

א. עכוב הציבור לצורך אמירת קדושה עם יחיד שהפסידה

שאלה

ישנו יהודי, גברא רבא התומך ממונית בקהילה ובעל השפעה, המגיע באופן קבוע מאוחר לתפילה, ולפעמים מאוחר מאוד. כל הציבור כבר יצא ופנה מבית הכנסת אחר התפילה. הוא מתחיל להתפלל, ורוצה להרוויח קדושה בציבור. לשם כך, הוא מחזיר חלק מן המתפללים לבית הכנסת, אומר במהירות בקול עד 'האל הקדוש' וממשיך בלחש. האם מותר לעשות כן, או שיש למנוע בעדו?

תשובה

מותר ליחיד שלא התפלל עדיין, והפסיד אמירת קדושה, להתפלל תפילתו בקול עד הא-ל הקדוש¹, והציבור שכבר התפלל, יענה לקדושתו, והוא ימשיך תפילתו בלחש². ומותר לעשות כן בין בתפילת מנחה ובין בתפילת שחרית. בעניין זה אין לחשוש לטירחא דציבורא, אך כמובן שאין לכופ על הציבור לשוב ולהיכנס לבית-הכנסת לשם כך.

¹ בעניין אמירת קדושה בציבור כשרק אחד לא ענה עליה - מצינו משנה במס' מגילה (כג ע"ב): "לואין עוברין לפני התיבה... פחות מעשרה". רש"י עפ"י ביאור הר"ן, מפרש שמדובר בעשרה שהתפללו ביחידות והם רוצים לענות לקדושה. מהו הרכבם של עשרה אלה? לדעת מהרא"י מינץ - כולם לא שמעו קדושה, לדעת תוס' - שבעה או שישה או חמישה מהם, לדעת תלמידי רש"י, וכך פסק מרן בשו"ע (סי' סט סעיף א) - אפילו אחד שהתפלל ולא שמע קדושה, עונים בשבילו לקדושה. וכל שכן שיענו אלה שהתפללו, לזה שלא התפלל כלל. רדב"ז פירש שהמשנה במגילה מדברת אודות חזרת ש"ץ רגילה, כי לדעתו עשרה שהתפללו ביחידות, אין להם לחזור ולהצטרף לקדושה, כיוון שפרח חיובם. ופסקו כמותו בעל "חתם סופר" (חלק או"ח סי' יז), "חיי אדם" (כלל ל סי' ג), ו"משנה ברורה" (בי"באור הלכה" סי' סט). עם זאת כתבו "מגן אברהם", "משנה ברורה" ו"כף החיים" שבענייננו, דהיינו ביחיד שלא התפלל כלל, יתפלל תפילתו בקול עד "הא-ל הקדוש", ולזה יודה גם רדב"ז.
² מה שצריך שישה שלא התפללו או לא שמעו קדושה, הוא דין השייך לחזרת ש"ץ רגילה, אבל בדין יחיד שלא התפלל כלל ומתפלל תפילתו כדין תפילת יחיד, אלא שמתפלל בקול רם עד "הא-ל הקדוש", לכל הדעות אין צריך שישה, כמו שביארנו לעיל.

ב. תפילת ערבית לפני פלג המנחה במקום שאחר-כך לא יהיה מניין**שאלה**

אנחנו מקיימים מנין בכל יום שחרית וערבית. בימי הקיץ נוצרת כל שנה בעיה חריפה האם מותר להתפלל מנחה ואחריה מעריב לפני פלג המנחה, או שיש להתפלל אך ורק מנחה. רוב המנין בנוי על עובדי הקהילה שמסיימים את עבודתם בשש אחה"צ.

תשובה

לכל הדעות אסור להתפלל מעריב לפני פלג המנחה, גם במקום שיש חשש, שאם לא יתפללו לפני פלג המנחה, לא יתפללו כלל¹. אחרי פלג המנחה מותר להתפלל ערבית² במקום הצורך, כגון כאשר יש טירחא דציבורא לאסוף את הציבור פעם נוספת, או שיש חשש, שאם לא יתפללו אז, יהיו גם כאלה שלא יתפללו כלל. ואם אמנם יתפללו אז ערבית, יש להשתדל להתפלל מנחה לפני פלג המנחה, כדי לא להיכנס לבעיית "תרת דסתר³". ובשעת דחק יתפללו גם מנחה וגם ערבית אחר פלג המנחה.

¹ וכן כתב "תרומת הדשן" בשו"ת סי' א, שאין בידינו כלל למצא ישוב וטעם להקדים תפילות ערבית ג' או ד' שעות לפני צאת הכוכבים והוא כתב שם שהזמן המוקדם ביותר לתפילה הוא שעה ורבע לפני צאת הכוכבים, וכן פסקו השו"ע וה"משנה ברורה" סי' רלג סק"ג. ומגיה הרמ"א שם: "ומשערינן שעות אלו לפי עניין היום, ואף אם היום ארוך ומשערינן לייב שעות והם נקראות שעות זמניות, וכן כל מקום ששיערו חכמים בשעות משערינן לשעות אלו". כיצד לחשב את שיעור י"ב שעות היום נחלקו הפוסקים. מובא ב"משנה ברורה" שם סק"ד "י"א דחשיבנן מעמוד השחר עד צאת הכוכבים... וי"א מנץ החמה עד שקיעתה" וכך פסק הגר"א.

ניתן דוגמא לדרך החישוב: עלות השחר - 4:00

זריחה - 5:30

שקיעה - 19:48 (נעגל לנוחיות החישוב ל 19:30)

צאת הכוכבים - 20:00

לפי הדעה הראשונה, שעה זמנית היא $1\frac{1}{3}$ = 16:12, דהיינו שעה ועשרים דקות. לפי זה שעה ורבע לפני צאת הכוכבים הכוונה לשעה וארבעים דקות לפני צאת הכוכבים, בשעות זמניות, כלומר 18:20. לפי הדעה השניה, שעה זמנית היא $1\frac{1}{6}$ = 14:12, דהיינו שעה ועשר דקות. לפי זה שעה ורבע בשעות זמניות לפני שקיעה הוא בערך שעה וחצי לפני שקיעה, כלומר 18:00.

בשעת דחק ניתן לסמוך על השיטה השנייה ולהקדים תפילת ערבית לשעה 18:00.

² בטעם המנהג להתפלל תפילת ערבית מוקדמת, יש שאמרו שסומכים על ר' יהודה, שהיה מתפלל אחרי פלג המנחה מפני הדחק, כגון טורח ציבור להתאסף פעם נוספת, גם משום שיש עמי הארץ לא מעטים שאם לא יתפללו בציבור, לא יהיו מתפללים כלל, וכן מובא ב"משנה ברורה" (סי' רלה ס"ק ח). אמנם ב"ערוך השולחן" שם חידש שאין מחלוקת בין ר' יהודה וחכמים לעניין תפילה מוקדמת, דהיינו מכיוון שעיקר תפילת ערבית הוא כנגד הקטרת האברים, והתחלתה של זו מבעוד יום, עד סוף כל הלילה, לכן גם לשיטת רבנן ראוי להתפלל מזמן הקטרה. עיין שם (סי' רלה ס"ק ה), איך הוא מיישב את הקושיות על חידושו הנ"ל.

³ מובא ב"משנה ברורה" (סי' רלה ס"ק יד) שאם הציבור רוצה להתפלל מעריב אחרי פלג המנחה, שיתפלל מנחה לפני פלג המנחה, כדי שלא יהיה מצב של "תרת דסתר".



ג. מנהג אמירת "ברוך ה' לעולם"

שאלה

כשליח מרכזי, פנו אלי מספר שליחי תנועה בבירור ענין אמירת ברכת ה' לעולם אמן ואמן, לפני תפילת ערבית, במסגרת תפילות במחנות ובסניפי התנועה. בקהילות של עדות המזרח, אין אומרים זאת [יוצאי צפון אפריקה וכד']. שאלתי מתייחסת לעקרון של אמירת הברכה, וכן האם יש הבדל למתפללים בנוסחים שונים [אשכנז, ספרד ועדות המזרח].

תשובה

ברכת "יראו עינינו" נתקנה בימי הקדמונים¹ וכבר נחלקו ראשונים, אם יש להמשיך את המנהג ולאומרה² גם בזמננו, למרות שסיבת התקנה בוטלה, או לאו³. מרן ב"שולחן ערוך" לא הכריע בין החולקים ולכן על כל אחד לנהוג לפי מנהג אבותיו: א. שליחים בני ארץ-ישראל לא יאמרו הברכה.

ב. חניכים ינהגו לפי מנהג אבותם⁴.

ג. במחנה יש לנהוג לפי המצבים המתוארים להלן:

1. אם מתפללים בבית-כנסת קבוע - לפי מנהג המקום.
2. כשאין בית-כנסת קבוע, יש לנהוג לפי רוב המתפללים⁵.
3. אם לא נקבע מנהג, ניתן להנהיג שהחזן ימתין, כדי שמי שנהג לאומרה, יוכל לאומרה לעצמו⁶. לגבי ענין "אמן" לאחר הברכה לאלה שאינם נוהגים לאומרה, פסק מרן הגר"ש ישראלי, שיכול לענות⁷.

¹ רא"ש (ברכות פרק ראשון סי' ה); תוס' (ברכות דף ד ע"ב ד"ה דאמר).

² טור אורח חיים (סי' רלו) כתב "נתקנה מפני שבימים הראשונים היו בתי כנסיות בשדות והיו יראים להתאחר שם עד זמן תפילת ערבית, ותקנו לומר פסוקים אילו שיש בהם י"ח אזכרות, כנגד י"ח ברכות שיש בתפילת ערבית, ועכשיו שחזרו להתפלל בבתי כנסיות, לא נתבטל מנהג הראשון".

³ רמב"ן (מובא בתלמידי רבינו יונה ברכות ב ע"ב ד"ה ויש) ורשב"ם (מובא ברשב"א שם ד ע"ב ד"ה מסייע).

⁴ יפה להסביר לחניכים את משמעות הלכה האומרת שכל אחד צריך לנהוג כמנהג אבותיו ("אל תטוש תורת אמן"). יחד עם זאת צריך להסביר שאין מנהג היחידים גורר אחריו את הרבים. ⁵ שו"ת "חתם סופר" (חלק חושן משפט, השמטות, סי' קפח), וכן "פרי חדש" (או"ח סי' תצו, מנהגי איסור אות יט).

⁶ באשר לשאלה אם המיעוט בטל ברוב, עיין שו"ת מהריב"ל, (בסימנים ח, ט, י) וב"פרי חדש" (שם אות כא), שכתבו שיכולים לכופ המיעוט, אם לא שבאו כקהילה, כי אז לא יתבטלו ברוב. אך בתשובת "פאת השולחן" כתב שצריך היחיד להתפלל בצנעה בנוסח שלו, וכן פסק ב"אגרות משה" (או"ח ב סי' כג).

⁷ נחלקו אחרונים, אם לענות אמן או לאו.

דעת "בן איש חי" (פרשת פקודי אות ה, שנה ראשונה) שלא יענה.

אבל בשו"ת "פנים מאירות" (סי' נט) התיר, מפני שעניית "אמן" של אותה הברכה אינו הפסק, כי הכל "גאולה אריכתא" הוא. דעת מרן הגר"ש ישראלי: מאחר שעניין הסמכת גאולה לתפילה ממילא לא נשמר, בשל אמירת הקדיש, ומכיוון האומרים את ברכת "יראו עינינו"

שומרים על מנהג שנהגו, ובדין נהגו, ומכיוון שהם מסיימים בברכה, גם אם אין הוא מתפלל עמהם, יענה אמן.



ד. המתנה בחוץ לארץ עד שבת פ' 'בהר בחוקותי' להשוואת הקריאה עם בני ארץ-ישראל

שאלה

כששביעי של פסח חל בערב-שבת, 'מפסידים' בני חו"ל פרשה אחת. להשלמתה, ממתנינים עד ל'בהר בחוקותי'. מדוע לא מתקנים את הבעיה כבר בפרשיות תזריע ומצורע?

תשובה

כשחל שביעי של פסח בערב-שבת, שאז בני ארץ-ישראל קורין בשבת שאחריו פרשת שמיני, ובני חו"ל קורין בענייני הפסח, מנהג ירושלם¹ הוא להפריד בין פרשות בהר ובחוקותי כדי להשתוות עם בני חו"ל, ואין מפרידין פרשות תזריע ומצורע לפי שאין רוצים להאריך בנגעים². ומפרידים את פרשות בהר ובחוקותי כדי שאלה ואלה יקראו פ' במדבר בשבת קודם שבועות, והטעם הוא "מנו ועצרו", שלעולם תפסיק פ' במדבר בין פ' בחוקותי שיש בה קללות התוכחה, ובין חג השבועות. כל זה מפני ששבועות הוא יום-הדין של פירות האילן, ו"תחל שנה וברכותיה" - שלא ייקראו הקללות סמוך ליום-הדין ויהיה לו לשטן פתחון-פה לקטרג, ח"ו³.

¹ "מזבח אדמה" (סי' תכח), "תקנות ירושלים מנהגי אורח חיים" (סי' תכח).

² "תיקון יששכר" (דף לב).

³ "לבוש" (אורח חיים סי' תכח).

ה. קריאת-התורה וההפטרה במנחה ביום צום שנקבע לרפואת חולה

שאלה

אנו עורכים יום צום ותפילה עבור אחד ממתפללי בית-הכנסת שחלה מאוד ומצבו מסוכן. בתפילת מנחה, נקרא בתורה בפרשת ויחל, שאלתי היא: האם נקרא למפטיר בהפטרה של צום עם ברכות ההפטרה, או שדין זה לא נאמר בצום כזה. כמובן שיש עשרה שצמים.

תשובה

ראשית יש להבהיר, כי לא כל מצב שבו עשרה מתענים, נקרא "תענית-ציבור"¹. בנדון דידן,

¹ יסוד העניין בהבנת דברי הרא"ש (תענית פרק א סי' כ) במחלוקתו עם רבנו יואל הלוי ועם ראב"ש, ובהבנת התוספתא (תענית פרק ב הל' ו).

דבריו של הרא"ש הם המקור לכוחו של קהל מסוים לקבוע תענית-ציבור על צרתו [ולומר "עננו" כברכה בפני עצמה], והתוספתא היא המקור לכך שלענין קריאת-התורה יש הבדל עקרוני בין "תענית-ציבור" לבין "תענית יחיד", לרבות "תענית יחיד" שיש בה עשרה מתענים [שהרי גם בתענית-ציבור כשאין עשרה מתענים אין קוראים בתורה!] (יצוין, כי הכוונה לגירסת התוספתא המובאת בראב"ה (הנזכר ברא"ש שם), ומופיעה לפנינו בדפוס וילנא ב"נוסחאות כ"י". ראה מקורות הגירסאות השונות בתוספתא בעריכת ר"ש ליברמן, עמ' 330, וב"תוספתא כפשוטה" עמ' 1085). וזה לשון התוספתא: "מה בין תענית ציבור לתענית יחיד... תענית ציבור נכנסין לבתי כנסיות וקורין, מה שאין כן בתענית יחיד".

מה שלא נתפרש בתוספתא הוא, מהו החילוק בין תענית של עשרה יחידים לבין תענית-ציבור למעשה. חילוק זה תלוי בהבנת דברי רא"ש, וזו שנויה במחלוקת בין "בית-יוסף" (ריש סי' תקסו) ו"לבוש" (שם סעי' ד) ולבין ב"ח (שם) באשר לתענית שמטרתה היא לשוב בתשובה. בבסיס המחלוקת דברי רא"ש שכתב בסוף דבריו: "אבל קהל מקבלים עליהם תענית - ודאי רבים מיקרו, ויכולים לקבוע ברכה".

וכתב על דבריו ב"ח: "ומשמע לי דמה שכתב הרא"ש בסתם, 'אבל קהל שמקבלים תענית ודאי רבים איקרו' - היינו דווקא שהתענית הוא על גזירה או על צרה שלא תבוא עליהם כגוונא שכתב בתחילת דבריו, דעליו קאי, אבל ללא שום צורך אלא לשוב בתשובה - אין לו דין תענית ציבור כל עיקר, וכמו שהעתיק הב"י בשם הגהת מרדכי".

אבל "בית-יוסף" עצמו הבין שרא"ש חולק על הגהת מרדכי ישן שאותה הזכיר ב"ח, שכן הגהת המרדכי מסתיימת במלים: "אבל בין כסא [אולי צ"ל: כסה] לעשור - אין קורין בתורה לפי שכל אחד מתענה לבדו לשוב ולשבור ליבו... דמיקרו יחידים לענין קביעות", ומיד לאחריה כותב "בית יוסף": "ומדברי הרא"ש נראה דלא שגא, שסתם וכתב שקהל המקבלין עליהם רבים איקרו, ויכולין לקבוע ברכה, וכבר כתבתי בסמוך דמשמע דהוא הדין לקרות בתורה. ובדורינו זה ראיתי נוהגין כן, וראיתי חולקין עליהן, ונהרא נהרא ופשטיה". ומתוך הבנתו זו כתב גם מרן בשו"ע (סעי' ב): "ומיהו היכא שגוזרים תענית שלא לשום צורך אלא לשוב בתשובה, יש נוהגים לדון כתענית ציבור לענין עננו בין גואל לרופא וקריאת ויחל, ויש נוהגים לדון כתענית יחיד שאף ש"ץ אינו אומר עננו אלא בשומע תפילה, ואין מוציאין ס"ת". דהיינו - להבנת הב"ח, גם רא"ש דורש שתהיה לקהל סיבה לגזור תענית-ציבור, כגון גזירה או צרה, ואילו להבנת "בית יוסף", רא"ש סבור שקהל יכול לגזור תענית-ציבור גם ללא סיבה.

וביתר פירוש כתב כך "לבוש" (סעי' ד), שאחרי שהביא את שתי השיטות מן השו"ע, כתב בסוגריים בהתייחס לשיטה השנייה [- הלא היא שיטתו של הרא"ש -]: "דס"ל שכלל עשרה שמקבלים עליהם, תענית רבים איקרו, ואין חילוק, איזה דבר קיבלו עליהם, וכיוון דרבים איקרו - יש לדון כתענית ציבור".



שבו סיבת קביעת התענית היא צרה של יחיד - נפסק להלכה², כי תענית כזו אינה "תענית-

ואשר לנדון דידן, נראה לומר, שלהבנת "בית יוסף" ו"לבוש" בדברי הרא"ש, שיכולים הקהל לגזור ללא סיבה, ודאי שיכולים לגזור משום צרה של יחיד. ואולי אפילו הב"ח בדעת הרא"ש, והגהת מרדכי יודו לכך, שהרי סוף סוף "כל ישראל ערביין זה בזה", וצרת יחיד [שנגעה אל הציבור כולו] - צרה היא.

אלא שהרא"ה קוק בספרו "אורח משפט" (סי' קלח) הבין להיפך, והוא שלהבנת הב"ח ודאי שצרה שאינה של הציבור, אינה סיבה טובה יותר מרצונו של הציבור כולו לשוב בתשובה, ודאי אפוא שגם היא נקראת "ללא סיבה". ואף להבנת "לבוש" יש לומר שרצונו של הציבור לשוב בתשובה סוף סוף עניין ציבורי הוא, אבל "לבוש" יודה שאין לקבוע תענית-ציבור על צרת היחיד.

ועל פי שיטות אלה תתבאר ההגדרה החסרה בתוספתא באשר לחילוק בין תענית יחיד לתענית-ציבור:

לדעת הגהת מרדכי ישן, וכן הבין הב"ח בדעת רא"ש, תענית ציבור היא תענית של קהל מסוים על צרה שלו, אבל אם אין מדובר בקהל מסוים, או שאין צרה מסוימת שאליה מתייחסת התענית, הרי זו תענית יחיד.

