החזקה וכו'.

Israel

ישראל  
אייר תשע"ד**צז. תביעה ייצוגית על פי ההלכה****שאלה:**

האם ניתן לתבוע חברה בתביעה ייצוגית על פי ההלכה?  
 בתביעה ייצוגית הרעיון הוא שהתובע ועורך הדין מקבלים את עיקר הפיצויים שמגיעים לכלל הציבור.  
 ובציבור עצמו מקבל כל אחד סכום קטן.  
 אם לא ניתן לתבוע, האם אפשר לתבוע תביעה זאת בערכאות, אם הנתבע לא מוכן לבוא לבית דין?  
 ולבסוף, כמה ניתן לסמוך על ההנחה שהם לא יהיו מוכנים לבוא לבית דין בעיקר אם זה יהיה לטובתם?

**תשובה:**

א. תביעה ייצוגית נקבעה בחוק ומטרתה להרתיע חברות גדולות ולתת פיצוי הולם לנפגעים.<sup>1</sup>

<sup>1</sup> ההסבר להלן מבוסס על החוק ועל הרצאות של עו"ד דורון טאובמן.

חוק תובענות ייצוגיות (תשס"ו-2006) מגדיר (סעיף 2 לחוק) תובענה ייצוגית כ"תובענה המנוהלת בשם קבוצת בני אדם, שלא יפו את כוחו של התובע המייצג לכך, ואשר מעוררת שאלה מהותית של עובדה או משפט המשותפות לכלל חברי הקבוצה".

לדוגמא, ראובן גילה כי חברת הסלולר חייבה אותו במשך עשרה חודשים בתוספת לא הוגנת בסך של 20 ₪ כל חודש. במקום להגיש תביעה אישית בסכום של 200 ₪, ראובן יבקש להכיר בתביעתו כתביעה ייצוגית, ובכך יוכל לתבוע לא רק למען עצמו אלא למען כלל לקוחות הסלולר שנפגעו, כאשר הוא מייצג את כל הלקוחות שנפגעו.

מטרת החוק היא לרכז את התביעות לתביעה אחת, כך שיהיה כדאי לנהל את התביעה והיא תביא לפיצוי הולם מחד גיסא, ולהרתעה מאידך גיסא: ההליך מאפשר פיצוי הולם גם על סכומים זניחים שדרך בני אדם לוותר עליהם, וגם יוצר הרתעה לחברות גדולות. כמו כן, ההליך חוסך במשאבים משפטיים ובזמן שיפוטי, מונע פסיקות סותרות, מאפשר שוויון בין הצדדים המתדיינים ומגן על אוכלוסיות חלשות. כך עולה מניסוח מטרת החוק (סעיף 1 לחוק): 1. מימוש זכות הגישה לבית המשפט, לרבות סוגי אוכלוסייה המתקשים לפנות לבית המשפט כיחידים; 2. אכיפת הדין והרתעה מפני הפרתו; 3. מתן סעד הולם לנפגעים מהפרת הדין; 4. ניהול יעיל, הוגן וממצה של התביעות.

עם זאת, יש כמה חסרונות בולטים בהליך התביעה הייצוגית, גם לפי החוק עצמו וגם לפי ההלכה, וכפי שנראה להלן: 1. בעלי הדין שניזוקו אינם יודעים כלל על התביעה, והזכות לתבוע נלקחת מהם לאחר שהוגשה התביעה בשמם (סעיף 24 לחוק): "פסק דין בתובענה ייצוגית יהווה מעשה בית דין לגבי כל חברי הקבוצה שבשמם נוהלה התובענה הייצוגית"; 2. ישנו חשש לקנוניה בין התובע המייצג לנתבע, שיסכימו לפשרה מבלי לדאוג לכלל חברי הקבוצה (ולכן הסכם פשרה טעון את אישורו של בית המשפט – סעיף 18 לחוק). כדי להתמודד עם חסרונות אלו, החוק (סעיף 8) קובע שיש צורך בתנאי סף כדי להכיר בתביעה ייצוגית, וכך להבטיח בקרה על התובע המייצג: 1. התובענה מעוררת שאלות מהותיות של עובדה או משפט המשותפות לכלל חברי הקבוצה, ויש אפשרות סבירה שהן יוכרעו בתובענה לטובת הקבוצה; 2. תובענה ייצוגית היא הדרך היעילה וההוגנת להכרעה במחלוקת בנסיבות הענין; 3-4. יש יסוד סביר שענינם של כלל חברי הקבוצה ינוהל בדרך הולמת, ובתום לב.

לאחר שאישר בית המשפט את התביעה כיייצוגית, החוק (בסעיף 11) קובע שכל מי שעונה להגדרה של הקבוצה שקבע בית המשפט נחשב ככלול בקבוצה וכאילו הסכים להגשת התובענה בשמו, אלא אם הודיע בכתב על רצונו שלא להיכלל בקבוצה תוך 45 ימים. כמו כן, החוק (בסעיף 12) קובע שבנסיבות מסוימות רשאי בית המשפט להגדיר שרק מי שביקש להצטרף בכתב יהיה חלק מן התביעה. נסיבות אלו מתקיימות למשל במקרה שבית המשפט סבור כי יש אפשרות סבירה שיוגשו תובענות בעילת התביעה של התביעה הייצוגית בידי חלק ניכר מחברי הקבוצה. מקרה נוסף הוא אם סכום התובענה ניכר ביחס לכל אחד מחברי הקבוצה.

ב. אף שהתובע מפקיע את זכות שאר הניזוקים לתבוע, יש לחוק זה תוקף הלכתי, הן מצד דינא דמלכותא<sup>2</sup> והן מצד 'תקנות הקהל'<sup>3</sup>. ואף שבית

המשך החוק דן, בין היתר, באפשרות של הסדר פשרה בין התובע לנתבע, בפיצוי כספי או סעד אחר הניתן לחברי הקבוצה, בגמול לתובע המייצג ולבא כוח המייצג.

<sup>2</sup> השאלה המרכזית היא אם דין המלכות יכול להפקיע משאר בעלי הדין את הזכות לתבוע לאחר מכן. שכן, כפי שהסברנו, ברגע שבית המשפט יכיר בתביעה כייצוגית ויאפשר לתבוע גם בשם מי שאינו נוכח, נמנעת ממנו היכולת לתבוע בעתיד. לשם כך, עלינו לבאר תחילה את סוגיית דינא דמלכותא:

דינא דמלכותא הוא נושא רחב שדן באופן עקרוני בסמכות המלך לגבות מיסים. הדין כאן שונה מאחר שהוא עוסק בדין האזרחי, בהסדר שבין אדם לחברו ולא בין אדם לשלטון. שאלתנו היא, האם המלך מוסמך לקבוע בתחום זה?

דינא דמלכותא נזכר בש"ס כמה פעמים: בגיטין (י ע"ב) לגבי נאמנות של שטרות שנעשו בערכאות של הגויים, בנדרים (כח ע"א) ובבבא קמא (קיג ע"ב) לגבי סמכות המלך לגבות מיסים, ובבבא בתרא (נד ע"ב) לגבי הסמכות לקבוע הסדרים בין בני אדם. המקור העיקרי לענינו הוא אפוא הסוגיה בבבא בתרא:

"אמר רב יהודה אמר שמואל: נכסי עובד כוכבים הרי הן כמדבר, כל המחזיק בהן זכה בהן; מ"ט: עובד כוכבים מכי מטו זוזי לידיה אסתלק ליה, ישראל לא קני עד דמטי שטרא לידיה, הלכך הרי הן כמדבר, וכל המחזיק בהן זכה בהן. א"ל אבבי לרב יוסף: מי אמר שמואל הכי? והאמר שמואל: דינא דמלכותא דינא, ומלכא אמר: לא ליקני ארעא אלא באגרתא! אמר ליה: אנא לא ידענא, עובדא הוה בדורא דרעותא, בישראל דזבן ארעא מעובד כוכבים, ואתא ישראל אחרינא רפיק בה פורתא, אתא לקמיה דרב יהודה, אוקמה בידיא דשני. א"ל: דורא דרעותא קאמרת! התם באגי מטמרי הו, דאינהו גופייהו לא הוו יהבי טסקא למלכא, ומלכא אמר: מאן דיהיב טסקא ליכול ארעא... אריסותא דפרסאי עד ארבעין שניין."

הוזכרו בגמרא שני חוקים הקשורים לנדוננו: א. המלך אמר שאין קונים קרקע אלא בשטר; ב. אריסות בפרס היא ארבעים שנה, כלומר חזקה בקרקע היא רק לאחר ארבעים שנה.

נחלקו הראשונים בפירוש גמרא זו. דעת הרשב"ם (ד"ה דאריסא, בפירושו השני) שחזקה בפרס היא לאחר ארבעים שנה גם לישראל וחברו. כלומר שישראל הקונה קרקע שם אין לו חזקה עד שיעברו ארבעים שנה, ולא כדין המשנה שמשפיקות שלוש שנים. מכאן שדינא דמלכותא תקף גם לדינים שבין אדם לחברו, וכן הסכימו כמה ראשונים: הרמב"ם (בבא בתרא נה ע"א) והרשב"א (בבא בתרא שם) והרי"ן (על הרי"ף בגיטין ד ע"א). כך נראה גם מדברי הרא"ש בגיטין (פרק א סימן י, שכן העתיק את תירוצי הרמב"ן, ואם היה סובר כרבנו יונה דלקמן, לא היה מפרש כך).

לעומתם סבר רבנו יונה (עליות דרבנו יונה בבא בתרא נה ע"א) שאין דין המלך תקף בדינים שבין אדם לחברו, כי המלך אינו גוזר על כל התושבים, אלא שכך ידונו בערכאות מטעם השלטון. יש לציין שכך הדבר גם בימינו, החוק אינו קובע שכל יחיד חייב לתבוע על פיו, והבחירה נתונה ללכת לבורר שידון כפי ראות ליבו. לדעה זו, החוק האזרחי מחייב רק במסגרת בית המשפט.

הרמב"ם מזכיר את דין המלך בכמה מקומות. בהלכות מלוה ולוה (כז, א) הביא את הדין של שטרות שנעשו בערכאות. המגיד משנה הציע שלפי הרמב"ם אין דין המלך אלא במה שיש לו בו הנאה, וכדעת רבנו יונה. אלא שבהלכות זכיה ומתנה (א, טו) הביא הרמב"ם את דין המלך גם במה שבין אדם לחברו, במלך שקבע שקניין קרקע יעשה רק על ידי רישום ("לא לקני אלא באגרתא"). הבית יוסף (ח"ו"מ סימן שסט) הסביר שצריכים לפרש: "שגם בזה יש תועלת למלך שיחתום השטר ויקח חוקו".

אמנם חלק מהאחרונים חלקו על המגיד משנה, וביניהם אבן האזל (הלכות מלוה ולוה כז, א), שהסביר שגם לפי הרמב"ם יש תוקף לחוקי המלך שמתקן תקנות שבין אדם לחברו לטובת בני המדינה, והם מחייבות את בני המדינה משום דינא דמלכותא.

במרדכי בגיטין (רמז שכה, בהגהה) הביא שתי הדעות אם דינא דמלכותא דינא נאמר רק ב"דבר הנעשה בערכאות לפני שופטים", ומסקנתו היא שאומרים דינא דמלכותא דינא גם שלא בערכאות, וכן מדברי המרדכי בבבא בתרא (רמז תקנג) מבואר כדעת הרשב"ם.

הרשב"א בתשובה (חלק ו סימן רנד) סתר את דבריו בחידושו וכתב שאין דין המלך תקף אלא במה שיש לו בו הנאה. וכן בתשובה אחרת (חלק ג סימן קט) כתב שדינא דמלכותא הוא רק מה ששייך למשפטי המלוכה, אבל מה שדנים בערכאות אינו חל עלינו.

בתשובה נוספת כתב הרשב"א (מיוחסות לרמב"ן סימן כב) אפשרות שלישית, וזו לשונו: "ועוד: דכל שיש טעם במה שהמלך מצוה ומנהיג דבר לתקון הנהגת המדינה, יכול הוא לומר: ממון שראוי להיות לזה מן הדין, יהא לחבירו".

בדרכי משה (ח"ו"מ שסט, ג) הביא את השיטות הנ"ל והציע פשרה על פי דברי הרשב"א בתשובה זו, דהיינו: במה שיש למלך בו הנאה, מוסכם שדינו דין; במה שאין למלך הנאה ואין סיבה ללכת אחרי החוק במקום ההלכה, מוסכם שאין דינו דין; במה שאין למלך הנאה אך מחוקק חוקים לתקנת בני

המדינה, דינו דין, ובה דיבר הרשב"א, ועל זה רבנו יונה לא חלק. וכך פסק הרמ"א בהגהותיו על השלחן ערוך (ח"ו"מ שסט, יא), שכל דבר שהוא לתקנת בני המדינה, דינא דמלכותא דינא. הש"ך (ח"ו"מ סימן עג ס"יק לט) חלק על כך וסבר (על פי הרשב"א בתשובה הראשונה שהבאנו) שכל דין המלך שהוא נגד התורה אין לו תוקף, אפילו אם החוק הוא לתקנת בני המדינה.

בהסבר שיטת הרמ"א כתב מרן הגר"ש ישראל (עמוד הימיני סימן ח אות ח) שיש שני סוגים של חוקים: יש חוקים שעיקרם הכרעה שכלית, ומטרת החוק היא לקבוע את מידת הצדק והאמת; ויש חוקים שכל מטרתם היא לקבוע תקנות קבועות לשם תיקון העולם. כאשר החוק קובע מידה של צדק, אין חוקי המלך תקפים לגבנו, כי בזה יש לנו את חוקי התורה. אך כאשר החוק קובע תקנות לטובת בני המדינה, דינו דין.

אם כן, בתביעה ייצוגית, שמטרת החוק כאמור היא למנוע מחברות גדולות להונות את האזרחים, נראה שהרמ"א יסבור שהחוק תקף.

לעומת זאת, הש"ך כאמור סבור שכל חוק שנוגד את דין התורה אינו תקף. דין תורה לפי הגדרת הש"ך, כולל את כל מה שמבואר בתלמוד. הדין שאליו התייחס הש"ך הוא לגבי משכון, שלפי הדין של המלכות אסור למלוה למוכרו עד שנה, גם אם ההלוואה הייתה רק לחודש. על כך כתב הרמ"א (ח"ו"מ עג, יד; שסט, ח), שדינא דמלכותא דינא ואין למכור את המשכון בתוך השנה של ההלוואה. הש"ך דייק מהתלמוד שמוטרם למכור את המשכון לאחר תום ההלוואה גם בתוך שנה, ואם כן דין המלך מנוגד לדין תורה, כי הוא מפקיע זכות מהמלוה, ולכן אין לו תוקף. הש"ך הסביר את דין הגמרא בבבא בתרא שיש תוקף לדינא דמלכותא לגבי קניין קרקע, "לא לקני אלא באגרתא", שזהו דווקא בקרקע של גויים, ולכן הולכים אחר דיני הגויים. אלא שהש"ך סייג את דבריו במקום אחר. הרמ"א (ח"ו"מ שנו, ז) הזכיר דינא דמלכותא לגבי חיוב החזרת גנבה אפילו לאחר ייאוש ושינוי רשות. הש"ך (שם ס"ק ו) קיבל את דין המלכות, ואמר שדווקא מנהג גרוע שהוא נגד דין תורה אין לדון על פיו, אבל: "האי מנהג הוא שנתקן כך ופשיטא דיש ביד הדור לתקן תקנות, ועוד דגם בדינא דמלכותא הוא כן". בפשטות הש"ך מתכוון שאין לזה תוקף רק מדינא דמלכותא, אלא בעיקר משום מנהג ותקנה של ישראל, שיש סמכות לתקן תקנות. וכיהודה ועוד לקרא, זה גם דינא דמלכותא.

קצות החושן (סימן רנט ס"ק ג) דן בדברי הש"ך והציע שהכול תלוי בתוכן של דין המלך המסוים: אם הוא מנהג טוב, הוא תקף; ואם הוא מנהג רע, אינו תקף. מנהג טוב הוא מה שכתוב בחז"ל שהוא ראוי, למרות שאינו דין. כגון השבת אבדה לאחר ייאוש, שמצאנו שזהו דבר טוב, שהרי חז"ל אמרו שראוי להשיב משום לפנים משרת הדין, ולכן אם החוק מחייב כן, יש לנהוג על פיו. אבל דבר שאינו מבואר בתלמוד שהוא מנהג טוב, אינו תקף.

בשו"ת חתם סופר (חלק ה סימן מד) הרחיב עוד יותר וכתב שכל חוק שאם היה בא לפנינו היינו גם אנחנו מתקנים כן, תקף. הוא דן לגבי תקנות של הגבלת מסחר בין הסוחרים השונים (מעין רגולציה). כדי לומר שזהו חוק המתאים לתורה, החתם סופר לומד מדין שלכאורה אינו קשור כלל: החלוקה של מנות הקרבנות לכהנים בבית המקדש. אמנם ישנו קושי, כפי שהקשה מרן הגר"ש ישראל (עמוד הימיני סימן ח אות ט), שהרי סוגיות הגמרא בדינא דמלכותא עוסקות רק במה שבין יהודי לגוי. ואם כן מהו המקור ליישמו גם למה שהוא בין יהודי ליהודי חברו?

אף על פי כן, עמדה זו היא עמדתם כיום של חלק מהפוסקים, כפי שהתפרסם בכנס הדיינים לבתי דין לממונות (תחומין כט, עמוד 144): "לכל חוק שיאילו באו לפנינו היינו גם כן מתקנים כן" – יש תוקף הלכתי על פי הכלל דינא דמלכותא – דינא. המבחנים לחוק כזה הם: (א) כאשר קיים בסיס תורני (כגון חיוב בדיני שמיים או לפנים משרת הדין) או תקנה קדומה מקבילה. (ב) או כאשר קיימת סברה לתקן תקנה כזו (כגון שמירת מרחק בין כלי רכב)".

לפי שיטה זו, יש לחפש מקור דומה בתורה ובתלמוד לתביעה ייצוגית על מנת לתת תוקף לחוק המדינה. ניתן להביא סימוכין לכך מפסיקת השלחן ערוך (ח"ו"מ קד, ב) לגבי קדימות בגביית חוב:

"בעל חוב שגבה חובו מבתי שמעון בכתב שלטון העיר שעשו הכרזה יום אחד, אחר כך בא בעל חוב (המוקדם) להוציא ממנו, וטוען המאוחר: כיון שלא ערערת בשעת הכרזה הפסדת בכ-- אם היה הכרוז יוצא: 'כל מי שיש לו זכות ושעבוד על קרקע זה יבא ויערער, וכל מי שלא יערער יבטלו זכויותיו', אם נהגו כן, דינא דמלכותא הוא, ובטלו זכויותיו".

כלומר, אנו מפקיעים את זכות התובעים בתנאי שלא באו לתבוע את שלהם בתוך הזמן שנקצב להם, וזאת כדי לעזור לשאר התובעים. גם בתביעה ייצוגית אנו מפקיעים את הזכות של מי שבכל מקרה לא היה תובע את שלו (על פי אומדן דעת של בית המשפט), ובכך מאפשרים תביעה משמעותית לניזק הבא לתבוע בשם האחרים. דין זה דומה מאוד לנדוננו, שהרי גם בתביעה ייצוגית יש אפשרות לשאר הניזוקים לבוא ולהצטרף לתביעה תוך 45 יום. ויש פרסום, שניתן לומר שהוא דומה לכרוז שהיה יוצא אז. גם הרמ"א (שם) מודה לדין השלחן ערוך, בהתאם לשיטתו, כיוון שמדובר בחוק שהוא לתיקון עולם, כלומר ליצור סדר בחברה, ולכן תקף. גם הש"ך לא חלק על דין זה, למרות שהוא מפקיע זכות ממי שאינו מערער. ייתכן שכאן יודה הש"ך, כי זה היה מנהג מקובל כלשון הרא"ש, ונחשב כעין תקנת קהל.

המשפט פוסק סכום נכבד לתובע המייצג ולעורך הדין על מנת לעודד תביעות ייצוגיות, יש לחוק זה תוקף הלכתי, מצד 'משפט המלך'<sup>4</sup>.  
 אם בית המשפט הכיר בתביעה כייצוגית, גם כדי לייצג את מי שלא הצטרף במפורש (כמבואר בסעיף 11 לחוק), ניתן להמשיך את התביעה בבית המשפט<sup>5</sup>.  
 אם בית המשפט הכיר בתביעה כייצוגית, רק כדי לייצג את מי שהצטרף במפורש (כמבואר בסעיף 12 לחוק), יש להעביר את התביעה לבית דין לממונות<sup>6</sup>, ורק אם הנתבע מסרב להתדיין בבית הדין, או אינו יכול (כגון חברה ציבורית או גוף ממשלתי), ניתן להמשיך את התביעה בבית משפט<sup>7</sup>.

על כל פנים, דעת רוב הראשונים היא שחוק כזה תקף, למרות שהוא מפקיע זכות משאר הניזוקים, וכן הסכימו השלחן ערוך והרמ"א.

<sup>3</sup> נוסף לדיון על תוקף החוק מחמת דינא דמלכותא, לדעת הרב אברהם שפירא (תחומין ג, עמוד 238) יש לחוקי מדינת ישראל תוקף גם מכוח תקנות הקהל, כי המחוקקים בימינו הם נבחרים ציבור. ולכל השיטות בגדרי דינא דמלכותא יש לחוק תוקף הלכתי.

<sup>4</sup> השלטון מוסמך לקנוס גנבים, וזהו עיקר תפקידו, וכפי שכתב מרן הגר"ש ישראלי (עמוד הימיני סימן ח בסופו): "ולשם ביעור העבריינים והעבריינות הוא שניתן תפקיד למלך מצד בית הדין בישראל. כלשון הרמב"ם (מלכים פ"ד ה"ט): 'ותיה מגמתו לשבור זרוע הרשעים, ולהילחם מלחמות ה', שאין ממליכים מלך תחילה אלא לעשות משפט ומלחמות. הרי מבואר שתפקיד המלך לעשות משפט, היינו לשבור זרוע הרשעים... שבכל מה שנוגע לשבירת זרוע הרשעים בין שהוא בעניני ממונות, בין בעניני נפשות, הרשות בידו'. [אף מרן הגר"ש ישראלי עסק שם במשפט פלילי שבו התובעת היא המדינה, גם כאן מדובר במהות בענין פלילי שנועד להסדרת חיי החברה, אלא שהמדינה מעדיפה לתת לאזרח ולעורך הדין את היכולת לתבוע].

<sup>5</sup> החוק הסמיך את בית המשפט לדון בענינים של כל הנוגעים בדבר, ואין הצדדים יכולים ללכת לבוררות ללא הסכמת כל המיוצגים. ולכן בית הדין אינו יכול לפסוק לגבי הנתבעים האחרים על פי חוק הבוררות. ומכיוון שאין אפשרות לתבוע תביעה ייצוגית אלא בבית המשפט, מותר לתבוע, כי במקום שלא ניתן לתבוע בבית דין ניתן לפנות לערכאות (שלחן ערוך חו"מ כו, ב).

<sup>6</sup> באופן זה כל הנוגעים בדבר שותפים לתביעה ויכולים להסכים על בורות, כך שבית הדין יכול לפסוק בענינם, ואז אין היתר להמשיך את ההליך בבית המשפט.

אמנם כאשר התביעה תתנהל בבית הדין, יש לדון בשאלה עקרונית, אם בית הדין רשאי לקבוע פיצויים בתורת קנס על פי החוק.

המקור לדיון נמצא בסוגיית הגמרא (בבא קמא צו ע"ב):

"ההוא גברא דגזל פתא דתורי מחבריה, אזל כרב בהו כרבא, זרע בהו זרעא, לסוף אהדרניהו למריה; אתא לקמיה דרב נחמן, אמר להו: זילו שומו שבתא דאשבת. אמר ליה רבא: תורי אשבת, ארעא לא אשבת? אמר: מי קאמינא נשיימו כוליה? פלגא קאמינא. א"ל: סוף סוף גזילה הוא, וקא הדרה בעינא, דתנן: כל הגזלנין משלמין כשעת הגזלה! אמר ליה, לא אמינא לך: כי יתיבנא בדינא לא תימא לי מידי? דאמר הונא חברין עלאי: אנא ושבור מלכא אחי בדינא, האי אינש גולנא עתיקא הוא ובעינא דאינקסיה".

הרי שבית הדין מוסמך לקנוס אדם גם בעניני ממון ולחייבו לתת לאחר, אם רואה צורך בדבר, וכפי שכתב הר"י (בבא קמא לד ע"א בדפיו): "מהא שמעינן דקנסינן בכי האי גוונא ואפילו בחוץ לארץ, דהא רב נחמן בבבל הוה וקא קנס. ועוד דגרסינן בפרק נגמר הדין (סנהדרין מו ע"א): תניא אמר רבי אלעזר בן יעקב, שמעתי שבית דין היו מכין ועונשין שלא מן התורה, ולא לעבור על דברי תורה אלא לעשות סייג לתורה". כך פסק גם הרמב"ם (הלכות גזלה ואבדה ג, ו): "ואם הוחזק אדם זה לגזול או לעשוק או לעשות מעשים אלו פעם אחר פעם, קונסין אותו ואפילו בחוצה לארץ, ושמן השכר או השבח שהשביח בבהמה ומשלם לגזול". וכן הדין בשלחן ערוך (חו"מ שסג, ג). אכן, אין דמיון גמור לענינו, שהרי כאן מחייבים את המזיק על נזקים אחרים שעשה, ובמקור הדין מחייבים על רווחים שעשה מגזלה זו. אך נראה שניתן ללמוד משם את העיקרון, שניתן לקנוס כדי למנוע את הרווח מהעברה. וכיוון שבדרך כלל בתי המשפט מחייבים בהתאם לנזק שגרם המזיק, נראה שקנס זה ראוי.