לדעת רא"ש על-פי הבנת "לבוש" כפי שפירשו הרא"ה קוק, תענית-ציבור היא כל תענית של עשרה יחידים על עניין ציבורי כלשהו הנוגע להם, אבל אם מדובר בעניין פרטי - הרי זו תענית יחיד.

ואילו להבנה הפשוטה ב"לבוש" שתענית-ציבור היא כל תענית של עשרה כלשהם, לכאורה תישאר התוספתא קשה, כי מהי לפיה תענית יחיד שיש בה עשרה מתענים?

ואמנם, קושיה זו היא שהביאה את הרא"ה קוק לומר (בסוף התשובה הנ"ל) שגם "לבוש" מודה, שדרוש יסוד ציבורי כלשהו [אע"פ שאלמלא דבריו, ניתן היה לומר שלדעת "לבוש" הגדר הוא סיבה משותפת, דהיינו: כל עשרה שיש להם סיבה משותפת להתענות - הרי הם ציבור לעניין זה, ותעניתם - תענית-ציבור היא. ואלו תענית יחיד היא כאשר כל אחד מתענה מסיבה אחרת, או כגון דנדון דהרא"ה, שהאחד שכר את האחרים והם צמים, בעצם, רק עבור התשלום ולא בגלל הצרה].

ובדעת הרא"ש ניתן עוד לומר - בהבנת "בית יוסף" ודלא כהבנת "לבוש" - שהרכב המתענים הוא הקובע, וללא קשר לטעם התענית, דהיינו: כל קהל מוגדר שקיבל על עצמו תענית - הרי זו תענית-ציבור, אפילו קבועה ללא סיבה ציבורית כלשהי, אבל סתם עשרה שקיבלו על עצמם תענית - הרי זו תענית יחיד.

כך יישמר, מחד, דיוקו של הרא"ה קוק מלשונו של רא"ש, וזה לשונו (בתחילת התשובה): "מ"מ נראה דגם הרא"ש מודה שזהו דווקא שהקבלה היא על עסקי ציבור, שכן הוא דיוק לשונו שכתב 'אבל קהל שקיבלו עליהם תענית - ודאי רבים מיקרו', ולא אמר 'כל עשרה שקיבלו עליהם תענית רבים מיקרו', ומאידך לא התקבל מסקנתו של הרא"ה בדעת רא"ש, שהרי הדיוק מתייחס רק אל הרכב המתענים - דווקא קהל ולא כל עשרה. ומנין לו להרא"ה, שגם הטעם צריך להיות ציבורי?"

² א. הגהת מרדכי ישן הובא ב"בית יוסף" ריש סי' תקסו:

"נראה דתענית יחיד רצה לומר כגון מי שיש לו חולה בתוך ביתו וכיוצא בזה, דלא שייך לקהל ולא למדינה... [משמע מלשונו שהוא מפרש את המושג "תענית יחיד" הנזכר בתוספתא המובאת לעיל הע' 1].

ואע"פ שבהמשך דבריו מציין "בית יוסף" שרא"ש חולק על הגהת מרדכי זו, ומסיים שיש הנוהגים כך ויש הנוהגים כך, וגם בשו"ע הוא חוזר ומביא את שני המנהגים, מכל מקום לא נתבאר בדברי "בית יוסף" בפירושו, שהרא"ש חולק, גם על הרישא, ויתכן שרק על הסיפא חלק, ואלו לרישא - יודה. (וראה הע' 1 באשר להבנות האפשרויות השונות בדברי רא"ש). ואפילו נאמר שרא"ש חולק - להלכה ב"משנה ברורה" (ס"ק יב) על-פי "מגן אברהם" (סק"ד) ו"שערי אפרים": "אכן במקום שאין מנהג - אין לקרות ויחל אף במנחה, וכן הש"ץ לא יאמר ענו רק בשומע תפילה".

ציבור" אלא "תענית יחיד", גם אם הציבור מרגיש אחריות וערבות לעניינו של היחיד³. לפיכך, אין מוציאים ספר-תורה⁴, ואין אומרים "עננו" כברכה בפני עצמה⁵ גם בחזרת הש"ץ.

במצבים שבהם ניתן לקבוע "תענית-ציבור" - אין כל הבדל בין קריאת התורה בברכות לקריאת ההפטרה בברכות למנהג האשכנזים, בהיות אלה חלק מסדרי התענית. ואל ייפול לב הציבור בהיסגר בפניהם הדרך לסייע לאחיהם בדרכי תפילת-הציבור הרשמיות, כי "אף-על-פי ששערי תפילה ננעלו - שערי דמעה לא ננעלו"⁷, וד', שומע תפילת כל פה, ישלח לכם רפואה שלימה מן השמים בתוך שאר חולי ישראל השתא בעגלא ובזמן קריב.

ואף-על-פי שאפשר לפרש את המילים "דלא שייך לקהל אחד" לא [כ"לוואי מתאר"] בהתייחס לטעם התענית, אלא [כ"לוואי מצמצם"] בהתייחס אל מי שיש לו חולה, דהיינו שגם המרדכי יודה, שכאשר החולה אכן שייך לקהל מסוים, יוכל אותו הקהל לקבוע עבורו תענית-ציבור - מכל מקום נראה שיהיה זה דוחק לפרש כך את דבריו.

ב. וכך פסק הראי"ה קוק ב"אורח משפט" הנ"ל. ואף-על-פי שהערנו לעיל הע' 1 על כל ראיותיו [מן התוספתא, מדיוק לשונו של רא"ש ממשמעות דברי הב"ח ומקושייתו על "לבוש" מן התוספתא] ואף-על-פי שיש עוד לתמוה, מדוע לא הזכיר את הבנת "בית יוסף", שהיא בעיקרה כ"לבוש", כנ"ל הע' 1, ואף-על-פי שגם הנחת-היסוד - שמחלתו של יחיד אינה עניין ציבורי - גם היא אינה פשוטה, שהרי "אחד מן החבורה שמת - תדאג כל החבורה" (שבת קו ע"א), וכלום על החבורה להמתין עד שיחול עליה מאמר חז"ל ח"ו, ורק אז להתחיל לדאוג!?

מכל מקום, כבר הורה זקן, וכפי שסיים: "למעט בברכות מפני הספק עדיף טפ"י".³ ואף-על-פי שהנדון בשאלה ב"אורח משפט" שם הוא באחד ששכר עשרה שיתענו, ועצם קיומה של צרת היחיד לא נגע אל ליבם עד כדי תענית, נראה מוכח מנימוקיו ומלשונו, שלדעתו - לא שנא.

⁴ מובן שניתן לקרוא בתורה ללא ברכה, כאדם הקורא בתורה, אך יש לבחון היטב, אם אמנם יש למתענים עניין במעשה כזה, כשההלכה אינה מסדירה אותו בצינורות המקובלים.

⁵ בשו"ע (סעי' ב) תלה את שני הדינים - קריאת-התורה ואמירת "עננו" כברכה בפני עצמה - בהגדרת התענית כתענית-ציבור או כתענית יחיד, וזה לשונו: "ויש נוהגין לדונו כתענית יחיד, שאף ש"ץ אינו אומר עננו אלא בשומע תפילה, ואין מוציאין ס"ת". וזאת, על-פי דבריו ב"בית יוסף", בהם חיבר את עניין קריאת-התורה הנזכר בתוספתא (כנ"ל הע' 1) לעניין הוספת ברכה הנזכר ברא"ש (כנ"ל הע' 1): "ונראה דמאחר שהם יכולים לקבוע ברכה - קורין ויחל, דהא הטעם שנתנו אביו ורבו של הראב"ה [=ר' יואל וראב"ש הנזכרים ברא"ש הנ"ל] שלא יקראו ויחל - הוא משום דכחידים דמו, ותניא בתוספתא 'אין קורין בתורה בתענית יחיד', וכמ"ש בשם בפסקי הרא"ש. וכיוון דהרא"ש סבר דכציבור חשיבי לענין לקבוע ברכה - ה"ה דחשיבי כציבור לענין קריאת ויחל, וכן נראה ממ"ש רבינו [=הטור] בסוף סימן זה בשם רב שר שלום...".

⁶ רמ"א (סי' תקסו סעי' א) בסתם על כל תענית-ציבור, ועל המבקש לחלק להביא ראיה. ויתר על כך, הציע "לחם משנה" (הל' תענית פ"א סוף הל' ב) לחלק בדעת רמב"ם וי"בית יוסף" להיפך: שבתעניות הקבועות אין מפטירין, ודווקא באלו שגוזרים על הציבור - מפטירין.

⁷ ברכות (לב ע"ב) [נראה מה שכתב הראי"ה קוק ב"עין אי"ה" שם (הובא גם בהקדמה ל"יעולת ראי"ה", "תפילה ותורה", אות ז), באשר לייחס בין התפילה המאוזנת לדימעה המשתפכת]. ויה"ר שתזכו לפתיחת שערי שמים, לחן ולחסד ולרחמים.



ו. תקיעת שופר בר"ה בתפילת לחש

שאלה

נהוג בר"ה לתקוע בשופר בשמונה-עשרה בלחש, שלא כמנהג האשכנזי הפשוט שתוקעים רק בחזרת הש"ץ. צריך לקחת בחשבון שדברים אלה נוהגים כאן לפני הרבה שנים, בכהונתם של רבני הקהילה האשכנזית. כיצד להתייחס לזה?

תשובה

מקור השוני בין המנהגים בתקיעת שופר של תפילת מוסף, יסודו במחלוקת ראשונים¹. על פי זה שני המנהגים "אלו ואלו דברי אלוקים חיים". ב"משנה ברורה"² מובא שתקיעת שופר בחזרת הש"ץ עדיפה על התקיעה שבעת התפילה בלחש, כי אז אין מבלבלים את המתפללים. שני המנהגים, יסודותם איפוא בהררי קודש ואין לבטל מנהג קיים.

¹ עיין סיכום השיטות שו"ת "יחווה דעת" (ח"ו סי' לו).

² סי' תקצב סק"א.

Prague, Czech Republic

פראג, צ'כיה

תשרי, ה'תשנ"ח

ז. משמעות שינוי נוסח בהוספה של "וכתוב לחיים טובים" בעשרת ימי תשובה

שאלה

בנוסח התפילה, בהוספות שמוסיפים בעשי"ת, אנו מוסיפים בברכת ההודאה "וכתוב לחיים טובים כל בני בריתך". והנה ישנו הבדל מעניין בין נוסח אשכנז וספרד, לבין נוסח עדות המזרח, לגבי המקום המדויק שבו מוסיפים מילים אלו:

בנוסח אשכנז וספרד אומרים:

"וכתוב לחיים טובים כל בני בריתך. וכל החיים יודוך סלה, ויהללו" וכו'.

ואילו בנוסח עדות המזרח הנוסח הוא:

"וכל החיים יודוך סלה. וכתוב לחיים טובים כל בני בריתך. ויהללו ויברכו" וכו'.

כלומר, שהמילים "ויהללו ויברכו" וכו', שבכל השנה מתייחס ל'כל החיים', בעשרת ימי תשובה, כבר אינו מתייחס לכל החיים, אלא רק ל'בני בריתך'. מהו היסוד לשינוי זה בנוסח עדות המזרח?

תשובה

אמנם נכון, שלפי הפשט "וכל החיים" מוסב על כל הבריות כולן¹, ולא רק על הצדיקים הנקראים חיים אפילו במותם, ולהוציא רשעים שנקראים מתים אפילו בחייהם², אך דווקא בעשי"ת ניתן לומר שגם "בני בריתך" פירושו כל הבריות כולן, שכן בספרים הקדושים מובא שבכל מקום שכתוב בתורה "היום" - הכוונה היא לראש-השנה. וכך גם בפס' "אתם נצבים היום כלכם לפני ה' אלוהיכם", המלה "היום" היא רמז לראש-השנה. ובהמשך שם כתוב "לעברך בברית ה' אלוהיך", משמע שבר"ה כורתים ברית עם ה'. ואולי זוהי כוונת המשנה "כל באי עולם עוברין לפניו כבני מרון", כדרך כורתים ברית שהיו עוברים בין שני חלקים³, משמע שכל הבריות עוברות בברית זו עם ה' - כל אחד לפי מידת הקשר שיש לו עם הקב"ה ומחויבותו שלו. יוצא אפוא שאנו מבקשים בתפילתנו שכל הבריות יכירו במלכות ה' בעולמו ויודו לו על כל חסדיו וטובותיו, וכמו כן שיזכו כולם בחיים טובים, מאחר שעוברים בברית ה'.

¹ סידור "דרך חיים", כוונות פשוטות.

² אמנם ראה בסידור "תפילה למשה", שביאר עפ"י סוד, כי אכן "כל החיים" הם רק אלה המקושרים לעליונים, ורק הם נקראים "בני בריתך".

³ רש"י בראשית טו, י.



ח. אמירת המזמורים "לדוד ה' אורי וישעי" ו"מכתם לדוד" אחר תפילת מנחה

שאלה

בקהילתנו הקהילה האשכנזית נהוג לומר את המזמורים "לדוד ד' אורי וישעי" וכן בבית האבל "מכתם לדוד" לאחר תפילת מנחה ולא אחר ערבית כפי שמופיע בסידורים. האם יש מקור למנהג זה, והאם יש מקום לשנותו.

תשובה

1. אמירת "לדוד ה' אורי וישעי" - לאחר ערבית :
 - א. באחרונים¹ מובא שנוהגים לומר מזמור "לדוד ה' אורי וישעי" "בוקר וערב", בלא לפרש גדר "ערב".
 - ב. יש שכתבו, שעדיף לומר מזמור זה אחר תפילת מנחה, כדי לא להיכנס לבעיית אמירת תהלים בלילה².
 - ג. ואולם, במקומות רבים כבר נהגו לומר את המזמור אחר תפילת ערבית.
 - ד. לאור זאת אין לשנות את המנהג הקיים.
2. אמירת "מכתם לדוד" - אחר ערבית :
 - א. מקור אמירת מזמור מט שבתהלים בתפילה שבבית האבל הוא ב"באר הגולה"³, ושם מפורש שיש לומר מזמור זה לפני תפילת ערבית.
 - ב. במקומות רבים נהגו להסמיך את תפילת ערבית לתפילת מנחה, ועל כן אמרו את המזמור רק אחר תפילת ערבית⁴.
 - ג. אמירת מזמור טז היא תחליף לאמירת מזמור מט בימים שבהם אין אומרים תחנון.
 - ד. על כן אין לבטל את המנהג, ומה גם שכבר נהגו כן קהילות רבות.

¹ עיין "משנה ברורה" (סי' תקפא סק"ב) וב"קיצור שולחן ערוך" (סי' קכח סעיף ב') ועוד.
² עיין ספר "תפילה כהלכתה" (פרק כג הערה א). וניתן להסביר מנהג זה בכך שברוב הקהילות נהגו להתפלל ערבית מיד אחר מנחה, מבעוד יום, ולא היה אפוא מקום לומר מזמור זה אחר מנחה.
³ סי' שצג, וזה לשונו: "וראיתי פה לק"ק ספרדיים מנהגים אחרים בענין התפילה וההשכבה ומנהג המנחמים, ואומרים שם בערב - לפני תפילת ערבית, ובבוקר - אחרי התפילה מזמור מט בתהלים וכו'".
⁴ עיין ב"גשר החיים" (חלק א פרק כ סע' ג).



ט. שינוי מקום החזן בבית-כנסת עם בעיות אקוסטיקה

שאלה

בית הכנסת שלנו סובל מאקוסטיקה גרועה מאד. אין מיזוג אויר והגשמים פה הם נוראיים בתקופה זו. בקושי שומעים את החזן, גם מי שקרוב אליו. נשאלתי על אפשרות של מיקרופון והורדתי את זה מהפרק (אלא אם כן יש שינויים שאני לא יודע - אשמח לשמוע).

אפשרות שניה היא - שהחזן לא יתפלל על הבמה אלא ליד ארון הקודש היכן שהרב נותן שיחה - מקום גבוה, ופניו יהיו אל הקהל על מנת שבעזרת נשים למעלה ישמעו אותו וגם הקול יתפזר יותר טוב. אשמח לשמוע מה דעת ההלכה ודעתכם עם מראי מקומות על מנת להיות מוכן לכל טענה שיעלו האנשים.

תשובה

בבתי כנסת גדולים, כשיש קושי גדול לשמוע את הש"ץ כשמתפלל אצל העמוד בכותל מזרח (לנוהגין כך) יש פוסקים שהתירו לשנות ממנהגם שיעמוד הש"ץ על הבימה באמצע בית הכנסת¹. אע"פ שהבימה גבוהה מג' טפחים אין זה מעכב שהרי כבר מצינו שהתירו לחזן לעמוד במקום גבוה כדי להשמיע לציבור²; זאת אף שבגמ'³ נזכר שצריך לעמוד במקום נמוך שנאמר "ממעמקים קראתיך ה'". אמנם שהש"ץ יעמוד ופניו אל הקהל לא ראינו ולא שמענו מי שנהג כך ומי שהתיר זאת ובפרט בהלכות אלו משתדלים במשנה זהירות מלשנות המנהג אף בדברים שאין בהם איסור⁴. ונראה שיש בזה היפוך כוונת התפילה, שכל עניינה פנייה לשוכן במרומים, ואל יראה כפונה אל הציבור חס וחלילה. פתרון אפשרי הוא להזיז את הבמה של קריאת התורה לחלק האחורי של בית הכנסת כמו שהיה נהוג בכמה בתי כנסת עתיקים ואז יישמע קולו של החזן בצורה טובה יותר⁵.

פתרון נוסף יתכן בעזרת שימוש במסך אקסוטי שאם מציבים אותו לפני החזן, קולו מתפשט בחלל בית הכנסת בצורה יותר טובה.

¹ שו"ת "אגרות משה" (או"ח חלק ג' עמ' שט).

² שו"ע או"ח (סי' צ סע' א).

³ ברכות (י ע"ב).

⁴ עי' בשו"ת "ציץ אליעזר" (חלק י' סי' כב) שהביא סיעה של פוסקים בענין, ואוסרים לשנות המנהגים ועיין שם עוד בשם שו"ת "מכתב סופר" (בנו של החת"ס) האוסר מצד "סודות סדרי בית הכנסת" ועוד באזהרת בעל שו"ת "ערוגות הבשם" כלפי הרוצים לשנות, ע"ש.

⁵ הצעתו של הרב נחום אליעזר רבינוביץ וכן הסכים הלכה למעשה הראשון לציין, הרב עובדיה יוסף.



י. תפילה להצלחת יהודי בעל עבירה

שאלה

האם יש מקום להתפלל להצלחת יהודי החי עם גויה, כאשר יש סיכוי גבוה שהוא יסייע לישיבות ולמוסדות יהודיים?

תשובה

יש מקום להתפלל להצלחת יהודי¹ החי עם גויה אף-על-פי שזו עבירה חמורה מאוד², ואולם יש להבטיח שברור לו, ולאחרים, שאין בזה משום הסכמה והצדקה למעשיו³.