אמנם הרא"ש (בבא קמא פרק ט סימן ה) סייג סמכות זו: "ודוקא גדול הדור כגון רב נחמן דהוא חתנא דבי נשיאה וממונה לדון על פי הנשיא, או טובי העיר שהמחוס רבים עליהם, אבל דיני דעלמא לא". וכך נפסק בטור ובשלחן ערוך (חו"מ ב, א).

אלא שכאן נראה שהדבר שונה, כיוון שלא מדובר בקנס יזום של בית הדין, אלא בקנס שנקבע בחוק על מנת לעודד תביעות ייצוגיות. אם כן, הקהל הסמיך את המחוקק לקנוס וגם בתי הדין יכולים לקנוס מתוקף הסכמת הקהל.

---

וכן נקבע בפסק דין שניתן בבית הדין של ארץ חמדה-גזית (תיק 71036), שבית הדין מוסמך לדון ולהעניש על פי קנסות שנקבעו בחוק, כפי שסיכם הרב סיני לוי (תחומין לב, עמוד 233).  
<sup>7</sup> שלחן ערוך חו"מ כו, ב, וכסף הקדשים שם.

## Israel

ישראל  
אב תשע"ה

## צח. יצוא אתרוגים לחו"ל בשמיטה

## שאלה:

קיבלנו פנייה מכמה מגדלי אתרוגים ששמטו את הקרקע בשנת השמיטה הנוכחית ונתקלים בקשיים בשליחת אתרוגים לקהילות בחו"ל אחרי שהותר להם לשלוח על ידי בית הדין.

אנו מניחים שהבעיה התעצמה כיוון שבשנים האחרונות ניטעו פרדסים רבים של אתרוגים במרוקו (נוסף לאלו שהיו שם גם בשמיטה הקודמת) ונוסף לכך מפיצים רבים אינם סומכים על הרבנים שהתירו לשלוח אתרוגים מארץ ישראל גם בשמיטה.

משמעות הדבר אינה רק שבשנה זו תהיה פגיעה חמורה באתרוגים (וכנראה גם בהדסים) מארץ ישראל אלא שגם בשנים הבאות, בעקבות הזרמת כספים רבים כל כך למגדלים במרוקו, התחרות מול המגדלים מישראל תהיה קשה ביותר. אנו מבקשים לבדוק את עמדת 'ארץ חמדה' בנושא, ואם אכן ההיתר לשלוח לחו"ל אתרוגים הקדושים בקדושת שביעית מבוסס דין, לעודד את יהודי חו"ל ליטול גם בשנה זו את ארבעת המינים מהארץ (מה שמשיע כאמור גם על העתיד).

## תשובה:

א. לדעת רוב הפוסקים חל איסור להוציא פירות שביעית לחו"ל<sup>1</sup>, אך יש פוסקים הסוברים שאין כלל איסור להוציא פירות שביעית לחו"ל<sup>2</sup>.

<sup>1</sup> המקור לאיסור זה נמצא במשנה (שביעית ו, ה) ובספרא (תורת כהנים) בהר פרשה א אות ט, ושם לומדים איסור זה מהפסוק: 'ולחיה אשר בארצך', וכן נפסק ברמב"ם (הלכות שמיטה ה, יג). בטעם האיסור נאמרו כמה הסברים:

א. ר"ש, רא"ש וברטנורא (על המשנה) – ביעור פירות שביעית צריך להיעשות בארץ ישראל. יש לציין שהר"ש והרא"ש הביאו את הברייתא (תוספתא שביעית ה, א) שהביאה הגמרא בפסחים (נב ע"א) שלדעת תנא קמא (ולחלק מהגרסאות: רבי) פירות שביעית שיצאו לחו"ל מתבערים במקומם ולדעת ר"ש בן אלעזר – יחזרו לארץ ויתבערו. הר"ש כתב שמשנתנו האוסרת את הוצאת הפירות לחו"ל – "סתמא כר"ש בן אלעזר". אך בהמשך דבריו הקשה על מי שסבר (בפסחים שם) שהלכה כר"ש בן אלעזר, כיצד לא פסק כ'סתם משנה' שאינה סוברת כך לכאורה, ותיריך: אולי מודה ר"ש בן אלעזר שאין מוציאים.

מדברים אלה משמע שמשנתנו אינה כר"ש בן אלעזר, ולפי זה צריך להגיה, וכך אכן הגיה במסורת השי"ס: "סתמא לאו כר"ש בן אלעזר". אלא שעדיין הדברים צריכים ביאור לגופם. ונראה (לגרסה זו) שלפי סברתו הראשונה של הר"ש לדעת תנא קמא שבברייתא (וסתם המשנה) אסור להוציא, אך אם הוציא – אין צריך להחזיר אלא מבער את הפירות במקומם; ולדעת ר"ש בן אלעזר להפך: מותר להוציא אלא שחייב להחזיר את הפירות לארץ ולבערם בה (ושמא דווקא אם הגיע זמן הביעור, אבל מותר לאכול בחו"ל קודם זמן האמור, ושלא כספרא (וראו להלן לענין פירוש דברי הספרא עצמם). ואף שבראש דבריו של הר"ש כתב שטעם משנתנו הוא שפירות שביעית צריכים ביעור בארץ, וזה לכאורה אכן תואם לדברי ר"ש בן אלעזר, נראה שסבר שלדעת תנא קמא חובת הביעור בארץ גוררת את איסור ההוצאה לחו"ל. אבל אם עבר והוציא אינו צריך להחזיר את הפירות לארץ משום שכבר הפסיד את קיומה של חובה זו, או שאינה אלא חובה לכתחילה (ושמא לא זה טעמו, אלא שהפירות נאסרים באכילה מיד לדעתו, והשהיית ביעורם עד לחזרה ארצה עלולה להביא לידי מכשול; או שמדובר שהגיע זמן הביעור, ולכן יש לבער מיד ולא להשהות את הביעור כדי להחזיר את הפירות לארץ. ולביאורים אלה אין לפרש שלתנא קמא רשאי לבערם במקומם, אלא לדעתו חייב לעשות כך). ואילו לדעת ר"ש בן

אלעזר (לפי סברת הר"ש בתחילה) ההוצאה מותרת אלא שיש חיוב להחזיר ולבער בארץ (ולמסקנת הר"ש מודה שאסור להוציא, אלא שסובר שאף המוציא לא הפסיד מצוותו וחוזר ומבער בארץ).  
אכן אפשר לבאר את דברי הר"ש בדרך אחרת, ועל ידי תיקונים אחרים בלשונו (וכך נקטנו בשו"ת במראה הבזק חלק ו תשובה צט, אם כי לא הודגש שם שהדברים תלויים בתיקון הנוסח בר"ש). לדרך זו תמיתהו אינה על מי שסבר שהלכה כר"ש בן אלעזר, אלא על מי שסבר שאין הלכה כמותו (ולפי זה אכן יש לגרוס "סתמא כר"ש בן אלעזר", אלא שיש שלהוסיף את המילה "לאו" – לא במשפט זה כהגהת מסורת הש"ס, אלא בתמיהה על מי שסבר הלכה כו', ויש לגרוס: "הלכה לאו כר"ש בן אלעזר", או "אין הלכה כר"ש בן אלעזר"), ותירוצו אינו שר"ש בן אלעזר מודה לכתחילה, אלא שרבי מודה לו (וכך אכן הגיה בהגהות מהר"י לנדא לבעל נודע ביהודה, בדברי הר"ש "אין הלכה": "ר"י [=רב] מודה לרשב"א").  
כדרך זו נקט וביאר גם פאת השולחן (שביעית ה, נו). ואמנם לא ביאר בפירושו כיצד יש להגיה בדברי הר"ש, אבל ביאר את דבריו כנ"ל וציין שיש בדברים טעות סופר. אף בבית רידב"ז (לרבי יעקב דוד בן זאב וילובסקי, על פאת השולחן שם אות יח) בהתייחסו לדברים אלה נקט בפשטות כדרך זו וכדברי פאת השלחן, שתירוצו של הר"ש הוא שתנא קמא מודה לר"ש בן אלעזר (ולא להפך). וכך נקט גם הרב אברהם מנחם הלוי שטיינבערג מבראדי (בעל מחזה אברהם) במכתבו לרב נחום וויידענפעלד (בעל חזון נחום) שהובא במשמרת להבית (על בית רידב"ז).

גם הרב קוק (שבת הארץ, קונטרס אחרון סימן כג) נקט כדרך זו בהגהה וביאור דברי הר"ש וציין, שכן הגיה מהר"י לנדא. גם מהאגרות משה (או"ח חלק א סימן קפו; או"ח חלק ה סימן מב) נראה שהבין בדברי הר"ש (בראשונה, שלפיה לא נאמר שר"ש בן אלעזר או רבי מודים זה לזה) שלדעת רבי אין איסור כלל בהוצאת פירות שביעית לחו"ל (ולא חיוב להחזירם אם יצאו), והיינו כפי הביאור שנקטנו בתשובה הנ"ל.

פאת השלחן שם ציין שגם מדברי תוספות בפסחים (שם ד"ה רב ספרא), שהקשו בשם ריב"א כיצד נהג רב ספרא שלא כדברי המשנה, מוכח שסברו כתירוץ הר"ש – היינו לפי ההגהה האמורה – שתנא קמא מודה לר"ש בן אלעזר לכתחילה, שאם לא כן, יכלו לומר שרב ספרא סבר שאין הלכה כר"ש בן אלעזר. אמנם פאת השלחן עצמו תירץ כך את קושיית התוספות, וממילא סבר שיש לפסוק להלכה שאין איסור להוציא את הפירות לחו"ל, ועל כל פנים לסמוך על הסברא לפסוק כך, וכפי שיבואר להלן הערה 2.

דרך זו אמנם מצריכה הגהה מרובה יותר מזו שהצענו לעיל בלשון הר"ש, אך היא רהוטה יותר מבחינת ביאור השיטות עצמן, ומסתבר שלפיכך נקטוה כל הפוסקים הנ"ל.

וראו עוד להלן בביאור דברי הר"ש בפירוש לתורת כהנים, וכן דרך אחרת בביאור דבריו במשנה.  
ב. ראב"ד (פירוש על תורת כהנים שם) וערוך השולחן (סימן כד סעיף כה) – כדי שהפירות לא יתחלפו בפירות חו"ל וינהגו בהם כפירות חולין.

יש להעיר כי בדבריו משמע לכאורה שעיקר האיסור אינו להוציא את הפירות לחו"ל אלא שאסור לאוכלם שם, ולפי זה אפשר שלשון התורת כהנים "מה שבארצך אתה אוכל... שמעתי שמוציאין לסוריא" וכו' פירושה שהרוצה לאכול רשאי להוציא לסוריא (לדעת רבי שמעון) אך לא לחו"ל. אבל מי שאינו מתכוון כלל לאוכלם – לא נאסר להוציא את הפירות. ואמנם מצד הסברא שכתב יש לאסור את עצם ההוצאה מטעם זה, אך כאמור אין הדבר מפורש, וייתכן לומר שמשאסרו את האכילה, די בכך כדי למנוע בדרך כלל את ההוצאה וכדי שאם יארע שאדם יזדקק להוציא את הפירות לחו"ל – ייזהר שלא יתחלפו בפירות חו"ל. ומפורש בדבריו שאם הוציא את הפירות – לא נאסרו איסור עולם (ולכן גם אין לאסור את ההוצאה מטעם הפסד פירות שביעית), אלא רשאי להחזירם ארצה ולאוכלם. ולענייננו נפקא מינה (ועמד על זה כבר האגרות משה או"ח חלק ה סימן מב) שאין מקום לומר שאתרוג של שביעית שיצא לחו"ל נאסר באכילה ונפסל משום כך מקיום המצווה (כיוון שאין אדם יוצא באתרוג האסור באכילה).

עוד נעיר כי הר"ש בביאורו לתורת כהנים כתב כטעמו של הראב"ד, ולכאורה צריך עיון. ושמה לדבריו אכן שני דינים נשנו כאן: איסור אכילת פירות שביעית שיצאו לחו"ל (ואולי אף איסור הוצאתם לכתחילה), משום החשש שיתחלפו בפירות חו"ל; וחובת ביעורם בארץ, שמחמתה לדעת ר"ש בן אלעזר חובה להחזירם ארצה אם יצאו לחו"ל. ולכאורה משמע שחובה זו היא רק כשהגיע זמן הביעור. שאם לא כן, היה לו לומר שאיסור האכילה בחו"ל הוא משום ביטול חובה זו, ולא היה נכרך לטעמו של הראב"ד, או שתנא קמא חולק על חובה זו מכול וכול (ולא רק על חובת ההחזרה של הפירות לארץ), ולכן, לביאור דעת תנא קמא, נדרש טעמו של הראב"ד.

ובבית רידב"ז (הלכות שביעית ה, יח) כתב שאכן האיסור הוא רק אם ישתהו הפירות בחו"ל עד זמן הביעור, אבל מותר לאוכלם שם קודם לכן. ומדברנן אסור להוציא כמות גדולה אפילו הרבה לפני זמן הביעור, שמה לא יסיים לאוכלם עד שיגיע הזמן (ולפי זה, והאיסור לאוכלם בחו"ל שנאמר בתורת כהנים אינו להלכה א ש הוא איסור דרבנן כשמוציא כמות גדולה או סמוך לזמן הביעור וכנ"ל. ובתשובתו שנדפסה שם בסוף הסימן כתב שהאיסור המדובר הוא כשיגיע זמן הביעור, שאז בארץ יכול לאכול, ובכל מה שאוכל בזמן מקיים את חובת הביעור, ורק מה שאינו אוכל צריך לבער. אבל בחו"ל אינו מקיים באכילתו חובת ביעור. והתורת כהנים סובר כר"ש בן אלעזר שגם משהוציא את הפירות לחו"ל מחויב להחזירם ארצה כשיגיע זמן הביעור ולבערם בארץ. וכל זה כמובן שלא כטעמו של



ב. רוב הפוסקים<sup>3</sup> התיירו הוצאת אתרוגי שביעית לחו"ל מכמה טעמים:

הראב"ד לאיסור זה. ובדבריו בהערות כו-כט לקונטרס משמרת להבית לגר"נ וויידענפעלד על בית רידב"ז לפרק ה הלכה יח חיוק את דבריו הנ"ל).

ג. ר"ש סירילאו (בירושלמי על משנה זו) וגר"א (פירוש על תורת כהנים) – חל איסור לאכול פירות שביעית בחו"ל.

הר"ש סירילאו הביא גם את פירוש הראב"ד, אבל הוא עצמו פירש שחובה לבער פירות שביעית – בין באכילה, טרם הגיע זמן הביעור, ובין בביעור כפשוטו, משהגיע זמנו – בארץ דווקא, משום שהם קרויים 'קודש'. והשווה את דין פירות שביעית שיצאו לחו"ל לדין 'יוצא' בקודשים. ולפי זה נמצא שאם יצאו נאסרו ולא תועיל החזרתם כדי להתירם באכילה, ושלא כדברי הראב"ד. ובבית רידב"ז (בתשובה שבסוף סימן ה) במשאו ומתנו בביאור התורת כהנים כתב שאין לפרש שלדעת תנא קמא יש לבער את הפירות בחו"ל קודם זמן הביעור משום שנאסרו באכילה, שכן אפשר להחזירם לארץ ולאוכלם, ושלא את האפשרות לבאר שיש בהם פסול מעין פסול 'יוצא'.

ובקונטרס משמרת להבית לגר"נ וויידענפעלד (על בית רידב"ז לפרק ה הלכה יח) הציע לומר שבדרשה שממנה נלמדת חובת ביעור בארץ דווקא נכללת גם חובת אכילה בארץ דווקא. אם כי ביאר זאת בדרך שונה מעט ממה ששמע מהר"ש סירילאו והרידב"ז בהערות כו-כט שם, הנ"ל, תמה על זה.

ד. רידב"ז (בית רידב"ז שביעית, בתשובה שבסוף סימן ה, ושלא כדבריו שם באות יח) – כדי לא לגמור את מקורות האספקה בארץ. ומבואר מדבריו שמה שכתב לעיל שם (אות יח) הוא אם נפרש שהאיסור הוא מן התורה (מדרשת הפסוק "בארצד"), אך מדברי הראב"ד נראה שהאיסור הוא מדרבנן, והפסוק אינו אלא אסמכתא (וכן כתב הרידב"ז בהערה כז הנ"ל למשמרת להבית), ולפי זה טעמו של האיסור הוא כאמור בתשובה זו. ואכן הביא שם גם את טעמו של הראב"ד, וראו להלן בנוגע לשיטתו שכשיש

שפע פירות בארץ אין איסור בהוצאתם לחו"ל.

בשו"ת במראה הבזק חלק ו תשובה צט דנו בהרחבה בטעמים אלו, ועל האמור שם יש להוסיף את שכתבנו כאן. באשר לחומרת האיסור – מדברי הראב"ד שכתב טעמים לאיסור משמע שזהו חשש דרבנן (והפוסקים שנדרשו בענין הם אסמכתא). וכן נראה מרוב האחרונים שחומר האיסור הוא דרבנן. וכן כתבו הרב יהושע צבי מיכל (ידוע כרב הירש מיכל) שפירא (ציץ הקודש חלק א סימן טו), הגר"מ פיינשטיין (אגרות משה או"ח חלק ה סימן מב) והרב יוסף ליברמן (שו"ת משנת יוסף חלק ב סימן כד). ומדברי הרידב"ז הנ"ל נראה כי מסקנתו היא שהאיסור הוא מדרבנן אף שבתחילה סבר אחרת (וכך ביאר משנת יוסף הנ"ל בדבריו). אמנם הרב יעקב אריאל (באהלה של תורה חלק ג סימן ח עמוד 86 ואילך) כתב שייטכן שהאיסור הוא מדאורייתא, ובהמשך דן אם יש לתלות זאת במחלוקת הראשונים בשאלה מהי מהות מצוות הביעור, והציע גם לחלק בין הוצאה לחו"ל במגמה לבטל את מצוות הביעור (בארץ, וודאי אם מהות המצווה היא הפקרת הפרי לשימוש הכול – בארץ – כפשט הפסוק שממנו דרשו איסור זה, "תהיה כל תבואתה לאכול ולבהמה ולחיה אשר בארצד") להוצאה לחו"ל שאמנם עלולה לגרום לתוצאה זו או יותר.

לגרום לתוצאה זו או יותר. כמובן שהדברים אמורים רק בזמן ששביעית נוהגת מדאורייתא, ולא בזמן הזה, שבו לרוב הדעות השביעית אינה נוהגת אלא מדרבנן. אלא שעם כל זה, איסור הנוהג מדאורייתא בזמן ששביעית דאורייתא חמור יותר גם בזמן הזה מאיסור שכל עיקרו מדרבנן.

<sup>2</sup> פאת השולחן (לרבי ישראל משקלוב, בית ישראל סימן ה ס"ק נו) דן בדברי הגמרא בפסחים (נב "עב) שרב ספרא הוציא פירות שביעית לחו"ל. ואכן תוספות שם (ד"ה רב ספרא) הקשו קושיה זו ותיירו שני תירוצים: א. מותר להוציא לסחורה מותרת; ב. רב ספרא הוציא בשוגג. אך פאת השולחן יישב שייטכן שרב ספרא חלק על משנה זו ולדעתו היא סוברת כרבי שמעון בן אלעזר, וכפי שיוסבר להלן, וכך הלכה (אך בבית רידב"ז סימן ה ס"ק יח חלק על דברי פאת השולחן שדחה דברי התוספות מהלכה, ודחה את ראייתו לכך). וכן כתב הרב קוק (שבת הארץ, קונטרס אחרון סימן כג. והעלה אפשרות לומר שכן הלכה, ואפשרות נוספת שהדבר מוטל בספק ולתחילה מחמירים אך בדיעבד או בשעת הדחק – וצ"ע שדון ידן הוא שעת הדחק – מקילים). גם הגר"מ פיינשטיין (אגרות משה או"ח חלק א סימן קפו; חלק ה סימן מב) כתב שלדעת הר"ש (שביעית ג, ה לפי סברתו הראשונה, ולא כתירוצו שלתחילה מודה תנא קמא לר"ש בן אלעזר) האיסור להוציא פירות שביעית לחו"ל כלל לא נפסק להלכה, כיוון שהאיסור תלוי במחלוקת רבי שמעון בן אלעזר ורבנן (תנא קמא או רבי, בהתאם לגרסאות השונות בתוספתא) אם חייבים לבער את פירות השביעית דווקא בארץ או שאפשר לבערם בחו"ל, ואין הלכה כרבי שמעון בן אלעזר, ולכן אין הלכה ככל המקורות האוסרים.

<sup>3</sup> אמנם רידב"ז העלה אפשרות שאולי מותר לשלוח אתרוגים לחו"ל רק אחרי זמן הביעור, שהוא חודש שבט (בהגהתו) "שלחן ערוך לשבת" בפאת השולחן סימן ה ס"ק יח לענין ההיתר להוציא לאחר זמן הביעור, ובבית רידב"ז סימן ח ס"ק יג לענין המועד – חודש שבט. וראו עוד קונטרס משמרת להבית, לרב נחום וויידענפעלד (שנדפס עם בית רידב"ז ועסק בדבריו) – במכתבו של הרב אברהם מנחם הלוי שטיינבערג מבראדי ובתשובתו של הרב נחום וויידענפעלד בשם הגר"ש סלנט. וכל זה אם נוהג 'ביעור' באתרוגים גם בזמננו, ראו בדברי רידב"ז בהגהותיו לפאת השולחן "שלחן ערוך לשבת" סימן ה ס"ק יח;

1. אין איסור להוציא פירות אם יש שפע מאותו המין בארץ<sup>4</sup>.

סימן ח ס"ק יג הנ"ל, ובבית רידב"ז סימן ה ס"ק יח ובהערה ל על דברי הרב נחום וויידענפעלד הנ"ל, ולהלן הערה 6).

אלא שלמעשה התיר את משלוח האתרוגים לחו"ל מהטעמים האחרים, ורק כשדן באופן כללי בשאלת הוצאת פירות שביעית לחו"ל, גם כשלא שייכים טעמי היתר, כתב שלאחר זמן הביעור אין איסור בכך (והיינו לסברא שטעם האיסור הוא חובת ביעור בארץ, ראו לעיל הערה 1, וההיתר האמור כאן אינו "לאחר זמן הביעור" בלבד, אלא לאחר שהתקיים ביעור בפועל, היינו לשיטת שביעור פירות שביעית הוא הפקר ולא כילוי הפירות, שלאחר שהתקיים – אין סיבה לאיסור). ובהקשר זה ציין את חודש שבט כמועד הביעור (וכאמור: זאת בהנחה שדין ביעור נוהג באתרוגים גם בזמננו, הנחה שהוא מצדד לומר שאינה נכונה, ושמיילא אין בהוצאת אתרוגים לחו"ל איסור כלל).

הרב בן ציון אבא שאול (אור לציון שביעית, בסוף הספר בהערה על הרמב"ם הלכות שביעית ה, יג) כתב שכל ההיתרים שנכתבו לקמן אינם נכונים לדברי הרמב"ם, אלא רק לדעות הפוסקים האחרות, ונימוקו שהרמב"ם סתם ולא חילק בדבר.

לגבי הסברא שמוותר להוציא פירות שביעית לאחר הביעור יש להעיר שהרמב"ם סבר שביעור פירות שביעית הוא בכליו, וממילא ברור שלשליטתו לא שייך היתר להוציאם לאחר זמן הביעור. אך לפי מה שהתקבל לפסוק שלא כדברי הרמב"ם בנקודה זו – אין דיוקו של האור לציון מהרמב"ם מעלה או מוריד, שהרי אין ראיה שהרמב"ם חילק על עיקרו של היתר זה, אלא שאינו שייך לשיטתו. מכל מקום הוצאת האתרוגים לחו"ל היא לפני מועד הביעור, והיתר זה אינו נוגע אליה.

עוד יש להעיר שדברי האור לציון נוגעים רק להיתרים המתבססים על ההנחה שיש באתרוגים קדושת שביעית. אולם לסברא שאין בהם קדושה כלל – ברור שאין סתירה מדברי הרמב"ם.

<sup>4</sup> כך כתב רידב"ז (בית רידב"ז שביעית בתשובות שבסוף סימן ה), והוסיף שלא זו בלבד שלשיתו (באותה התשובה, ולא כמו שכתב שם לעיל אות יח) שטעם האיסור הוא כדי שלא יחסרו פירות בארץ, שאין זה שייך כשיש בה שפע והפירות עתידים להירקב בה; אלא אף לטעמו של הראב"ד, שהוצאת הפירות לחו"ל נאסרה מחשש שיתחלפו בפירות חו"ל ולא ינהגו בהם קדושה, בימינו כיוון שהפירות יירקבו אם יישארו בארץ, יש לשלוח את הפירות לחו"ל.

אמנם הרב יוסף ליברמן (משנת יוסף חלק ב סימן כה) הקשה עליו כיצד התיר גזרת חכמים על בסיס טעמו של האיסור, לפי דעתו, והלוא אף כשבטל טעמה של גזרה אין אנו רשאים לבטלה! והוסיף שאם יישארו הפירות בארץ ויירקבו, אין האדם עובר על איסור, שהרי אינו מאבדם בידים. מה שאין כן אם יוציאם לחו"ל ובשל כך יתחלפו בפירות חו"ל ולא יישמרו בקדושה, שאז יעבור על איבודם בידים. וכן הביא מספר יזו הים (חלק ב [צ"ל: שביעית א], עמוד רב) שהקשה עליו גם הוא קושיה דומה.

ואפשר שיש ליישב קושיה זו, שאין ביטול תקנה משום שבטל טעמה דומה לנדון דידן, שבו לא רק שבטל טעמה של התקנה אלא שהותרתה על מכוונה תביא להפסד פירות שביעית (וכל שכן לפי טעמו של הראב"ד, הכרוך בעצמו בדיני קדושת שביעית ובחשש מביטולם, שיש מקום לומר שלא נאמרה התקנה במקום שבו ההקפדה עליה היא שתיבא להפסד פירות שביעית), ואף הטעם של טובת כלכלת ארץ ישראל, שהוא טעמו של הרדב"ז עצמו, מחייב עתה את היפוכה של התקנה, שכן אם לא יוצאו הפירות לחו"ל – תיגרם פגיעה לכלכלת ארץ ישראל.

וכלפי טעמו של הראב"ד יש לומר אף יותר מכך, שאין כאן 'תקנה' ו'גזרה' העומדת בפני עצמה, אלא שבמצאות הורו חז"ל איסור להוציא את הפירות לחו"ל משום שהעריכו שהדבר יגרום בחלק מהמקרים לאכילתם שלא בקדושת שביעית. וכיוון שאין זו בגדר 'תקנה', לא שייך לגביה הכלל שאין התקנה בטלה כשבטל טעמה.

כמו כן, יש להשיב על דבריו שבהותרת הפירות שייקבו אין עברה כיוון שאינו מאבדם בידיו, ויש להשיב שלמרות זאת, כשעומדות בפנינו שתי האפשרויות – הותרת הפירות לריקבון ואובדן או הוצאתם לחו"ל ושימוש בהם – גם אם הנוקט שב ואל תעשה ומביא לידי הראשונה אינו עובר בשום איסור, ודאי שמגמת התורה שאמרה "לאוכלה" מורה על העדפת האפשרות השנייה, וכל שכן לשיטת הרמב"ן (בהוספות לספר המצוות מצוות עשה א, שאכילת פירות שביעית היא מצווה (ואמנם החזון איש [שביעית סימן יד אות י] נקט שאין זו מצוות עשה חיובית, אלא עשה שעליו עובר המאבד פירות שביעית בידים או סוחר בהם משום "לאוכלה ולא להפסד", "לאוכלה ולא לסחורה". אבל פשוט דברי הרמב"ן היא שיש באכילה מצווה ממש, וכך הבין בדבריו המגילת אסתר שם, וכך נראה מדברי מרן הרב קוק בשבת הארץ קונטרס אחרון כא, אם כי לא כתב בלשון החלטית אלא כמסתפק). והמוציא למטרה כזו ודאי אינו נחשב למאבד את הפירות אפילו בגרמא, ולהפך – הוא מצילם בסבירות מסוימת לפחות מן האיבוד (אף שעדיין ייתכן שייאבדו או ייאכלו שלא בקדושה), וגם אם אחר יאכלם לבסוף שלא בקדושה – אין אדם צריך להימנע מהצלת הפירות (בסבירות מסוימת) מחשש שמא אחר יעבור איסור ויאבדם אחר כך או יאכלם שלא בקדושה, ואין זה דומה להוצאת הפירות בזמן שהם יכולים להיוותר ולהיאכל בארץ שבה אין המוציא מציל את הפירות מאיבוד, ואם לבסוף ייאבדו או ייאכלו שלא בקדושה הרי הוא הגורם לכך (ניסודו של ביאור זה הוא ההנחה שהאיסור להוציא לחו"ל אינו משום לפני עיור,

## 2. ייתכן שבימינו לא חלה על האתרוגים קדושת שביעית או שעל כל פנים אין איסור להוציאם לחו"ל כיוון שאינם מיועדים לאכילה<sup>5</sup>.

מחשש להכשלת האחר, שכן לא מצינו לפני עיוור' במקרה כזה, ואפילו לתת לחברו דבר שעלול להיכשל בו אין איסור כשיש לתלות שישתמש בו בהיתר, אלא שהאיסור הוא משום שיתכן שבכך המוציא גורם בעצמו לפירות להיאבד או להיאכל שלא בקדושה. וממילא כשההוצאה עושה את הדבר ההפוך – משפרת את סיכויי הפירות שלא להיאבד – אין בה איסור. וראו במשמרת להבית – בדברי הרב נחום וויידענפעלד והרב אברהם מנחם הלוי שטיינבערג ובהערות הרידב"ז עצמו שחזק את דבריו בענין זה. וגם מדבריהם עולה שאכן הנדון הוא משום גרמא של הפסד הפירות ולא משום הכשלת אחר בהפסדם בידיים, והאריכו לבאר שכן הדבר ומדוע אכן יש איסור בגרמא זו.

מכל מקום, לענין אתרוגים שסביר להניח שבין כך ובין כך לא ייאכלו אלא ישמשו למצוותם ולאחר מכן יירקבו – ספק אם קיימת סברת ההיתר של הרידב"ז, אלא שלאידך גיסא יש לומר מאותו טעם עצמו שהאיסור מעיקרו אינו שייך בהם, אם משום שאין חשש שהוצאתם לחו"ל תגרום לאכילתם שלא בקדושה או למחסור באוכל בארץ (ולא מצאנו שחששו למחסור בארבעת המינים למצווה), ואם כדלהלן משום שיתכן שאין בהם קדושה כלל ועיקר.

<sup>5</sup> במקורות שלהלן נאמר כי כיוון שבימינו לא מצוי שאוכלים אתרוגים, וכמעט כל האתרוגים מיועדים אך למצוות ארבעת המינים, לא חלה עליהם קדושת שביעית כלל, ולכן אין כל איסור בהוצאתם לחו"ל, או שאף אם חלה עליהם קדושה שמישור העקרוני מכל מקום לא שייך בהם "לאוכלה ולא לסחורה" ו"לאוכלה ולא להפסד", ואף לא איסור הוצאה לחו"ל הנלמד מהכתוב "לאוכלה... ולחיה אשר בארצך תהיה כל תבואתה לאכול" או נסמך עליו.

את הסברא שאין באתרוגים אלה קדושה כלל כתבו הרב נחום וויידענפעלד במכתבו לרב אברהם מנחם הלוי שטיינבערג (המובא במשמרת להבית על בית רידב"ז, כב, א; והביא סברא זו גם בשם אחיו "הרב מטשעביץ"). ומכל מקום יש לציין שכתב שם ששמע שעל עיקר הסברא כבר עמד שו"ת שערי דעה [תניינא] סימן ח, אך אינו תחת ידו לעיין שם, ובאמת המעיין שם יראה שתפס כדבר פשוט שיש באתרוג קדושת שביעית ולא נקט את הסברא שכל שימוש בזמנו למצווה אלא לענין איסור "שמור נעבד", לסוברים שחל בשאר פירות הקדושים בקדושת שביעית. והרב שטיינבערג עצמו מכל מקום בספרו מחזה אברהם או"ח סימן קמז הביא את דברי השערי דעה והשיג עליהם, וכן הביא את הדברים הנ"ל ממשמרת להבית וחלק עליהם. אלא שכתב כחזוק לדבריו שדין המשנה בסוכה לט ע"א שיש באתרוג קדושת שביעית אמור באתרוג של מצווה, כפי שמוכח מתוספות שם ד"ה יותר. ובאמת זה פשט המשנה אף ללא ראייה מתוספות, אלא שאין זו סתירה כלל לדברי הרב וויידענפעלד. שהרי טענתו היא שבזמן הזה אין מגדלים ומלקטים אתרוגים אלא למצווה, אבל גם הוא מודה שבזמן שגידלו וליקטו גם לאכילה חלה קדושה גם על אותם אתרוגים ששימשו למצווה, ובפרט שאף הם שימשו לעיתים גם לאכילה אחר כך ונלקטו גם על דעת אכילה. ראו למשל במשנה סוכה מה ע"א: "מיד התינוקות" וכי ובגמרא שם מו ע"ב; ושם לו ע"ב: "רבי חנינא מטביל ביה ונפיק"; הגרש"ז אויערבאך (מנחת שלמה חלק ג סימן קכז אות ג; ובמהדורת תניינא סימן קיח, מעדני ארץ שביעית סימן י אות ה) שאף צידד שגם אם חלק מהאתרוגים היו מיועדים לאכילה ואף ניטעו גם לשם כך, לא תחול קדושת שביעית על אתרוגים שנלקטו למצוות ארבעת המינים בלבד (במעדני ארץ שם ציין גם הוא לדברי שו"ת שערי דעה כאילו נקט גם הוא כסברא זו, וצ"ע). ושמה סמך על המובא משמו ולא ראה את הדברים במקורם, ששם התבאר בפירוש כנ"ל שעש קדושה לדעתו גם בפירות כאלה).

ואת הסברא שלא נאמרו באתרוגים דינים אלה הקשורים בציווי "לאוכלה" ו"תהיה כל תבואתה לאכול" כתב הרב שלמה זלמן בהר"ן (אבני קודש יו"ד סוף סימן ב, עמודים קמט–קנ).

ואמנם במנחת יצחק (חלק י סימן קיט) כתב שדעת רוב הפוסקים היא שיש קדושת שביעית באתרוג כיוון שכדי שיהיה כשר למצווה צריך שיהיה ראוי לאכילה (כמבואר בסוכה לה ע"א). אלא שסברא זו צריכה עיון, שהרי הפוסקים הנ"ל לא כתבו שהאתרוג אינו ראוי כלל לאכילה (ופשוט שראוי לכך), אלא שאינו מיועד לאכילה, ולכן קדושת שביעית אינה נוהגת בו. גם אם נאמר שכיוון שאתרוג למצווה צריך להיות ראוי לאכילה, הרי שהנוטע על דעת שימוש למצווה, נוטע במגמה שהאתרוג יהיה ראוי לאכילה – אין הכרח, ולכאורה אין מקור, שכוונה שהפרי יהיה ראוי לאכילה די בה כדי שתחול עליו קדושת שביעית למרות הכוונה (מעת הנטיעה) להשתמש בו בפועל למצווה בלבד. הדבר דומה לדברי צ"ח הקודש (סימן טו) בשם מהר"ל דיסקין שאין בהדס קדושת שביעית, וביאר הרב טוקווינסקי את טעמו (ספר השמיטה א פרק ז הערה 11) שאף שיש בהדס ריח, מכל מקום לא ניטע לשם ריח אלא לשם מצווה, וכך נקט מנחת יצחק עצמו (חלק ו סימן קל) כדבר פשוט.

אמנם יש להעיר שהיא הנותנת, שאף שעל סברא זו לגבי הדסים עמדו כבר הפוסקים הנ"ל, מכל מקום עולה מדבריהם עצמם – ואף תוך כדי דיבור – שהיה פשוט להם שבאתרוגים יש קדושת שביעית, אף שהמציאות שהם ניטעים ונלקטים למצווה בלבד הייתה גם בימיהם וללא ספק הייתה ידועה להם. ולכאורה יש לומר שטעמו של דבר הוא כעין סברת המנחת יצחק.

### 3. האיסור להוציא חל על פירות החייבים בביעור, ואילו אתרוג בזמנו אינו חייב בביעור.<sup>6</sup>

על הערה זו עמד הרב יהודה חיון (מנהגי החגים, סוכה וארבעת המינים, ארבעת המינים בנת השמיטה, ד), שהציע חילוק זה וציין כמקור לכך (אף שיש מקום לחלק) לדברי האור שמח (הלכות לולב ח, ב) שדן בחיוב אתרוג הנטוע ונלקט למצווה בתרומות ומעשרות, שמהרשד"ם (סימן קצב) כתב שחיובו רק מדרבנן כיוון שאינו נלקט לאכילה, והוא חלק עליו וביאר שכיוון שצריך שיהיה בו היתר אכילה – הרי זה כנלקט לאכילה.

והרב שלמה יוסף זווין (דבריו הובאו בקובץ מוריה שנה כג, תשס"א, י, רעד, עמוד קה) דן בשאלה של תפיסת דמי האתרוג שקדושת שביעית (אם נמכר בשביעית שלא בהבלעה או באמצעות אוצר בית דין), ורצה לומר שכיוון ששווי של האתרוג היום ומכירתו הם למצווה בלבד, יש לומר שלא ייתפסו המעות בקדושת שביעית כיוון שרק שוויו לאכילה נתפס בה. אכן יש לשים לב שלא לטעות בדבריו ולסבור שגם לדעתו אין באתרוג קדושה משום שנועד למצווה בלבד, ואדרבה, מבואר ממנו שסובר שיש בו קדושה אלא שזו לא תיתפס במעות, כיוון שאינן דמי אכילתו, וברור שלולא הייתה בו קדושה כלל לא היה נזקק לטעם זה. ביקש שם לדחות אף את סברתו הנ"ל ולהוכיח נגדה ממה שמצאנו שהנטוע לסייג ולקורות פטור מערלה, אך הנוטע אתרוג למצווה חייב בערלה (כמבואר בירושלמי ערלה א, א). וביאר שטעם הדבר הוא שנטוע לסייג ולקורות – אין זה 'עץ מאכל' שחייבה התורה בערלה, אך אתרוג – כיוון שמתנאי הכשרה הוא שיהיה ראוי למאכל, הרי זה 'עץ מאכל'. על פי זה רצה לומר שגם רכישת האתרוג למצווה נחשבת כרכישה אף לצורך אכילה שדמיה נתפסים בקדושה.

ואמנם את סברתו זו בהקשר שבו נאמרה אפשר לכאורה לדחות מעין ההערה הנ"ל בנוגע לסברת המנחת יצחק, שהדרישה שהאתרוג יהיה ראוי לאכילה אינה מצריכה כוונה לאוכלו בפועל ואינה טעם לראות את רכישתו כרכישה לצורך אכילה. ברם לעצם שאלת קדושת השביעית באתרוג מובנת סברא זו יותר ומסתבר להטעים על פי דרכו של הרב זווין גם את סברת המנחת יצחק, שיש לומר שכשם שאתרוג חייב בערלה אף שניטע למצווה – כך גם לענין שביעית. ובביאור הדבר יש לומר שכיוון שהאתרוג צריך להיות ראוי לאכילה, הרי הוא מוגדר 'מאכל' ו'פרי', אף אם אין זו מטרת נטיעתו, ולכן תחול עליו קדושת שביעית כשם שיחול עליו איסור ערלה.

אכן במכתב הרב וויידענפעלד שבו כתב שמשמרת להבית (שם) ביאר שדווקא בערלה מבואר בירושלמי שיש לחלק בין נוטע למצווה לנוטע לעצים, כיוון שבנוטע אתרוג למצווה הרי כוונתו לפרי, והפרי הוא שנאסר בערלה, מה שאין כן קדושת שביעית, שלא די לה ש'פרי' אלא צריך שיהיו 'הנאתו וביעורו שווי' (ואף שילקט לשם כך – ראו סוכה מ ע"א ובבא קמא קא ע"ב – והן הן דברי מנחת שלמה הנ"ל לענין לקיטת האתרוג למצווה ולא לאכילה), ופרי שעיקר הנאתו (היינו שימוש אף אם אינו מוגדר הנאה אם 'מצוות לאו ליהנות ניתנו') בנטילתו למצווה שאינה מכלה אותו – אין הנאתו וביעורו שווים. ועל טענה זו לכאורה אין תשובה גם לאחר דברי הרב זווין.

וראו עוד במנחת שלמה הנ"ל שעמד גם בדברי האור שמח (הנ"ל) וכתב לדחותם ולהצדיק את סברת מהרשד"ם, שאתרוג שנלקט למצווה ולא לאכילה פטור ממעשרות מן התורה, והוא הדין לדעתו וכאמור לעיל לענין שביעית.

<sup>6</sup> כן כתב רידב"ז (בית רידב"ז פרק ה ס"ק יח בהגהותיו – שלחן ערוך לשבת – על דברי פאת השולחן שם ובפרק ח ס"ק יג ובהערה ל על דברי הרב נחום וויידענפעלד שבמשמרת להבית, וכנ"ל הערה 3) שבימינו אין צורך בביעור באתרוג, על פי דברי משגיח הכשרות בגליל שאמר לו שכיוון שמשתמשים באתרוגים בימינו רק למצווה, שאר האתרוגים שלא קטפו אותם באותה השנה נשארים על העץ (והוסיף שבשאר השנים לפעמים נשארים ולפעמים כלים על ידי הגויים הבוזזים אותם, אבל בשביעית יש חובה להעמיד שומרים שימנעו מהגויים לבזז את השדה, וממילא יישארו האתרוגים שלא נלקטו). וכיוון שאין האתרוגים כלים במשך השנה מהעץ, אינם חייבים בביעור שביעית, וממילא לא חל עליהם האיסור להוציא את הפירות בחו"ל (על פי הסברא שאיסור זה נובע מחובה שהביעור יעשה בארץ, ראו לעיל הערה 1).

אכן ברור שאין אתרוגי השביעית מתקיימים על העץ לנצח, אלא שביאר הרידב"ז (בית רידב"ז שם) שכיוון שבשעה שהם כלים כבר מצויים על העצים אתרוגי השנה החדשה – אין הם בכלל "כלה לחיה מן השדה ואין בהם דין ביעור".

ובמנחת שלמה (חלק א סימן נא אות טו) צידד גם הוא שאין צורך לבער פירות, שבזמן שכלו מן השדה יש בשדה כבר מפירות שמינית.

ואמנם המשנת יוסף (ב, כה אות ד) כתב שרבי שמואל סלנט והחזון איש (שביעית סימן ט סעיף יז; סימן י סעיף ו, ודעתו מפורשת גם לאסור את הוצאת האתרוגים לחו"ל, אך בחוט שני [שמיטה ויובל ה, יג, במהדורה החדשה עמוד רפג] הביא בשמו שאם יאכלו את האתרוגים לאחר החג, טרם זמן הביעור, יש להקל) חלקו על הרידב"ז וכתבו שאתרוג חייב בביעור.

(לענין דברי רבי שמואל סלנט יש להעיר שדבריו הובאו במשמרת להבית, והרידב"ז השיב עליהם בטענה שאכן ברוב השנים האתרוגים כלים בסביבות שבת, אך זאת בשל בזיזתם על ידי גויים, ודווקא בשמיטה

4. גם אם יש חובת ביעור על אתרוג, אין איסור לשלוח פרי שלא יחזיק מעמד עד הביעור.<sup>7</sup>
5. יש שכתבו שכל האיסור הוא רק בזמן הביעור או אחריו ולא לפני זמנו.<sup>8</sup>

– שמן הדין יש להעמיד שומרים ולמנוע בזיזה זו – אין ביזה. מובן מאליו מכל מקום שוויכוח כזה, שהוא בעיקרו ויכוח במציאות, מצריך בדיקה בכל זמן מחדש ואין אפשרות להסתמך כיום לא על דברי הרש"ס לחומרא ולא על דברי הרידב"ז לקולא בלי לבדוק את המציאות מחדש. ודומה שבימינו אין האתרוגים סחורה אטרקטיבית כל כך בעבור בוזזים, ויש יסוד להניח שהמציאות תתאים דווקא לדברי הרידב"ז, ואולי תהיה אפילו עדיפה מהמציאות שהייתה בזמנו. שכן אף ללא שמירה מפני בוזזים לא יכלו הפירות, וממילא יהיה מקום להיתרו של הרדב"ז אף אם נקבל את טענותיו של המשנת יוסף שם, שחידושו מנוגד להלכה של "אין אוכלין על השמור" לסברת החזון איש [שביעית סימן יד סעיף ט], דהיינו אפילו שמור בהיתר מפני נכרים [נעיר שהמשנת יוסף העיר עוד שבזמננו אין הפרדסים סמוכים לספר, והיתר השמירה מבוזזים גויים נאמר רק בסמוך לספר, ולפי זה ייתכן שהיתרו של הרדב"ז בזמננו אפשר אינו נצרך לשמירה זו כלל. אך מלבד זאת יש לתמוה על עיקר הטענה, שהרי בפשטות 'ספר' אינו אלא מונח המציין מקום הנגיש לבוזזים גויים, וכשהללו מצויים בתוך הארץ – ומכת הגנבות החקלאיות על ידי גויים אכן מצויה כיום בארץ, לצערנו – יהיה מותר לשמור מהם בה במידה שהדבר מותר סמוך לספר].

גם מהרב קוק (שבת הארץ, קונטרס אחרון סימן כד) נראה שחלק על חידושו זה של הרידב"ז (אף שלא דן שם בשאלה המציאותית, ובכל מקרה דיון שהיה בשעתו בשאלה זו אפשר שאינו נוגע למעשה היום, אלא בשאלה העקרונית אם יש ביעור לאתרוג למרות צמיחת פירות השנה החדשה טרם כלות הישנה. מכל מקום, כפי שהוקד, לעיל, סברת הרידב"ז מתבססת על הנחתו שבאופן זה אין דין ביעור, ונמצא שמשלל הרב קוק סברה זו – יסבור שגם בזמננו יש לאתרוגים ביעור, אלא שיתכן שאין זמנו בשבט אלא מאוחר יותר), ועיינו עוד בספר השמיטה (הרב טוקצינסקי, חלק א פרק ט סעיף ט ובהערה 4 שם בשם רבי שמואל סלנט והרב קוק).

ובספר חוט שני (שמיטה ויובל ה, יג; במהדורה החדשה עמוד רפג) כתב שבמציאות אין היתרו של הרידב"ז נכון היום שאין האתרוגים מתקיימים על העץ זמן רב כל כך. שאלה זו היא שאלה עובדתית ומצריכה בירור בכל זמן ומקום לגופו, כאמור לעיל. בירור שערכנו בנושא עם מגדל אתרוגים העלה כי אכן נשארים אתרוגים על העצים אחרי סוכות ובארץ ואין להם שימוש, וכיום אין חשש של בזיזתם והם עשויים להתקיים על העץ חודשים רבים ואף עד שיגדלו פירות השנה החדשה (ובמיוחד בשטח מטופל, שכן בעצים הגדלים פרא האתרוג עשוי להכביד על הענף בשלב מסוים ולשבור אותו או ליפול ממנו או להינטות עם הענף עד לארץ ולהירקב בעת שהוא מגיע לקרקע. אך לא כך כשהעצים מטופלים וענפיהם קשורים לתמוכות). אלא שלמרות זאת, בפועל קוטפים את האתרוגים הנותרים על העצים במהלך חודשי החורף, וזאת כדי שלא יכחישו את כוח העץ ויפגעו בכמות התנובה של השנה החדשה. (אין אנו זקוקים לדון אם קטיף זה מותר בשביעית, שכן אנו עוסקים באתרוגי שביעית היוצאים לשמינית, ובשמינית אין איסור בעבודת הקרקע.) ייתכן אמנם שייותרו אתרוגים בודדים שיישכחו על העצים, וייתכן שאפשר לסמוך עליהם לעניינו, אולם אין הדבר ברור וודאי.

אפשר להציע שמגדלי אתרוגים הרוצים לצרף להיתר הייצוא גם סניף זה של סברת הרידב"ז, יקפידו בשנה זו לא להסיר מהעצים לאחר סוכות את כל האתרוגים, ואז גם אם יוסרו רובם (לצורך האמור) – די יהיה בנותרים כדי לא להחשיב את האתרוג כיכלה לחיה מן השדה. אין צורך להשאיר אתרוגים בכל פרדס ופרדס לשם כך, ודי בהותרתם במקום אחד בכל אזור בארץ בהתאם לחלוקת האזורים הנויה במשנה (שביעית ט, ב) "שלוש ארצות לביעור" וכו'.

ועם זאת, אף ללא סניף היתר זה (השנוי כשלעצמו במחלוקת כנ"ל) יש ליצוא אתרוגי השביעית על מה לסמוך מן הטעמים האחרים שהובאו בתשובה זו.

<sup>7</sup> מכוח הסברה שכל האיסור הוא רק משום שכשהגיע הזמן על הפרי להתבער בארץ דווקא. אכן סברא זו מועילה רק בהנחה שהאתרוגים לא יתקיימו עד זמן ביעורם (אם הם חייבים בביעור וכנ"ל), וכיוון שברוב המקרים יש להניח שלא ייאלצו אף לאחר החג, ייתכן שאף יתקיימו עד זמן הביעור (אם לא ייזרקו באופן שבעצמו עשוי להיות בעייתי מצד "לאוכלה ולא להפסד").

<sup>8</sup> בהלכתא גבירתא (לבעל תפארת ישראל, שביעית ו, ה) כתב כך בפירושו וביאר שהאיסור הוא תולדה של החיוב לבער בארץ. הרב קוק כתב במשפט כהן (סימן פז) שזו דעת חלק מהראשונים (הרב וייטמן [שם] סעיף 5, עמוד 200). העיר כי אינו יודע למי הכוונה. אך פשטות הדברים היא שהרב קוק הבין שלדעות שהאיסור קשור לחובת הביעור הוא אינו חל לפניו, וחלק מהראשונים, היינו כל מי שקשר את האיסור לחובת הביעור, להבדיל מהסוברים שהוא איסור עצמי מטעמים אחרים – ראו לעיל הערה 1). וכן כתב בשבת הארץ (ה, יג) שיש מי שנראה מדבריו (וציין לר"ש שביעית ו, ה) ולפאת השלחן - בית ישראל סימן ה ס"ק נו) שאין איסור בהוצאת פירות שביעית לחו"ל, מעבר לאיסור שבשאר שנים, עד זמן הביעור,

6. פירות אוצר בית דין פטורים מביעור ולכן אין איסור לשלוח אותם לחו"ל.<sup>9</sup>
7. יש לסמוך על הסוברים שמותר להוציא לחו"ל לצורך סחורה.<sup>10</sup>

ומזמן הביעור ואילך, שחלה חובת הביעור בארץ – חל איסור ההוצאה, ומפורש כאמור; ספר השמיטה (חלק א פרק ח סעיף א אות ה).