¹ עיין שו"ת "מעיל צדקה" (סי' ז) בעניין תפילה למען רשעים שיחזרו בתשובה, עניין השייך לגבי כל אדם מישראל, אפילו התרחק מאד מקיום תורה ומצוות, ואפילו איננו מאמין באלוקות, אם הרהר הרהורי תשובה. בתפילתנו אנו מבקשים שה' יצרף את ההרהורים הללו למעשה. ובנדון דידן שהאיש הזה מראה, שברצונו להישאר קשור לקהילה וברצונו לחזק מוסדות תורה על-ידי מעשה צדקה, בוודאי שיש מקום להתפלל עליו שיחזור בתשובה. אמנם אין מכאן הוכחה שיש מקום להתפלל שיצליח בעסקים, אבל מצאנו שכתב מרן הראי"ה קוק בספרו "עין אי"ה" (מסכת שבת דף 171 פסקה ר"ב בסופה) שתפילה ובקשה כוללות גם שהאדם שלמענו מתפללים, יהיה ראוי במעשיו ובמחשבותיו לאותה הבקשה, ולכן - בצירוף שני המקורות הללו - יש מקום להתפלל להצלחת היהודי הזה. וזה לשון ה"מעיל צדקה":

"וגם בספר ש"צ בתפילת יום התענית ראיתי נוסח אחת ויה"ר שתחתור וכו' ואותם קשי עורף החזירים אתה בתשובה בהרהור תשובה שבלבם שישבו בתשובה שלימה כו' ונ"ל כי ספרא דווקא כתב להאי נוסח ובכוונה מכוונת האריך להתפלל שע"י הרהור תשובה שבלבם יחזירו השם כי יהי כאלו פתחו הם בתשובה שמסייעים מן השמים וזהו הנוסח הנ"ל להתפלל על כל הרשעים אף כי יצאו מן הכלל כולו ולא מאמינים שיש אלוקות א"א שלא יהרהרו בתשובה ומחשבתם טובה למעשה ואף כי למי שיצא מן הכלל אע"פ שחטא ישראל הוא בזה הקב"ה מצרף מחשבתם טובה למעשה ואף כי למי שיצא מן הכלל אע"פ שחטא ישראל הוא בזה וכן בכמה ריבוי וקידושין... והנה ברות רבה פרשה ג' מקשה בהדי' קושיא זו על הא דאמרין והשב לב עובדיהם לעבדיך באמת כו' לא נמצא מתפללים על הרשעים, אמר ר"י יבחר כתיב אפילו כל אותן שפשטו ידיהם בזבול יש בטחון ונ"ל כוונת ר"י בתירוץ יבחר כתיב כלומר שאין אנו דנים כולם לרשעים שאסור להתפלל עליהם כי הרוב מהם חשודים באונס ברשעתם אחרי שמעשה אבותיהם בידיהם ובעיניהם הגונים מעשיהם ולאותם יש תקוה אפילו שפשטו ידיהם בזבול ועליהם אנו מתפללים כנ"ל ופירוש דברי בעל יפה ענף דחוקים וכן המפורש בגמרא ירושלמי שם וגם יש שם נוסח אחר והדברים ברורים. ובמסכת סוטה ספ"ק ורבים השיב מעון שביקש רחמים על פושעי ישראל דלא מאמינים שיש אלקות שיחזרו בתשובה אולי גם הוא באופן שכתבתי למעלה שיזכו לתשובה שלימה על-ידי זכות הרהורי תשובה שבלבם לכן היתה תפילתו דווקא לפושעי ישראל."

² עיין רמב"ם (הלי איסורי ביאה פי"ב הל' א-ו) "... הנה למדת שהבועל גויה כאילו נתחתן עם עבודה זרה, שנאמר ובעל בת אל נכר, ונקרא מחלל קדש ה'."

³ כדי שלא תהיה חנופה כלפיו, עיין מסכת סוטה (מא ע"ב, מב ע"ב) ומה שכתב על זה "אגרות משה" (או"ח ח"ב סי' נא).

יא. הזכרת שמות שני ההורים בזמן אמירת "מי שברך" ובמקרים נוספים

שאלה

האם יש איזה סיבה הלכתית לא להשתמש בשם האב והאם (לדוג' יצחק בן אברהם ושרה) ב:

1. "מי שברך" אחרי עליה לתורה
2. כתובות
3. מצבות
4. "א-ל מלא רחמים"

תשובה

המנהג לייחס בן ובת אל האב ולא אל האם יסודו במיפקדים שנערכו בימי יציאת מצרים, כאשר בני ישראל נפקדו "למשפחותם לבית אבותם". חז"ל ראו באופן זה של המפקד, שבו הייחוס הוא לבית האב, שבו גדול לעם ישראל¹. שבחו וייחודו של עם ישראל הוא בכך שכל ילד יהודי גם יודע בבירור, מי הוא אביו (שהרי מי היא האם ברור וידוע ואין בו ספק)².

יתכן שחז"ל ביקשו לבטא את ביקורתם על אומות העולם כאשר קבעו ש"משפחת אב קרויה משפחה, משפחת אם אינה קרויה משפחה"³, וכוונתם הייתה לומר, שעל-פי היהדות הדגם היחיד למשפחה הוא זוג הורים שקידשו את הקשר ביניהם, ובכך הם שומרים על זכותו הטבעית של הילד היהודי להיוולד ולגדול במשפחה שבה ברור - מי הוא אביו, ולא רק - מי היא אמו⁴.

אי-לכך יש להסביר שבהוספת שם האם לצד שם האב יהיה טעם לפגם, נוסף על הכלל שבאופן עקרוני אין לשנות ממנהגי ישראל, שיסודם בהררי קודש⁵. על-פי הנ"ל נהגו שכאשר קוראים לעלות לתורה, וכן ב"מי שברך" שלאחר הקריאה, להזכיר את שם האב בלבד, כשבח לעם ישראל, כנ"ל.

לעומת זאת, כאשר מתפללים לרפואה, מזכירים את שם האם, והוא על-פי המובא בזוהר הקדוש, שכאשר עומדים בתפילה לפני רבש"ע צריך דיוק מרבי⁶. הספרדים

¹ עיין שיר השירים רבה (פרשה ו, א [ח]), וראה עוד במדבר רבה (פרשה ב, ד) ובפירוש "ידי משה" שם: "שכן לשבטיו...".

² ברוב רובם של המקרים, ואכמ"ל.

³ יבמות (נד ע"ב), בבא בתרא (קט ע"ב, קי ע"ב), וב"ילקוט שמעוני" (אחרי מות, רמז תרא) ויש לציין כי לצערנו, נכון להיום (ה'תש"ס), גם במדינות "מתקונות" שיעור הילדים הנולדים במדינה ללא קשר נישואין מסודר וקבוע מגיע כבר לגבולות ארבעים האחוזים.

⁴ יתכן שזו הסיבה העיקרית לכך שלא יתכנו יחסים בהיתר בין אשה אחת לבין יותר מגבר אחד, בתקופה אחת.

⁵ עיין "מנהגי ישראל" מאת הרב פרופ' דניאל שפרבר (כרך א, פרק א).

⁶ זוהר הקדוש, (פ"ד עמ' א, פרשת לך לך), ורמז לזה במס' שבת (סו ע"ב) "כל מניני בשמא דאמא", ובעניין הצורך בדיוק מוחלט בתפילה... ראה בזוה"ק (בראשית קס"ט ע"א, פרשת וישלח), וכך גם עולה מדברי רש"י (במדבר כא, א), ועיין גם "דעת כהן" (סוף תשובה קלב). ובעל "בן איש חי" הוסיף טעם שיש להזכיר דווקא את שם האם כאשר מתפללים לרפואה

עושים כן גם באשכבה (=הזכרת נשמות), ואילו האשכנזים נוהגים בזה להזכיר את שם האב⁷.

בכיתוב על המצבה נוהגים הכול לציין את שם האב⁸, והוא הדין בכתובה - נוהגים לכתוב את שם האב⁹.

כיום, כאשר יש בקהילות שונות בעולם התעוררות של בנות ישראל כשרות ללימוד תורה ולשותפות יותר פעילה בחיי הקהילה, התעוררות שיסודה ברוב המקרים ברגשי קודש נעלים, הרי אם תהיה דרישה להזכרת שם האם, יש מקום להיענות לבקשה כזאת לאחר שהרב יבחן, בזהירות ומכל הבחינות, את השפעת השינוי במקובל, על חיי הקהילה¹⁰.

עם זאת יש למנוע כל שינוי מן המקובל, אם הרצון לעשותו נובע מנטיות של הידמות למנהגי הגויים וכדו'¹¹.

שלמה, כי אין חשש של קטרוג מצד "ביטול תורה" שהוא מיוחד לאב ולא לאם. ויש אומרים שהטעם הוא שרחמי האם מרובים (הרי היא בעלת "רחם"), ולכן מזכירים בתפילה לרפואה דווקא את שם האם.

⁷ "גשר החיים" (פלא, א, ב-י).

⁸ שם, שם.

⁹ ראה ספר "משפט הכתובה" (שער ד, פרקים ג-ה).

¹⁰ יש דעות לפיהן אפשר להתיר - במקרים יוצאי דופן במיוחד, כגון כאשר האם מפורסמת מאוד והצאצאים נקראים על שמה - לכתחילה לכתוב בכתובה רק את שם האם, וכגון יואב בן צרויה. ומכיון שמדובר במקרים יוצאי דופן, מיוחדים במינם, אין זה סותר את הנאמר לעיל "משפט הכתובה" (שם).

¹¹ "משפט הכתובה" (שם).



יב. השתתפות הרב בתפילת שחרית לאחר זמנה.**שאלה**

בקהילה האשכנזית בעירנו נהוג מימים ימימה להתחיל את התפילה מאוחר מאוד בכל שבת בבוקר. בקיץ משמעות הענין היא שהתפילה מתחילה לאחר סוף זמן תפילת שחרית. חלק מן הקהילה האשכנזית פורש באותה תקופה ועובר להתפלל עם הקהילה הספרדית.

נסיונות להדבר עם הציבור נתקלו בהתנגדות בטענות כי זהו מנהג ותיק מאז יסוד הקהילה, גם כך הם מגיעים מאוד מאוחר ועוד שברוב העולם לטענתם לא מקפידים על "מנהג חסידים" להתפלל בזמן.

א. האם הם צודקים בטענותיהם?

ב. האם עלי להתפלל ביחידות, בזמן?

ג. האם עלי להתפלל עם הקהילה הספרדית? צעד זה עלול לעורר התנגדות חריפה בין חברי קהילתי.

תשובה

כדי למלא את תפקידך כרב בלי לפגוע בהלכה שיש להתפלל תפילה בזמנה¹, עצתנו לך היא שתתפלל שחרית עם המניין הספרדי, ולאחר חזרת הש"ץ² תעבור אל בית-הכנסת האשכנזי, תשהה עמהם בזמן התפילה ותבצע את תפקידך. אם בלתי-אפשרי לנהוג כך, התפלל ביחידות תפילת ותיקין³ תגיע לבית-הכנסת האשכנזי עם התחלת התפילה שם, וכנ"ל. ודאי שיש להשתדל שלא לפגוע בציבור ולא להדגיש את העובדה שכבר התפללת קודם לכן. קריאת-התורה תשמע עם המניין האשכנזי, כרגיל, והוא הדין, כמובן, באשר לתפילת מוסף, שאותה תתפלל עם בני קהילתך.

¹ אנו מניחים שהתפילה בבית-הכנסת האשכנזי היא אחרי הזמן גם לשיטת הגר"א. ובשולי הדברים נוסף שבאופן כללי אף מי שנהג להחמיר בזמן תפילה לפי שיטת "מגן אברהם", אין ספק שתפילה בציבור עדיפה, ויתפלל בציבור על-פי זמני הגר"א - שו"ת "מנחת יצחק" (ח"ג סי' עא).

² כי חזרת הש"צ היא עיקר התפילה בציבור, לדעת כמה פוסקים. עיין "ליקוטי שו"ת חתם סופר" (ג). וכן "ילקוט יוסף" (הלכות תפילה ט).

³ עיין "ילקוט יוסף" (הלכות תפילה ד) וכן "תפילה כהלכתה" (פרק ג סעיף לג) שיש שיטות, לפיהן תמיד עדיפה תפילת ותיקין על תפילה בציבור.



יג. קיצור התפילה בבית-ספר לא-דתי

שאלה

בבית הספר התיכון בו אני מלמד, מתקיימת תפילת שחרית מדי בוקר. הזמן המוקצב לתפילה הוא חצי שעה גם בימים ב' וה'. לצערנו הנערים והנערות אינם מגיעים בזמן וזמן התפילה מתקצר עוד יותר. מאידך גיסא זו הזדמנות יחידה של התלמידים להתפלל ולהניח תפילין. שאלתי היא כפולה:

א. האם אנו השליחים רשאים להתפלל עם התלמידים שהרי אנו אישית מפסידים תפילה רגילה.

ב. גם התלמידים אינם מתפללים תפילה "נורמלית" אלא תפילה חטופה. אם תשובתכם על קיום התפילה הינה חיובית, מה סדר העדיפות בענין דילוגים על קטעים בתפילה.

תשובה

- א. מסיבות חינוכיות ישנה חשיבות רבה לקיום המניין בביה"ס היהודי, גם כאשר הזמן המוקצב לתפילה הוא קצר. כדי שהשליחים מארץ-ישראל יוכלו מדי פעם להתפלל תפילה בקצב הולם, מוצע שיעשו סבב ביניהם, כלומר חלקם יתפללו עם התלמידים והאחרים יתפללו במניין בעיר, ויבואו אחר כך להשלים מניין.¹
- ב. יש להמשיך ולהשתדל (הן אצל התלמידים הן אצל המנהל) שהתפילה תתקיים בזמן המתאים והראוי, כדי שיוכלו להתפלל בנחת, ולא במרוצה.
- ג. חשוב מאד שהשליחים יגיעו לתפילה בזמן, ויתחילו לומר פסוקי דזמרא בזמן, ועל-ידי כך ישאר זמן לשאר התפילה גם אם יתקבץ מניין רק בשעה מאוחרת יותר.
- ד. בימים שבהם הזמן המוקצב לתפילה קצר במיוחד, אין מנוס מלדלג על חלק מן התפילה, והרי סדר העדיפויות²:
1. ברוך שאמר, אשרי, ישתבח, ברכות קריאת-שמע ושמונה-עשרה³;
 2. הללויה הללו את ה', הללויה הללו אל בקדשו;
 3. שאר מזמורי הללויה;
 4. ויברך דוד;
 5. שאר פסוקי דזמרא.

¹ יש לדחות הצעה שכל השליחים יתפללו במניין בעיר ויבואו אחר-כך להשלים את מניין בית-הספר, שמא יפגע המניין הקיים בבית-הספר כי כאשר התלמידים יראו, שהמורים אינם מתפללים יחד אתם, עלולה להיפגע המוטיבאציה שלהם לבוא להתפלל.

² שו"ע (אורח חיים סי' נב).

³ בימים שני וחמישי, בגלל קריאת-התורה, יתפללו תפילת עמידה קצרה, דהיינו, החזן יתחיל את התפילה בקול עד לאחר קדושה וברכת "אתה קדוש", והקהל יתפלל יחד אתו בלחש מתחילת העמידה (בכדי לסמוך גאולה לתפילה). ניתן לוותר על תחנון ושאר התפילות שלאחר שמונה-עשרה, ובלבד שיתקיים המניין.

ה. חשוב להקפיד לומר את ברכות השחר. אם לא הספיקו לאומרן לפני התפילה, יאמרון לאחריה, חוץ מאלוהי נשמה וברכות התורה, שאותן יש תמיד לומר קודם התפילה⁴.

⁴ רמ"א (אורח חיים סי' נב), "משנה ברורה" (שם ס"ק ט).



יד. שינוי ממנהגי אבות כדי לנהוג כמנהג המקום

שאלה

האם אדם שאבותיו נהגו ע"פ מנהגי הספרדים ופסקי המחבר וחבר עכשיו בקהילה אשכנזית רשאי לשנות ממנהג אבותיו כדי לא להיות יוצא דופן בקהילה. הקהילה מתרכזת סביב בית-הכנסת שלה וכל חברי הקהילה בעצם גם רשומים כחברים בבית-הכנסת, וזו גם המסגרת החברתית שלהם. האם לא חל במקרה כזה הדין של מנהג המקום כנגד מנהגי האבות?

תשובה

בימינו, שברוב המקומות אף באותה העיר קבוצות שונות בעלות מנהגים שונים, לא חל דין "מנהג המקום" על חברי בית-כנסת מסוים. על כן לא יעזוב אדם מנהג אבותיו כדי לנהוג כמנהג רוב מתפללי בית-הכנסת שלו, גם כאשר זה מרכז חייו הקהילתיים. הכלל הקובע הוא "שמע בני מוסר אביך ואל-תטוש תורת אמך" (משלי א, ח)¹. ספרדים ואשכנזים ינהגו כל אחד כמנהג אבותיו גם כאשר הם מתפללים בבית-כנסת שבו נהוגים מנהגי העדה האחרת², יש להשתדל שהשינויים לא יתבלטו לעיני הציבור³.

¹ חולין (צג ע"ב), תוספות שם ד"ה משום אל תיטוש.

² שו"ת "אגרות משה" (או"ח ח"ד ת' לג).

³ שם (ת' לד), מצד איסור לא תתגודדו והאיסור לשנות מפני המחלוקת.

טו. העברת ספר- התורה לעזרת-נשים בדרכו חזרה לארון הקודש.**שאלה**

בשו"ת במראה הבזק ח"ג תשובה כט התרתם להעביר את ספר התורה בדרכו אל ארון הקודש ליד עזרת הנשים כדי שגם הן תוכלנה לנשק אותו. מה לעשות במקרה והפתח לעזרת הנשים צר. האם החזון יכול לתת את ספר התורה לאחת הנשים להעביר אותו בין הנשים בעזרת הנשים שרוצות לנשק את התורה ולהחזיר אותו לחזן אח"כ?

תשובה

מה שכתבנו בשו"ת "במראה הבזק" (ח"ג תשובה כט) מבוסס על כך שאין כאן משום שינוי המנהג (עיין בדבריו של הרב פרופ' דניאל שפרבר, "מנהגי ישראל" ח"א פ"א), ועל כך שבקשת הנשים באה מתוך רצון להתקרב אל הקודש בדרך נכונה. יש לעודד נשים לבוא לבית-הכנסת ולהשתתף באופן פעיל בתפילה על-פי ההלכה, ולכן צריכה עזרת-הנשים להיות בנויה כך שהנשים תרגשנה כשותפות, תוך שמירה על כללי הצניעות והטהרה, כראוי לחיים יהודים, וקל-וחומר כאשר מתקרבים אל הקודש. הפתרון היותר רצוי במקרה זה הוא להרחיב את הפתח, ובכך להשיג את המטרה. ולסיום - הערה. כל שינוי ממנהג, גם אם אין בו משום איסור, עלול לגרום למחלוקת ולדברי-ריב שמקומם לא יכירם לא בחיי הקהילה ובוודאי לא בבית-הכנסת. ולכן מוטל על הרב המרא דאתרא להחליט, בכל מקום ובכל זמן, מה עשוי לקרב את אנשי קהילתו לעבודת ה'.

טז. החלפה או הוספת שם לחולה

שאלה

- יוסטון טקסס מפורסמת במרכזים הרפואיים שלה. בזמן האחרון עלתה כאן על הפרק סוגיית "שינוי השם". כיצד יש לנהוג בשאלה מסוג כזה
- א. האם צריך לשמור על השם הקיים ורק להוסיף עליו?
 - ב. האם כדאי להחליף לגמרי את השם ולנסות להשכיח את השם הראשון?
 - ג. האם יש נוסח מדויק בו צריך להשתמש כאשר עושים זאת?
 - ד. כיצד יש לנהוג לאחר מכן בענין שמו כשמעלים אותו לתורה או מזכירים שמו בשטר?
 - ה. האם יש הבדל בין אשכנזים לספרדים בנושא זה?