ואף שאפשר שהדברים מבוססים על ההנחה או האפשרות שהפירות לא יתקיימו בזמן הביעור, מכל מקום מסתימת הדברים משמע שלדעתם גם אם יתקיימו הפירות אין איסור (לשון ההלכתא גבירתא היא חד משמעית, וכך הביין את דבריו הרב יעקב אריאל במאמרו בתחומין ז עמוד 40, ובספרו באהלה של תורה ג סימן ח אות ט). טזה שלא כדברי דברי הרב וייטמן [שם ובהערה 21] שאין בדברים יותר מדברי הרידב"ז, ושאפשר שההיתר הוא רק כשאין חשש שהפירות יתקיימו עד זמן הביעור). ונראה שטעמם כיוון שבעת ההוצאה לא חל עדיין חיובו, וכשהפירות כבר בחו"ל אין חיוב להחזירם ארצה (לתנא קמא החולק על ר"ש בן אלעזר, כמבואר בהערה 1, והלכה דלא כר"ש בן אלעזר. ונראה שלדעת הסוברים היתר זה, אף אם מודה תנא קמא לכתחילה, היינו בזמן הביעור ולא קודם). והאיסור לאחר הזמן היינו מזמן הביעור ואילך, וכל עוד לא קיים בפירות אלה דין הביעור. הסוברים כך כמובן יודו בהכרח שאם אתרוג פטור מביעור בזמננו – לא יהיה איסור בהוצאתו לחו"ל (אלא שיש מהם שסברו בפירוש שאתרוג חייב בביעור).

נציין כי אף שסברא זו לכאורה הפוכה מדברי הרידב"ז (לעיל הערה 3) שאולי האיסור הוא רק לפני זמן הביעור (סמוך לו ואולי מדרבנן גם מוקדם יותר אם הפרי עשוי להתקיים עד זמן הביעור), לשתיה הסברות יסוד אחד – שהאיסור קשור עם חובת הביעור בארץ. וייתכן שהסוברים כנ"ל יסכימו (ובספר השמיטה שם אכן נקט בפירוש כך) לדברי הרידב"ז, שההוצאה מותרת לאחר הביעור בפועל (בהנחה שהוא הפקר ולא כילוי, וצ"ע בדברי שבת הארץ הנ"ל שכתב שלדעות אלה לאחר זמן הביעור התחייבו הפירות בשריפה, שהרי הר"ש הוא הסובר שביעור הוא בהפקר ולא בשריפה. ואולי כוונתו רק לדברי פאת השלחן שם, שכתב בביאור דעת תוספות שלאחר הביעור דין הפירות בשריפה, והרב יעקב אריאל בתחומין ז עמוד 37, ובספרו באהלה של תורה ג סימן ח אות ה, תמה ששיטת תוספות עצמם אינה כך). אלא שלדעות הנ"ל גם קודם זמן הביעור לא חל איסור להוציא את הפירות לחו"ל, ורק בזמנו אסור. וראו בדברי הרב וייטמן (שם סוף סעיף 5 שעמד על כך).

<sup>9</sup> מדברי הרמב"ן (ויקרא כה, ז) עולה שאין חובה לבער פירות של אוצר בית דין כשמגיע זמן הביעור. והחזון איש (שביעית סימן יא אות ז) האריך בביאור הדברים. מתוך דברים אלו כתב הרב פנחס עפשטיין (ראב"ד בד"ץ העדה החרדית בשנים תשי"ח-תשכ"ח, מובא במשנת יוסף סימן כו) שכיוון שאוצר בית דין אינו צריך ביעור, לכן אין איסור להוציא לחו"ל.

<sup>10</sup> תוספות בפסחים (נב ע"ב ד"ה רב ספרא) הביא שני הסברים מדוע רב ספרא הוציא פירות שביעית לחו"ל, ותיורצם הראשון הוא שהוא הוציא לצורך סחורה (והוסיף "דיש סחורה המותרת") ולכן הדבר מותר. והרב קוק (שבת הארץ ה, יג) הביא את דברי התוספות הללו ופירט באריכות את האופנים שבהם מותרת הסחורה (ומשמע קצת מפירוט זה שסמך על שיטת תוספות זו להלכה), וראו ספר השמיטה (חלק א פרק ח סעיף א אות א, הערה 1 ואות ה). החזון איש (שביעית סימן יג ס"ק ד) כתב שאין סברא בדברי התוספות, ולכן צריך לשנות את הגרסה ולומר להפך: לצורך סחורה אסור ולצריכה פרטית מותר. אך הרב יעקב אריאל (תחומין ז עמודים 37-38; באהלה של תורה ג סימן ח אות ו) והרב זאב וייטמן (לקראת שמיטה ממלכתית במדינת ישראל פרק טז סעיף 4, עמוד 197) העירו על דבריו אלו, שכן גם בתוספות רבינו פרץ ובתוספות שאנץ ובתוספות רא"ש נכתב התירוץ באותן מילים, וקשה לומר שחלה טעות סופר בדברי כולם. לכן ביארו שאכן הגרסה הנכונה בתוספות היא כגרסה שלפנינו, ואכן יש קולא בסחורה לעומת הוצאה לצריכה פרטית. הרב וייטמן מבאר שפירות שמוציאים אותם לסחורה בדרך כלל ניטעים מלכתחילה על דעת שיוציאו אותם לסחורה ולא על דעת שיישארם בארץ, לכן חל היתר להוציא אותם מהארץ, ואין זה פוגע באספקת הפירות בארץ. אמנם הרב יעקב אריאל (תחומין שם עמוד 39; באהלה של תורה שם אות ח) כתב שההסבר בדברי התוספות שונה, ולדעתו דווקא כאשר הלקיטה לא מיועדת לסחורה, שאז מותרת הסחורה עצמה, מותרת גם ההוצאה לחו"ל. אך הוא עצמו הקשה על דבריו שם, ע"ש, ומסתבר יותר כטעם הרב וייטמן. נציין שהרידב"ז (בית רידב"ז סוף סימן ה) הביא את שאלת הרב אברהם אביש מרדכי אייזן ואת דברי רבי חיים ברלין (אז רבה של ירושלים) שיש לומר שמותר להוציא לחו"ל פירות שניטעו מלכתחילה למטרה זו, ואת שאלתו אם הרידב"ז מסכים עימו ומצטרף להיתרו זה. הרב אייזן, השואל בשם ר"ח ברלין, ציין שבעצמו לא שמע ממנו טעם להוראה זו, והציע לבאר על פי דברי המהרש"ם האמורים ביצוא פירות בשאר שנים, שהאיסור להוציא מהארץ דברים שיש בהם חיי נפש לא נאמר בפירות שנועדו מלכתחילה ליצוא. היינו שלדעתו דומה האיסור בהוצאת פירות שביעית בכלל לאיסור הנ"ל שבשאר השנים, וכשם שזה הותר כשלכך נועדו הפירות מלכתחילה – כך גם זה. סברא זו קרובה לסברת הרידב"ז עצמו, שהקיש את שני האיסורים לענין ההיתר להוציא פירות שיש מהם שפע בארץ, כנ"ל בהערה 4. אלא שבהמשך דברי הרב

8. האיסור קיים רק על אכילת פירות מארץ ישראל בחו"ל, ולא על שימוש בהם<sup>11</sup>.

ג. הרוצה לחשוש לדעות המחמירות שאוסרות את הוצאת האתרוגים לחו"ל – ימכור את פרדסו ב'היתר המכירה', ואף אם אינו מסתמך עליו לשאר העניינים, יוכל להסתמך על המכירה כסניף נוסף לכל ההיתרים<sup>12</sup> דלעיל.

אייזון נראה שפקפק בסברא זו, שהרי לפי הביאורים האחרים באיסור ההוצאה לחו"ל אין לה מקום. הרידב"ז עצמו כתב שם שאינו יודע מקור להוראת ר"ח ברלין (אך אפשר שבסברא יודה לה, לפי מסקנתו שהתיר כשיש שפע בארץ שכאמור הסברות קרובות זו לזו). ו הרב וייטמן (שם סעיף 3 והערה 10) כתב שאולי הרידב"ז הולך לשיטתו, שמחלק בין האיסור שבשאר שנים לאיסור שבשנת השמיטה (אכן כנ"ל בהערה 4 בתשובת הרידב"ז שם צידד כן להשוותם, ולא כמו שכתב שם בבית רידב"ז. ולכן נראה שבסברא יודה, ורק כתב שלא מצא ראיה). הרב וייטמן עצמו מכל מקום הביא (שם סעיף 6) ממכתב הרב שטיינבערג שבמשמרת להבית שהביא את דברי המהרש"ם, והעיר (הרב וייטמן): "אמנם כך נמצא בדברי המהרש"ם... אלא ששם נאמרים הדברים בהקשר לאיסור... בשאר שנים". וציון לדברי הרב אייזון שעמד על הבחנה זו. אכן לפלא קצת מדוע הוזקק הרב וייטמן להביא את החילוק רק מדברי הרב אייזון וכהערה על המכתב שבמשמרת להבית, שכן המעיין שם יראה שהרב שטיינבערג גופו כתב בעצמו שיש חילוק לענין זה בין שני האיסורים, ואדרבה, על פי חילוק זה רצה לבאר (נוסף ליתר הביאורים בדבר) מדוע נצרך איסור מיוחד בשביעית שעה שגם בשאר שנים אסור להוציא חיי נפש מהארץ לחו"ל.

הרב וייטמן (שם סעיף 6 והערה 24, וראו גם בדבריו בהערה 12) קשר את הדברים גם לסברת ההיתר להוציא לצורך סחורה, כהבנתו, דהיינו פירות שגידלו אותם מלכתחילה לשם כך, וצירף גם ששמה יש לומר שבמקרה כזה גם אין בפירות קדושת שביעית כלל, כמו שכתב בביאור דברי התוספות. אכן אין דבריו בנקודה זו ברורים, שכן לביאור דברי התוספות לא הביא סברא כזו (וגם אינה משמעות דבריהם), ונראה שכונתו שאין בהם את מלוא דיני קדושת שביעית ובעיקר לא את האיסור להוציאם, הקשור בייעודם "לאוכלה... אשר בארצך תהיה כל תבואתה לאכול", שלגביו יש מקום לומר שמה שניטע לשם יצוא (בשאר השנים) אינו מיועד לאכילה בארץ – אינו בכלל זה, ומעין דברי הרב שלמה זלמן בהר"ן (אבני קודש יו"ד סוף סימן ב, עמודים קמט–קנ) שהובאו לעיל הערה 5.

אכן הרב יעקב אריאל (תחומין ז עמוד 44; באהלה של תורה ג סימן ח אות יד) הבין גם הוא שלדעת ר"ח ברלין אין בפירות אלה קדושה כלל (או שלענין ההוצאה לחו"ל על כל פנים יש לסמוך על הסברא שאין בהם קדושה), אלא שהוא הבין שכונת הדברים היא לגידול לשם יצוא לצורך גויים (שהם הלקוחות העיקריים של פירות יצוא בדרך כלל, והוא הדין לכאורה לגידול לצורך גויים בארץ, אלא שבדרך כלל גידול שאינו ליצוא אינו דווקא לגויים או בעיקר להם) שבו דן הגרש"ז אודערבאך במעדני ארץ (שביעית סימן י אות ה), שיש לומר שלא תהיה בו קדושה כמו בגידול לעצים וכדומה (וכעין הנ"ל לענין גידול אתרוגים לצורך מצווה בלבד, ראו לעיל הערה 5), ולפי זה כתב שהגרש"ז (שם) חיזק את סברת הר"ח ברלין (אף שלא הזכירו) מדברי מהר"יט (שנדונו שם). נעיר כי הרב וייטמן (לקראת שמטיה ממלכתית במדינת ישראל שם סעיף 6 הערה 25) לא עמד על כך, ולפיכך כתב שאינו יודע למה כוונת הרב אריאל, והמעין יראה שהביאור הוא כאמור. ומכל מקום, לדרך זו אין מקום לצרף בנדוננו את סברת ר"ח ברלין, שהרי האתרוגים מיוצאים לצורך יהודים. ולאידך גיסא, לדרך זו גם אין צורך בצירוף סברתו, שהרי על אותה דרך יש לומר שאין באתרוגים קדושה משום שניטעו ונלקטו למצווה בלבד וכנ"ל (בהערה 5).

נוסף לאמור לעיל יש לציין לדברי ציץ הקודש (חלק א סימן טו), שכתב לגבי הוצאת אתרוגים לחו"ל שיש לסמוך על הסבר זה של התוספות בפסחים, כיוון שהאיסור הוא רק דרבנן, ולא חילק בין סוגי הסחורה. ועל כל פנים ברור שלסברא זו חל ההיתר גם בהוצאה ושיווק במסגרת אוצר בית דין או בדרך של הבלעה (ראו להלן) – אף אם אין זו בגדר סחורה (ואדרבה, באופן זה יסכים גם הרב אריאל להיתר), שכן בסברת ההיתר אין חילוק, וכך משמע מדברי הרב קוק בשבת הארץ (ה, יג הנ"ל), שכשהביא את שיטת התוספות ופירט את אופני היתר הסחורה הכיר גם את דין ההבלעה.

<sup>11</sup> ציץ הקודש (סימן טו) דייק מתוספות בפסחים שהאיסור הוא רק לאכול בחו"ל ולא להשתמש בפירות בחו"ל.

<sup>12</sup> אין מקום לחשוש שיצא שכרו בהפסדו, משום שיש מהמתנגדים להיתר שכתבו שהמוכר עובר על איסור "לא תחנם", שהרי החזון איש (שהוא מהמחזיקים בדעה זו) כתב (שביעית סימן כד אות ד) שלשיטה זו אם נעשית המכירה על ידי שליח (כפי היא נעשית בדרך כלל) היא בטלה משום שאין שליח לדבר עברה. ואם המכירה בטלה, ממילא גם לא נעברה העברה אלא שהמכירה לא הועילה. נמצא שהמוכר רק לחומרא אפשר שהרוויח, וודאי שלא הפסיד דבר: אם הדין עם מצדדי המכירה הסוברים שגם אין בה איסור "לא תחנם" (מהטעמים השונים שנאמרו בכך, ואין כאן המקום להאריך בהם) –

בכל מקרה האתרוגים אינם נאסרים כשיוצאים לחו"ל<sup>13</sup>, גם אם חל איסור להוציא אותם. ולפיכך המוציא – יש לו על מי לסמוך אם ירצה, והנוטל את

הרי שהועילה המכירה להפקיע קדושת שביעית מן הפירות (לדעת רוב הפוסקים שאין קדושת שביעית בפירות נכרים) ומותר לכל הדעות להוציאם לחו"ל, ואיסור "לא תחנם" לא נעשה. ואם הדין עם מתנגדי המכירה, הסוברים שיש בה "לא תחנם", הרי בפועל לא חלה המכירה ולא נעשה איסור ואין לא נזק (של איסור זה) ולא תועלת.

והרוצה לחשוש לדעת האוסרים את המכירה ואף על פי כן לא לסמוך על הסברא שכשמוכר באמצעות שליח אין המכירה חלה, וממילא גם אין עברה, שכן סברא זו תלויה במחלוקת הפוסקים אם מוכר אין שליח לדבר עברה מתבטלת מכירה הנעשית באיסור (ראו נתיבות המשפט סימן קפ"א), יוכל לצאת ידי כל הספקות אם יכתוב בשטר ההרשאה שבו הוא ממנה את הרבנות לשליחתו למכור את קרקעו שהימניו והמכירה הם על תנאי שאין בהם איסור, ונמצא שאם כלפי שמיא יש בהם איסור – אין מכירה ולא איסור, ולא הפסיד מאומה (אף שגם לא הרוויח). ואם אין איסור – חלה המכירה והותרה הוצאת הפירות לחו"ל.

(אין לטעון שכיוון שאם ירצה הקונה לממש את מקחו, יוכל המוכר לומר לו הבא ראה שהלכה היא כך, ממילא אין כאן גמירות דעת, שהרי עקרונית ייתכן שאף המוכר ירצה במימוש המקח ובקבלת התשלום, וההנחה שלא כך יהיה אינה שונה מההנחה שגם הקונה עצמו לא יבקש זאת, שאמנם יש שטענו נגד המכירה מחמתה, אבל לסוברים שאין לחשוש לה – הוא הדין בעניינו.)

ואמנם אין להתעלם מקיומה של בעיה כאובה אחרת והיא שיש – וכנראה גם בין קוני האתרוגים בחו"ל – מי שיחסם להיתר המכירה הוא כמלחמה אידיאולוגית המנותקת מהשיקול ההלכתי, ומהם שעלולים להימנע מרכישת האתרוגים אם ייודע להם שגדלו בקרקע שנעשה בה היתר מכירה, אף שהימנעות כזו סותרת כל היגיון הלכתי. שהרי לגביהם ודאי אין כל הפסד במכירה זו, והרי אם לא חלה מטעם אין שליח לדבר עברה – הרי לא השתנה כלום מבלעדיה. ואם היא חלה – הרי שרק רווח יש כאן, ובפרט כשהמוכר אכן לא סמך על המכירה אלא כסניף נוסף להיתר הוצאת הפירות, ולא עשה מלאכות האסורות בשביעית על סמך המכירה (ובאמת אף אם עשאן אין הפירות נאסרים אפילו לדעת האוסרים שמור ונעבד, כיוון שהיה לו על מי לסמוך ואין טעם לקונסו, ראו חזון איש שביעית סימן י' אות ו'; פירות שביעית [הרב ישראל מינצבערג, רבה של העיר העתיקה בירושלים טרם נפילתה בתש"ח] סימן ט'; פרי הארץ כהנוב, סימן כא אות ג'; אגרות משה או"ח חלק א סימן קפ"ו; חלק ה סימן מב; מנחת שלמה חלק א סימן מד ועוד, אבל כל שכן בנדון דידך).

אולם פשוט שהמבקש להוציא את האתרוגים לחו"ל ומוכר את קרקעו כנ"ל לחומרא וכדי לצאת ידי חששות אלה, אינו צריך לפרסם זאת ולהביא את הללו להימנע מקניית האתרוגים. וכיוון שמצד האמת אין באתרוגים אלה שום חיסרון, הרי שאין בכך גם כל חשש של אונאה.

הרב יעקב אריאל (תחומין ז עמודים 45–46; באהלה של תורה ג סימן ח אות טו) הציע פתרון נוסף והוא מכירת הפירות לגוי מראש. שיש לומר שכיוון שבעת היווצרותו הפרי בבעלות של גוי ולא חלה עליו קדושת שביעית. בדונו מדובר במכירה לגויים שגם ישווקו את הפירות אחר כך בארצותיהם, והוא מעלה בעיות חוקיות והלכתיות במכירה זו (ראו שם), אך כנראה מעדיף אותה על פני מכירה בדרך של היתר המכירה, שהיא יותר 'הערמה' ויש בה גם יותר קשיים הלכתיים אחרים מצד "לא תחנם" וכי' (וראו שם שהעלה אפשרות למכור את העצים עם הפירות כדי לפתור בעיה של מכירת דבר שלא בא לעולם, ודן גם בה מצד "לא תחנם"). מכל מקום, בעניינו ברור ששיווק האתרוגים לא יהיה בפועל על ידי גויים, ומכירה לגויים אפשרית רק בדרך של הערמה דוגמת היתר המכירה, בין שתהיה המכירה של הפירות לבדם ובין שתהיה של גוף הקרקע. וכיוון שכך נראה ברור שמוטב למכור במסגרת היתר המכירה הרגיל, שכן חשש "לא תחנם" נפתר לפי האמור בהערה הקודמת, ושאר הפקפוקים בהיתר זה (מצד חלותה החוקית של המכירה וסברת אין שליח לדבר עברה) אם יש במכירה איסור) קלים מהפקפוקים שהעלה הוא עצמו בהצעתו (ועוד ששם יש בעיה חוקית ונוסף לה בעיית דבר שלא בא לעולם).

<sup>13</sup> הרב אריאל (תחומין ז עמוד 35; באהלה של תורה ג סימן ח אות ב) כתב שאמנם נראה מהתורת כהנים שהפירות נאסרו באכילה אך בבית רידב"ז (ה), יח [והיא בתשובתו שבסוף סימן ה לאחר אות יח] והבאנו את דבריו לעיל הערה 1) דחה פירוש זה וכתב שלא שייך לומר שפירות שביעית נפסלים ונאסרים מעין פסול יוצא'.

וכן משמע מדברי הר"ש (שהובאו בהערה 1) שהפירות לא נאסרו, וכן כתבו: הנצי"ב (במכתבו לרב מניוארק, בסוף קונטרס דבר השמיטה הנדפס במשיב דבר חלק ב לאחר סימן נו), הרב מאיר אריק (אמרי יושר סימן קפ"ג), החזון איש (שביעית סימן י' אות ו) והגר"מ פיינשטיין (אגרות משה או"ח חלק א סימן קפ"ו), וכן כתב בפשטות בספר פרי הארץ (כהנוב, סימן כא אות ג).

גם אם נאמר שהפירות אסורים באכילה בחו"ל (כדעת הראב"ד בפירושו לתורת כהנים, מובא לעיל הערה 1), כתב הגר"מ פיינשטיין (אגרות משה או"ח חלק ה סימן מב) שיוצאים בהם ידי חובת המצווה, כיוון שכפי שאמרו בגמרא בסוכה (לה ע"א) בביאור המשנה שם לד ע"ב) צריך שיהיה באתרוג היתר



ארבעת המינים בחו"ל יכול ליטול לכתחילה אתרוגים אלה אף אם בעצמו היה מעדיף להחמיר ולא להוציא לחו"ל, שהרי האתרוגים לא נאסרו והוא עצמו אינו עובר על שום איסור (וכיוון שלמוציא יש על מי לסמוך, אפילו לדעת האוסרים להוציא אין שום חשש של 'לפני עיוור' או 'מסייע' וכדומה ברכישה ממנו או אף בהזמנה מראש<sup>14</sup>).

ד. יש להקפיד על כללי איסור סחורה בשביעית גם באופן זה, ויש עדיפות לקנות בסטים, כשמדגישים כי המחיר הוא על ההדסים<sup>15</sup>, שעליהם כמעט לכל הדעות לא חלה קדושת שביעית.

מצווה גדולה לתמוך בחקלאי ארץ ישראל, ובייחוד באלה שמקפידים על מצוות השמיטה<sup>16</sup>. וכמו כן יש ענין גדול בברכה בסוכות על אתרוגים מארץ ישראל<sup>17</sup>.

אכילה, ונחשב שיש באתרוג זה היתר אכילה כיוון שיש בו היתר אכילה בארץ ישראל (נוסף לזה כתב שנראה שהראב"ד חזר בו ובכל מקרה הוא דעת יחיד. ואמנם נראה שלדעת הר"ש סירילאו, כמובא בהערה 1, אף אם יחזירום לארץ אסורים באכילה, אך מדובר בדעת יחיד שנדחתה מדברי כל הנ"ל, שאף לא הזכירו את סברתו ולא חשו לה כלל, וגם לשיטתו לכאורה הדברים תלויים במחלוקת ר"ש בן אלעזר ותנא קמא המובאת שם, ואין הכרח שהם להלכה).

<sup>14</sup> כמבואר במבי"ט (חלק א סימן כא). וכן כתבו כתב סופר (יו"ד סימן עז והאריך בראיות לזה); פירות שביעית (לרב ישראל מינצבערג, רבה של העיר העתיקה בירושלים טרם נפילתה בתש"ח; סימן ט); פרי הארץ (הנ"ל, סימן כא אות ג), אגרות משה (או"ח חלק א סימן קפו); מנחת שלמה (חלק א סימן מד) ועוד.

<sup>15</sup> עיקר דין ההבלעה מבואר במשנה (סוכה לט ע"א): "מבליע לו דמי אתרוג בלולב". וכתב צ"ח הקודש (חלק א סימן טו) בשם מהרי"ל דיסקין, וכן נקטו רבים, שבזמננו אפשר למכור בהבלעה גם אגב ההדסים (שכן אין בהם קדושת שביעית בזמננו, ראו לעיל הערה 5), ויש לדון בזה בהרחבה במקום אחר. <sup>16</sup> כתב הרב ישראל מינצבערג (פירות שביעית סימן י): "הנה בלאווין דשמיטה נאמר בלשון נוכח ובפועל יוצא, לא תזרעו ולא תקצרו, אבל העשה של ושביתה הארץ שבת לד', נאמרה בלשן נסתר, שנאמרה לכל ישראל, שמוטל עליהם לראות להחזיק ביד הגבורי כח הרוצים לשבות בשנה השביעית ממלאכתן בשדות, ולקיים המצווה כמאמרה..."