תשובה

- א. המנהג כיום הוא שלא להחליף שם החולה אלא אם כן הורה לעשות כך גדול ומפורסם בישראל בתורה, כולל חכמת האמת.¹
- ב. יש נוהגים לשנות שם החולה על-ידי שמוסיפים לו עוד שם, כי שינוי השם קורע גזר-דינו², וגם זה יעשה בהתיעצות עם גדול בישראל.
- ג. כשמוסיפים לחולה שם חדש, נוהגים לומר פרקי תהלים בעשרה³, ואומרים "יהי רצון מלפניך ה' א-להינו וא-להי אבותינו שיהא שמו לבטל מעליו כל גזירות קשות ורעות לקרוע גזר דינו מעליו ומעל כל אשר לו, ואם נקנסה מיתה, על פלוני זה לא נקנסה, ואם נגזרה גזירה רעה, על פלוני זה לא נגזרה, דאיש אחר הוא וכבריה חדשה הוא וכקטן שנולד לחיים טובים ולאריכות שנים ולמלוי ימים ולקיים בו מקרא שכתוב, לא יהיה שם עול ימים וזקן אשר לא ימלא את ימיו, ואומר שמעתי את תפלתך ראיתי דמעתך הנני רפאך ביום השלישי תעלה בית ה', יהי רצון מלפניך ה' אלהינו ואלהי אבותינו שתשלח רפואה שלמה לפלוני זה מהרה לצדקה ולזכות

¹ בשם הרב החיד"א, מובא בספר "סנסן ליאיר": "שינוי השם ע"י חכם וירא-שמים בכונה גדולה להמשיך לו נפש חדשה מקודשה ויתאמץ מאוד בכוונת ויעבור, וי"ג מידות לעורר רחמים", וכן הוא בספר "באר מים חיים" (בראשית ב, יט): "שמעתי... רבי יחיאל מיכל שחלילה לשנות שם אדם החולה אם לא אדם שכל מעשיו כמעט ברוח הקודש... והחולה צריך לחיזוק ביותר ולפעמים אין לו חיזוק אחר כי אם זה החיזוק של השם ואם עוקרים אותו... ונשאר בלא המחזיק חיות שלו". ובסידור "מנחת ירושלים" (עמ' 1313) כתב שזו הסיבה שהיום רק מוסיפים שם ואין עוקרים את השם הראשון. ונכון להיזהר שלא לומר לשון עקירת השם אלא דווקא לשון הוספה.

² רמ"א שו"ע (יורה דעה סי' שלה סעיף י), ע"פ הגמרא במסכת ראש השנה (טז ע"ב) "ארבעה דברים מקרעין גזר דינו של אדם... שינוי שם" וכו', דכתיב "שרי אשתך לא תקרא את שמה שרי כי שרה שמה, וכתיב והנה ברכתי אותה וגם נתתי לך בן". ועיין עוד ברבנו ירוחם (חלק חוה, נתיב כח, חלק שני, דף רלא ע"ב).

³ אמירת תהלים פרקים: כ, ו, ט, יג, טז, יז, יח, כב, כג, כח, ל, לא, לב, לג, לו, לח, לט, מא, מט, נה, נו, סט, פו, פח, פט, צ, צא, קב, קג, קד, קטז, קיח, קמב, קמג, קכח, אחר-כך שם החולה לפי אותיותיו על-פי מזמור קיט, ואחר-כך אותיות "קרע שטן".



להתחדש נעורים לחדש מעשים טובים לאכול העולם הזה ולנחול העולם הבא למלאת רצונך ולמצוא חפצך ולמצוא חן בעיניך להודות לך ולברך את שמך כי טוב". אחר-כך אומרים ה"יהי רצון" שאחר תהלים, תפילת י"ג מידות על החולה, ולבסוף "מי שברך" של הוספת שם⁴.

גם אצל עדות המזרח נוהגים לשנות שם החולה כמבואר לעיל, ומתפללים קודם קדיש תתקבל תפילת "בקראי ענני" פסוק בפסוק. נהוג לומר תפילת "הסלח לכל עוונתי". ואחר-כך אומר שליח-הציבור תפילת "מצלאין אנחנא וכו'... ויקרא שמו בישראל..." ותפילת "מלך מלכי המלכים".

ד. השם החדש יתוסף בראש, כגון מי ששמו אליהו והוסיפו לו את השם חיים, יקראו לו מעתה חיים אליהו⁵.

ה. אם הבריא ממחלתו, ולוא מעט, תוך כדי לי יום, הרי הוא נשאר בשמו זה לעד, בו נקרא לתורה וכך חותם על שטרות, וכן לאחר מאה ועשרים לעניין כתיבת המצבה או לימוד משניות והזכרה ותפילה לעילוי נשמתו⁶. אך אם לא החלים ממחלתו ואף לא נתחזק תוך כדי לי יום מנתינה לו שמו החדש, אז נזכר ונכתב בשמו הקודם בלבד.

⁴ ע"פ נוסח רבינו ירוחם, שם.

⁵ "פני ברוך" על ביקור חולים.

⁶ שו"ע (אבן העזר סי' קכט סעיף יח), ועיין גם ב"חלקת מחוקק" (שם), "גשר החיים" (חלק א, עמ' לא), "פני ברוך" (שם עמ' לח).



יז. צילום בית-הכנסת בשעת תפילה ובעת פתיחת הארון

שאלה

אנחנו רוצים להכין גלויית נוף של בית הכנסת המרכזי של בריסל, בלגיה. אנו רוצים לצלם את ביה"כ מבחוץ ומבפנים כשארון הקודש פתוח ורואים את ספרי התורה. האם יש בכך בעיה הלכתית?

תשובה

מותר לצלם את בית-הכנסת מבחוץ וגם מבפנים, ואף מותר לפתוח את ארון-הקודש לשם צילומו¹, אבל יש לעשות את הצילום בדרך שלא תגרום לזלזול בכבוד בית-הכנסת ובקדושתו².

אם הדבר יעשה כך, וגם תהיה הקפדה שלא להפריע את המתפללים, מותר לצלם אף בזמן התפילה, ומוטב לעשות כך ולא לצלם תפילה מבוזמת⁴.

¹ עיין שו"ת "במראה הבזק" (ח"ב עמ' 31) וכל שכן כאן, שהרי מטרת הצילום היא חיזוק החזקת בית-הכנסת והקהילה. ואולי הדבר דומה למה שמצינו, שהיו פותחין הפרוכת בבית-המקדש כדי להראות לישראל חיבתם לפני המקום, אולי כדי לחזקם בעבודת ה', עיין יומא (נד ע"א).

² שו"ע (אורח חיים סי' קנא סעיף א).

³ אם מופיע על ארון הקודש או על בית-הכנסת שם הוי"ה, יש לדאוג לכך שפרט זה לא יופיע בצילומים.

⁴ עיין שו"ת "במראה הבזק" (שם).

יח. "שבע ברכות" לשני זוגות בזמן אחד

שאלה

אודה לכם מאוד על תשובתכם לשאלה, האם מותר ע"פ ההלכה לערוך מסיבת שבע ברכות לשני חתנים וכלות כאחד. האם יש הבדל בין אשכנזים וספרדים?

תשובה

- א. מותר לערוך מסיבת שבע-ברכות לשני זוגות יחד¹.
- ב. אם החתן רוצה שיברכו את הברכות לכל זוג בנפרד, רשאיים לעשות כן - יצא זוג אחד לחדר אחר, יברכו לזוג שנשאר, ואחר יחזור הזוג שיצא, ושוב יברכו².
- ג. מותר לערוך מסיבה כזו גם לשתי אחיות שהן כלות³.

¹ במשנה מסכת מועד קטן (ח ע"ב) מצינו, "אינן נושאים נשים במועד... שאין מערבין שמחה בשמחה", ונחלקו האמוראים בטעם ההלכה. אף-על-פי-כן פסק רמב"ם (פ"י מה' אישות הל' יד) שמותר לחתן אחד לשאת שתי נשים בחופה אחת, וכן פסק המחבר (שו"ע אבן העזר סי' סב סעיף ב), והרמ"א שם לא הגיה מאומה. ובעניין עריכת חופה משותפת לשני חתנים עם שתי כלות עיין בטור שם בשם תשובת הרא"ש (כלל כו סעיף ד) הלכה למעשה שהתיר לברך לשניהם כאחד. ובי"בית יוסף" (שם) הביא בשם תשובת הרשב"א שיש להפריד בין שתי החופות, אבל בשו"ע פסק כדעת הרא"ש (שם סעיף ג). רמ"א הביא שיש להפריד הברכות משום עין הרע והוסיף שלכולי עלמא אפשר לברך שבע ברכות שלאחר הסעודה להרבה חתנים ביחד, אם אמנם אכלו ביחד.

בענין מקום ברכת שבע הברכות יש שלוש דעות:

- א. מרן המחבר (אבן העזר סי' סב סעיף י, על פי הרא"ש סוכה פרק ב סי' ח) פסק שניתן לברך שבע ברכות דווקא במקום עיקר דירתם של החתן והכלה, או במקום שדעתם להשתקע שם עד סוף שבעת ימי המשתה.
 - ב. "אורחות חיים" (הלכות ברכת-המזון אות פא בשם ראב"ד), מאירי כתובות (ז ע"ב) וט"ז (סי' סב ס"ק ז). פסקו שבכל סעודה שנערכת לכבודם אפילו הם חוזרים אחר-כך לדירתם, ניתן לברך שבע ברכות.
 - ג. סידור "דרך חיים" ו"קיצור שולחן ערוך" (סי' קמט סעיף ו) פסקו, שאם הם יחזרו אחר הסעודה למקום דירתם, צריך ליחד לחתן והכלה את מקומם, (בנדון שלנו ייחדו את המקום לשני הזוגות).
- נתפשט המנהג אצל האשכנזים כדעה ב, אך בקהילות הספרדים יש שנוהגים כדעה א ואולם הרה"ג הרב חיים דוד הלוי הורה לספרדים לנהוג כדעה ב.
- ² שו"ת הרדב"ז (ח"א סי' תמח) וכן נהג רדב"ז למעשה, וכן מובא ב"פתחי תשובה" (שו"ע אבן העזר סי' סב ס"ק ו). בספר "שבע שמחות" (פרק א סעיף כז) הביא שתי אפשרויות - האחת, שלאחר ברכת-המזון יצא החתן לחדר אחר, ויברכו ז' ברכות לחתן שנשאר, ואחר-כך יחזור הראשון ויברכו ז' ברכות לו. אך רצוי יותר, אם אפשר, שהמסובים יתחלקו לשני מניינים דהיינו שייצא חתן אחד עם עשרה לפני ברכת-המזון לחדר אחר, יאכלו שם כזית ויברכו ברכת-המזון ויברכו ז' ברכות, והמניין שנשאר יברכו במקומם. ועיין שם שהעיר, שאם יש פנים חדשות אחד שבא לכבוד שניהם, הוא צריך להיות בשני המקומות.
- ³ ב"ספר החסידים" אסר רבי יהודה החסיד לערוך חופה אחת לשתי אחיות, והביא דבריו רמ"א בהגה (שם סעיף ב), אבל לא אסר שיעשו שבע ברכות יחד.



י.ט. שירת "אנעים זמירות" על ידי בן נכרית שהוא ואמו נמצאים בתהליכי גיור

שאלה

משפחה בת ארבע נפשות הגיעה לקהילתנו מדרום אפריקה. האב יהודי, האם עברה גיור רפורמי לפני כארבעים וחמש שנה. הקהילה שלנו כמובן שאיננה מכירה בגיור זה, לכן הם פתחו בתהליכי גיור. לזוג שני ילדים לפני גיל בר מצוה - שניהם לומדים בבית הספר היהודי במקום. גם בדרום אפריקה למדו הילדים בבית ספר יהודי. אני מלמד בביה"ס את כל הילדים בגיל זה לשיר אנעים זמירות והם על פי רשימה שרים אותו בבית הכנסת. כך אני מעודד גם את ההורים להגיע לתפילה. האם יש מקום להכניס גם ילדים אלה לרשימה?

תשובה

- א. אין לשתף בני משפחה של אם גויה בחיי הקהילה היהודית מחשש נתינת לגיטימציה לנישואי תערובת¹.
- ב. ואולם לאחר שהתחילו בתהליך גיור, ניתן לקרבם ולצרפם ללימודים ולפעילות הקהילה², ומותר להם לבוא לבית-הכנסת ולהשתתף בתפילות עם הציבור³.
- ג. בשיר "אנעים זמירות" וכדו' אין משום חיוב מצוה שמצריך להוציא אחרים ידי חובתם, רק שירה ושבח להי"ת על כן אין מניעה שאדם המצוי בתהליך גיור, ישיר זאת לפני הציבור.

¹ בחומרת נישואי תערובת ראה רמב"ם (הל' איסורי ביאה פי"ב ו-ח). ועיין שו"ע (אבן העזר סי' טז סעיף א-ב).

² עיין שו"ת "במראה הבזק" (ח"א ת' עה, 2 במהדורה הראשונה), על-פי מהרש"א (שבת לא ע"א), ועיין עוד בשו"ת "במראה הבזק" (ח"ב עמ' 111).

³ שו"ת "במראה הבזק" (ח"ב עמ' 109).



כ. עריכת בר-מצוה למי שאמו נתגיירה גיור קונסרבטיבי או למי שאביו יהודי ואמו נכריה ונתגייר הוא גיור מפקפק

שאלה

ילד שאביו יהודי ואמו התגיירה על ידי ראבי קונסרבטיבי, ועכשיו רוצה לעשות את הבר מצווה שלו בבית הכנסת שלנו. כמו כן ילד שאביו יהודי ואמו גויה; ההורים גרים בנפרד. הילד התגייר בבית דין אורתודוקסי שאינו מוכר ע"י הרבנות בישראל. הבן הזה גר אצל אמו במשך כל השבוע ובשבת וחגים הוא אצל משפחתו היהודית. אמו שולחת אותו לבית הספר היהודי. האם לרב מותר לעשות את הבר מצווה ובאילו תנאים?

תשובה

גיור קונסרבטיבי הינו בעייתי ויש לחוש לו בתנאים מסוימים¹. במיוחד בנדון דידן שמדובר שהאב יהודי יש להשתדל לקרב את הילד כמה שאפשר². ניתן לערוך את בר-המצוה בבית-הכנסת³ ובלבד שהילד לא יקרא בתורה⁴, אך ניתן להעלותו למפטיר, ובעליה זו יוכל להיות "בעל קורא"⁵. יש לרשום בספרי הקהילה שאין שום קשר בין עריכת בר-המצוה לבין ברור יהדותו של הנער לעניין נישואיו בעתיד⁶.

¹לפי רמב"ם (הל' איסורי ביאה א"ב פ"ג הל"ט"ו) ורשב"א (יבמות עט ע"א) יכולים ג' הדיוטות להיות בית דין לגיור אלא שיש לפוסלם לכאורה מצד רשעים ועיין בדברי הרב יאה"ל הרצוג (יו"ד כרך ד' סי' צג אותיות ב-ג) שמסתפק בדבר, ובמיוחד באלה שהם כבר כמה דורות רפורמים וק"ו בקונסרבטיבים. כמו כן יש לחוש שלא הייתה טבילה, ואז ודאי שאין הגיור תופס.

באשר לקבלת עול מצוות (אם נעשתה בפני ג') יש לומר שהיא מועילה בדיעבד אף אם הייתה מינימאלית, עיין "אגרות משה" (יו"ד ח"א קס) "דידיעת המצוות אינה מעכבת וחושבת שכל מה שאומרים לה מעבר לזה זה הידור בעלמא".

² דעת הרב ב"צ מאיר חי עוזיאל שמצוה לקרב בן של ישראלי מנכרית ("פסקי עוזיאל", סי' סא).

³בתנאי שהייתה פעולת גיור מינימאלית של אם הילד, דהיינו קבלת מצוות בפני ג' (כמבואר בהערה 1) וטבילה, או טבילה בפני ג' אף שלא הייתה כלל קבלת מצוות, שכן לרמב"ם (שם הי"ד-י"ח) קבלת מצוות אינה מעכבת בדיעבד, ולדעת הרב עוזיאל אף לא לכתחילה, ואף שמרן המחבר לא פסק כך, יתכן שלעניין עלייה לתורה אפשר להקל. מכל מקום פסקנו לרווחא דמילתא, שלא יעלה למניין שבעה, וכמו שנהגו בקטן ("משנה ברורה" סי' רפב ס"ק יב), או שלא יקרא בתורה.

⁴ עיין "משיב מלחמה" (כרך ב עמ' קעט ס"ק ה) שבימינו הקורא בתורה הוא שליח-הציבור המוציא את הרבים, ולא העולה.

⁵ שאז אינו ממניין השבעה ויוכל גם לקרוא בתורה.

⁶ שהרי לדעת בעל "אגרות משה" אין לחוש כלל לגירות, ולדעת מרן הגר"ש ישראלי "במראה הבזק" (ח"א תשובה צז, לוז במהדורה ראשונה) יש לחוש לה, אם הדיין המגייר למד בשיבות.



כא. הפיכת בית-כנסת שחרב למוזיאון

שאלה

ברחבה שלפני בית הכנסת "המזרחי" בווינה נחשף לפני כשנתיים תוך כדי חפירות ארכיאולוגיות בית כנסת עתיק המיוחס לדעתם ל"אור זרוע" (ר' יצחק ב"ר משה שחי בווינה לפני כשמונה מאות שנה).

לאחרונה הוחלט לשפץ את בית הכנסת "המזרחי" בגלל סדקים שנבעו בבנין ועלולים לגרום להתמוטטותו. אחת הדרכים להשגת תקציב עירוני לשיפוץ היא להקים בקומת המרתף ובקומה הראשונה (ששימשו לצרכי חול עד כה) מוזיאון שישולב בממצאים מן החפירות שגם הן יקורו בצורה מיוחדת, כך שהכניסה לאזור זה תהיה מתוך בנין בית הכנסת "המזרחי" בקומת המרתף.

כאמור כל התוכנית היא בשיתוף פעולה עם עיריית וינה והם הסכימו לתנאים הבאים:

- א. המקום יהיה סגור לביקורים בשבתות וימים טובים.
- ב. הכניסה למקום תהיה בלבוש צנוע ובכיסוי ראש לגברים.
- ג. לא יוצגו מוצגים במוזיאון שלא יתאימו לאופי המקום ולא יקבלו את אישור הרב. האם במקרה זה ישנה בעיה הלכתית בהפיכת חורבות בית הכנסת העתיק המיוחס ל"אור זרוע" למוזיאון?

תשובה

בית-כנסת בחו"ל שחרב ונתגלה בחפירות ארכיאולוגיות, מותר¹ להפוך אותו למוזיאון יהודי², ויש להקפיד שלא ינהגו במקום³ שימוש מגונה⁴.

¹ משנה (מגילה כח ע"א) "והשימותי את מקדשכם - קדושתן אף כשהם שוממיין", אך בגמ' שם ע"ב מבואר "בתי כנסיות שבבבל על תנאי הן עשויים".

שיטת אליה רבה (הובאה ב"משנה ברורה" סי' קנא סעיף לב) שבסתמא אמרינן, שעל תנאי הם עשויים, ואין צריך לתנאי מפורש. ואמנם יש שחולקים עליו, אך בנדון דידן יש לסמוך עליו, בצירוף הטעמים שיובאו לקמן.

² שו"ע אורח חיים (סי' קנא סעיף יא) - אין תנאי מועיל להתיר שימוש מגונה.

³ שימוש מגונה, דהיינו - מרחץ, בורסקי, בית-הטבילה, בית-כסא (שו"ע אורח חיים סי' קנג סעיף ט).

⁴ הפיכת תל חרב זה למוזיאון רק תגדיל ותקדש שם ה'.

התוס' (מגילה כח ע"ב ד"ה בתי כנסיות) הסבירו בטעם הדין שבתי-כנסיות שבבבל עשויים על תנאי "שהרי לעת בא הגואל תפקע קדושתן". וב"ביאור הלכה" (סי' קנא סעיף יא ד"ה אבל) כתב בפירוש דברי התוספות: "כיוון דלבסוף כשיבוא הגואל, ויתקבצו ישראל מכל המקומות אשר נפוצו בין הגויים, אל ארץ ישראל, ולא יצטרכו לזה המקדש מעט, ועתידין ליחרב, ועל כרחך ממילא תפקע קדושתן, ולכן מהני תנאי גם כן לכל זמן שיחרב". נראה אפוא שהפיכת חורבות בית-הכנסת הני"ל המיוחס ל"אור זרוע" למוזיאון יהודי הוא השימוש הנכון והראוי לעשות בבתי-כנסיות שבבבל בשימונם.

בנדון דידן, כאשר הקרקע אינה שייכת לקהילה, והיא רכוש העיריה והמדינה, נראה שהופקע מן המקום דין מקום בית-כנסת שחרב, ודינו כדין מכירת בית-הכנסת בכפר שמוותר לנהוג בו מנהג חול, להוציא שימוש מגונה (ואולי אף כדין מכירת בית-כנסת על-פי החלטת ז' טובי העיר).

יתכן שבמקרה דגן אף מצוה לעשות כך - כדי להציל את בית-הכנסת הקיים מהתמוטטות⁵.

לפי האמור בשאלתך, הקהילה היהודית מתנה את הסכמתה בכך שינהגו במקום בכבוד הראוי.

⁵ לפי האמור בשאלתך שהמדינה תעביר תמורת הפיכת האתר למוזיאון כסף שישמש לתיקון בית-הכנסת הקיים אשר בו נתגלו סדקים וצריך להצילו מהתמוטטות, הרי מבואר בגמ' (בבא בתרא ג ע"ב) שבכהאי גוונא אף מותר לסתור בית-כנסת כדי לבנות בית-כנסת אחר במקומו.



כב. הטלת איסור כניסה לבית-הכנסת על חבר הקהילה

שאלה

חבר בקהילה מסרב לשלם את מסי הקהילה. מצד אחד חשוב לנו מאוד לשמור על אחדות הקהילה, אבל איננו יכולים לוותר בנושא חשוב ועקרוני זה. ועד הקהילה הציע לאסור על חבר זה כניסה לבית הכנסת כאמצעי כפיה. האם אכן אנו רשאים לנקוט צעד חמור שכזה כנגדו? האם נכון שאנו יכולים לסמוך על תשובת החתם סופר המפורסמת בענין?

תשובה

מבחינת ההלכה ניתן לאסור כניסת חבר קהילה שאינו משלם מס לקהילה לבית-הכנסת, בתנאים באים:

1. אם המסים משמשים לאחזקת בית-הכנסת או לבנייתו¹ אפשר לאסור עליו את הכניסה, מפני שהוא כגוזל את הרבים, כאשר בית-כנסת מוגדר² כבית-הכנסת של כפרים³.

2. אם בית-הכנסת מוגדר כ"בית-כנסת של כרכים", או כשהמסים אינם משמשים לאחזקתו, אלא לדברים שיש לקהילה כוח לכפות את גבייתם (כגון - צדקה, תלמוד תורה, ספר-תורה)⁴ אפשר לאסור את הכניסה באחד משני אופנים: א. פסק בית-דין⁵.

ב. החלטת "ז' טובי העיר", דהיינו ועד הקהילה הנבחר (אף אם הם פחות משבעה)⁶. במקרה זה הם צריכים להחליט החלטה עקרונית ושיוויונית, שכל מי שינהג כך, תימנע ממנו הכניסה לבית-הכנסת.

התקנה צריכה להיות על דעת כל חברי הוועד⁷, והיא צריכה לקבל את הסכמתו של רב העיר⁸.

¹ שו"ת "במראה הבזק" (ח"א תשובה יב, ג1 במהדורא ראשונה).

² ע"פ שו"ע (אורח חיים ס"י קנג סעיף ז).

³ עיין שו"ת "משאת בנימין" (סי' לג) שם מגדיר המשיב באריכות את ההבדל בין שני סוגי בתי-הכנסת. תורף דבריו הוא, שבית-כנסת שנבנה לקהילה מסוימת, אף שבאים לשם מדי פעם מתפללים אורחים, מוגדר כ"בית-כנסת של כפרים", והוא בבעלות אנשי אותה הקהילה. אך אם בית-הכנסת נבנה גם לצורך הרבה אנשים ממקומות אחרים המתכנסים במקום זה (כגון בעירו של רב אשי, שלשם היו מגיעים אנשים מהרבה מקומות), הוא מוגדר כ"בית-כנסת של כרכים" ואינו בבעלות אנשי אותה הקהילה או העיר.

⁴ בבא בתרא (ח ע"ב) "כופין בני העיר...". ועיין גם במרדכי שם.

⁵ מדין כפיית בית-דין שיכולים לכפות במה שירצו (על-פי הוראת הגר"ז"נ גולדברג). ועיין גם רמב"ן כתובות פו ע"א, לגבי כפייה.

⁶ שו"ת "חתם סופר" (חלק חושן משפט סי' קטז) ומקורו בגמ' בבא בתרא (שם) "אי קיבלו... אפי' חד נמי".

⁷ עיין "חתם סופר" (שם) שמסתפק בדבר. ובמקום שיש מנהג - אפשר לכפות גם על-פי רוב.

⁸ על-פי הגמ' בבא בתרא (ט ע"א).

למעשה יש חשש רציני שמניעה בכוח של כניסת יהודי לבית-הכנסת, כגון על-ידי שומרים או שוטרים, תגרום לחילול השם ולפנייה לערכאות. על כן, בכל מקרה כזה, יש להימנע מנקיטת צעדים מסוג זה ולהסתפק בפרסום פנימי, בתוך הקהילה, אודות הסירוב לשלם וההיתר ההלכתי למנוע מאדם כזה קבלת כיבודים בבית-הכנסת, כגון עלייה לתורה, פתיחת הארון, וכל שכן שליחתו לפני העמוד.



כג. מכירת מקוה שמצבו רעוע

שאלה

בשכונתנו מקוה טהרה המשמש גברים בלבד לטבילה בערבי שבתות וחגים, גם בגלל שמצבו גרוע. בגלל בעיות שנובעות מהמצב הפיזי הרעוע התעוררו גם בעיות הלכתיות ולכן מזה שנים רבות נשים אינן משתמשות במקוה זה. תחזוקת המקוה הולכת ומתדרדרת וגם הסביבה בה הוא נמצא הופכת להיות מסוכנת מיום ליום. פרנסי הקהילה העלו אפשרות למכור את המבנה והקרקע וטענתם היא שהמצב בין כך גרוע ומאידיך גיסא ישנו מקוה כשר במרחק של עשר דקות נסיעה בלבד מן המקום. האם מותר למכור את המקוה, והאם יש הגבלות בשימוש בתמורה שתתקבל מן המכירה?

תשובה

אין איסור למכור את המקוה הרעוע המשמש לטבילת גברים בלבד מכיוון שיש עוד מקוה, זה המשמש לטבילת הנשים. במקום שאין מקוה אחר לטבילת נשים, התירו פוסקים אף למכור בית-כנסת או לבנות מקוה על חשבון חלק מבית-הכנסת. במקרה זה אסור באיסור חמור להרוס את המקוה הרעוע או למוכרו כל עוד לא נבנה חדש¹. כדי לכבד את רצון התורמים מן הראוי להשתמש בכסף שיתקבל מן המכירה כדי לחזק את שמירת טהרת המשפחה בעירכם כגון לשפץ מקוה קיים או לבנות מקוה נוסף במקום שחסר, או לכל צורך אחר שיביא לחיזוק היהדות.

¹ שו"ת "אגרות משה" (חלק יו"ד ב סי' צא).

כד. השתתפות בחתונה בה יוגש אוכל כשר רק לחלק מן המוזמנים**שאלה**

לצערנו בחלק מן החתונות היהודיות בעירנו האוכל המוגש איננו כשר. כרב הקהילה אני מתלבט בשאלות, האם רצוי לארגן מצב שבו אוכלי כשר יקבלו מנות מיוחדות, ניתן לדאוג לכך שהאוכל יסומן בצורה ברורה כך שגם לא תהיה בעייה של חילוף או מראית עין? או אולי כדאי להמנע מללכת למסיבה שכזו?

תשובה

על כל רב בישראל להשתדל בכל מאודו שהאוכל המוגש בשמחות בני קהילתו יהיה אוכל כשר, ועליו לדאוג לכך שבמידת הצורך תעזור הקהילה בעניין מבחינה כלכלית. הדרך להשגת מטרה זו חייבת להיות בדרכי הנועם, וכל רב ינהג כחכמתו. אם הרב מוזמן לערוך חופה וקידושין, וידוע לו שלמרות זאת האוכל שיוגש בסעודה לא יהיה כשר, עליו לנהוג באחת משתי דרכים שהראשונה עדיפה על השנייה: א. החופה תיערך בבית-הכנסת¹, ושם יוגש אוכל כשר, כמובן (כיבוד קל). ב. החופה תיערך באולם כשעה לפני הסעודה, ואחר החופה יוגש במקום כיבוד קל כשר, תוך ציון כשרותו בצורה בולטת.

אם בני הזוג מתעקשים שלא לבחור באחת משתי האפשרויות, ימשוך הרב את ידו מן העניין.

אם רב מסוים מוזמן לשמחה שאין מוגש בה אוכל כשר, הרי שמן הראוי שימנע עצמו מלהגיע לשמחה זו (עליו להסביר בדרכי נועם את העדרותו בכך שלא יוכל לתת לגיטימציה למציאות זו). כך ינהג גם אם יוקדש מקום מיוחד לאוכלי כשר². יש לסייג את דברינו ולהוסיף שיש מקום לשקול כל מקרה לגופו, כשהמטרה הכללית היא חיזוק האמונה, קיום המצוות וקירובם של כל בני הקהילה.

¹ בעניין עריכת חופה בבית-הכנסת רבו המנהגים. יש שאסרו זאת בעיקר משום איסור התדמות לגויים ועבירה על הלאו "בחוקותיהם לא תלכו", שכן נהגו הגויים לעשות כן בבתי יראתם (ע"י שו"ת "חתם סופר" סי' צח ועוד). ואולם בארה"ב כבר העלה הרב משה פינשטיין ("אגרות משה" אבן העזר סי' צג) להתיר משום שלא נהגו הגויים שם באופן זה. וכן התירו רבים מרבני הספרדים לעשות כך בקהילותיהם, עיין שו"ת "ביע אומר" (ח"ג סי' יח) ועיין עוד בספר "נישואין כהלכתם" (ח"א עמ' רנד והלאה), ואכמ"ל.

² לגבי מראית העין, נראה שיש לחלק בין מסעדה שאינה כשרה, שאליה אסור להיכנס גם לצורך קניית מאכלים כשרים, אלא כשמצטער טובא ומספר זאת לרואים אותו נכנס לשם (ע"פ "אגרות משה" אורח חיים ח"ב סי' מ) לבין אולם שלעיתים האוכל המוגש בו כשר ולעיתים לא. נראה שיש לדמות אולם כזה לחנות המוכרת מוצרים כשרים ושאינם כשרים, שיש מקום להקל לקנות בה מוצרים כשרים.

כה. מינוי מי שנשוי לנכריה למנהל בית-הספר היהודי

שאלה

בקהילתנו יהודי שנשא לתומו (לא להכעיס) אינה יהודיה (לטענתו כדי לקרבה) והוא רוצה להבחר כמנהל בית הספר היהודי, כיצד עלינו לנהוג?

תשובה

בעל עברות, ובייחוד אם נשא נכרית¹, אסור לו לחנך², ואפילו לא לשמש בתפקיד ניהולי³, ואסור לכבדו בדבר שנתן להסיק ממנו הסכמה למעשיו הרעים⁴. ויראו לטפל בנושא זה מצד אחד בתקיפות ומאידיך גיסא בדרכי נועם, כדי למנוע מחלוקת ושנאת חנם, שגם הן אסורות.

¹ יש שרצו לצרף בעל נכרית למניין. נגד זה כתב בשו"ת "חכם צבי" (סי' לח) "דעד כאן לא אמרינן הכי אלא בעובר לפרקים, אבל העושים ביד רמה בשאט נפש ופורקים מעליהם עול מצוות אפי' מצוה אחת קלה, הרי הוא מאותם שאין להם חלק לעולם הבא כמ"ש הרמב"ם בהלכות תשובה, וכתב (הרמב"ם) ז"ל בריש חולין שהעובר על מצוה אחת שחייב עליה מיתה או שאין בדינו לדונו עתה, מחרימים אותו חרם עולם והנה הבעל ארמית בפרהסיא עד שמפני זה דינו שיהרג ואל יעבור... ואיך יתכן שיעלה לתורה, הלא אין לך חילול השם וכיבוי מאור הדת גדול מזה".

ועיין שו"ת "שרידי אש" (ח"ב סי' ו) שאם היה אפשר, ודאי מחויבים לנדות הנושא נכרית משום מגדר מלתא.

עיין שו"ת "מנחת יצחק" (ח"ג סי' סה) שהסברות המקילות של "תינוק שנשבה" וכיוצא בזה לא שייכות לעניין נישואי נכרית, "לפי שאין רוב ישראל נכשלים בזה, וחייבים לעמוד בפרץ בכל האפשרות".

² שו"ע (יורה דעה סי' רמו סעיף ח): "הרב שאינו הולך בדרך טובה, אף-על-פי שחכם גדול הוא וכל העם צריכים לו, אין למדין ממנו עד שיחזור למוטב" - על-פי מסכת מועד קטן (יז ע"א), ושם אמר בעניין זה ר' יוחנן את הפסוק "כי שפתי כהן ישמרו דעת ותורה יבקשו מפיהו כי מלאך ד' צבאות הוא", אם דומה הרב למלאך ד' - יבקשו תורה מפיו, ואם לאו - אל יבקשו תורה מפיו.

³ עיין "אגרות משה" (יורה דעה ח"ב סי' ק) שאוסר לאנשים יראי שמים להשתתף בועדת דת או חינוך עם פורקי עול (קונסרבטיבים) ומורה להם להפריד קהילתם.

⁴ ועוברים על איסור חנופה הנלמד במס' סוטה (מא ע"ב) וכמה מן הראשונים מונים אותו כאיסור תורה. מהרש"ל (י"ם של שלמה" ב"ק לח) מסביר שמהות האיסור היא הסכמה על דבר עבירה. ולכן, כשהסכמה זאת מפורשת, הרי הוא ככופר בדין מדיני התורה, וחייב למסור על זה את הנפש. על-פי זה מסביר בשו"ת "אגרות משה" (אורח חיים ח"ב סי' נא) את המקרים המובאים בסוטה שם ובתוס' שם, דגם כשאין הסכמה מפורשת רק דיבור או מעשה שיכול להתפרש בתור הסכמה יש בזה איסור מדבריהם ונעשים עליו כפי שנעשו עם ישראל כשחזקו את ידי אגריפס על אף שהיה ממשיך למלוך ממילא, כמפורש בתוס' שם ע"ב ד"ה אותו היום.

כו. שילוב ילדים שנולדו ליהודי מאשתו הנכריה בבית-ספר יהודי**שאלה**

כיצד עלינו לנהוג בעניין שילוב ילדים בני אם נוצריה (ואב יהודי) בבית הספר היהודי של קהילתנו. אני רוצה לציין שבביה"ס לומדים לימודי קודש וגם לימודים כלליים לפי תוכניות ממשלתיות. יש סכנה של התרחקות מבית הספר של מספר חשוב של ילדים אם יתקבלו הילדים הנ"ל, ושל מספר מקביל של ילדים אם לא יתקבלו. ככל האפשר אנחנו עומדים על המשמר כדי למנוע כניסה זאת, ואני הצעתי ליצור מסגרת מיוחדת כדי לעזור להורים שביקשו לגייר את בניהם לכשיתבגרו.

תשובה

על-פי מה שנמסר לנו, ועל סמך הכרתנו את המצב בקהילות איטליה, נראה שאין לקבל לבתי-הספר היהודיים ילדי נוצריות שאביהם יהודי, ועל כן הצעתך בדבר הקמת מסגרת מיוחדת לילדים כאלה היא הראויה.

יתכן שבנסיבות אחרות או במקרים מיוחדים יש מקום לשקול את הפסק בהתאם לכך.

הפוסק בעניין זה חייב להתחשב בעיקר בצורך הקיומי של המאבק בהתבוללות, אך גם במקום שאין לקבל את ילדיו הביולוגיים של יהודי מנכריה למוסדות החינוך היהודיים, על האב לגייר את בנו.

בכל מקרה שהילדים - עם או בלי האם - נוקטים צעדים מעשיים כדי להתקרב ליהדות במטרה להתגייר בסוף התהליך, יש לקרבם באהבה, ובוודאי אין להרחיקם.

כז. קבלת ילדים שאמם נכריה, וע"פ טענת הוריהם יתגיירו בגיל בר-מצוה, לגן-ילדים יהודי, כאשר יש חשש שאי-קבלתם תגרוור אחריה סגירת הגן

שאלה

בונציה ישנו גן ילדים שבשנה הבאה עלול להיסגר בגלל המספר הקטן של הילדים הרשומים בקהלה (שלושה), ההורים הצהירו שאם בגן יהיו רק שלושה ילדים, לא ישלחו את הבנים לגן. לכן הם לוחצים כדי שיתקבלו לגן גם ילדים גויים, מאב יהודי ואמא גויה, שמצהירים שמעוניינים שילדיהם יקבלו חינוך יהודי כדי שבגיל הבר-מצווה יוכלו להתגייר. עד עכשו התנגדנו לקבל את הילדים האלה כדי לא לתת גושפנקא ל"יהדותם" מפני שההורים עלולים לחשוב שהילדים כבר התקבלו בקהלה בתור יהודים.

האם גם עכשיו יש להמשיך להתנגד בכל תוקף לקבלת הילדים הנ"ל לגן?

תשובה

באופן עקרוני אין לקבל ילדים גויים - אף-על-פי שאביהם יהודי - לכל מוסד חינוך יהודי, אלא אם כן האם מתחילה בתהליך גיור שיאפשר גם גיור נאות לילדים¹. ועם זאת יש להקל בנדון דידן, מכיוון שאי-פתיחתו של גן יהודי (בלא צירוף הילדים הגויים) תפגע בשלושת הילדים היהודיים שייאלצו ללכת לגן גויי². עם זאת יש לשקול, אם הדאגה לשלושת הילדים עלולה להשפיע לרעה על כל המערכת בבית-הספר היהודי³. גם יש לשקול את האפשרות ששלושת הילדים ילמדו בגן של גוים ויקבלו תיגבור בלימוד יהדות, כנהוג במספר קהילות בתפוצות.

¹ עיין שו"ת "במראה הבזק" (ח"א תשובות עה, עו, עח; 2, 2, מג במהדורה הראשונה).
² במקרה זה יש לרשום בספרי הקהילה שהילדים הללו אינם יהודים, וכי אין בקבלתם לגן היהודי משום הכרה ביהדותם (ועיין בשו"ת "מנחת יצחק" (ח"ג סי' צח אות ג) שהעלה בעיה זו).

³ יש לדון בשאלה של לימוד תורה לגוי, כדאיתא במס' חגיגה (יג ע"א). ואולם נראה שבמקרה כזה יש לומר: "חטא כדי שיזכה חברך", וכפי שנפסק בשו"ע אורח חיים (סי' שו סעיף יד), שהרי מדובר כאן באיסור זוטא ומצוה רבה (אם לא יקבלו חינוך יהודי, יש לחשוש שלא ישאר להם שום זיק יהודי, ועיין עוד מאמרו של הגר"ש ישראלי בעניין פיקוח-נפש בהצלה רוחנית - "תחומין" ב). ועוד, שהילדים בנדון דידן לא פשעו, והאיסור שמדובר בו הוא מדרבנן. ומה גם שיש פוסקים, שהעלו סברה להתיר בקטן (עיין "באר-שבע" בקונטרס "באר מים חיים" סי' יד), וכן לשיטת רמב"ם שבנוצרים אין איסור (יעיין בשו"ת "פאר הדור" ח"א סי' נ) ועיין גם ב"מנחת יצחק" הנ"ל הן בשאלת לימוד תורה לילדים גויים בבית-ספר יהודי.