<sup>17</sup> בזמן הרב קוק יצאו שמועות כנגד אתרוגי ארץ ישראל, ולכן היו שקנו אתרוגים מחו"ל (בשנה רגילה). הרב קוק יצא נגד הדעות הללו וכתב קונטרס ארוך על כך הנמצא בהקדמה לספרו עץ הדר, ונקרא ראש אמיר. וכתב שם: "שזאת המצווה היקרה הבאה בזמן שמחתנו למועד הראוי לדרישת ארץ חמדה בכל לב ונפש מכל זרע ישראל, שהיא לא תוכל להתקיים כי אם על ידי חביבות פירות גדולי ארץ הקודש, ועוד נוסף לזה שבפרוץ הדבר יוכלו אחינו העובדים את אדמת הקודש להוסיף נטיעות רבות וגני אתרוגים ויהיה גם זה מצטרף להרחבת בנין ארץ הקודש וישיבתה השקוה ככל התורה כולה". ובאגרות משה (או"ח חלק ה סימן מב) כתב: "גם בשנת השמיטה יש להדר ליקח אתרוגי ארץ ישראל יותר משל שאר מקומות".

## Israel

ישראל  
כסלו תשע"ו

## צט. עשיית שיכר מאשכוליות שמיטה

## שאלה:

אשכוליות חמוצות מפרדס הפקר בשנת השמיטה נקטפו במטרה לעשות מהן שיכר. אם לא ייקטפו, יש סיכוי גבוה שיירקבו. האם יש איסור בכך?

## תשובה:

- א. יש מחלוקת אם מותר להכין ליקר מפירות שביעית רגילים<sup>1</sup>. אבל בענייננו, באילן שפירותיו מספיק חמוצים כך ששימוש בפירותיו לעשיית ליקר ייחשב כשימוש הרצוי ביותר, יש להתיר משתי סיבות:  
במקרה זה ייתכן שהמחשבה בשעת הלקיטה מתירה את השימוש לצורך זה<sup>2</sup>.
- ב. במקרה שפירות שביעית יירקבו אם לא יעבדו אותם באופן שבדרך כלל אסור, יש שהורו להתיר לעבדם ולעשות מהם שיכר על מנת למנוע הפסד זה<sup>3</sup>.

<sup>1</sup> הרמב"ם כתב לענין תרומה (הלכות תרומות יא, ב), שאסור לעשות שיכר מתמרים של תרומה. פאת השולחן (סימן כד אות ד) כתב שהוא הדין שאסור לעשות שיכר מתמרים של שביעית. אבל ערוך השולחן כתב (שביעית סימן כד סעיף ט) שמותר לעשות שיכר משעורים ויין שרף מדגן, "כיון שדרך העולם בכך". הרב זילבר (ברית עולם ה, כה) הסכים עם פאת השולחן לאיסור, וחלק במפורש על ערוך השולחן. [ויש לעיין בהקשר זה בדברי הרב קוק (משפט כהן סימן פה). הוא התיר בפירות שביעית לעשות שינוי ה"נהוג על פי רוב", ויש לעיין אם דרש ששימוש זה יהיה השימוש של רוב הפירות (כך משמע מדבריו שם סימן פד), או שמא מצריך שרוב האנשים עושים כך בפועל, או שהיו עושים כך אם הייתה להם כמות גדולה של פירות].

<sup>2</sup> מקור הדברים הוא המשנה בשביעית (ח, א): "כלל גדול אמרו בשביעית... כל שאינו מיוחד לא למאכל אדם ולא למאכל בהמה, חשב עליו למאכל אדם ולמאכל בהמה נותנין עליו חומרי אדם וחומרי בהמה, חשב עליו לעצים הרי הוא כעצים, כגון הסיאה והאזוב והקורנית". היינו שיש צמחים שיעודם אינו ברור מראש. לפעמים משתמשים בהם למאכל אדם או בהמה ולפעמים לצורכי הסקה. במקרה כזה מעמדם של הצמחים נקבע על פי הייעוד שבדעת האדם המלקטם בשעת לקיטתם. וראו במנחת שלמה (מהדורת תניינא, מהדורת תש"ס סימן קיח). ייתכן שגם באשכוליות כאלה, שמחמת חמיצותן אינן בהכרח מיועדות למאכל רגיל, נגדיר את מעמדם על פי דעת המלקט בשעת הלקיטה.

<sup>3</sup> כן כתב הרב מרדכי אליהו (מאמר מרדכי שמיטה עמוד פג; שו"ת מאמר מרדכי חלק ה עמוד עז אות טז), ש"פרי שידוע שאם לא יעבור עיבוד בדרך שונה מהרגיל יזרק ויפסד... מותר לעבד אותו כדי שלא ילך לאיבוד". הוא נימק (שם בהערה 13 / הערה כא): "כי אם יאבד ללא פעולה זו – זוהי דרכו". גם הרב יעקב אריאל כתב (באהלה של תורה חלק ג עמוד 244): "ונראה לי לחדש ולומר שאם יש עודפי פרי, שאם לא יעשו מהם מיץ ייפסדו בלאו הכי – מותר. ואף על פי שההפסד שם הוא ממילא ואילו עשיית מיץ היא מעשה בידים, בכ"ז [=בכל זאת] י"ל שגם גרם ממילא אינו רצון התורה, ומי שמציל מהפסד ממילא אינו מפסיד פירות שביעית; אדרבה, הוא מציל אותם. כי המושג הפסד הוא מושג יחסי". אמנם בספר שמיטה של הרב מנחם בורשטיין (מהדורת תשע"ה פרק יד סעיף ד עמוד 416 הערה 6) כתב (כנראה על עיבוד בדרך לא רגילה, כשבלי זה הפירות ייזרקו וייפסדו): "והגר"ש ישראלי הורה שניתן להקל רק בגרמא".

## Lisbon, Portugal

ליסבון, פורטוגל  
אלול תשע"ט

## ק. הדלקת נר חנוכה משמן הקדוש בקדושת שביעית

## שאלה:

למדנו בשיעור משניות שביעית וראינו במשנה שמותר להדליק נרות משמן זית הקדוש בקדושת שביעית. רציתי לשאול האם זה נכון גם לנר חנוכה? או שכיוון שנרות חנוכה לא נועדו להנאה אסור להדליקם משמן קדוש? האם כשיהיה בשווקים שמן הקדוש בקדושת שביעית נוכל להשתמש בו גם להדלקת נרות חנוכה?

## תשובה:

- א. מותר להדליק נרות שבת או כל נר אחר שמשמש לאורה בשמן הקדוש בקדושת שביעית.<sup>1</sup>
- ב. נרות חנוכה אף על פי שיש אוסרים<sup>2</sup> להדליקם משמן הקדוש בקדושת שביעית, הלכה למעשה בימינו מותר להדליקם<sup>3</sup> משום שנוהגים להדליק תמיד בתוספת נר שמש<sup>4</sup>.

<sup>1</sup> במשנה שביעית (ח, ב) ישנה השוואה בין דיני שביעית לדיני תרומה ומעשר ואמרו במשנה: "קלה מהן שביעית שניתנה להדלקת הנר" (בניגוד לתרומה, שמותר להדליק בה את הנר רק אם היא טמאה), ובתורת כהנים (בהר פרשה א, הובא גם בירושלמי שביעית ז, א) מובא המקור מהפסוק לדין זה: "תהיה כל תבואתה לאכול – לרבות הדלקת הנר". וכן פסק הרמב"ם (הלכות שמיטה ה, א) שמותר להדליק נר בשמן הקדוש בקדושת שביעית. רש"י (סוכה מ ע"א) ביאר שלומדים מהפסוק הנאה של הדלקת הנר, משום שזה דבר ש'הנאתו וביעורו שוה' בדומה להנאת אכילה. כלומר, שההנאה מגיעה מהשמן הקדוש בקדושת שביעית בזמן שהשמן כלה, בניגוד להנאות אחרות, שבאות רק אחרי שהשמן כלה, כמו עצי הסקה, שההנאה היא החום שמגיע אחרי השריפה, ולא בעת השריפה. לדעת הרב קליערס (תורת הארץ פרק ח, אותיות מה-ט), יש ללמוד מהפסוק שגם ירק שלקטו לאכילה מותר להשתמש בו להדלקת נר. ולעומת זה, כל נר שמדליקים אותו שלא לשם הנאה מאורו, אסור להדליקו בשמן שביעית, כגון הדלקת נר ביום (לדבריו יש מקום לדון בימינו אם מותר להדליק נרות שבת בשמן שביעית, כאשר אור החשמל דולק, כך שהדלקת הנרות היא יותר לכבוד מאשר לאור).

<sup>2</sup> בית רידב"ז (על פאת השולחן סימן ה אות ט) פסק שאין להדליק בשמן שיש בו קדושת שביעית, כיוון שר חנוכה "לא ניתן להנאה", ומותר להדליק נר בשמן שביעית רק כשנהנים ממנו. כך גם פסק הרב מאיר אריק (אמרי יושר סימן ק), וכך גם הרב יוסף שלום אלישיב (קובץ תשובות חלק ג סימן קב, וליקוטים שביעית פרק שמיני), והרב חיים קנייבסקי (דרך אמונה הלכות שמיטה ה, ח) בשם תורת הארץ (דבריו הובאו בהערה 1). ראו עוד במשנת יוסף (סימן כו, דברים נוספים יש בתשובה לדברי הרב עמאר המתיר בקובץ יבולי השדה א, ומופיעה גם בקובץ זכור לאברהם עמודים שפב-תכח), ובמאמרו של הרב אושינסקי בעלון המעין (חלק מב/ב, עמודים 48-52).

<sup>3</sup> הרב שלמה זלמן אויערבאך (מנחת שלמה חלק א סימן מב) דן בדברי תורת הארץ (הנ"ל) ודחה את דבריו. טענתו העיקרית היא שאחרי שהותר להדליק בשמן שביעית, לא צריך לבדוק בכל הדלקה לאיזה צורך מדליקים, אלא הותרה ההדלקה ככלל, לכל צורך שהוא. גם בשבט הלוי (חלק א סימן קפד, אות א) תמה על האוסרים בספרים אלו וכתב טעמים דומים להתיר. וכתב עוד שגם מותר להשתמש בנר חנוכה בתשמישים שלא צריכים עיון, ולכן אין זה נחשב שהנר אינו להנאה בכלל (טעם זה דחה הרב שלמה זלמן, כיוון שאסור להדליק את נר חנוכה לצורך תשמישים אלו אלא לצורך המצווה), אלא שכתב למעשה כיוון שהם אוסרים, יש להחמיר כמותם. גם האור לציון (שביעית עמוד מב) התיר מטעם שנחשבת הדלקה לצורך. וכן התיר הרב מרדכי אליהו (תחומין כא עמוד 11 ואילך) מטעם דומה לטעמו של הרב שלמה זלמן אויערבאך, וכך גם התיר הרב שלמה משה עמאר (שם הערה 2). לעומתם בילקוט יוסף (שביעית סימן טו סעיף סב) התיר להשתמש בשמן שביעית רק אם אין שמן אחר (וראו עוד ביביע אומר חלק ג יו"ד סימן יט).

ג. יש להוסיף שיש שאלה גם לגבי עצם הוצאת השמן הקדוש בקדושת שביעית מחוץ לארץ ישראל. שאלה זו נדונה בהרחבה בשו"ת במראה הבזק חלק ו תשובה צט ולעיל תשובה צח.

---

<sup>4</sup> כתב הרב שלמה זלמן אויערבאך (מנחת שלמה חלק ג סימן קכב אות א) שיש להתיר הדלקת נר חנוכה בשמן שביעית כאשר מדליקים גם שמש. והטעם הוא שכאשר יש שמש – מותר להשתמש לאור כל הנרות, ויש כאן הנאה. ואף שאסור להשתמש לאור הנרות, זה רק משום היכר; ואם יש היכר – מותר להשתמש לאור כל הנרות והגרי"ש אלישיב (לעיל הערה 2) חילק בין אדם שמניח את הנרות בתוך ביתו, שאז מותר כיוון שנהנה מהם, לבין אדם שמניח את הנרות מחוץ לבית, שאז אסור כיוון שמראה שאינו רוצה להשתמש בהם כלל.

# מפתח לחלקים א - י

## אורח חיים

### תפילה וברכות, בית הכנסת והקהילה

#### זמני היום

דילוג על פסוקי דזמרה, ליחיד הרוצה להספיק להתפלל עם הנץ השתתפות הרב בתפילת שחרית לאחר זמנה  
זמן תפילה לכתחילה במקום שזמן הנץ מאוחר ואי אפשר לארגן אז מנין תפילת מנחה אחר השקיעה  
תפילת מנחה אחר השקיעה (תוספת)  
תפילת ערבית לפני פלג-המנחה במקום שאחר-כך לא יהיה מניין תפילת ערבית קודם שקיעת החמה בטלית ותפילין  
חישוב זמן צאת הכוכבים, בפרט באזור ניו יורק  
סעודה שלישית ותפילת ערבית במקומות שהשבת יוצאת מאוחר מאוד  
חישוב זמני היום מעבר לחוג הקוטב

#### תפילין

תפילין שנכתבו על פי נוסח אחד, הנחתן על ידי בן עדה אחרת תפילת ערבית קודם שקיעת החמה בטלית ותפילין  
כשרות תפילין המוכנות בסיוע ילדים לפני גיל בר מצווה

#### דיני תפילה לפי מיקום גיאוגרפי ולפי מנהגים שונים

ריבוי מניינים לפי נוסחי העדות השונות לענין "לא תתגודדו"  
שינוי ממנהגי אבות כדי לנהוג כמנהג המקום  
שינוי נוסח התפילה למטרות קירוב  
שינוי נוסח התפילה כשהשתנה הרכב המתפללים בבית כנסת  
שינוי מנהג ממנהגי אשכנז לספרד בעקבות חתונה  
שינוי מנהגי הבעל לפי מנהגי האישה  
עניית אמן על ברכת "יראו עינינו" לבן ארץ ישראל שאינו אומרה אמירת "יראו עינינו" על ידי חזן שאינו נוהג לאומרה  
מנהג אמירת "ברוך ה' לעולם"  
שלוח מ ישראל כשליח ציבור בתקופה שבה אומרים בארץ ישראל "ותן טל ומטר" ובחוץ לארץ עדיין אומרים "ותן ברכה"  
שינוי במנהג ברכת כהנים  
מניין בני ארץ ישראל ב"שמייני עצרת" המושך אליו מבני המקום המתנה בחוץ לארץ עד שבת פ' בהר-בחוקותי להשוואת הקריאה עם בני ארץ ישראל  
זמן תפילה לכתחילה במקום שזמן הנץ מאוחר ואי אפשר לארגן אז מנין חישוב זמני היום מעבר לחוג הקוטב  
חישוב זמן ברכת קידוש לבנה בחו"ל  
שאלת גשמים בהודו  
תקיעת שופר בר"ה בתפילת לחש  
אמירת המזמורים "לדוד ה' אורי וישעיי" 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

#### נוסחי התפילות

החתימה לברכת "ותערב" ברגלים ובמועדים  
אמירת ענו, אבינו מלכנו וסליחות כשיש רק אחד או שניים מתענים

ח"א, תשובה ו  
ח"א, תשובה כה

משמעות שינוי נוסח בהוספה של "וכתוב לחיים טובים" בעשרת ימי תשובה אמירת אלוֹקינו 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

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

אמירת קדיש על ידי אישה מחיצה לאישה האומרת קדיש בבית כנסת אמירת קדיש (שאחרי הקרבנות) באמצע פסוקי דזמרה אמירת קדישים נוספים על ידי אבל, במניין שאין הוא מתפלל בו אמירת קדיש אחר קדיש בבית אבל ללא הפסק מזמור הלכות "שמחות", לקראת סיום שנת האבל חלוקת התפילה בין שליחי ציבור אחדים וכיבוד נערים כשליחי ציבור כללי קדימה באמירת קדיש, מינוי כשליח ציבור ועלייה לתורה יהודי מסורתי כשליח ציבור ועלייתו לתורה כשרותו של חזן המשמש בבית כנסת קונסרבטיבי מחלל שבת כשליח ציבור מינוי כהן שנשא אסורה לו, לשליח ציבור שינוי מקום החזן בבית כנסת עם בעיות אקוסטיקה עיכוב הציבור לצורך אמירת קדושה עם יחיד שהפסידה סדרי תפילה בציבור כשאין עשרה בזמן שמונה עשרה של לחש אמירת קדיש ללא מנין כאשר יש עשרה המצטרפים באמצעות קשר עין באמצעים אלקטרוניים ענייה לדברים שבקדושה המשודרים בטלפון או באינטרנט טירחא דציבורא וריבוי קדישים באמירת קדיש לאחר "אנעים זמירות" המרותק לכסא גלגלים, מינויו כשליח ציבור והעלאתו לתורה שליח מישראל כשליח ציבור בתקופה שבה אומרים בארץ ישראל "ותן טל ומטר" ובחוץ לארץ עדיין אומרים "ותן ברכה" בן ארץ ישראל, עלייתו לתורה כחתן תורה, בשמחת תורה בחוץ לארץ ברכו בסוף תפילת ערבית

ח"ד, תשובה 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

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

ח"א, תשובה ד  
ח"ג, תשובה כח  
ח"ב, תשובה ט  
ח"ד, תשובה קיז  
ח"ד, תשובה קיח  
ח"ו, תשובה עה  
ח"ב, תשובה ה  
ח"ו, תשובה ז  
ח"ג, תשובה ה  
ח"ו, תשובה ח  
ח"ג, תשובה ו  
ח"ג, תשובה ח  
ח"ד, תשובה ט  
ח"ד, תשובה א  
ח"ה, תשובה ב  
ח"י, תשובה ג  
ח"י, תשובה ד  
ח"ז, תשובה ב  
ח"ז, תשובה ג  
ח"ח, תשובה ה  
ח"ח, תשובה כט  
ח"ח, תשובה ו

**תפילה בצבור**

בית סוהר שיש בו עשרה יהודים, קריאת התורה וכפיית תפילה במניין בתי כנסת שיש בהם פחות ממניין מתפללים אמירת קדיש ללא מנין כאשר יש עשרה המצטרפים באמצעות קשר עין באמצעים אלקטרוניים ענייה לדברים שבקדושה המשודרים בטלפון או באינטרנט תפילה ביחיד בזמן שהציבור מתפללים

ח"ח, תשובה יא  
ח"ט, תשובה א  
ח"י, תשובה ג  
ח"י, תשובה ד  
ח"י, תשובה ה

**קריאת התורה, דיני ספר תורה, ברכת הגומל וכיבודים**

כללי קדימה באמירת קדיש, מינוי כשליח ציבור ועלייה לתורה מחלל שבת, נושא נכרית וגר רפורמי: עלייתם לתורה וצירופם למניין רב רפורמי, עלייתו לתורה בבית כנסת אורתודוקסי נושא נכרית - נשיאת כפיים וכיבודים בבית כנסת כהן הנושא גרושה - העלאתו לתורה, כשאין עוד כהנים, ודין בניו העלאת כהן שאינו צם, לתורה, בתענית ציבור דין כהן שנשא גיורת לענין עליה לתורה ולהיטמא למת העלאתו לתורה של בן לוי מנכריה, שנתגיירה לפני הלידה, תחת שם "לוי" בן לאם יהודיה ואב גוי, שמו כהן חוזר בתשובה החי עם גויה, היחס אליה ומעמדו לענין עליה לתורה דין החשוד במשכב זכר בקשר להלכות בית כנסת, כיבודים, עליות וכדו' יהודי מסורתי כשליח ציבור ועלייתו לתורה הזמנת בעל קורא, המחלל שבת בהגעתו ואין אחר זולתו אי תשלום מיסי חבר לבית כנסת והשפעתו על כיבודים הוצאת ספר תורה מארון קודש אחר, לאחר שארון הקודש הראשון כבר נפתח עדיפות קריאה בספר תורה חדש שנתרם לבית כנסת על פני שאר הספרים קריאה, ברכות והפטרה בסי' כשיש חשש רציני שנפסל מנהג הוספת ג' פסוקים בסוף פרשת בלק שינויים בניגון בקריאת התורה להדגשת התוכן והגברת ההקשבה הנחת שקף עם טעמים וניקוד על גבי ס"ת בעת הקריאה שימוש בשקף עם טעמים במקרה שבעל הקורא אינו בקי בקריאה המתנה בחוץ לארץ עד שבת פ' בהר-בחוקותי להשוואת הקריאה עם בני ארץ ישראל קריאת התורה וההפטרה במנחה ביום צום שנקבע לרפואת חולה בעלות על ספר תורה לאחר שנמסר לבית כנסת בעלות על ספרי קודש לאחר שנמסרו לבית כנסת דינו של המפיל ספר תורה עטוף נשיקת ספר תורה באמצעות סידור נשיקת ספר תורה על ידי נשים מעזרת הנשים העברת ספר תורה לעזרת נשים בדרכו חזרה לארון הקודש חושן המעטר ספר תורה ויש עליו דמות אדם 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 "סירחא 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 כחותן תורה, בשמחת תורה בחוץ לארץ קריאת התורה בתקופת הקורונה השלמת פרשות השבוע שלא נקראו

ח"ו, תשובה ז  
ח"א, תשובה ז  
ח"ח, תשובה יב  
ח"א, תשובה ח  
ח"א, תשובה ט  
ח"ז, תשובה ד  
ח"ב, תשובה ו  
ח"ח, תשובה יז  
ח"ח, תשובה יג  
ח"ה, תשובה יח  
ח"ב, תשובה ז  
ח"ג, תשובה ה  
ח"ג, תשובה מד  
ח"א, תשובה יא  
ח"ו, תשובה ט  
ח"ז, תשובה ה  
ח"ג, תשובה יא  
ח"ג, תשובה יב  
ח"ו, תשובה יא  
ח"ג, תשובה יג  
ח"ז, תשובה ו  
ח"ד, תשובה ד  
ח"ד, תשובה ה  
ח"ג, תשובה כא  
ח"ז, תשובה קי  
ח"ד, תשובה קד  
ח"ו, תשובה י  
ח"ג, תשובה כט  
ח"ד, תשובה טו  
ח"ז, תשובה סד  
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  
ח"י, תשובה ז  
ח"י, תשובה טו

## יחס לבעלי עבירה

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 מילה לשם גירות של בן יהודי ואם נכרית, ללא גיור והשתתפות הרב בטקס אי שמירת כבודו של מי שנשא לא יהודיה וכח "תקנת הקהל" בנושא בנים לאב יהודי, חברותם בקהילה בן לאם יהודיה ואב גוי, שמו כיבודי כהונה לכהן החי עם גויה כהן חוזר בתשובה החי עם גויה, היחס אליה ומעמדו לענין עליה לתורה כהן הנושא גרושה - העלאתו לתורה, כשאין עוד כהנים, ודין בניו דין החשוד במשכב זכר בקשר להלכות בית כנסת, כיבודים, עליות וכדו' העברה מתפקיד חשוב של אדם שבבעלותו עסק של פריצות הורשע בפלילים, נשיאת כפיים וכיבודים בבית כנסת 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 בהגענו 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 לענין חיוב במצוות ושיתופו בחיי הקהילה דין מומר מאונס שחזר בתשובה ונשאר ערל מסיבה רפואית לימוד תורה לגברים בגילוי ראש אמירה לנכרי באיסור תורה במקום פיקוח נפש רוחני לרבים פעילות למטרת קירוב רחוקים הכרוכה בחילול שבת תפילה להצלחת יהודי בעל עבירה גדרי "מוטב יהיו שוגגים" הכנת תוכניות אדריכליות ל"בית כנסת" קראי

## מחיצה והפרדה בבית כנסת, הלכות צניעות ודיני תפילה לנשים

אמירת קדיש על ידי אישה אמירת דבר שבקדושה שלא בשפה העברית או קדיש בעברית, ללא מניין, על ידי אישה מחיצה לאישה האומרת קדיש בבית כנסת הסבר לצורך במחיצה בין גברים ונשים בבית כנסת הצורך בהפרדה במבואה לבית כנסת, המשמשת לנשים וגברים שעור גובה המחיצה בבית כנסת גובה המחיצה בבית כנסת בדיני מחיצה בבית כנסת וילון כמחיצה בין עזרת נשים לעזרת גברים, בבית כנסת נשיקת ספר תורה על ידי נשים מעזרת הנשים העברת ספר תורה לעזרת נשים בדרכו חזרה לארון הקודש כפיית כיסוי ראש לנשים בבית כנסת כיסוי ראש לאישה בזמן תפילה ואמירת ברכות

ח"א, תשובה ז  
ח"ח, תשובה יב  
ח"א, תשובה ח  
ח"א, תשובה י  
ח"ד, תשובה כה  
ח"ד, תשובה ק  
ח"ה, תשובה יט  
ח"ח, תשובה יד  
ח"ח, תשובה יג  
ח"ג, תשובה ט  
ח"ה, תשובה יח  
ח"א, תשובה ט  
ח"ב, תשובה ז  
ח"ז, תשובה ח  
ח"ז, תשובה ז  
ח"ה, תשובה טז  
ח"ג, תשובה ז  
ח"ג, תשובה ו  
ח"ג, תשובה ח  
ח"ג, תשובה מד  
ח"ו, תשובה ח  
ח"ד, תשובה עו  
ח"ב, תשובה ג  
ח"ב, תשובה ד  
ח"ו, תשובה כח  
ח"ד, תשובה ל  
ח"ה, תשובה כא  
ח"ב, תשובה סד  
ח"ג, תשובה לז  
ח"ה, תשובה נב  
ח"ד, תשובה י  
ח"ג, תשובה לב  
ח"ה, תשובה כו

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  
ח"ה, תשובה כב  
ח"ט, תשובה ב  
ח"ט, תשובה ג

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

ח"א, תשובה יז  
ח"א, תשובה יח  
ח"ב, תשובה יב  
ח"ב, תשובה יג  
ח"ב, תשובה יד  
ח"ג, תשובה י