כח. רישום קידושין שנערכו בידי רב מסיג גבול

שאלה

בונציה מינתה הקהילה רב, הרב מוכר הן על ידי ועידת רבני איטליה והן על ידי ממשלת איטליה. כרב הקהילה הוא היחיד המוסמך לטפל בכל עניני היהדות בעיר והמחוז כולל רישום נישואין. סידור זה מנע עד היום הסתננות של רבנים לא אורתודוקסים לקהילות איטליה, ב"ה.

בימים אלה הופיע בעיר רב אורתודוקסי מעיר אחרת וסידר חופה וקידושין לבני זוג שאינם חברים באופן רשמי בקהילה. כיצד עלינו לנהוג במקרה זה ואילו צעדים מותר לנו לנקוט.

תשובה

- א. אכן על-פי המתואר בשאלה יש כאן חשש איסור "השגת גבול"¹ מכיוון שיש הפסד ממוין². אבל אפילו כאשר אין הפסד ממוין, עדיין נעשה כאן מעשה אסור - איסור גרימת מחלוקת בישראל ופגיעה בזכות ה"שררה" של הרב המקומי³, וגם עוברים על התקנה ועל דינא דמלכותא, אך אין כאן חשש לכשרות הקידושין⁴.
- ב. מותר לפנות לשלטונות כדי למנוע את פעילות הרב, אם אי-אפשר לעצור בעדו על-ידי דיניי ישראל, ובלבד שהדבר לא יגרום לחילול השם⁵.
- ג. אבל גדול השלום, ולכן כדאי לפתור את העניין בדרכי נועם ולהכנס לדין ודברים עם הרב, להעמידו על חומרת מעשיו ולפנות לרבנים בעלי השפעה שישפיעו עליו למשוך ידו מהתערבות במקום שיש מרא דאתרא.

¹ ואף-על-פי שמתירים לסוחרים מחוץ לעיר לעסוק בסחורתם בעיר עם אנשים מעיר אחרת, כמבואר בבבא בתרא (כב ע"א) ונפסק בשו"ע חושן משפט (סי' קנו סעיף ז) ועיין שם ב"פתחי תשובה" (סי' י), הרי זה דווקא ביום השוק, אבל שלא ביום השוק - אסור.

² שהרי מפסידים את הרב עיסוק שהיה אמור לבוא אליו

³ עיין שו"ת "במראה הבזק" (ח"ב עמ' 182-183) ובהערות שם, וב"אגרות משה" (חושן משפט חלק ב סי' לט).

⁴ כמו שנפסק בשו"ע אבן העזר (סי' כח סעיף כא) ברמ"א שאפילו בחרם מפורש - לבטל הקידושין לא מבטלינן, ובחרם שאינו מפורש לכולי עלמא לא מבטלינן, עיין בשו"ת מהר"ח אלשקר (סי' מח), שלא גרע מאיסורי לאווין, שהקידושין חלין.

⁵ עיין לעיל מהרי"ק שורש קצה נפסק ברמ"א חו"מ סי' קנו סעי' ז שאפשר להשתדל ע"י השלטונות למנוע מאדם להכנס לגור בעיר. ואף שחלקו על המהרי"ק ע"ש בפתחי תשובה סי' יז, היינו משום שדן במקרה שע"פ ההלכה אין אפשרות למנוע מלהשתקע בעיר, אבל כאשר בא למנוע על ידם במצב שע"פ דין מותר למנוע, אז לכו"ע אפשר לפנות לשלטונות, אחרי שהפניה לבתי דין ישראלים לא עזרו. ועיין כעין זה בשו"ת "חתם סופר" (חו"מ סי' מד) מובא בפתחי תשובה (חו"מ סי' רלא סי' ד) ועיין "אגרות משה" (חו"מ ח"א סי' ח) שמתיר לפנות לשלטונות אפילו לכלוא אחד שמוכר נבלה במקום כשרה.



כט. הקמת בית-דין בקהילה שבה קיים בית-דין

שאלה

בעירנו ארבע קהילות המחולקות לפי עדות. לכל עדה בית דין צדק משלה. כל בד"צ דן בשאלות הנוגעות לדיני העדה שלו. כך גם בענין גיטין בית הדין נקבע ע"פ עדת האישי. רב-חזן בית כנסת השייך לאחת העדות החליט לפתוח עוד בית דין שיעסוק אף הוא בענין מתן גיטין. המרא דאתרא של הקהילה מתנגד לכך בחריפות ולדעתו שותפים שאר רבני העדה-הקהילה וכן הנהלת הקהילה ואפילו רוב מתפללי בית הכנסת של אותו רב-חזן.

האם רשאי אותו הרב להקים בית דין נוסף בטענה שבבית כנסת זה כיהן לפני כחמש עשרה שנה רב שהיה גם מסדר גיטין והוא עושה מעשיו בבחינת "מחזיר עטרה ליושנה"?

תשובה

אנו מתייחסים בתשובתנו לדין העקרוני ולא למקרה מסוים, שהרי איננו מכירים את פרטי המקרה מכל צדדיו, ועל כן ננסח את העקרונות והרב או בית-הדין יפסקו בנושא: א. דיין שאינו מוסמך כנהוג ויושב לדין או פוסק הלכות, יש אומרים שדינו כמי שלא הגיע להוראה ומורה¹, שעליו נאמר: "כי רבים חללים הפילה..."², ואין לסמוך על הוראתו³.

ב. גם לדעה החולקת באשר לצורך בסמיכה בזמן הזה³ יש להחמיר בענין גיטין, גם בשל דברי הגמ' בקידושין⁴ וגם מצד מנהגן של ישראל שהוא תורה⁵.

ג. דיין שמינה עצמו, בלא רשות הקהל, נקרא דיין שאינו הגון, ואין דיניו דינים⁶, ומי שעשה כן, מצער את הציבור ועתיד ליתן את הדין⁷.

ד. הקדמונים גזרו חרם על הנוטל שררה על חבריו כדי לענוש ולקנוס ולכוף, בין בדברי הבאי ובין בדברי שמיים, אם לא שימנו אותם רוב הקהל מפני חשיבותם (של הממונים)⁸.

ה. אסור לאדם לקבוע עצמו להוראה במקום שיש רב קבוע, מדין הוראה במקום רבו⁹, וכן מדין הסגת גבול, ונקרא רשע¹⁰.

¹ בבלי ע"ז (יט ע"ב), סוטה (כב ע"א אמר ר' אבהו).

² רד"ך (בית כב חדר ט-ז).

³ שו"ת ריב"ש (ת' רעא).

⁴ דף ו ע"א, "אמר רב יהודה", ועיין עוד "סדר הגט" (סעיף א) ברמ"א ופתחי תשובה (ס"ק א) ושו"ע אבן העזר (סי' קמא סעיף ל, ברמ"א).

⁵ רמ"א יורה דעה (סי' רמב סעיף יד) ועיין שם בענין דיעבד.

⁶ שו"ת "חתם סופר" (חושן משפט סי' יט).

⁷ שו"ת ריב"ש (שם) בשם תשובת רשב"א.

⁸ סוף תשובת מהר"ם מרוטנבורג (דף קנט). החתומים על חרם זה הם ר"ת, רשב"ם, ראב"ן וק"נ רבנים.

⁹ שו"ת מהרשד"ם (יורה דעה סי' צ), והשוה לדבריו בחושן משפט (סי' א) "כנסת הגדולה", הגה"ט (סי' רמב) בשם רלני"ח, רד"ך (בית כב חדר יג).

- ו. אין לאורח הבא לעיר לפסוק ולהורות¹¹ אלא באקראי¹², וישיבה בבית-הדין אפילו באקראי דינה כקבועה¹³. עריכת חופות וה"ה גיטין שנוטלים עליהם שכר, אסורה משום גזל¹⁴. גם כשהשכר ניתן לרב המקומי, הדבר אסור¹⁵, אלא אם כן נטל רשות הרב המקומי או ממי שהוסמך לתת רשות לכך.
- ז. הקמת בית-דין באופן המתואר בשאלה יש בה אף משום "לא תתגודדו"¹⁶.

¹⁰ "חתם סופר" (חושן משפט סי' כא).

¹¹ ברכות (סג ע"א) "אמר אבי וכו'", ע"פ פירוש ר"י בתוס' סוטה (כב ע"ב ד"ה ושוין).

¹² מדין אפרושי מאיסורא, ועיין "ישכיל עבדי" (ח"ב חושן משפט סי' א) בשם "ריח שדה".

¹³ סנהדרין (כט ע"ב) מר בר רב אשי.

¹⁴ רמ"א יורה דעה (סי' רמה סעיף כב).

¹⁵ שו"ת "נודע ביהודה" (מהד' תנינא אבן העזר תשובה פג).

¹⁶ יבמות (יד ע"א) וכרבא, רמב"ם (הל' עכו"ם פי"ב הלי"ד) ו"לחם משנה" שם בשם הרד"ך.



ל. ערל, דינו לעניין חיוב במצוות ושיתופו בחיי הקהילה

שאלה

מהו דינו של בן לאם יהודיה, ערל? האם ניתן לצרפו למניין? האם חייב להניח תפילין? האם ניתן להעלותו לתורה. האם ישנם דברים שיש למנוע ממנו?

תשובה

- א. מצוות מילה היא מעיקרי יסודי הדת, ואם לא נימול ע"י אביו או ע"י בית-דין - חייב למול עצמו, ואם לא מל - חייב כרת¹, ובכל יום עובר על עשה זה².
- ב. מעיקר הדין - הנולד לאם יהודיה הרי הוא כיהודי לכל דבר, אפילו לא מל. וחייב בכל המצוות האמורות בתורה³, ולכן פשוט שחייב בהנחת תפילין.
- ג. אם הערל כהן, יש להתיר לו לישא כפיים⁴. ויש בו קדושת כהונה, שאסור לו ליטמא למתים ולישא אישה פסולה לכהונה, אבל אסור לו לאכול תרומה וקדשים⁵.
- ד. באשר לצירופו למניין עשרה ולעלייתו לתורה, ישנם מגדולי פוסקי הדורות האחרונים שפסלו יהודי ערל בדברים אלה מחמת קנס, אפילו מומר לערלות לתיאבון⁶.
- ה. לגבי המצב בקהילתכם - ידוע לנו מדיווחו של סגן-הרב הקודם, כי לצערנו יש שם

¹ שו"ע יורה דעה (סי' רסא סעיף א).

² "מגן אברהם" (שם).

³ שו"ע (יורה דעה סי' רסד סק"ד), שמומר לדבר אחד - איננו מומר לכל התורה כולה. אמנם קיים דיון מיוחד בערל - האם יוכל למול אחרים, כאשר אין ישראל גדול היודע למול. באופן כללי קיים חילוק בין ערל שמתו אחיו מחמת מילה, שיכול למול אחרים, לבין מומר לערלות, שאינו יכול למול אחרים. עיין שו"ע יורה דעה (סי' רסד סעיף א, רמ"א שם, שו"ע שם סק"א) וראה גם בט"ז (שם סק"א), וב"נ"קודות הכסף" עליו. ועיין שם בהגהות ר' עקיבא איגר שמדייק מדברי מרן בשו"ע ורמ"א שפסלו אפילו מומר לערלות לתיאבון למול אחרים, ומביא דעות המתירות בזה ופוסלות רק מומר להכעיס, ומכריע שאם מומר לערלות עבר ומל, בדיעבד אין צריך הטפת דם ברית. וב"ערוך השלחן" יורה דעה (סי' רסד סעיף ו) כתב בדעת הטור והשו"ע שאין פסול למול, אלא שאינו נאמן על המילה, שהחשוד על דבר אינו נאמן על אותו הדבר, ויש לחוש שלא ימול כראוי וישארו ציצין המעכבין את המילה, וממילא, אם בודקו ישראל - שפיר דמי.

⁴ "מגן אברהם" (אורח חיים סי' קכח ס"ק נד), והיינו אפילו לא מל במזיד. ואמנם "פרי חדש" פוסלו משום שמחלל עבודה, והוקשתה נשיאת כפיים לעבודה במקדש. אך "מגן אברהם" סובר שערל כהן הוא כבעל מום, שאף-על-פי שמחלל עבודה כשר לנשיאת-כפיים.

שו"ת "אגרות משה" (אורח חיים ח"ב סי' לג, ענף ב).

⁶ שו"ת "אגרות משה" (אורח חיים ח"ב סי' לג ענף ג), שאב שלא מל את בנו, יש לקנסו יותר מאשר על שאר העבירות, שהרי בעברו על מצוות מילה החביבה לכול, הוא כפירש עצמו מכלל ישראל, כי אף עבריינים בשאר מצוות עושין מצוה זו בשמחה, וגרע אפילו ממחלל שבת לתיאבון. ואין לנו לחוש שיפרוש מהכלל אפילו יותר בשל כך. (עיין רמ"א יורה דעה סי' שלד סעיף א). ולכן אין להעלותו לתורה ולתת לו שאר כיבודים, כעין דברי בעל "מנחת יצחק" (חי"ג סי' סה), ודברי בעל "שרידי אש" (ח"ב סי' ו). ונראה שהוא הדין לאדם עצמו שלא מל, בתנאי שהוא מודע לעניין ובכל זאת אינו רוצה למול עצמו, וראה בהערה הבאה.

מזה זמן רב חולשה גדולה בקיום מצוה חשובה זו. על כן יש לעורר את הציבור בדרכי נועם ובאהבה, לשוב ולחבב מצוה זו שרוב רובו של העם דבק בה במסירות-נפש לאורך כל הדורות. לכן, לפי הנסיבות המיוחדות בקהילתכם⁷, אין לקנוס מי שלא מל.

⁷ למרות האמור בסעיף ד' ובהערה 6 אין לקנוס בן שאביו לא מלו, אלא אדרבה, יש לקרבו ולקוות שיהיה יהודי כשר, ואף אם כבר נמצא ברשות עצמו ועדיין לא מל - אין לקנוסו אלא אם כן הוא מכריז שלא ימול עצמו לעולם, שאז יש לקונסו. וגם במקרה כזה - אם מפחד מפני צער גופו הכריז כן, יש לקרבו ולקוות שבסופו של דבר יסכים למול עצמו. לכן נראה שהמצב בקהילתכם, שמצוה זו כמו נשתכחה ממנה, דומה למצב זה.



לא. הוצאת הציבור ידי חובת קידושא רבה על-ידי בת-מצוה כחלק ממסיבתה

שאלה

משפחה בקהילתי הזמינה את הציבור ל"קידושא רבה" לאחר התפילה בשבת בבוקר כחלק מחגיגת בת המצוה של בתם. הם מבקשים לציין את כניסת הנערה לעול מצוות בכך שיכבדו אותה לומר את הקידוש ולהוציא את הציבור ידי חובת קידוש היום. לטענתם כיון שהחויב בשבת בבוקר לכולי עלמא הינו מדרבנן ואשה חייבת כמו איש, אין בעיה בבקשתם.

תשובה

כניסה תחת נועם עול המצוות פירושה לא רק התחלה של קיום מצוות כמי שמצווה ועושה אלא גם המשך חינוך להנהגות טובות, מידות, דרך-ארץ וצניעות. מכיוון שמצאנו הלכות רבות האוסרות השתתפות פעילה של נשים בהוצאת הרבים ידי חובתם, כגון עלייה לתורה, מטעמי צניעות, נכון לכתחילה שלא לחדש מנהגים שיסותרו כללים אלה¹. עם זאת יש מקום ליישום רעיון זה כאשר בת-המצוה תכובד באותה השבת להוציא את בני משפחתה בקידוש היום לפני הסעודה שנערכת בביתה הפרטי, בחוג משפחתה². ויש לחפש רעיונות נוספים שיבטאו את כניסתה של הבת תחת נועם עול מצוות מכל הבחינות שהזכרנו ולעודד את ביצוע הרעיונות שאין בהם בעיה הלכית.

¹ אמנם מעיקר הדין מצינו בגמרא (ברכות כ ע"ב) "אמר רב אדא בר אהבה, נשים חייבות בקידוש היום", וכוונת הגמרא שם לומר, שמכיוון שהן חייבות, הן יכולות להוציא גם גברים ידי חובתם, וכן נפסק להלכה (שו"ע אורח חיים סי' רעא סעי' ב). אך יש לציין, כי מיד לאחר מכן מצינו שם בגמרא "ת"ש, באמת אמרו, בן מברך לאביו וילד מברך לרבו ואשה מברכת לבעלה, אבל אמרו חכמים, תבא מארה לאדם שאשתו ובניו מברכין לו". ברם, שם הכוונה דווקא למי שאינו יודע ואינו לומד וסומך על בני ביתו שיוציאוהו ידי חובה באופן קבוע, ועל כן אין להסתייגות זו קשר לשאלה שלפנינו, ועל כן הכריעו להלכה הטי"ז ו"מגן אברהם" והגר"א ועוד אחרונים כפשט השו"ע, וכנגד רש"ל ובי"ח, שמעיקר הדין אשה מוציאה את האיש ידי חובת קידוש היום. וכן הכריע בעל "משנה ברורה" (סי' רעא) והזהיר שם שלכתחילה לא תוציא אשה אנשים שאינם מבני ביתה ד"זילא מילתא", ומקורו בתוסי' סוכה (לח ע"א ד"ה באמת אמרו בסופו). וכן המליץ לנהוג ב"שמירת שבת כהלכתה" (ח"יב פי' נא סעי' ט).
² שם.

לב. סמכות חזן לאסור על אדם אחר לשמש כחזן בקהילתו**שאלה**

ראובן רב וחזן של בית כנסת מטעם הקהילה. מדי פעם מכבד את שמעון לחזן. וגם ממלא מקומו בקריאת התורה בעת הצורך. שמעון פגע בראובן בענין השגת גבול לקח מקומו בעבודה מסויימת. ראובן לא יכול לעכל את מעשה שמעון וספר לפני 12 איש בבית כנסת את המעשה שלדעתו הרי הוא כעברייני. וסיים הריני אוסר על שמעון מהיום לשלש שנים שלא יעשה בבית כנסת זה לא חזן ולא בעל קורא ולא יאמר דבר תורה ובזה הלשון: איסור שאין לו היתר, לפני מנין ולפני ההיכל וספר תורה. האם מותר לרב הראשי של העיר לבטל דבריו של ראובן רב בית כנסת, ולתת לשמעון לקרא בתורה או חזן בעת העדר ראובן (יש בקהל מי שיקרא חוץ משמעון).

תשובה

בכל מינוי יש בעלות ממונית לממונה¹, אך ברור, שבעלות זו היא רק לענין שמירת זכויות הממונה², ולא כדי לפגוע באחר³ אף אם יש לו לממונה סיבה לפגוע בו. לכן אין סמכות לחזן לאסור על איש אחר לשמש כחזן כאשר הוא אינו נמצא. באשר ליחס בין רב הקהילה לרב העיר, עיני "מראה הבזק" ח"ג סימן יט⁴.

¹ ספרי שופטים פסקא קסב "מניין לכל פרנסי ישראל שבניהם עומדים תחתיהם, תלמוד לומר הוא ובניו בקרב ישראל, כל זמן שהוא בקרב ישראל, בנו עומד תחתיו", הרי שיש לממונה בעלות על המינוי, והראיה, שבנו יורש אותו (אם הוא ראוי לכך).

וכן פסקו רמב"ם (הל' מלכים פ"א הל"ז) ורשב"א בשו"ת (חלק א סי' ש).
² כך משמע ברשב"א הנ"ל, וכן משמע שחובה על הממונה לדאוג למחליף, כאשר אינו יכול למלא את תפקידו מסיבה כלשהי.

³ סברת הרב זלמן נחמיה גולדברג.

⁴ תורף הדברים שם הוא, שסמכות רב העיר לגבי רב הקהילה תלויה בשאלה האם מינוי רב הקהילה טעון הסכמת רב העיר.