ח"ד, תשובה לא  
ח"ג, תשובה סא  
ח"ו, תשובה כח

ח"א, תשובה ו

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 לענין הדלקת נרות חנוכה בכנסת  
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 מצווה כחלק ממסיבתה  
"כבוד הציבור" באי עליית נשים ובנות מצווה לתורה (הסבר)  
עריכת בת מצווה  
עריכת בת מצווה בבית כנסת  
עריכת טקס בת מצווה בבית כנסת  
טקס בת מצווה בבית כנסת 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

### 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

### בר ובת מצווה

עריכת בת מצווה  
עריכת בת מצווה בבית כנסת  
עריכת טקס בת מצווה בבית כנסת  
טקס בת מצווה בבית כנסת 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

### כהונה וברכת כהנים

החתמה לברכת "ותערב" ברגלים ובמועדים

שינוי במנהג ברכת כהנים  
עליית כהן נכה לדוכן בנעליו  
נושא נכרית - נשיאת כפיים וכיבודים בבית כנסת  
כהן הנושא גרושה - העלאתו לתורה, כשאין עוד כהנים, ודין בניו  
כהן שיצא עליו קול שהוא בן הגיורת - הורדתו מכהונה  
דין כהן שנשא גיורת לענין 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

**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 כנסת  
מינוי גר צדק לראש קהילה  
מינוי אישה לנשיאת בית כנסת  
שירת "אנעים זמירות" על ידי בן נכרית שהוא ואמו נמצאים בתהליכי גיור  
עריכת בר מצווה למי שאמו נתגיירה גיור קונסרבטיבי או למי שאביו  
יהודי ואמו נכריה ונתגייר הוא גיור מפקפק  
מילה לשם גירות של בן יהודי ואם נכרית, ללא גיור והשתתפות הרב בטקס  
תוקפו של גיור קונסרבטיבי לענין 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**  
עוגב וכלי זמר בבית כנסת  
קריאת מגילה ברמקול  
שמיעת מגילה באמצעות רמקול, במקום שכך נהוג  
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 כנסת  
שעור גובה המחיצה בבית כנסת  
גובה המחיצה בבית כנסת  
בדיני מחיצה בבית כנסת  
ברכות בבית המטבחים

**קדושת בית הכנסת, שימוש בו ומכירתו**  
אימתי מותר לאסור על יהודי להכנס לבית כנסת  
הטלת איסור כניסה לבית הכנסת על חבר הקהילה  
העסקת מטפל שאינו יהודי לענין בישול, הנחת תפילין וכניסה לבית כנסת

ח"ו, תשובה יז  
ח"י, תשובה ו  
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

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"ד, תשובה ק  
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

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

ח"א, תשובה יב  
ח"ד, תשובה כב  
ח"ה, תשובה פ

מסיבת סיום השנה האזרחית באולם השמחות של הקהילה  
 עריכת סדר פסח ציבורי בבית כנסת  
 צילום תפילה בכנסת או שיחזור תפילה  
 צילום כנסת בשעת תפילה ובעת פתיחת הארון  
 אולם בו מתפללים באופן זמני, שימושי חול בו וסדרי עדיפות במיקום  
 ספרי התורה במקרה זה  
 קיום קונצרט בכנסת כדי לקרב רחוקים  
 עריכת קונצרט בבית כנסת ישן שאינו בשימוש  
 שיפוץ בית כנסת על ידי השלטונות בתנאי שישימש גם אולם לאירועים שונים  
 בניית אתר הנצחה על שטח המשמש כיום כחניון, והיה בו בית כנסת  
 שחרב בליל הבדולח  
 הפיכת בית כנסת שחרב למוזיאון  
 כיצד ינהג גוי בקדושת בית כנסת שנמכר לאחר מלחמת העולם השנייה  
 אופן מכירת בית כנסת ישן על מנת לבנות בית כנסת חדש באתר אחר  
 בית כנסת, מיקומו בבית אבות שעובר הליך שיפוץ  
 מכירת בית כנסת לצורך הפיכתו למרכז סוציאלי  
 מכירת בית שמרתפו שימש באופן זמני כבית כנסת  
 מכירת בתי כנסת שאין מתקיימות בהם תפילות  
 בית כנסת, מכירתו בשעת הדחק לכנסייה המקומית  
 מכירת בית כנסת באזור שהידרדר מבחינה חברתית-כלכלית על מנת לבנות  
 בית כנסת באזור טוב יותר  
 בית כנסת, הגדרתו כבית כנסת של כפרים והשימוש בדמי מכירתו  
 ויתור על בעלות על בית כנסת למען הצלתו מחורבן  
 בניית בית כנסת חדש על חורבות בית כנסת ישן, ומיקומו בקומפלקס  
 הקהילה החדש  
 הריסת בית כנסת  
 שינוי מיקום תפילה במטרה לגרום להגדלת מספר המתפללים  
 מגורים מעל בית כנסת והדרך לאי החלת קדושת בית כנסת על מבנה  
 מכירת מקוה שמצבו רעוע  
 אולם טהרה של בית קברות, הסבתו לבית כנסת  
 בית כנסת המשמש כמקום תפילה לכל הדתות  
 בתי כנסת שיש בהם פחות ממניין מתפללים

### **בית ספר ומחנה קיץ**

שליחות חינוכית לאישה נשואה שאינה מכסה ראשה  
 מינוי מי שנשוי לנכריה למנהל בית ספר יהודי  
 מחנה קיץ מעורב (לבנים ולבנות)  
 ילדים לאם נכריה - התייחסות אליהם והכנסתם לחינוך יהודי  
 קטן שאביו יהודי ואמו נוצריה (ואינה רוצה להתגייר) - גיורו, קבלתו  
 לבית-ספר יהודי והצטרפות האם לשיעורי יהדות לנשים  
 שילוב ילדים שנולדו ליהודי מאשתו הנכריה בבית ספר יהודי  
 קבלת ילדים שאמם נכריה, ועל פי טענת הוריהם יתגיירו בגיל בר מצווה,  
 לגן ילדים יהודי, כאשר יש חשש שאי קבלתם תגרור אחריה סגירת הגן  
 קבלת ילדה מאומצת הנמצאת בתהליך גיור לבית ספר יהודי  
 שיתוף פעולה ועבודה בבית ספר המשותף לכל התנועות  
 שיער ארוך לבנים

### **דיני סעודה וברכות**

שאלות בהלכות הפרשת חלה, אחוז הסוכר בעיסה לברכת בורא מיני מזונות  
 גדר ברכת נטילת ידיים ודין הקם באמצע הלילה לעשות צרכיו  
 חינוך לברכות הנהנין על מאכלים לא כשרים  
 ברכות על מזון לא כשר במקום שהכרח לאוכלו

ח"ה, תשובה עו  
 ח"ב, תשובה טו  
 ח"ב, תשובה כא  
 ח"ד, תשובה יז  
 ח"ז, תשובה יט  
 ח"ה, תשובה יד  
 ח"ז, תשובה יד  
 ח"א, תשובה כג  
 ח"ב, תשובה כ  
 ח"ד, תשובה כא  
 ח"ג, תשובה כד  
 ח"ב, תשובה יח  
 ח"ז, תשובה טז  
 ח"ב, תשובה יט  
 ח"ה, תשובה טו  
 ח"י, תשובה יח  
 ח"ז, תשובה יח  
 ח"ו, תשובה יט  
 ח"ז, תשובה יז  
 ח"ו, תשובה כ  
 ח"ו, תשובה כא  
 ח"ח, תשובה טז  
 ח"ז, תשובה יב  
 ח"ז, תשובה טו  
 ח"ד, תשובה כג  
 ח"ז, תשובה יג  
 ח"ח, תשובה טו  
 ח"ט, תשובה א  
 ח"ב, תשובה סב  
 ח"ד, תשובה כה  
 ח"ה, תשובה כב  
 ח"א, תשובה עה  
 ח"א, תשובה עו  
 ח"ד, תשובה כו  
 ח"ד, תשובה כז  
 ח"ב, תשובה עז  
 ח"ה, תשובה כג  
 ח"ה, תשובה כה

ח"א, תשובה מה  
 ח"ב, תשובה י  
 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

ברכת בורא פרי הגפן על יין "קדם" ו"כרמל" לספרדים  
ברכת "שהחיינו" על עליה ארצה  
ברכות על ראיית גאונים 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 לועזיים לצורך "מי שברך" לחולים או אשכבה ואשכבה  
ללא ציון שם כלל  
"טרחא דציבורא" בזמן אמירת "מי שברך" לחולים  
תפילות הקשורות להקמת מדינת ישראל

### שאלות שעלו במיוחד בעקבות הקורונה

ח"י, תשובה ג  
ח"י, תשובה ד  
ח"י, תשובה ז  
ח"י, תשובה טו  
ח"י, תשובה יז  
ח"י, תשובה כד  
ח"י, תשובה כה  
ח"י, תשובה כו  
ח"י, תשובה כח  
ח"י, תשובה ל

אמירת קדיש ללא מנין כאשר יש עשרה המצטרפים באמצעות קשר עין  
באמצעים אלקטרוניים  
ענייה לדברים שבקדושה המשודרים בטלפון או באינטרנט  
קריאת התורה בתקופת הקורונה  
השלמת פרשות השבוע שלא נקראו  
ברכת מעין שבע בליל שבת במניין רחוב  
שימוש במחשב או בטלפון סלולרי בליל הסדר למי שנמצא במצוקה נפשית  
מוזיקה בספירת העומר בימי המגפה  
תספורת בספירת העומר לקראת יום העצמאות בימי המגפה  
כיסוי השופר במסכה בימי המגפה  
שמיעת קריאת מגילה למי שנמצא בבידוד

### 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"י, תשובה א  
ח"ו, תשובה כז  
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

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  
ריצה לפני עלות השחר  
חבישת כובע בזמן תפילה ובזמנים אחרים, והתעטפות בטלית בזמן תפילה  
שינוי שם לועזי לשם עברי בזמן בר המצווה  
חשיבותם של שמות עבריים  
שימוש בשמות לועזיים לצורך "מי שברך" לחולים או אשכבה ואשכבה  
ללא ציון שם כלל  
דיבור לצורך, אחר קריאת שמע שעל המיטה  
סמכות הרב האזורי ביחס לקהילה, בענין 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 לענין חיוב במצוות ושיתופו בחיי הקהילה  
ברכות על ראיית גאונים 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  
בתי כנסת שיש בהם פחות ממניין מתפללים  
אמירת קדיש ללא מנין כאשר יש עשרה המצטרפים באמצעות קשר עין  
באמצעים אלקטרוניים  
ענייה לדברים שבקדושה המשודרים בטלפון או באינטרנט  
בן לאם יהודיה ואב גוי, שמו  
הריסת בית כנסת  
חתם "מקדש השבת" בתפילת יום טוב שחל ביום שישי

ח"ה, תשובה נב  
ח"ה, תשובה עד  
ח"ח, תשובה יא  
ח"ט, תשובה א  
ח"י, תשובה ג  
ח"י, תשובה ד  
ח"ח, תשובה יג  
ח"ח, תשובה טז  
ח"ח, תשובה ל

## שבת ועירובין

### **זמני היום**

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 ועובדו 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

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

### **הדלקת נרות**

הדלקת נרות שבת ביום שישי בארצות הצפון  
הדלקת נר שבת נוסף על ידי אישה ששכחה להדליק נרות שבת אחת

ח"ה, תשובה לב  
ח"ד, תשובה לד

### **קידוש והבדלה**

שתייית מים או קפה לאישה קודם קידושא רבה  
יין תפוחים לענין טעימת המסובים לאחר הקידוש  
תפילת מנחה בערב שבת אחרי קידוש שנעשה להוציא אחרים  
הוצאת הציבור ידי חובת קידושא רבה על ידי בת מצווה כחלק ממסיבתה  
ברכת מאורי האש ובשמים בימות הקיץ באזורי הצפון

ח"ג, תשובה מט  
ח"א, תשובה לט  
ח"ב, תשובה ל  
ח"ד, תשובה לא  
ח"ה, תשובה לו

### **בישול והכנת אוכל בשבת**

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  
כיסוי דוד מים בשבת  
חימום אוכל בשבת עבור ליל הסדר שחל במוצאי שבת  
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  
מנה חמה, הכנתה בשבת  
דג שבישלה או כבשה עובדת נכריה, דינו בשבת ובחול  
בישול בתנור סולארי בשבת  
הוצאת אוכל מתנור בשבת

ח"א, תשובה לו  
ח"א, תשובה לז  
ח"א, תשובה לח  
ח"ג, תשובה מז  
ח"ו, תשובה לד  
ח"ו, תשובה מג  
ח"ו, תשובה מד  
ח"ו, תשובה מה  
ח"ז, תשובה מב  
ח"ח, תשובה יז  
ח"ח, תשובה כ  
ח"י, תשובה ח  
ח"י, תשובה ט

אכילת אוכל שחומם בשבת במקום של חשש חילול שבת  
שימוש במגירת חימום בשבת  
יצירת עשן תוך שימוש בקרח יבש בשבת  
הכנת סושי בשבת  
שתיית קפה שהכין גוי בשבת

ח"י, תשובה י  
ח"י, תשובה יא  
ח"י, תשובה יב  
ח"י, תשובה יג  
ח"י, תשובה יד

### **הנאה ממלאכה שנעשתה בשבת ואמירה לנכרי בשבת ויום טוב**

עידוד יהודים לבוא בשבת לבית כנסת כשבאים ברכב, נסיעה במוצאי שבת מבית כנסת עם יהודי שבא ברכב בשבת  
הפעלת "אוטובוס שבת" לאיסוף מתפללים הגרים במרחק מבית כנסת  
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  
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 מצווה 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 כנסת 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 כנסת  
הסעת זקן לבית כנסת בשבת ויום טוב על ידי גוי  
נסיעה ברכב לבית כנסת בשבת עם נהג גוי במקום סכנה  
הבאת אדם משותק בכסא גלגלים לבית כנסת בשבת  
הסעת תינוק לבית כנסת בשבת על ידי גוי במכוניתו  
הבאת נכה לבית כנסת, במקום שאין עירוב  
הכנה משבת לחול על ידי גויים  
שימוש בפועל שאינו יהודי להכנות מקודש לחול  
אמירה לגוי לענין 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 כנסת, במקום שהציבור לצערנו מגיע ברובו ברכב פרטי,  
כתריס נגד התבוללות

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  
ח"ג, תשובה מא  
ח"ח, תשובה כא  
ח"ב, תשובה לה  
ח"ו, תשובה לה  
ח"ט, תשובה ה  
ח"ו, תשובה נז  
ח"ב, תשובה כג  
ח"ג, תשובה מג  
ח"ד, תשובה לה  
ח"ח, תשובה כ  
ח"ג, תשובה לו  
ח"ג, תשובה לז  
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

השתתפות בחתונת בן משפחה של חוזרת בתשובה הנערכת בשבת  
הפעלת רמזור להולכי רגל בדרך לבית כנסת בשבת ובימים טובים

ח"ז, תשובה כט  
ח"ה, תשובה לה

### **מכשירים חשמליים, השימוש בהם בשבת וביום טוב**

שימוש ברמקול לצורך מצווה בשבת ומועד  
כללי הלכה טכניים לשימוש ברמקול בשבת וביום טוב  
האזנה לתפילה מוקלטת בשבת  
שימוש ב"קולן" בבית כנסת, 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", הזזתו בשבת  
שימוש במעלית רגילה בשבת לדבר מצווה כשהיא מופעלת על ידי גוי  
שימוש בגלאי מתכת בשבת  
פתיחת ברו 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 מכשור חשמלי ואלקטרוני  
מפתחות אלקטרוניים, השימוש בהם בשבת, בשעת הדחק גדולה  
בניית מדרכות נעות בירושלים  
שימוש בשבת במעלון המבוסס על גרמא  
שימוש בברז חשמלי בשבת  
פנס שבת  
סולרי לשליחים בשבת

ח"א, תשובה כז  
ח"ג, תשובה לג  
ח"א, תשובה ל  
ח"ד, תשובה לו  
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"י, תשובה יח  
ח"י, תשובה יט  
ח"י, תשובה כ  
ח"י, תשובה כב

### **מחשבים ושבט**

מסחר באינטרנט ושמירת השבת  
השאת אתר אינטרנט המספק מידע תמורת תשלום פתוח בשבת  
"שוק אלקטרוני" ו"חנות וירטואלית" - השאתם 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

ח"ה, תשובה לו  
ח"ה, תשובה לח  
ח"ה, תשובה לט  
ח"ה, תשובה מ  
ח"ו, תשובה לו  
ח"ה, תשובה מא

### **פיקוח נפש ורפואה בשבת**

דברים המותרים משום "ייתובי 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

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  
ח"י, תשובה כב

סיוור ברכב פטרול להתרעה בשבת וביום טוב  
שמירה על מטוסים בחו"ל הכרוכה בחילול שבת  
מאבטחים, נשיאת טלפון סלולרי לצורכי בטחון בשבת  
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 חולים  
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  
סלולרי לשליחים 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 כנסת, 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 כנסת כשבאים ברכב, נסיעה במוצאי שבת מבית  
כנסת עם יהודי שבא ברכב בשבת  
החלפת תורנות שמירה בשבת עם מי שאינו שומר מצוות  
הזמנת בעל קורא, המחלל שבת בהגענו 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  
ח"ג, תשובה לו  
ח"ו, תשובה לח  
ח"ד, תשובה מט  
ח"ו, תשובה לט

טלטול והוצאת שטרות כסף בשבת לצורך הצלה משודדים  
מאבטחים, נשיאתם טלפון סלולרי לצורכי 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  
טלטול ילדים לבית כנסת באמצעות אמירה לנכרי  
הסעת תינוק לבית כנסת בשבת על ידי גוי במכוניתו  
נשיאת קטן היודע ללכת, במקום שאין עירוב  
הבאת נכה לבית כנסת, במקום שאין עירוב



ח"ג, תשובה מה  
ח"ד, תשובה מו  
ח"ט, תשובה יג  
ח"יז, תשובה מז  
ח"יז, תשובה לו  
ח"ד, תשובה מח  
ח"ה, תשובה נג  
ח"ו, תשובה מ  
ח"ו, תשובה מא  
ח"ז, תשובה מב  
ח"ז, תשובה לח  
ח"ח, תשובה כז  
ח"ח, תשובה כח  
ח"ט, תשובה ח  
ח"ט, תשובה יד

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 חנוכייה 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

### דיני מוקצה

ח"י, תשובה נב

התני"ך הירושלמי הזעיר, קדושתו והגדרתו לענין מוקצה בשבת

### קריאת התורה ותפילות שבת

ח"ג, תשובה יא  
ח"ג, תשובה יב  
ח"ג, תשובה מד  
ח"ד, תשובה ד  
ח"י, תשובה טו  
ח"י, תשובה טז  
ח"י, תשובה יז

קריאה, ברכות והפטרה בסי"ת כשיש חשש רציני שנפסל  
מנהג הוספת ג' פסוקים בסוף פרשת בלק  
הזמנת בעל קורא, המחלל שבת בהגענו ואין אחר זולתו  
המתנה בחוץ לארץ עד שבת פ' בהר-בחוקותי להשוואת הקריאה עם  
בני ארץ ישראל  
השלמת פרשות השבוע שלא נקראו  
קריאת ההפטרה וברכותיה על ידי אדם אחד בשני מניינים  
ברכת מעין שבע בליל שבת במניין רחוב

### שונות

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"ז, תשובה מב  
ח"ט, תשובה ד  
ח"ז, תשובה פד  
ח"ח, תשובה יז  
ח"ח, תשובה יח  
ח"ח, תשובה יט

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 כנסת בליל שבת  
מנהגי אבלות כשחל יום השנה בשבת  
מנה חמה, הכנתה בשבת  
אותיות-מגנט, סידורם בשבת  
מקק, צידתו בשבת

דג שבישלה או כבשה עובדת נכריה, דינו בשבת ובחול  
עסק הפעיל בשבת, שותפות של יהודי וגוי בו  
בניית מדרכות נעות בירושלים  
זכייה עבור אחר לענין קניין בשבת וחייב 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  
בניית בית אבות 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  
ח"י, תשובה כא

## מועדים וזמנים

### פסח

#### מכירת חמץ

'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  
מכירת חמץ בפחות משווי של החמץ

ח"ב, תשובה לו  
ח"ב, תשובה לח  
ח"ה, תשובה נד  
ח"ז, תשובה מג  
ח"י, תשובה כג

### תענית בכורות

זמן "תענית בכורות" למי שטס לארץ-ישראל

ח"ד, תשובה נ

### דיני חמץ בפסח

חלב בפסח מבהמה שהאכילוה חמץ  
סתם קמח לענין פסח

ח"ו, תשובה מט  
ח"ד, תשובה נב

### קטניות

שמן קטניות בשעת הדחק בפסח  
תערובת קטניות בפסח

ח"ג, תשובה נו  
ח"ד, תשובה נא

### ליל הסדר

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  
שימוש במחשב או בטלפון סלולרי בליל הסדר למי שנמצא במצוקה נפשית

ח"ב, תשובה לט  
ח"ג, תשובה נה  
ח"ג, תשובה נו  
ח"ו, תשובה לד  
ח"י, תשובה כד

### חול המועד

גילוח לאב ולסנדק לכבוד ברית הנערכת בחול המועד

ח"ז, תשובה מד

### ספירת העומר, בין המצרים ותעניות

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

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  
ח"ז, תשובה ד  
ח"י, תשובה כה  
ח"י, תשובה כו

בר מצווה 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  
העלאת כהן שאינו צם לתורה, בתענית ציבור  
מוזיקה בספירת העומר בימי המגפה  
תספורת בספירת העומר לקראת יום העצמאות בימי המגפה

### יום הזכרון, 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 מד  
ח"י, תשובה נ  
ח"י, תשובה כו

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  
תספורת בספירת העומר לקראת יום העצמאות בימי המגפה

### יום טוב שני

ח"א, תשובה מ  
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

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 לענין 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 כחותן תורה, בשמחת תורה בחוץ לארץ

### בישול ביום טוב

ח"ו, תשובה נח  
ח"ו, תשובה מג

פתיחת מסעדה כשרה ביום טוב גם עבור גויים  
בישול וחימום אוכל בשבת באמצעות ריאקציה כימית

### תשעת הימים

ח"י, תשובה כז

סיום מסכת על ידי אישה

### ימים נוראים

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"י, תשובה כח

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  
כיסוי השופר במסכה בימי המגפה

משמעות שינוי נוסח בהוספה של "וכתוב לחיים טובים" בעשרת ימי תשובה ביצוע עבודה בידי גוי על דעתו בראש השנה אמירת המזמורים "לדוד ה' אורי וישעיי" ו"מכתם לדוד" אחר תפילת מנחה הקדמת הסעודה בערב שני של ראש השנה בשעת הדחק דין העוסקים בפעילות ביטחונית לענין אכילה ושתיה ביום הכיפורים

ח"ד, תשובה ז  
ח"ו, תשובה נג  
ח"ז, תשובה ח  
ח"ח, תשובה כט  
ח"ה, תשובה נח

### סוכות ושמיני עצרת

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 האתרונג 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 כחתן תורה, בשמחת תורה בחוץ לארץ מנהג חלוקת פרחים למתפללות בבית כנסת בשמחת תורה

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

### חנוכה

צירוף נשים למניין לענין הדלקת נרות חנוכה בבית-הכנסת טלטול חנוכייה חדשה בשבת קודם שהדליקו בה הדלקת נר חנוכה משמן הקדוש בקדושת שביעית

ח"ד, תשובה סד  
ח"ו, תשובה מא  
ח"י, תשובה ק

### פורים

חתונה בתעניית אסתר הקדמת פורים ל"ב באדר, בשעת הדחק

ח"ו, תשובה נד  
ח"ו, תשובה נה

### קריאת המגילה

שימוש ברמקול להשמעת מגילת אסתר שמיעת מגילה באמצעות רמקול, במקום שכך נהוג קריאת מגילה לנשים על ידי נשים קריאת מגילת אסתר על ידי אישה קריאת המגילה בהברה ספרדית לאשכנזים שמיעת קריאת מגילה למי שנמצא בבידוד

ח"א, תשובה כו  
ח"ה, תשובה סב  
ח"ז, תשובה נב  
ח"י, תשובה לא  
ח"ח, תשובה י  
ח"י, תשובה ל

### שאר מצוות היום

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

ח"ב, תשובה מא  
ח"ב, תשובה מב  
ח"ה, תשובה סג  
ח"ב, תשובה צז  
ח"ט, תשובה טז

### דיני פרוז ומוקף

דיני מוקף ופרוז ששינו את מקומם בפורים משולש פרוז ומוקף בני יומם, דיניהם

ח"ו, תשובה נו  
ח"ז, תשובה נא

## **שונות**

החתימה לברכת "ותערב" ברגלים ובמועדים  
חתם "מקדש השבת" בתפילת יום טוב שחל ביום שישי  
שותפות עם גויים בחברה הפועלת גם ביום טוב  
הזמנת זוגות מעורבים לסדר פסח  
עקירת שן על ידי רופא נכרי ביום טוב  
פתיחת מסעדה כשרה ביום טוב גם עבור גויים  
הזזת מלכודת ממקומה ביום טוב  
הריגת דבורים ביום טוב  
כיבוי כיריים או תנור ביום טוב, סדרי עדיפויות  
הדלקת אש ביום טוב באמצעות גוי לצורך הכנת תה כשיש כבר אוכל חם

ח"א, תשובה ו  
ח"ח, תשובה ל  
ח"ב, תשובה לה  
ח"ג, תשובה נו  
ח"ד, תשובה נו  
ח"ו, תשובה נד  
ח"ז, תשובה נג  
ח"ז, תשובה נד  
ח"ז, תשובה נה  
ח"ז, תשובה נו

## **יורה דעה**

### **כשרות**

#### **הראוי לשחוט**

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  
גר שוחט

ח"א, תשובה נג  
ח"ב, תשובה מו  
ח"ג, תשובה צא  
ח"י, תשובה לב

#### **השחיטה והבדיקה**

הכאת העוף במכת חשמל מיד לאחר השחיטה  
שבירת מפרקת העוף מיד לאחר שחיטה, על פי 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  
סמכות הרב האזורי ביחס לקהילה, בענין בחירת שו"ב, חזן ורב מקומי

ח"א, תשובה נד  
ח"ג, תשובה צב  
ח"ב, תשובה מה  
ח"ג, תשובה צג  
ח"ג, תשובה צד  
ח"ג, תשובה צה  
ח"ד, תשובה סה  
ח"ד, תשובה סו  
ח"ג, תשובה יט

#### **ניקור**

ניקור חוטי דם וחלב בבהמה ובעוף  
בהלכות ניקור

ח"ג, תשובה צו  
ח"ה, תשובה סד

#### **כשרותם של מיני חגבים ודגים**

כשרות חגבים לבני אשכנז  
כשרות הדג טרוטה ורודה

ח"ה, תשובה סו  
ח"ב, תשובה מז

#### **מליחה**

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

ח"א, תשובה נה  
ח"א, תשובה נו  
ח"ד, תשובה סז

#### **בשר וחלב**

מקור המנהג של המתנת ג' שעות בין בשר לחלב  
דין המדיח והכלים אם נשטפו כלים חלביים ובשריים בו זמנית

ח"ז, תשובה נח  
ח"ח, תשובה לא

שימוש במשחת שיניים חלבית לאחר אכילת בשר

ח"ט, תשובה יז

### תערובות

אכילת ירקות-עלים ללא בדיקה  
סכין קצבים המשמשת לחיתוך ראשוני בבית-המטבחיים הכללי  
מוצר הומאופטי המכיל אחוז קטן מאוד של חומר לא כשר  
בישול בתנור טרף בשני כיסויים  
שימוש בשיער אדם עבור חומר המשמש אחר כך כמאכל  
השימוש בגליצרין למאכל ולקוסמטיקה  
כשרות סוכר הענבים  
כשרותו של צבע מאכל הנקרא "כרמן"  
כשרות מרגרינה המיוצרת במפעל שמייצרים בו מאכלים שאינם כשרים

ח"ה, תשובה סה  
ח"ה, תשובה סח  
ח"ה, תשובה סט  
ח"ג, תשובה קג  
ח"א, תשובה מו  
ח"א, תשובה מז  
ח"א, תשובה נו  
ח"ב, תשובה מח  
ח"ג, תשובה צט

### מעמיד

דין "מעמיד" (רנט) העשוי מקיבת בהמה טריפה  
קניית גבינות מבית חרושת של גויים - גבינות עכו"ם וכשרות המעמיד

ח"ב, תשובה נא  
ח"א, תשובה נא

### לחם חלבי

מכירת לחמניות שנילושו בחלב  
אפיית מאפה חלבי ופרווה בתנור אחד  
דין הלחם הנאפה בתנור שאפו בו עוגות חלביות שאחוז החלב בהם נמוך (עד 2%)  
אפיית לחם פרווה על גבי סרט נע שעליו אופים גם דברי מאפה חלביים

ח"א, תשובה מח  
ח"א, תשובה מט  
ח"א, תשובה נ  
ח"ב, תשובה נג

### השגחת כשרות

ספיקות המתעוררים בבשר שהובא מבית מטבחים 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  
פתיחת אגף כשר במסעדה של נכרים בשעת הדחק

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"י, תשובה נד  
ח"י, תשובה עו  
ח"ה, תשובה עד

### הכשרת כלים וטבילת כלים

הכשרת תנור מיקרוגל  
הכשרת מדיח כלים תעשייתי  
אופן הכשרת כלי חרסיה 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 לענין קניין בשבת וחייב טבילת כלים  
הגעלה בשאר משקין  
טבילת מנגל גז

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  
ח"י, תשובה לה  
ח"י, תשובה מ

### שונות

כשרותו של חלב פרה בימינו  
"צומת הגידין", חיוב הבדיקה  
המתנה לגמר פרפור לפני מריטת עופות

ח"ז, תשובה נט  
ח"ז, תשובה ס  
ח"ז, תשובה סא

פתיחת חנות לממכר מזון כשר על ידי יהודי המנהל רשת מסעדות המוכרות מזון טרף  
פתיחת אגף כשר במסעדה של נכרים בשעת הדחק  
הזמנת אוכל כשר במסעדה לא כשרה  
כשרות בשר מתורבת  
בישול בסו-ווד – כשרות ושימוש בשבת וביום טוב

## **נכרים**

### **גבינה**

קניית גבינות מבית חרושת של גויים - גבינות עכו"ם וכשרות המעמיד  
גבינת קוטג' אם כלולה בגורת 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 לענין בישול עכו"ם  
בישול עכו"ם לילד במקום פיקוח נפש  
העסקת מטפל שאינו יהודי לענין בישול, הנחת תפילין וכניסה לבית כנסת  
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 לענין יין נסך  
יין, מזיגתו על ידי חילוני  
השאת יין לא מבושל עם עובד שאינו יהודי בלי השגחה  
מתנה לגוי בקבוק של סתם יינם

ח"ג, תשובה קא  
ח"ג, תשובה קב  
ח"ד, תשובה עב  
ח"ד, תשובה עג  
ח"ז, תשובה סב  
ח"ט, תשובה יח  
ח"י, תשובה לז

### **פת**

בדיני פת עכו"ם  
פתרון איסור "פת עכו"ם" על ידי הדלקת התנור באמצעות שעון שבת  
איסור פת עכו"ם בימינו לשיטת המאירי

ח"ג, תשובה קט  
ח"ח, תשובה לג  
ח"י, תשובה לח

## **כריתת עצי פרי**

כריתת עצי פרי לצורך

ח"י, תשובה לט

### **לפני עורך**

הפעלת בית אבות על ידי יהודי בחו"ל, ללא שמירה על כשרות  
עזרה להורים בהכנת אוכל שאינו כשר  
שליחת משגיח כשרות ל"חתונה" של יהודי וגויה ר"ל

ח"ה, תשובה סז  
ח"ג, תשובה קד  
ח"ו, תשובה עו

## מקום חולי ופיקוח נפש

בישול עכו"ם לילד במקום פיקוח נפש  
אכילת דג טרף, לצורך מניעת מחלות

ח"ג, תשובה קז  
ח"ד, תשובה עא

## חדש

איסור חדש בחו"ל

ח"ה, תשובה עג

## חלה

שאלות בהלכות הפרשת חלה, אחוז הסוכר בעיסה לברכת בורא מיני מזונות  
הפרשת חלה, נאמנות גוי

ח"א, תשובה מה  
ח"ה, תשובה קכג

## שונות

פתיחת מסעדה כשרה ביום טוב גם עבור גויים  
מסחר בדגים שאינם כשרים  
החויב להפריש את הלוקים בתסמונת דאון ממאכלות אסורות  
שליחת משגיח כשרות ל"חתונה" של יהודי וגויה ר"ל

ח"ו, תשובה נד  
ח"ז, תשובה נט  
ח"ח, תשובה ס  
ח"ט, תשובה עו

## עבודה זרה ודתות אחרות

### כניסה לכנסייה, טקסי ע"ז וחדרים שיש בהם צלבים

איסור כניסה לכנסיות ומבואותיהן  
ביקור בכנסייה 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 באכסניית נוער נוצרית ותפילה באולם שיש בו צלבים  
שכירת דירה בבניין הבנוי על שטח השייך לכנסייה  
בית כנסת, מכירתו בשעת הדחק לכנסייה המקומית  
בית כנסת המשמש כמקום תפילה לכל הדתות

ח"א, תשובה נט  
ח"ג, תשובה קיד  
ח"ח, תשובה לה  
ח"ה, תשובה עה  
ח"ו, תשובה סא  
ח"ז, תשובה סג  
ח"א, תשובה ס  
ח"ב, תשובה נד  
ח"ב, תשובה נה  
ח"ו, תשובה סה  
ח"ז, תשובה יח  
ח"ח, תשובה טו

### השתתפות ביחד עם דתות אחרות

הופעה משותפת עם כמרים בויכוח פומבי  
תפילה משותפת עם גויים  
בית כנסת המשמש כמקום תפילה לכל הדתות

ח"ב, תשובה סה  
ח"ג, תשובה קיב  
ח"ח, תשובה טו

### חוקות העכו"ם וכתובת קעקע

ביצוע תרגילי יוגה  
מסיבת סיום השנה האזרחית באולם השמחות של הקהילה  
מתנות וברכות לקראת תחילת השנה האזרחית  
שבועה ונשיקה לדגל בבית ספר יהודי בחוץ לארץ  
עוגב וכלי זמר בבית כנסת  
איפור פיגמנטי שאינו נמחק במשך זמן מרובה - אם נחשב ככתובת קעקע  
הסרת כתובת קעקע

ח"ב, תשובה נו  
ח"ה, תשובה עו  
ח"ו, תשובה סב  
ח"ב, תשובה נו  
ח"א, תשובה ג  
ח"ב, תשובה נח  
ח"ה, תשובה עח

## שונות

כלי ותשמישי ע"ז - קנייתם ואופן ביטולם  
מכירת מוצרי פולחן של נוצרים על ידי יהודי

ח"א, תשובה נח  
ח"ז, תשובה סו



שימוש בגביע שייתכן ששימש בעבר לטקס ה"מיסה"  
"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 "גרפטי" שנכתבה על ידי גוי ויש בה גידוף כלפי שמיא ח"ו  
יהודי המטיף להאמין באותו האיש, חברותו בקהילה  
העסקת מטפל שאינו יהודי לענין בישול, הנחת תפילין וכניסה לבית כנסת  
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

## איסור לא ילבש

צביעת שיער לגבר  
צביעת שיער על ידי גבר בפורים

## ריבית

בעיית הריבית בלווה הנותן מתנת בר מצווה לבן המלוה  
היתר עיסקא

הלואה-מכירת "תכנית חיסכון", דינה לענין ריבית  
קבלת ריבית מכספים שמופקדים בבנק שרוב בעליו אינם יהודים  
קבלת שכר על טרחה כאשר היא מתבצעת בכספי המבצע  
הלואה צמודת דולר, דינה לענין ריבית  
חווה-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 הלוואה  
קנס על איחור בתשלום בשכר דירה  
היתר עסקה שיש בו תנאי מיוחד  
ריבית בהנחה לתשלום במזומן לחברי מועדון

## טהרת המשפחה

אישה ששכחה לעשות בדיקה ביום השביעי, טבילתה  
הפסק טהרה לאחר השקיעה

דברים המותרים משום "יתובי דעתא" של יולדת  
מענה לשאלה הפוגעת בצנעת הפרט  
לכה, ציפורניים מלאכותיות ועדשות-מגע לענין חציצה  
טבילה עם עדשות מגע במקום צורך גדול  
אישה שטבילתה לאחר ימי הביזץ  
טבילת כלה מסולקת דמים

בלנית שאינה שומרת תורה ומצוות - כשאין אחרת  
טבילה במקוה חם בערב שבת אחר השקיעה

ח"י, תשובה מא  
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

ח"י, תשובה מב  
ח"י, תשובה מג

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  
ח"י, תשובה מד  
ח"י, תשובה מה  
ח"י, תשובה מו

ח"ז, תשובה סט  
ח"ז, תשובה ע  
ח"ג, תשובה קכד  
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

אמירה לגוי לענין חימום מי המקווה במוצאי שבת קיצית  
שמירת הלכות טהרת המשפחה אצל זוג מעורב  
אישה הטובלת מחמת חומרא או ספק, דין ברכתה  
אטימת חור השקה במקווה 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 בגיקוזי למקווה  
מכירת מקוה שמצבו רעוע  
טבילה בנהר בו עוברים המים בצינורות  
טיפול שיניים של בעל באשתו שלא בימי טהרתה, או טיפול של אישה בבעלה  
שלא בימי טהרתה  
ראסטות לענין חציצה בטבילה  
הדבקות שיער סינתטי כחציצה בטבילה  
חטי מתכת המקבעים שבר בלסת, האם הם חוצצים לענין טבילה  
מקווה בספינה

### **כיבוד אב ואם**

קריאה להורי בן הזוג בשם פרטי  
יציאה זמנית מארץ ישראל לצורכי הרשות  
בת שאינה רוצה לנהוג מנהגי אבלות על אביה משום שהתעלל בה  
הורים מחללי שבת, הזמנתם לסעודות שבת  
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  
שינויים במנהג הפרשת מעשר כספים  
פדיון שבוי שעבר עבירה, מכלא ישראל ומכלא גוי  
איסור "החזרת פניו ריקם" בעני גוי  
צדקה להצלת בן לזוג שהאב יהודי והאישה איננה יהודיה  
שינוי מטרה של כספי צדקה  
כללים בנתינת צדקה  
גדרי מצוות צדקה, וחיוב "די מחסורו"

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"י, תשובה מז  
ח"י, תשובה מח  
ח"י, תשובה מט  
ח"י, תשובה נ  
ח"י, תשובה נא

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  
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

הנצחת שם מחלל שבת בבית כנסת  
שינוי בדרך הנצחה  
תקצוב הקהילה על ידי השלטון המקומי

ח"ה, תשובה טז  
ח"ו, תשובה סט  
ח"ג, תשובה קיא

## מילה

ח"א, תשובה צ  
ח"ב, תשובה סז  
ח"ב, תשובה סח  
ח"ג, תשובה קכג  
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"ג, תשובה פ  
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  
ח"ד, תשובה ל

שימוש במגן "קלמפ" ומגן "ברונשטיין" במילה  
מילת תינוק שנולד עם Hypospadias  
מילה על ידי רופא יהודי שאינו שומר תורה ומצוות או על ידי רופא גוי במקום  
שאינו מוהל מוסמך  
עדיפות מילה על ידי רוא 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  
אדם שנימול על ידי גוי וטבל, הטפת דם ברית וטבילתו שנית  
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  
ערל, דינו לענין חיוב במצוות ושיתופו בחיי הקהילה

## 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  
ח"י, תשובה נד  
ח"י, תשובה נו  
ח"י, תשובה נח  
ח"י, תשובה נט  
ח"י, תשובה סא  
ח"י, תשובה סב  
ח"י, תשובה סג  
ח"י, תשובה סד  
ח"י, תשובה סו  
ח"י, תשובה סז  
ח"י, תשובה פב

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  
גיור ילד שנולד מפונדקאית או תורמת ביצית גויה והגדל במשפחה שאינה שומרת  
מצוות  
גיור ספק יהודי  
גיור קטן שלא יקיים תורה ומצוות  
גיור קטן במקום שיש גם חובה בגיורו  
הייחודיות והזכות שבגיור ספק יהודי  
האם זכות רוחנית נחשבת זכות בגיור  
זכות אובייקטיבית או לפי דעתו של האדם – בדין זכין לקטן בענין גיור  
הצורך בקבלת מצוות בגיור קטן  
האם אי שמירת מצוות נחשבת כמחאה על הגיור  
גיור אישה החיה כגויה עם כהן ומתעתדת להמשיך לחיות עימו לאחר הגיור  
גדרי קבלת מצוות בגיור

## הורה לא יהודי

ילדים לאם נכריה - התייחסות אליהם והכנסתם לחינוך יהודי  
קטן שאביו יהודי ואמו נוצריה (ואינה רוצה להתגייר) - גיורו, קבלתו  
לבית ספר יהודי והצטרפות האם לשיעורי יהדות לנשים  
בנים לאב יהודי, חברותם בקהילה  
גיור ילד שנולד לאם נוצריה הממשיכה לחיות עם בעלה היהודי  
גיור ילד (לקראת בר מצווה) שאמו נתגיירה על יד קונסרבטיבים  
מילה לשם גירות לתינוק שאביו יהודי ואמו נכרית ואינה בהליכי גיור  
דין תינוק שנימול וטבל שנשאר אצל אמו הגויה  
גיור ילדים על פי רצון האם כאשר שני ההורים גויים  
בן גויה שאביו היהודי טוען שמל אותו לשם גרות  
עריכת בר מצווה למי שאמו נתגיירה גיור קונסרבטיבי או למי שאביו יהודי  
ואמו נכריה ונתגייר הוא גיור מפוקפק  
דין מי שאמו נכריה ואביו יהודי שגויר בילדותו ואחר כך בזמן השואה האב  
השתמד עם בנו הקטן ועכשיו רוצה לחזור ליהדות  
מילה לשם גירות של בן יהודי ואם נכרית, ללא גיור והשתתפות הרב בטקס  
גיור קטנים שאביהם חזר בתשובה ונפרד מאמם, ללא גיור האם  
גיור בן המאומץ על ידי נכרית וכהן  
חובותיו של אב יהודי לנולד לו מן הגויה והתגייר, או שאמו התגיירה בהיותה  
מעוברת בו

## גר קטן

ילדים לאם נכריה - התייחסות אליהם והכנסתם לחינוך יהודי  
קטן שאביו יהודי ואמו נוצריה (ואינה רוצה להתגייר) - גיורו, קבלתו  
לבית ספר יהודי והצטרפות האם לשיעורי יהדות לנשים  
דין תינוק שנימול וטבל שנשאר אצל אמו הגויה  
גיור ילדים על פי רצון האם כאשר שני ההורים גויים  
דין מי שאמו נכריה ואביו יהודי שגויר בילדותו ואחר כך בזמן השואה האב  
השתמד עם בנו הקטן ועכשיו רוצה לחזור ליהדות  
גיור ילד (לקראת בר מצווה) שאמו נתגיירה על יד קונסרבטיבים  
קטן שהתגייר – מחאתו לאחר שגדל  
קטן שנתגייר ובגדלותו איננו מקפיד על שמירת תורה ומצוות  
הלכות גר קטן לכשיגדל ויגיע לגיל מצוות  
מילת קטן לשם גיור שלא בפני שלושה, על מנת להטבילו בפני בית דין  
אימוץ ילד לא יהודי  
אישה שהמירה דתה, וכעת היא רוצה לחזור לחיק היהדות עם בתה מן הגוי  
גיור ילד שנולד מפונדקאית או תורמת ביצית גויה והגדל במשפחה שאינה שומרת  
מצוות  
גיור ספק יהודי  
הגדרת הזכות בגיור קטן  
גיור קטן שלא יקיים תורה ומצוות  
גיור קטן במקום שיש גם חובה בגיורו  
גיורו של קטן ללא הבעת רצון מצידו ומצד הוריו  
הייחודיות והזכות שבגיור ספק יהודי  
האם זכות רוחנית נחשבת זכות בגיור  
זכות אובייקטיבית או לפי דעתו של האדם – בדין זכין לקטן בענין גיור  
הצורך בקבלת מצוות בגיור קטן  
האם גר קטן יוכל למחות כשיגדל  
האם אי שמירת מצוות נחשבת כמחאה על הגיור

## מעוברת שנתגיירה

חובותיו של אב יהודי לנולד לו מן הגויה והתגייר, או שאמו התגיירה  
בהיותה מעוברת בו

ח"ב, תשובה עא

דין גירות שנשתמדה ר"ל ודין מעוברת שנתגיירה  
גט לאישה שלא נתגרשה והתחתנה עם נוצרי, גיור מעוברת

ח"ד, תשובה צז  
ח"ד, תשובה קלו

### **ביטול גירות ומחאה**

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 שנשתמדה ר"ל ודין מעוברת שנתגיירה  
האם גר קטן יוכל למחות כשיגדל  
האם אי שמירת מצוות נחשבת כמחאה על הגיור

ח"א, תשובה פ  
ח"ג, תשובה עז  
ח"ג, תשובה עח  
ח"א, תשובה פא  
ח"ג, תשובה פט  
ח"ד, תשובה צו  
ח"ד, תשובה צז  
ח"י, תשובה סה  
ח"י, תשובה סו

### **גיורים קונסרבטיבים ורפורמים**

גיור ילד (לקראת בר מצווה) שאמו נתגיירה על יד קונסרבטיבים  
התייחסות לגיור קונסרבטיבי ולענין מעמד הצאצאים והכנתם לבר מצווה  
עריכת בר מצווה למי שאמו נתגיירה גיור קונסרבטיבי או למי שאביו יהודי  
ואמו נכריה ונתגייר הוא גיור מפקפק  
גרים רפורמים וקונסרבטיבים - תפיסת קידושין והצורך בגט  
הצורך בגט ל"גרים" קונסרבטיבים שהתחתנו בנישואין קונסרבטיבים  
תוקפו של גיור קונסרבטיבי לענין 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  
כשרות רב קונסרבטיבי לשמש כדיין בגיור  
כשרות מחלל שבת לשמש כדיין בגיור

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  
ח"י, תשובה פג  
ח"י, תשובה פד

### **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 כנסת  
קבלת ילדה מאומצת הנמצאת בתהליך גיור לבית ספר יהודי  
התייחסות לגיור קונסרבטיבי ולענין מעמד הצאצאים והכנתם לבר מצווה  
עריכת בר מצווה למי שאמו נתגיירה גיור קונסרבטיבי או למי שאביו יהודי  
ואמו נכריה ונתגייר הוא גיור מפקפק

ח"א, תשובה עה  
ח"א, תשובה עו  
ח"ב, תשובה עו  
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  
גיור ילד שנולד מפונדקאית או תורמת ביצית גויה והגדל במשפחה שאינה שומרת  
מצוות  
ייחוס ולדות מתרומת ביצית ופונדקאות

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  
ח"י, תשובה נד  
ח"י, תשובה נה

## 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 והתחנתה עם נוצרי, גיור מעוברת  
אדם שנימול על ידי גוי וטבל, הטפת דם ברית וטבילתו שנית  
הדרכה כללית בענין גיורים בדרום אמריקה ובעיות החרם  
דין 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  
ג' 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 לסיימום  
הייחודיות והזכות שבגיור ספק יהודי  
האם זכות רוחנית נחשבת זכות בגיור  
זכות אובייקטיבית או לפי דעתו של האדם – בדין זכין לקטן בענין גיור

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  
ח"י, תשובה סא  
ח"י, תשובה סב  
ח"י, תשובה סג

## 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 כנסת לצורך שמירתם מפני גנבים  
הוצאת ספר תורה מארון קודש אחר, לאחר שארון הקודש הראשון כבר נפתח  
נשיקת ספר תורה באמצעות סידור  
הפרדת יריעה למשמרת מתוך ספר תורה פסול, לפני גניזתו  
חושן המעטר ספר תורה ויש עליו דמות אדם  
מסירת מזוזה לגוי כדי שיקבע אותה על פתח ביתו  
התני"ך הירושלמי הזעיר, קדושתו והגדרתו לענין מוקצה בשבת

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  
ח"ז, תשובה סד  
ח"ט, תשובה לד  
ח"י, תשובה נב

## תפילין

תפילין שנכתבו על פי 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 במזוזות הפתח

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

הדבקת מזוזה  
מזוזה שנקבעה באלכסון כלפי חוץ  
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 קלז  
ח"ג, תשובה קלח  
ח"ה, תשובה פט  
ח"ז, תשובה עה  
ח"י, תשובה נב

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)  
התנ"ך הירושלמי הזעיר, קדושתו והגדרתו לענין מוקצה בשבת

### **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 להלווית 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  
ח"י, תשובה ע  
ח"י, תשובה עג

שמירת המת בלילה, במקום סכנה ובמקרה  
דין טהרה לאדם שנפטר עקב מחלה מסוכנת ומדבקה, לייע  
סיוע גויים בטהרת המת במקום שאין יהודים  
דינו לענין 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  
הלנת המת או קבורתו הזמנית ופינויו לאחר זמן  
השתלת עור ואלודרם

#### **הלווית המת**

ח"א, תשובה סה  
ח"ג, תשובה סח  
ח"ג, תשובה עג  
ח"ה, תשובה צג

מנהגים בבית קברות  
קיום טקס הלוויה בבית כנסת  
נשים בהלוויה ובבית קברות  
שורה לאישה אבלה

## בית קברות

מנהגים בבית קברות  
סידור הקברים בבית קברות (גברים נשים)  
שיעור ההרחקה בין קברי ישראל לקברי נכרים  
קבורה בחו"ל בבית קברות לא יהודי כדי להעביר בעתיד את מקום הקבורה לישראל  
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 שהתנפנה על פי 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 קברות כחלק מאתר קבורת ספרי תורה  
שימוש בקברים לצורך גניזה  
הקמת חלקות-קבורה בין עצים  
הנאה מעפר בית קברות, גידול צמחים בתחומו  
מכירת חלקות קבורה רזרוויות  
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  
עומק קבר הנדרש  
הפרדה בין קברים כשקוברים זה על גבי זה  
בית העלמין העתיק במנטובה

## פינוי קבר

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 שנשתמדה מחמת המציק וחזרה בתשובה לקבר ישראל  
פינוי בית קברות בשל בזיון גדול  
פינוי מקבר לקבר באותו בית קברות, לאחר טעות בקבורה  
העברת מת לקבר הסמוך לבן זוגו  
פינוי המת על מנת לקברו בעומק רב יותר  
הלנת המת או קבורתו הזמנית ופינויו לאחר זמן  
פינוי מת מקברו