לג. חישוב זמני השקיעה וצאת-הכוכבים לצורך הלכות שבת

שאלה

לא ידוע לנו כאן בפראג כיצד נהגו לענין כניסת ויציאת השבת, האם עלינו להמשיך ולנסות לברר את המנהג הקדום כדי להמשיך בו או לא? אם לא, כיצד עלינו לנהג בענין תוספת שבת בכניסתה וביציאתה. כמו כן מצאנו הבדלים של דקה או שתיים בין הלוח ששלחתם אלי לבין מה שפרסמה החברה האסטרונומית של פארג (שרוב חבריה אינם יהודים) מדוע יש הבדלים בין הלוחות והאם ניתן לסמוך על לוחות זמנים שחברו ע"י גויים?

תשובה

בירור מנהגו המדויק של מקום יכול להיעשות רק ע"י בירור עם תושביו המקוריים. מכיוון שהקהילה היהודית בפראג חרבה בזמן השואה, ר"ל, אין הקהילה החדשה מחויבת בדווקא למנהגי הקהילה הקודמת.¹

חישוב זמנן של הזריחה והשקיעה תלוי במקומה המדויק של השמש בשמים בתנאים הטופוגרפיים המדויקים של המקום, באחוזי הלחות באטמוספירה (המשפיעים על שבירת קרני השמש), בזמן הזריחה וכן במקומו המדויק של הצופה.

נוסחאות החישוב המכילות את כל המשתנים הנ"ל הן מסובכות מאוד, והעובדה ששני מקורות שונים (צילמנו את הלוח ששלחנו לך מתוך הספר "זמנים כהלכה לבית ולנוסע" מאת פרופ' יהודה לוי, הוצאת ראובן מס, ירושלים תשנ"ב, עמ' 254-255) חישובו והגיעו ללוחות שווים שאין בהם סטייה יותר מדקה או שתיים, נחשבת להישג מדעי.² לכן אם ישנה נפקא מינה חשובה לדיוק הנ"ל, יש להתנהג לחומרא או לקולא, לפי העניין הנדון.

באשר לשאלתך, אם ניתן לסמוך לעניין הלכה על חישוב שערכוהו גויים, כתב רמב"ם בהל' קידוש החודש³ במפורש שאכן ניתן לעשות כן, שזהו בכלל "קבל האמת ממי שאמר", ואף במקום שלא התאמת אצלו החשבון, יש לסמוך בכהאי גוונא על אומן גוי שלא מרע אומנותיה.⁴

מנהג האשכנזים פה בעיה"ק ירושלים הוא להוסיף בכניסת שבת כ-40 דקות לערך לפני השקיעה, בעוד שברוב הקהילות בארץ הקודש נוהגים להוסיף כ-22 דקות לפני השקיעה, וכן נוהגים חלק מן הספרדים בירושלים.⁵ על כן נכון יהיה להנהיג גם אצלכם כניסת שבת 22 דקות לפני השקיעה, ולהוסיף בצאת השבת דקות ספורות⁶ (אחר צאת-

¹ עיין בהקדמה לספר "שבת הארץ" לראי"ה קוק.

² על-פי בקי בנושא שיטת חישוב הזריחה והשקיעה.

³ עינייש פי"ז הכ"ד.

⁴ עיין שו"ע אורח חיים (סי' שכח, י) בהגהת רמ"א משם משמע, שבעניין חילול שבת סמכנין על אומן גוי, וכל שכן כאן דהוי מסיח לפי תומו, ועיין עוד שו"ע יורה דעה (סי' צח ס"א) ונושאי כליו שם.

⁵ פסקי הגר"ע יוסף.

⁶ עיין שו"ע אורח חיים (סי' רצג ס"ב) ושם ב"משנה ברורה" (ס"ק ה).

הכוכבים), אלא שנוהגים לחשב את זמן צאת-הכוכבים במוצאי-שבת⁷ בדרך שונה מאשר לעניינים אחרים.

⁷ דע שצאת-הכוכבים לעניין שבת אינו כצאת-הכוכבים לעניין יום יום, שכן בגמ' שבת (דף לה ע"י) משמע, שלעניין תרומה יש להחמיר כרבי יוסי, הסובר שבין-השמשות הוא כ"הרף עין", והוא אחר זמנו של רבי יהודה, ונחלקו ראשונים ואחרונים בשאלה, אי הוי סמוך לבין השמשות דרבי יהודה או במעט מאוחר או לאחר זמן. בארץ-ישראל נוהגים לעניין שבת כשיטת הרי"מ טיקוצ'ינסקי שצאת-הכוכבים אליבא דרבי יוסי הוא בממוצע 36 דקות אחר השקיעה (בזמן שהשמש נמצאת בזווית 8.5 מעלות מתחת לאופק) ואף-על-פי שהרי"מ טיקוצ'ינסקי פסק כך לכל עניין דאורייתא, נוהגים ברוב הקהילות לעניין קריאת-שמע שצאת-הכוכבים הוא ג' רבעי מיל וכלשהו של כהרף עין אחר שקיעת-החמה, אבל לעניין שבת מחמירים, כדעתו.



לד. הדלקת נר שבת נוסף ע"י אשה ששכחה להדליק נרות שבת אחת

שאלה

אשה בקהילתי, אם למשפחה מרובת ילדים ב"ה מחמת טרדות ההכנות לשבת שכחה להדליק הנרות בזמן. בשבוע שאח"כ הוסיפה נר נוסף והדגישה שהיא עושה זאת בלא נדר. מה דינה לענין השבתות הבאות, האם היא נכללת בכלל מי שקנסו אותו להדליק נר נוסף בכל שבת?

תשובה

אשה שהייתה טרודה מאוד (מסיבות מיוחדות) בהכנות לשבת, ולא הספיקה להדליק נרות שבת בזמן, הרי כיום, שהבית מואר באור חשמל, יש לה על מי לסמוך¹ כדי שלא תיחשב בכלל מי שקנסו אותו על זלזול בכבוד שבת.²

¹ "ילקוט יוסף" (ח"ד ה' שבת א ס"י רסג ה' כו) אפילו בסתם שכחה, מכיוון שיש אור חשמל בבית, וכן פסק ב"שמירת שבת כהלכתה" (ח"ב פרק מג סוף סעי' ה) בצירוף סברה זו (שבימינו הבית בין כך מואר), שאם הייתה טרודה בטיפול בבן חולה, אינה צריכה להוסיף. אמנם הביא שם (בהע' ל) דעת שו"ת "מלמד להועיל" שכתב, דלפטור בלא כלום אי-אפשר, עיי"ש.

² מקור ההלכה הוא בדברי מהרי"ל כפי שהובא ב"דרכי משה" (טור אורח חיים ס"י רסג ס"ק א): "אשה שכחה ולא הדליקה נר בשבת, שצריכה כל ימיה להוסיף על נר של מצוה יותר ממה שהיתה רגילה להדליק עד עתה"; וכן פסק רמ"א (שם בשו"ע סעי' א). והסבירו אחרונים הטעם, כי קנסוה כדי שתהא זהירה בכבוד שבת, ועל כן, במקום אונס לא קנסוה. מדברי מהרי"ל הרוצה לחייבה גם בתענית ובוודוי (ורמ"א שם ב"דרכי משה" חולק עליו) משמע שמדובר בפשיעה ממש, אבל בכל אונס המראה שאין כאן משום זלזול בכבוד שבת, לא קנסו. אמנם בעל ה"משנה ברורה" (שם) מביא כדוגמה לאונס, כגון שהייתה חבושה בבית-האסורים, שהוא אונס גמור, אך גם מהרי"ל דיבר על עוד סוגי אונס, עיי"ש. על כן הכריעו אחרונים בצירוף הסברה שהבית היה מואר בין כך ובין כך, כמבואר בהערה 1. ומדברי בעל "אגרות משה" (יורה דעה ח"ג ס"י יד ס"ק ו) אין להוכיח, מה דעתו בנדון דידן, כי אינו מפרט שם, באיזה מקרה מדובר, וכל העניין מובא שם כבדרך אגב.

לה. השגחה בשבת במסעדה שאיננה שייכת ליהודי

שאלה

עומדת להפתח בעירנו מסעדה כשרה. הבעלים איננו יהודי והוא יעסיק באופן קבוע יהודי כמשגיח וכמנהל. האם מותר ליהודי להשגיח על עניני הכשרות בשבת? כיצד יטול שכרו? האם מותר לו לקבל אחוזים מהרווח וכיצד ינהגו בנושא התשלומים בשבת ע"י האורחים בעבור הארוחות?

תשובה

1. מסעדה של גוי שיהודי עובד בה כשכיר, אין מניעה לכך שישגיח בה בשבת ויקבל על כך שכר, מכיוון שהוא נוטל שכרו בהבלעה והמסעדה נקראת על שם הגוי.
 2. אם היהודי מקבל את שכרו לפי אחוזים, נראה שנחשב לשותף¹, ולכן יצטרך למכור לגוי את חלקו ברווחי השבת בדרך המועילה², וישגיח בהתנדבות³.
- למסעדה זו מומלץ לפרסם במודעות ובסוכניות התיירות שיש להזמין ולשלם עבור ארוחות השבת מראש, כפי שנהוג במסעדות יהודיות.

¹ "אגרות משה" (או"ח ח"ב סימן סד) שמביא עצה להפוך עובד גוי לשותף במסעדה יהודית ע"י קביעת שכר קצוב באחוזים.

² שו"ע (או"ח סי' רמ"ה, א) עיין בשו"ת "במראה הבזק" (ח"א תשובה לו, לו"ו בהוצאה ראשונה) וב"אגרות משה" (או"ח ח"א סימן ד וחלק ד סימן נו) ובנוסח החוזה שמציע הרב פיינשטיין.

³ אמנם במצב הפוך שהיהודי בעלים והגוי שותף לשבת אסר ה"אגרות משה" מטעם דהיה "זה חלול שבת היותר גדול שכל בעלי חנויות יהיו מחזיקין חנויותיהן פתוחין בשבת" אבל בנדון דידן הבעלים העיקריים והמפורסמים הם גויים.

לו. שימוש בפועל שאינו יהודי להכנות מקודש לחול

שאלה

בקהילה האשכנזית במקסיקו פועל קייטרינג כשר בבעלות יהודית אבל לא דתית. הם אחראים על אולם השמחות הנמצא בבנין בית הכנסת, ומתפקידו הכנת אוכל לחתונות בר-מצוות וסעודות המתקיימות מידי שבת אחרי התפילות. הפועלים הם לא יהודים ולכן יש משגיח מטעמנו במטבח זה. אצלנו החתונות מתקיימות בעיקר במוצאי שבת, ובימי שיעון הקיץ אפילו שגמר השבת הוא מאוחר, החופות נערכות בכל אופן, כשעה אחר תום השבת. דבר זה מקשה על ההכנות של האירועים ולכן יש דברים שכבר מכינים בשבת. למעשה המצב הקיים כיום הוא שבישולים ואיסורים גמורים לא נעשים בשבת, אבל דברים אחרים כמו קיצוץ ירקות, סידור צלחות ושולחנות וכד' מכינים בשבת. לטענת בעל הקיטרינג מוכרחים לעשות את זה יותר מוקדם כי לא יספיקו להכין את הכל רק במוצאי שבת, וזה גם יוריד את רמת השרות. לא בא בחשבון להכין דברים אלה מערב שבת כי האוכל יתקלקל.

השאלות הן:

1. האם גוי יכול לעשות הכנות משבת לחול בשעת דחק זה, כשלא אומרים את זה מפורשות אבל הוא יודע מה מוטל עליו לעשות?
2. מה הם הדברים שעקרונית היה אפשר להתיר בגלל שעת דחק זה ומה אסור בכל מקרה?
3. מה הם התנאים הצריכים להתקיים מבחינת ההשגחה במקרה זה?

תשובה

חברת קייטרינג בבעלות יהודית לא תכין ע"י גויים בשבת צרכי סעודה שתערך במוצאי שבת באולם בית הכנסת, אפילו ע"י רמיזה לעובדים הגויים מע"ש, מהסיבות הבאות:
א. גם באופן שאין איסור אמירה לגוי בשבת כגון שרומז לו מערב שבת¹, עדיין קיים איסור הנאה ממעשיו כאשר עושה זאת לצורך ישראל², ואפילו באיסור דרבנן^{3,4}.

¹ שו"ע או"ח (סימן שז ס"ב) וב"משנה ברורה" (ס"ק י) ומשמע אפילו רמז בלשון ציווי מותר מערב שבת.

² שבת דף קכב ע"א, ובתוס' ד"ה ואם כתבו גזירה שמא יאמר לנכרי לעשות מלאכה בשבילו וכ"כ רשב"א, שם, ור"ן שם כתב שמא ירגילנו לשבת אחרת, וע"ע בביצה דף כד ע"ב ברש"י שכתב כדי שלא ייהנה ממלאכת שבת.

³ באיסורים מן התורה אסור ליהנות עד מוצ"ש בכדי שיעשו ועיין הטעמים בראשונים בביצה דף כד ע"ב, אך באיסורים דרבנן הרי"ף הר"ן הסמ"ג ומרדכי פסקו דאסור עד למוצ"ש בכדי שיעשו ור"י ורא"ש פסקו שבמוצ"ש מותר מיד למי שנעשו בשבילו, ולאחרים לכו"ע מותר אף בו ביום, ובשו"ע סימן שכה ס"ח משמע שפסק כדעה ראשונה וכ"כ ב"משנה ברורה" שם ס"ק מב ובשעה"צ ס"ק מה.

⁴ יש כאן שני איסורים דרבנן:

א. טרחה יתרה בשבת, עיין סימן שלג ס"א (ואיסורו יותר קל משבות).
ב. הכנה מקודש לחול שאסור משום טורח, עיין שו"ע (או"ח סימן שכג, ו) ו"משנה ברורה" (ס"ק כח). אכן, "אליה רבה" (סימן רנב ס"ק יב) מתיר אמירה לגוי ומשמע גם הנאה ממעשיו,

- ב. באופן שהגוי עושה על דעת עצמו⁵ למשל כדי להיות פנוי במוצאי שבת⁶ אסור לו לעשות זאת בבית ישראל⁷ ובודאי לא במקום ציבורי כבית כנסת⁸, משום חילול השם⁹.
- ג. שעת הדחק המתוארת בשאלה אינה בכלל מה שהתירו שבות דשבות ל"צורך הרבים"¹⁰ או מפני מצווה¹¹.
- בבין השמשות מותר להכין ע"י הגויים צרכי הסעודה שאינם בגדר מלאכות כגון סידור

כאשר כל איסורו משום טרחה או עובדין דחול וכן פוסק בשו"ת "ערוגת הבשם" (חאו"ח סימן נה) ובספר "תשובות והנהגות" (ח"א סימן קכד). אלא שבט"ז (סימן שיג ס"ק ז) אסר אף בעובדין דחול ע"י נכרי א"י לצורך הרבה ככל שבות דשבות וכן ב"משנה ברורה" (שם ס"ק נו ובסימן תנט ס"ק לה) וכן ב"שמירת שבת כהלכתה" (פ"יא ס"ט) וב"ילקוט יוסף" (סימן שז סכ"א) דאם לא משום אדעתא דנפשיה אסור והוי בכל שבות דשבות בעלמא. ומה שהתירו באחרונים בסימן שכא להדיח בשר שלא נמלח ביום שלישי לשחיתותם ע"י אינו יהודי, זהו דווקא בגלל שיש הפסד שלא יוכל לבשלו ואכן ה"מגן אברהם" חולק וסובר שאין זה הפסד גדול ליחיד בביתו. וכן מש"כ ב"משנה ברורה" (סימן רנד ס"ק מג) להתיר להוציא פת לחם מתנורים שלנו לצורך מוצ"ש ע"י אינו יהודי, גם זה משום הפסד.

⁵ עיין סימנים רמד ס"א, רנב, ס"ב, רעו סע' א-ב, שז ס"ד ועוד.

⁶ יש שלמדו מסימן שה סכ"א שבאופן כזה נחשב אדעתא דנפשיה קעביד אף שהוא חלב של ישראל ובבית ישראל, ופסק עפ"י ב"שמירת שבת כהלכתה" שהוא לעיל שאין צריך למחות בידי הגוי אם שוטף בשבת כלי ישראל לצורך מוצ"ש כדי שיהיה פנוי, אמנם ב"ילקוט יוסף" שהוא לעיל חלק עליו בזה ע"פ מה שהשיגו ה"מגן אברהם" ופמ"ג וא"ר ועוד על דברי השו"ע דזהו דווקא דרך מקרה, וכן פסק לאיסור בשו"ת שרגא המאיר (ח"ב סימן מב אות ז), ובנדוננו אף יותר קשה לומר שאדעתא דנפשיה קעביד, כיון שהסברא להתיר כשעושה כדי להיות פנוי במוצ"ש היא שבגלל צרכיו עושה ולא אכפת לו ממה שנוח לישראל שהכלים ישטפו בשבת, אך כאן הוא יודע שבעל הבית היהודי רצה שיעבוד בשבת כדי שאיכות השירות לא תפגע וכן כדי לסיים את ההכנות לסעודה בזמן, ולכן ודאי שעושה זאת אדעתא דישאל. מה גם שרוצים להתיר זאת בקביעות בימי הקיץ והאחרונים הנ"ל התירו רק לפעמים ודווקא באופן שעושה מעצמו אין למחות, ולא כשיהודי רמז לו מע"ש ונראה שעושה לדעת ישראל.

⁷ מלבד הבעיה שהזכרנו בהערה הקודמת שכשעושה בבית ישראל וישראל רואהו נחשב כעושה לדעת ישראל ולא אדעתא דנפשיה, יש בעיה שיאמרו שהזמין את הגוי לעשות מלאכה בשבילו, עיין בסימנים רמד ס"ה ורנב ס"ב וב"משנה ברורה" שם, והוא מירושלמי (שבת פ"א ה"ח), הביאו המ"מ (פ"ו ה"ב מהלכות שבת), וגם כאשר עושה המלאכה בביתו שלו אם ידוע ומפורסם שהיא של ישראל יש לאסור ולמחות בידו, עיין סימנים רמד ס"ד ורנב ס"ג, ובנדוננו הרי מדובר בבית כנסת שהוא מקום מובהק של יהודים וגם מקום ציבורי וכן גם הכלים ידועים שהם של ישראל.

⁸ נראה כי במקום ציבורי יש חשש רחב יותר שיאמרו שהזמין את הגוי לעשות מלאכה בשבילו ⁹ סימן רעו ב"משנה ברורה" ס"ק יא. ונראה שבמקום ציבורי כבית כנסת המשפיע על הקהילה והוא גם מקום קדוש יש בעיה גדולה יותר של חילול השם מבית פרטי של ישראל.

¹⁰ סימן שז ס"ה. עיין גם ב"מגן אברהם" ס"ק ז וב"משנה ברורה" ס"ק כב שהפסד גדול נחשב צורך הרבה, ונראה שכאן ההפסד שיהיה לבעל הקייטרינג או הטרחה להביא פועלים מע"ש לסדר ולהכין את הדברים שניתן להכין מע"ש ואולי גם שכירת פועלים נוספים במוצ"ש כדי להגביר את קצב העבודה, לא נחשב הפסד גדול ביחס לעלות הכוללת של האירוע.

¹¹ בסימן שלח ס"ב יש מתירים לומר לאינו יהודי לנגן בכלי שיר בחופות אף שהוא שבות דשבות, כיון ששמחת חתן וכלה הוי מצווה, מ"מ בנדוננו במה שתרד רמת השרות או תתאחר מעט הסעודה נראה שאין פגימה בשמחת חתן וכלה. וגם מצד הסעודה שהיא סעודת מצווה נראה שאין להתיר כיון שאין מדובר בביטולה, אלא באיחורה ובעיקר בהשתדלות של בעל הקייטרינג בדרכים אחרות.