## מנהגי בית קברות

מנהגים בבית קברות

ח"א, תשובה סה



ח"ב, תשובה צד  
ח"ג, תשובה עג  
ח"ד, תשובה קכא  
ח"ה, תשובה צג

מנהגן של נשים שלא להיכנס לבית קברות  
נשים בהלויה ובבית קברות  
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  
ח"י, תשובה עג  
ח"י, תשובה עד

דין כהן שנשא גיורת לענין 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  
השתלת עור ואלודרם  
טיסת כהנים מעל גבי בית קברות

### נשים

ח"ב, תשובה צד  
ח"ג, תשובה עג  
ח"ה, תשובה צג

מנהגן של נשים שלא להיכנס לבית קברות  
נשים בהלויה ובבית קברות  
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 לענין 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  
ח"א, תשובה ע  
ח"ו, תשובה עד

סיוע גויים בטהרת המת במקום שאין יהודים  
אמירה לגוי בשבת, כדי למנוע הלנת המת עד ליום שני  
שיעור ההרחקה בין קברי ישראל לקברי נכרים  
קניית חלקת קבורה בארץ ישראל שלא על מנת לקבור בה  
מעבר דרך בית קברות של גויים  
שימוש בבית הספדים של בית קברות נוצרי  
סדרי עדיפות לחברת קבורה המטפלת ביהודים וגויים  
פינוי מקבר בבית קברות מעורב עם נכרים לבית קברות יהודי  
השתתפות בהלוויה של חבר קתולי לעבודה  
אזכרה להורים לא יהודים  
קבורת נכרים בני זוג של יהודים ר"ל

### 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 אבל, במניין שאין הוא מתפלל בו  
אמירת קדיש אחר קדיש בבית אבל 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

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 ל' ביום חתונת בנו

ח"ב, תשובה צז  
ח"ט, תשובה טז  
ח"י, תשובה נ  
ח"ב, תשובה צח  
ח"ה, תשובה צד

### **הלכות אבלות**

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 וישעיי" ו"מכתם לדוד" אחר תפילת מנחה  
דין בן מאומץ לענין אבלות וקדיש  
בת שאינה רוצה לנהוג מנהגי אבלות על אביה משום שהתעלל בה  
חולה סכיזופרניה שהתאבד  
אבל על אחיו או אחותו שיום השלושים חל בשבת, אם רשאי להתגלח בערב שבת

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  
ח"י, תשובה עו  
ח"י, תשובה עז

### **צידוק הדין, ימי זיכרון ויזכור**

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

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

### **שונות**

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 כנסת בליל שבת  
השתלת עור ואלוודרם

ח"ז, תשובה פה  
ח"ט, תשובה מא  
ח"ז, תשובה יג  
ח"ד, תשובה קט  
ח"ט, תשובה ד  
ח"י, תשובה עג

### **רפואה והלכה**

#### **הפרייה, הריון ולידה**

שימוש בשבת בערכה לבדיקת מועד הביוץ  
בדיקת מי שפיר והפסקת הריון  
הפרייה חוץ גופית  
הפרייה מלאכותית מתורם זר  
פונדקאות  
הפרייה 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

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

הפלה, כללים הלכתיים לרופא

ח"ח, תשובה לח

### **סירוס ומניעת הריון**

סדרי קדימויות בשימוש באמצעים למניעת הריון ביצוע ניתוח באשכים של תינוק לענין סירוס ופצוע דכה סירוס בעלי חיים אמירה לגוי לסירוס בהמות קשירת חצוצרות

ח"ו, תשובה פב  
ח"ב, תשובה פג  
ח"ו, תשובה עז  
ח"י, תשובה עח  
ח"י, תשובה עט

### **שונות**

איסור עישון השתלת קרנית השתלת לב וקביעת רגע המוות [כולל שני נספחים: החלטת מועצת הרבנות הראשית; מסמך של בית חולים "הדסה"] 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"ב, תשובה פא  
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 מז  
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 לבעיית פוריות הפלה, כללים הלכתיים לרופא פג, חיוב הצלתו והטיפול בו מענה לשאלה הפוגעת בצנעת הפרט הפסקת הנשמה ידנית לחולה

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  
ח"י, תשובה עה

### **אבן העזר**

#### **הפרייה מלאכותית**

זרע מוקפא, הבעלות עליו ומעמדו ההלכתי מכירת ביציות של אישה הזקוקה לכסף הפרייה מלאכותית מתורם זר פטור מחליצה בנתעברה מבעלה בהזרעה מלאכותית לאחר מותו הפריית אלמנה זרע בעלה לאחר מותו הוצאת זרע מן הנפטר להפריית אלמנתו תרומת רקמת אשך כפתרון לבעיית פוריות

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"ז, תשובה פד  
ח"ח, תשובה פה  
ח"ט, תשובה פו  
ח"י, תשובה מב  
ח"יא, תשובה פח

הפרייה מלאכותית מזרע הבעל כאשר האישה היא נשאית HIV (איידס)  
דין נישואין עם מעוברת חברו ומינקת חברו, שהיא גיורת שהופרתה בהפרייה  
מלאכותית  
דינה של בת שנולדה לאם פונדקאית גויה, מזרע של יהודי וביצית של יהודייה  
דינה של הנולדת מפונדקאית גויה שהופרתה בהפרייה חוץ-גופית מהורים  
יהודיים לענין כהונה ולענין חליצה  
יהודייה שהופרתה מזרע גוי בהפרייה מלאכותית (IUI), דינה ודין בתה לענין  
כהונה  
פונדקאות  
חיוב פדיון לוולד של בת כהן שהופרתה מתרומת זרע נכרי

### **סירוס ומניעת הריון**

ח"י, תשובה פב  
ח"ב, תשובה פג  
ח"ג, תשובה עז  
ח"ד, תשובה עח  
ח"ה, תשובה עט

סדרי קדימויות בשימוש באמצעים למניעת הריון  
ביצוע ניתוח באשכים של תינוק לענין סירוס ופצוע דכה  
סירוס בעלי חיים  
אמירה לגוי לסירוס בהמות  
קשירת חצוצרות

### **שונות**

#### **קביעת מעמד כיהודי**

ח"א, תשובה צג  
ח"ב, תשובה ק  
ח"ג, תשובה קא  
ח"ד, תשובה פז  
ח"ה, תשובה פח

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

### **דיני כהונה**

#### **נכריה**

ח"ב, תשובה קב

כהן החי עם גויה ואינו שומר תורה ומצוות - פגימתו מן הכהונה לצורך גיור  
האישה, ונישואיהם כדת משה וישראל

#### **גיורת**

ח"ב, תשובה קב  
ח"ג, תשובה קג  
ח"ד, תשובה קד  
ח"ה, תשובה קנד  
ח"ו, תשובה מג  
ח"ז, תשובה קכד  
ח"ח, תשובה פג  
ח"ט, תשובה פד  
ח"י, תשובה פה  
ח"יא, תשובה פו  
ח"יב, תשובה סז  
ח"יג, תשובה פא  
ח"יד, תשובה פב  
ח"יה, תשובה פג

כהן החי עם גויה ואינו שומר תורה ומצוות - פגימתו מן הכהונה לצורך גיור  
האישה, ונישואיהם כדת משה וישראל  
כהן שנשא גיורת שנתגיירה לפני הגיעה לגיל שלוש, תוקף הנישואין, מעמדו  
ומעמד הבנים ככהנים  
נישואי כהן עם גיורת שנתגיירה פחותה מבת ג' שנים, ואביה ישראל  
נישואי כהן לאישה שהורתה שלא בקדושה ולידתה בקדושה  
היתרה לכהן של בת שהורתה שלא בקדושה ולידתה בקדושה  
כהן שנשא גיורת שנתגיירה בקטנותה מתוך אי ידיעה, דינו, מקור האיסור  
ודין הבנים  
דין צאצא כהן שנשא בת גיורת  
דינה של בת שנולדה לאם פונדקאית גויה, מזרע של יהודי וביצית של יהודייה  
דינה של הנולדת מפונדקאית גויה שהופרתה בהפרייה חוץ-גופית מהורים  
יהודיים, לענין כהונה ולענין חליצה  
יהודייה שהופרתה מזרע גוי בהפרייה מלאכותית (IUI), דינה ודין בתה לענין  
כהונה  
גיור אישה החיה כגויה עם כהן ומתעתדת להמשיך לחיות עימו לאחר הגיור  
נישואין בין כהן לאישה שעברה בקטנותה גיור לחומרה  
גדרי קבלת מצוות בגיור  
כשרות רב קונסרבטיבי לשמש כדיין בגיור

כשרות מחלל שבת לשמש כדין בגיור  
גיור לחומרא – האם פוסל לכהונה

ח"י, תשובה פד  
ח"י, תשובה פה

### **גרושה**

כהן הנושא גרושה - העלאתו לתורה, כשאין עוד כהנים, ודין בניו  
גרושה שנתקשרה עם כהן, מציאת פתרון לבעייתם  
מעמד כהן שנשא גרושה - הוא בניו ובנותיו

ח"א, תשובה ט  
ח"ה, תשובה קז  
ח"ה, תשובה קט

### **חלל וחללה**

נישואי כהן לאישה שנבעלה לגוי  
נאמנות לטעון שאיננו כהן לאדם ששם משפחתו כגנוביץ  
דין כהן שאשתו נבעלה לגוי בצעירותה ואשר חזקת כהונתו קלושה  
אישה שהודתה שנבעלה לנכרי ורוצה להינשא לכהן, ומתרת הודאתה באמתלא  
אישה יהודיה שחיה עם גוי - דינה לכהן  
היתר נישואין לכהן לאישה שהייתה נשואה לגוי  
נישואין לכהן לבחורה שנאנסה ר"ל  
נאמנות האם שבנה חלל

ח"ב, תשובה קה  
ח"ז, תשובה צא  
ח"ב, תשובה קו  
ח"ג, תשובה קנה  
ח"ה, תשובה קח  
ח"ז, תשובה צב  
ח"ז, תשובה צ  
ח"י, תשובה פ

### **בת נכרי ויהודיה**

נערה יהודיה בת נכרי – איסורה לכהן  
בת ישראלית מנכרי ונישואיה לכהן  
מעמד הנולדים מנישואי כהן עם יהודיה בת גוי  
יהודייה שהופרתה מזרע גוי בהפרייה מלאכותית (IUI), דינה ודין בתה לענין  
כהונה

ח"ב, תשובה קז  
ח"ד, תשובה קכה  
ח"ב, תשובה קח  
ח"ו, תשובה פו

### **דיני גרות אחרים**

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 נתגירתי על ידי רב פלוני, ואין מסמכים  
המאשרים

ח"א, תשובה פה  
ח"ז, תשובה עג  
ח"ט, תשובה מד  
ח"א, תשובה צג  
ח"ב, תשובה ק

### **ייחוד**

מגורי רווק ורווקה בחדרים נפרדים בדירה אחת, לעומת המגורים עם גוי  
דיני ייחוד בלקיחת טרמפיסטים במקום סכנה להם  
דיני ייחוד וביקור אצל רופא נשים  
דיני ייחוד במשרד  
דיני ייחוד עם הלוקים בתסמונת דאון  
מגורים של בעלי צרכים מיוחדים בדירה מעורבת לבנים ולבנות  
דיני נגיעה וייחוד במשפחה שיש בה הורים חורגים

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

### **צניעות**

שמיעת זמר אישה באמצעים אלקטרוניים

ח"י, תשובה פו

### **השחתת זרע**

השחתת זרע אצל גוי  
איסור "לפני עוור" במכירת אמצעי מניעה כשיש מכשירי מכירה אוטומאטיים

ח"ג, תשובה קנא  
ח"ג, תשובה קנב

## עניני רפואה אחרים

ח"ב, תשובה פג  
ח"ה, תשובה קיא  
ח"ט, תשובה כ  
ח"ד, תשובה קכו  
ח"ו, תשובה מח  
ח"ה, תשובה קד  
ח"ה, תשובה קה  
ח"י, תשובה עז  
ח"ח, תשובה מ  
ח"ח, תשובה לח  
ח"ו, תשובה פא

ביצוע ניתוח באשכים של תינוק לענין 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 וטרניריה, הפעלתה על פי ההלכה  
הפלה, כללים הלכתיים לרופא  
דין נישואין עם מעוברת חברו ומינקת חברו, שהיא גיורת שהופרתה בהפרייה  
מלאכותית

## 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  
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"י, תשובה פז  
ח"ו, תשובה טו  
ח"י, תשובה פח  
ח"ז, תשובה צד

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 לגיורת  
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  
קידושין בטבעת ששימשה לנישואים אזרחיים  
קריאת הכתובה או אמירת דבר תורה על ידי אישה בזמן החופה  
הפסקה באמצע שבע הברכות מתחת לחופה  
כלה המסרבת לכסות ראשה בהינומא

### **שבע ברכות**

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

"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

### **שונות**

ח"א, תשובה צא

זוג הנשוי זה מכבר ומעולם לא ערכו חופה וקידושין, עריכת חופה וברכות  
נישואין ודין כתובתם

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  
ח"א, תשובה פד

ביצוע ניתוח באשכים של תינוק לענין 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 גירות שהופרת 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  
גרים רפורמים וקונסרבטיבים - תפיסת קידושין והצורך בגט

## **כתובות**

### **נוסח הכתובה וכתובתה**

ח"א, תשובה צא  
ח"ג, תשובה פג  
ח"ג, תשובה פד  
ח"ג, תשובה קמט  
ח"ו, 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  
ח"י, תשובה פט  
ח"י, תשובה צ  
ח"י, תשובה צא

זוג הנשוי זה מכבר ומעולם לא ערכו חופה וקידושין, עריכת חופה וברכות  
נישואין ודין כתובתם  
כתיבת שם משפחתו של גר בכתובה  
ציון "גר" בנוסח הכתובה והדין בדיעבד  
כשרותה של כתובת גר שלא נזכרת בה גירותו  
כשרות כתובה של גר וגירות שלא נזכר בה דבר הגרות  
שמו של הגר בכתובה ואופן קריאתה  
בן לאם יהודיה ואב גוי, שמו  
הזכרת שם המדינה בכתובה ואופן כתיבת השם "קנדה"  
שינוי נוסח הכתובה מן הנהוג בעיר  
כתובת אישה שחיתה בעבר עם גוי  
עדי קידושין וכתובה שאינם מבינים עברית  
חתימתו של פרוץ בעניני עריות כעד על כתובה  
שם של עבודה זרה, כתיבתו בכתובה  
נכתבה כתובה דאירכסא ואחר כך נמצאה הכתובה הראשונה  
כתובה למי שהורתה שלא בקדושה ולידתה בקדושה  
שינו את שם אחד מבני הזוג, האם צריך לכתוב כתובה חדשה

### **שונות**

ח"ב, תשובה קיד  
ח"ג, תשובה קמז  
ח"ג, תשובה קנ  
ח"ה, תשובה קיז  
ח"י, תשובה צב

חיוב אדם לזון את בניו מן הפנויה וחויביהם 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  
היתר אישה לבעלה לאחר שחיו בנפרד והיה לה קשר בינתיים עם איש אחר

## **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

דרכים לכפיית הבעל ליתן גט, עריכת חוזה מחייב בנישואין  
כפייה למתן גט  
כפייה למתן גט  
סרבן גט בב"ד שהצהיר בבית משפט אזרחי שמוכן להתגרש  
כפיית מעגן אשתו ליתן לה גט באמצעות איום גילוי פשעו לשלטונות  
אישה המסרבת לקבל גט כדי להחזיק בילדיה ומונעת מהם חינוך יהודי  
כפיית האישה לקבל גט לטובתה

עיכוב גט מצדה של אישה שהודתה בזנות

ח"ה, תשובה קיח

### **גט לאחר גיור או קידושין מפוקפקים**

גרים רפורמים וקונסרבטיבים - תפיסת קידושין והצורך בגט  
הצורך בגט ל"גרים" קונסרבטיבים שהתחתנו בנישואין קונסרבטיבים  
התייחסות לגיור קונסרבטיבי לענין חיוב גט  
נישואיה של "גרושה" מקדושין רפורמים, לכהן שחזקתו מסופקת

ח"א, תשובה פד  
ח"א, תשובה צז  
ח"ב, תשובה קטו  
ח"ג, תשובה קמד

### **גט לאישה שהלכה לחיות עם גוי**

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

ח"ג, תשובה קמג  
ח"ד, תשובה קלד  
ח"ד, תשובה קלו  
ח"ה, תשובה קיח

### **כתיבת ונתינת הגט**

"כתבו ותנו" בגט  
כתיבת שם האישה שאביה גוי, בגט  
השתתפות האישה בהוצאות כתיבת הגט  
גיל מינימום בעדות קידושין וגיטין  
סדרי נתינת גט במקרה שהבעל חולה ויש חשש עיגון  
גר כדין בבית דין העוסק בגירושין  
כתיבת שם הבעל בשורה רביעית בגט  
כתב בגט למהו במקום למהך

ח"א, תשובה צח  
ח"ג, תשובה קמב  
ח"ג, תשובה קמה  
ח"ד, תשובה קל  
ח"י, תשובה צב  
ח"ט, תשובה לב  
ח"י, תשובה צג  
ח"י, תשובה צד

### **שונות**

מקום דיון בתביעות בין בעל ואישה כאשר האישה עברה לדור במדינת הוריה  
נישואיה של "גרושה" מקדושין רפורמים, לכהן שחזקתו מסופקת  
הצלה מעיגון של אישה שבעלה הצעיר חולה "אלצהיימר"  
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  
קשרים בין הורים גרושים

ח"ג, תשובה קמ  
ח"ג, תשובה קמד  
ח"ד, תשובה קלג  
ח"ה, תשובה קיז  
ח"ז, תשובה צט  
ח"ח, תשובה יג  
ח"ט, תשובה מה

### **חליצה**

פטור מחליצה בנתעברה מבעלה בהזרעה מלאכותית לאחר מותו

ח"ד, תשובה קכח

### **חושן משפט**

#### **סידור הדין והליכה לערכאות**

היחס לתובע את הקהילה בפני ערכאות של גויים  
דינו של המסרב להופיע לדין תורה  
מקום הדין 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 בעניני עריות כעד על הכתובה  
תוקפו של פסק דין שנחתם בידי שני דיינים מתוך שלושה  
סמכותו של דיון יחיד להתיר פניה לערכאות  
היתר פניה לערכאות במקום שיש סכנה לילדים  
דיין גר - בבית דין לגיור  
גר כדין בדיני ממונות  
גר כדין בבית דין העוסק בגירושין

ח"א, תשובה יג  
ח"א, תשובה צט  
ח"ג, תשובה קמ  
ח"א, תשובה ק  
ח"ג, תשובה קלט  
ח"י, תשובה צא  
ח"י, תשובה ק  
ח"ז, תשובה קא  
ח"ז, תשובה צט  
ח"ג, תשובה פב  
ח"ט, תשובה לא  
ח"ט, תשובה לב



גר כדיין בבית דין לגיור  
עיסוק בעריכת דין  
תביעה ייצוגית על פי ההלכה  
הקמת בית דין בקהילה שבה קיים בית דין

ח"ט, תשובה לג  
ח"י, תשובה צה  
ח"י, תשובה צז  
ח"ד, תשובה כט

### **מסחר, הסגת גבול ואונאה**

הסגת גבול במתן הכשרים במקום שכבר יש בו רב נבחר  
הסגת 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  
חזרה מעסקת מכר נדל"ן בשל הצעת מחיר טובה יותר של בר מצרא  
הקמת בית דין בקהילה שבה קיים בית דין

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  
ח"י, תשובה צו  
ח"ד, תשובה כט

### **בתי ספר**

אופן גביית שכר לימוד בבית הספר מההורים  
היעדרות מורים מבית ספר לתקופה מסוימת לצורך קיום מצווה אחרת  
הטלת איסור על הבאת מוצרים המכילים אגוזי אדמה על כל ילדי בית הספר  
בגלל ילד אלרגי

ח"ב, תשובה קיז  
ח"ב, תשובה קיח  
ח"ה, תשובה כד

### **ירושה**

ירושת הנכדה במקום בן על פי צוואת המוריש  
ירושת הבת

ח"ד, תשובה קלו  
ח"ט, תשובה מז

### **גזילה וגניבה**

תקצוב הקהילה על ידי השלטון המקומי  
חיוב השבה של כסף שהושג במרמה והגיע לידי השואל בעקיפין  
שימוש באינטרנט אלחוטי ללא בקשת רשות

ח"ג, תשובה קיא  
ח"ז, תשובה קג  
ח"ז, תשובה קד

### **שכנים**

אחריות בין שכנים על נזקי מים  
טענת "חזקה" על חניה ציבורית הסמוכה לבית מגורים  
חזרה מעסקת מכר נדל"ן בשל הצעת מחיר טובה יותר של בר מצרא

ח"ז, תשובה קה  
ח"ז, תשובה קו  
ח"י, תשובה צו

### **פועלים**

פיטורי עובדים - סדרי עדיפות הלכתיים

ח"ז, תשובה קז

### **נזיקין**

אחריות רופא על נזקים שארעו עקב טיפולו  
ביוש ברבים של מי שמעל בכספי הקהילה והתחייב להחזירם

ח"ז, תשובה קח  
ח"ה, תשובה כ

### **שונות**

יחס ההלכה לנושא משרה ציבורית הנחשד במעשים לא כשרים  
סמכות הקהל לפטר רב, ממונה על הנוער בקהילה  
העברת רב מתפקידו וזכויותיו הכספיות בהקשר לכך  
התגוננות עצמית  
בעלות על ספרי קודש לאחר שנמסרו לבית כנסת  
ביוש ברבים של מי שמעל בכספי הקהילה והתחייב להחזירם  
השארות ילדים ברכב ללא השגחה

ח"ב, תשובה קטז  
ח"ג, תשובה קמא  
ח"ד, תשובה קלח  
ח"ב, תשובה ככ  
ח"ז, תשובה קי  
ח"ה, תשובה כ  
ח"ה, תשובה כח

ח"ו, תשובה צה  
ח"ז, תשובה קיא  
ח"ו, תשובה צו  
ח"ז, תשובה קט  
ח"ח, תשובה כו  
ח"ח, תשובה לח  
ח"ח, תשובה מא  
ח"ג, תשובה קיא  
ח"ט, תשובה מח  
ח"י, תשובה צז

תוקפה של "התערבות" על פי ההלכה  
תוקפה של התיישנות מבחינה הלכתית  
אחריותם של מנהלי ארכיון ציבורי על דברי לשון הרע ורכילות שמכילים המסמכים  
בעלות השולח על מכתב שכבר נשלח לנמען  
זכייה עבור אחר לענין קניין בשבת וחיוב טבילת כלים  
הפלה, כללים הלכתיים לרופא  
כרטיסי טיסה שהוצעו למכירה במבצע שפורסם בטעות, דין קנייתם  
והשימוש בהם  
תקצוב הקהילה על ידי השלטון המקומי  
תשלום מס ותכנון מס  
תביעה ייצוגית על פי ההלכה

## **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 לצורכי 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"י, תשובה צח  
ח"ז, תשובה קיג  
ח"י, תשובה צט  
ח"י, תשובה ק

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  
יצוא אתרוגים לחו"ל בשמיטה  
טיפול בגינה בשנת השמיטה  
עשיית שיכר מאשכוליות שמיטה  
הדלקת נר חנוכה משמן הקדוש בקדושת שביעית

## **שאר המצוות התלויות בארץ**

ח"ו, תשובה צז  
ח"י, תשובה נג

חילול מעשר שני ממטבע על מטבע  
הפרשת תרומות ומעשרות מפירות ארץ ישראל שיצאו לחו"ל

## **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 לבעיית 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**

## **Tenth Volume**

The responsa were reviewed by Moreinu veRabenu

**Harav Zalman Nechemia Goldberg**

**Harav Dr. Nachum Eliezer Rabinovitch**

**Harav Yaakov Ariel**

The responsa were written by Rabbis 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**

### **Advisory Committee**

Harav Prof. Avraham Steinberg

Harav Prof. Dror Fixler

Harav Prof. Natan Keller

### **Responsa staff**

#### **Chief writers**

Dayan Harav Ofer Livnat

Dayan Harav Yechiel Chaim Fraiman

Dayan Harav Menachem Jacobowitz

### **Participating Rabbis**

Harav Yishai Achituv

Harav Adiel Asayag

Harav Ariel Cohen

Harav Betzael Daniel

Harav Shmuel Elikan

Harav Aharon Feldman

Harav Yehudah Fliesser

Harav Akiva Green

Harav Akiva Kahana

Harav Aryeh Katz

Harav Joel Kenigsberg

Harav Avraham Klemantinovski

Harav Avishai Kolin

Harav Yaakov Yedidya Levi

Harav Samuel Millunchick

Harav Gilad Mintz

Harav Benaya Mintzer

Harav Emanuel Nahon

Harav Ari Sat

Harav Ben Tzion Shor

Harav Yosef Sorani

Harav Shlomo Steinmetz

Harav Moshe Tubiana

Harav Daniel Westbrook

Copy Editor: Harav Moshe Gross

# Responsa B'mareh Habazak

**Vol. 10**

Second Edition

Established by Maran Hagaon

**Harav Shaul Israeli Zt"l**

President and Founder of "Eretz Hemdah"

Responses to Questions

Sent by Facsimile and E-mail

By Diaspora Rabbis to

The "Eretz Hemdah" Institute

Headed by

**Harav Moshe Ehrenreich      Harav Yosef Carmel**

With the approval of the Chief Rabbinate of Israel

הוצא לאור בהשתתפות המשרד לענייני דתות

Published by



World Zionist Organization  
World Center for Religious  
Affairs in the Diaspora



Eretz Hemdah  
Institute for Advanced Jewish Studies  
Jerusalem