¹² עיין בשו"ת "אז נדברו" (ח"א סימן טו) שהשיב על שאלה דומה מאוד מקהילתכם בשנת תשל"ז ופסק שם לאיסור והתיר בבין השמשות של מוצ"ש להתחיל בהכנות לסעודה, שאינן כרוכות באיסורי מלאכות.



לז. שימוש ב"קולן" בבית-הכנסת, בשבת

שאלה

האם מותר להשתמש בשבת במכשיר הנותן את ה"טון" לחזן? לחזן אצלנו מכשיר הנראה כמשרוקית עם מספר פתחים, החזן נושף לתוכו ושומע את הטון הרצוי לו. המכשיר איננו משמש ככלי נגינה או כמכשיר להשמעת קולות.

תשובה

- א. אסור להשתמש במכשיר זה או בכל "קולן" אחר, כמו מזלג חזנים בשבת ויו"ט, וכן יש להורות לכתחילה למי שבא לשאול¹.
- ב. אם ידוע שם שישנן קהילות, שבהן נהגו להשתמש במכשיר זה, יש להסביר בדרכי נועם, כי אכן אסור להשתמש במכשיר זה. ואולם אם הדבר יביא לריב ומחלוקת ולא יסכימו לשמוע, ניתן להניח להם להמשיך במנהגם, ולא למחות בהם חזקה, מכיוון שיש להם על מה שיסמוכו.
- ג. לעומת זאת, קיים היתקן המורכב על שעון-יד רגיל הפועל ללא הפסקה ונותן צליל המסייע לחזן. שעון כזה נמצא בשימוש בין השאר בבית-הכנסת הגדול בירושלים.

¹ מקור הדין במסכת ערובין (קד ע"א) בדברי רבה: "לא אסרו אלא קול של שיר", וטעמו של דין זה מצוי במסכת ביצה (לו ע"ב) משנה וגמ' "אין מטפחין ואין מרקדין וכו', גזרה שמא יתקן כלי שיר". ועל-פי זה פסק מרן ב"בית-יוסף" ובשו"ע (אורח-חיים ריש ס"י שלח) שהשמעת קול בכלי שיר אסורה, וב"מגן-אברהם" הוסיף שהוא הדין גם בהשמעת קול ביד (וכן בדבר שאינו מוגדר כלי-נגינה דווקא) שאף היא אסורה כאשר זה דרך שמחה ושיר. ופסק רמ"א שם שאסור להכות בשבת על הדלת בטבעת הקבועה בדלת, אף-על-פי שאינו מכוון לשיר, הואיל והכלי מיוחד לכך. ועיין ב"ערוך השולחן" (שם סע' ד) שסיכס, שכל דבר שאדם עושה בשביל נעימות השיר - אסור, ואפילו לקשקש בזוג (פעמון) או באגוז לתינוק, וראה שם דוגמא נוספת, כל זה בכלל האיסור. לפי זה פסק בעל "משנה ברורה" (שם ס"ק ד) שאסור להשתמש בקולן מכיוון שהוא גם כלי-שיר וגם מכוון לשיר, והווי תרתי לגריעותא, וכן פסק ב"ערוך השולחן" (שם סע' ח) וכן פסק רוב גדולי מאוד של אחרונים. כל זה נזכר בפוסקים לגבי הקולן העשוי כמין מזלג קטן שבו, למיטב ידיעתנו, משתמשים החזנים המקצועיים, אף-על-פי שיש כאן סברות מספר להקל בוודאי הוא שהמכשיר שהוא כעין משרוקית, פשיטא שאסור, מן הטעמים הנ"ל.

ולגבי הקולן המכונה "מזלג חזנים" הביאו אחרונים סברות מספר להקל: אחת - מה שכתבו בתוס' בביצה (הובאו דבריו ברמ"א אורח חיים ס"י שלט) דהאידינא שאין אנו בקיאין בעשיית כלי שיר וליכא למיגזר שמא יתקן, נהגו להקל בכל. ולפי זה הקולן שאי-אפשר לתקנו כאשר מתקלקל, ודאי שאינו בכלל הגזירה. ואולם כבר כתבו אחרונים דקולא זאת קאי רק על טיפוח וריקוד שאינו מעשה בכלי ממש, וכי גם בזה אין להקל שלא במקום מצוה, אלא משום הנח להם וכו'. ועוד. כל תכליתו של המכשיר היא לצורך שירת הפה שלא נאסרה מעולם. ולבסוף, הקולן שהמכשיר משמיע הוא קול דק ביותר שנשמע רק כאשר המכשיר קרוב לאוזן. ואולם, כאמור, כל האחרונים שהביאו סברות אלה, דחו אותן למעשה, ורק כתבו שבמקום שבו יהיו ריב ומחלוקת אם לא יתירו, ישמעו, אפשר להניח להם וכן פסק ב"ערוך השולחן" (סע' ח), בשו"ת "משנה הלכות" (ס"י נב בסופו) ובשו"ת "יביע אומר" (ס"י כב בסופו): "אבל המקילים בזה מעצמם, אין למחות בהם ביד חזקה, שיש להם על מה שיסמוכו". עכ"ל.



לח. הפעלת כסא-גלגלים חשמלי לנכה באמצעות קרן-אור בשבת**שאלה**

כסא גלגלים המשמש נכה ומופעל באמצעות קרן אור ותא פוטו אלקטרי. חסימתה ושחרורה של הקרן היא נעשית ע"י הזזת תריס (ריבוע). על משענת היד של הכסא ישנה קופסה עם מוט. הזזת המוט מזיזה את התריס (הריבוע), מאפשרת לקרן להגיע אל התא וגורמת תנועה לכיוון הרצוי, על פי החלטת המפעיל. האם ניתן להפעיל כסא כזה בשבת לצורך נכה, שמעתי שבבית החולים "שערי צדק" בירושלים משתמשים בטכניקה כזו. אם אסור להפעיל את הכסא, מה ניתן לעשות כדי להתיר את הפעולה בשבת וביום טוב.

האם זה נחשב כגרמא, האם כדוגמה לגרמא ניתן לראות בפתיחת וילון או תריס בבית המאפשרת כניסת קרני שמש שיפעילו מתקן חשמלי או יכבו אותו כגון נורת התמצאות?

תשובה

השימוש בכסא-גלגלים ממונע בשבת מותר (ע"פ הידוע לנו כיום) אך ורק באמצעות מפסקי גרמא¹ שפותחו ע"י המכון הטכנולוגי להלכה בבית וגן, ירושלים, ומכון "צומת" באלון שבות, גוש עציון. ראוי להדגיש, כי השימוש במפסקי-גרמא מותר אך ורק במקרים הכרחיים, וכי כל מקרה צריך להיות נדון כמקרה פרטי ולגופו של עניין. הדרך שהצעת בשאלה, איננה מותרת².

¹ שאלת השימוש בעגלת-נכים ממונעת בשבת עלתה על שולחנם של גדולי הפוסקים כבר לפני כעשרים שנה, ובמהלך השנים נמצא פתרון שקיבל את אישורם, ביניהם גם של הגרש"ז אויערבך. עיין מאמר בנושא זה הכולל תשובה מהגר"ש ישראלי המובא בתחומין ח, עמ' 37. הבסיס ההלכי להיתר הוא בדברי השו"ע (אורח-חיים סי' רעז סעיף ב), שם כתוב לסגור דלת שכנג מדורה, שמותר, ואין בכך משום מכבה. ועיין ב"משנה ברורה" (שם ס"ק יא) שהטעם לכך הוא, שבשעת הסגירה לא קורה כלום, ורק חדירת הרוח מופסקת, אלא שלאחר מכן תיחלש האש ואולי אף תכבה. על בסיס זה בנוי העיקרון של מפסקי גרמא המבוססים על מנגנון השולח פולסים מחזוריים לתא פוטו-אלקטרי או למתג פשוט. כאשר האדם חוצץ את התא או מסיט את המתג, לא מתרחש דבר, ורק בבוא הבדיקה המחזורית הקרובה תתרחש התוצאה. נמצא שהאדם רק גרס, אך לא הפעיל, התוצאה מושגת תמיד והיא נגרמת ע"י גורם חיצוני מחזורי בלתי-תלוי.

זהו העיקרון של מפסק הגרמא שהתירו במקום הפסד או לצורך גדול, ע"פ פסק הרמ"א בסוף סי' שלד, שגרמא אינה מותרת אלא במקום פסידא, כגון בבתי-חולים ובמערכת ביטחון, וזוהי השיטה הנהוגה בבי"ח "שערי צדק" שהזכרת במכתבך.

שיטה זו מועילה להפעלה הראשונית של עגלת הנכים בשבת, פעולות נוספות דורשות פתרונות הלכה-טכני נוספים, משום שפתרון הגרמא איננו ישים בהם.

² הצעתך ליצור סגירת מעגל חשמלי ע"י הרמת ה"תריס" החוסם את קרני-האור (פולסים) כדי לאפשר תנועת הכיסא אין בה משום היתר, שכן, אין הבדל בין סגירת מעגל חשמלי ע"י לחיצה על מתג אשר מקרב (באופן מכני) שני גופים מתכתיים זה לזה, ועל-ידי זה נסגר המעגל והחשמל זורם ומפעיל מיידית את אשר הוא נועד להפעיל, ובין סגירת מעגל כזה ע"י הסרת

אם יש צורך בתשובה למעשה על מקרה פרטי, שלח נא את הפרטים המלאים, ואנו נשתדל לענות בהקדם, אחר התיעצות בצדדים הטכניים עם הרב ישראל רוזן, ראש מכון "צומת".

מחסום כלשהו המונע את סגירתו. בשני המקרים - ברגע שהמכסה ("הריבוע" בלשונך) מוסר - החשמל זורם תיכף במערכת, ואכן, אם אמנם פתיחת הווילון או התריס שבדוגמה שציינת, מאפשרת מיידית לקרני-השמש להפעיל מעגל חשמלי - תהיה הפעולה אסורה. דבר זה מפורש למעשה בדברי השו"ע (אורח-חיים סי' רעז סעיפים א-ב) על-פי המפורש בגמ' (שבת קכ ע"ב) שאסור לפתוח דלת כנגד המדורה הקרובה אצל הדלת, משום שפתיחת הדלת מגבירה בהכרח את עצמת האש - והרי הוא מבעיר, וזה פסיק רישיה. וכשם שאסור לפתוח בשבת דלת של מקרר, כאשר פתיחה הדלת מדליקה נורה בפנים המקרר, וכשם שבפתיחת דלת כנגד המדורה, כל שנעשה אינו אלא מתן מעבר חפשי לרוח (הסרת המחסום), כך גם בהצעתך לגבי חסימת קרן-האור, כאשר הסרת המחסום המסתיר גורמת ישירות להפעלת מערכת - והרי זה מעשה בידיים, ואין לזה כל היתר. ומסתבר שזה גרוע מפסיק רישיה, משום שבודלת ומדורה, הפעולה היחידה שנעשית היא פתיחת הדלת (אף כי בהכרח היא גורמת להבערה), ואילו במכשיר כני"ל, הרי עצם מטרת הסרת המחסום היא הפעלת המכשיר, והיא דרך הפעלתו, ואפילו לא פסיק רישיה (עין מה שכתב ב"שמירת שבת כהלכתה" בשם הרב שלמה זלמן אוירבך בפרק י הערה מה, ומשם יש ללמוד בקל וחומר לנדון דידן, שלא זו בלבד שזוהי דרך ההפעלה, אלא זוהי למעשה המטרה האחת והיחידה של פעולת של "הסרת הריבוע").



לט. שימוש בשבת בכסא-גלגלים חשמלי המחובר למצבר מבעוד יום.

שאלה

בקהילתנו אדם בשנות הארבעים לחייו הסובל ל"ע ממחלות רבות והדרך היחידה שלו לנוע ממקום למקום היא באמצעות כסא גלגלים חשמלי, המופעל באמצעות סוללה (מצבר).

האם הוא רשאי להפעיל את המנוע בערב שבת לפני כניסתה ובשבת רק ללחוץ כפתור הגורם לחיבור המכני בין המנוע לגלגלים. עזיבת הכפתור תנתק שוב את המנוע מהגלגלים והכסא יעצור.

לא אכפת לו שהבטריה תתבזבז והמנוע יעבוד גם כאשר הוא איננו נוסע. כיום הוא מגיע לבית הכנסת באמצעות כסא גלגלים רגיל ובעזרת אנשים אחרים.

האם אכן הצעתו מותרת מבחינה הלכתית? האם יש לכם הצעה אחרת? העמדת הפתרון לרשותו תשפר מאוד את מצבו הקשה.

תשובה

הפעלת הסוללה של כסא-הגלגלים החשמלי מבעוד יום (מערב-שבת) עדיין איננה מתירה את השימוש בכסא בשבת. הזזת הכפתור גם היא אסורה בשבת¹. על כן רצוי להיעזר בפתרונות טכניים כגון אלה המוצעים על-ידי מכון "צומת" שבאלון שבות, ישראל.

ומכל מקום, כאשר אמנם נמצאה דרך מותרת להפעלת כסא שכזה, יש לדאוג שיותקן שלט במקום בולט² אשר בו יצוין, שהכסא מופעל על-פי היתר, שניתן למקרה רפואי ספציפי³.

מתוך ידיעה שבשכונתכם יש עירוב, איננו מתייחסים נדרשים לשאלת הטלטול.

¹ אף-על-פי שהמעגל כבר סגור, שכן סגירתו איננה משפיעה מעשית לפי שעה. פעולת ההפעלה אסורה ככל הפעלת מכשיר חשמלי בשבת, משום בונה או משום מכה בפטיש או משום מתקן מנא דאורייתא או באיסור דרבנן. כך נמסר לרב ישראל רוזן ע"י הגרש"ז אוירבך, עיין "תחומין" (כרך ח עמ' 37) מאמר בעניין הפעלת עגלת-נכים חשמלית בשבת, והערותיו של מרן הגר"ש ישראל שם. ועיין עוד לעיל בתשובה הקודמת.

² כך הורה במקרים דומים מרן הגר"ש ישראל.

³ לדעתו של הרב נחום אליעזר רבינוביץ השלט הוא עיקרו של ההיתר, ועליו נוסף ההיתר של הפתרון ההלכני-טכני. ועיין עוד בנושא בשו"ת "במראה הבזק" (ח"ג, תשובה לח).



מ. הליכה ליד חיישנים אלקטרוניים בשבת וביום-טוב**שאלה**

בזמן האחרון אנו נתקלים יותר ויותר במכשירים חשמליים המופעלים על ידי חיישנים אלקטרוניים, כגון דלתות נפתחות מערכות אזעקה, תאורה חיצונית או פנימית וכדו'. האם יש היתר לעבור ליד חיישנים אלה במקרים הבאים:

- א. מכשיר חשמלי מופעל על ידם.
- ב. נדלקת נורת ביקורת, אבל המכשיר לא מופעל אלא בשעת חירום.
- ג. אין נורת ביקורת שנדלקת, אבל החיישן מגלה את האדם העובר.

תשובה

נושא השימוש בחשמל בשבת¹ נידון בהרחבה בסיפורות הפוסקים האחרונים, ובתשובתנו זו נידרש רק לשאלותיך בעניין החיישנים.

1. דלת שנפתחת על-ידי עין או חיישן אלקטרוניים כשאדם עובר לידם - אסור לעבור ליד החיישן או העין כדי שהדלת תפתח, אך יכול אדם להמתין עד שגוי יכנס לבניין ולהיכנס יחד עמו².

2. חיישן הפועל למניעת שריפה (גלאי-עשן) לפי הידוע לנו³ לא מתרחש במכשיר כל ניתוק או חיבור חשמלי ברגע שאדם עובר לידו, והוא אינו מופעל אלא אם כן נגלה עשן, ולכן, מותר לעבור לידו בשבת.

3. מערכת-אזעקה הפועלת ע"י גלאי-נפח - מערכת זו מורכבת משלושה חלקים נפרדים⁴. (א) המערכת המרכזית הכוללת משדר-גלים, מקלט-גלים ומערכת אלקטרונית והבודקת את ההבדלים בין השידור והקליטה, ומתוך כך היא מגלה תנועה. (ב) המערכת הקולית הכוללת צופר, המקבל אותות מן המערכת מרכזית. כשהמערכת במצב גע (on), יש קשר בין המערכת הקולית והמרכזית, וכאשר המצב הוא תוק (off), המערכות מנותקות זו מזו. (ג) החיישן הנועד לגילוי תנועה, מורכב משני חלקים:

1. מכשיר ששולח בפועל את הגלים, קולט אותם ומוסר את המידע למערכת המרכזית,
2. נורית ביקורת הנדלקת כל אימת שהמערכת המרכזית מגלה תנועה.

ועתה נידרש לשאלת השימוש במערכת בשבת.

בהנחה שלמעשה אי-אפשר⁵ לאפשר את השימוש בחדר מסוים על-ידי כיסוי החיישן

¹ עיין שו"ת "במראה הבזק" ח"ג (תשובה לד) ובמראה-המקומות שם.

² עיין מסכת סנהדרין (עז ע"ב) "אמר רבא, דחפו לבור... ואמר רבא, זרק חץ ותריס בידו...". שו"ת "אחיעזר" (ח"ג סי' ס), "יסודי ישרון" (דף 151), "שמירת שבת כהלכתה" (פרק כג סעיף ג) שאוסר ובהערה (קמו) הוא מסתפק בשאלה, אם אפשר להחשיב את זה לכוח שני עפ"י הגמ' הנ"ל. ועיין עוד ספר "ילקוט יוסף" (חלק ד הל' שבת כרך א דף שלב, סעי' ז-ט).

³ התיאור הטכני הוא ע"פ מהנדס מכון צומ"ת, מר לפידות.

⁴ לפי מהנדס צומ"ת, ניתוק כל המערכת גורם לאזעקות-שווא בשעת חיבורה מחדש.

⁵ יש להתיר, משום שזהו פסיק רישיה דלא ניחא ליה, שהוא מותר במקרה שאי-אפשר באופן אחר. ובמקרה דן לא ניחא ליה כלל, כי מי שנכנס לתוך החדר, אינו יודע שהחיישן פועל, ולא



לפני השבת או על-ידי ההתקנת שעון-שבת שינתק את כל המערכת בשעות הפעילות בבניין, יש להתיר להיכנס לבניין בתנאי שלפחות נורית הביקורת תנותק לפני השבת, ורק המערכת הקולית תפעל בהתאם לצורך ע"י שעון-שבת^{6,7}.

איכפת ליה כלל, ולפי הפוסקים שסוברים, שאיסור הפעלת החשמל הוא משום מבעיר, הרי זו מלאכה דרבנן, כי אין כאן חוט להט. אמנם היה אפשר לומר שלדעת ה"חזון איש", הסובר שהאיסור בסגירת מעגל חשמלי הוא משום בונה ומכה בפטיש, המלאכה היא דאורייתא, אבל לדעת "המגיד משנה" פסיק רישיה במלאכת מכה בפטיש אינו בגדר מלאכה כלל, ולכן גם לדעת ה"חזון איש" יש להקל בענייננו. ועיין עוד מאמרו של הרב יעקב אריאל, רבה של רמת-גן, בקובץ השנתי של חוג הנוער בבית-כנסת "איחוד שיבת ציון", שנת תשנ"ה.

⁶ ומצאנו דיון בשאלה למקרה ששכחו לנתק את הנורית. עיין ספר "ילקוט יוסף" (ח"ד הל' שבת כרך ה דף רטז) בעניין מנורת-רחוב שנדלקת מאליה כאשר אדם מתקרב אליה, ופסק שם שלכתחילה יש להמתין עד שיעבור שם נכרי ואז לעבור יחד עמו, אבל אם אין שם נכרי, השאיר בצריך עיון. אמנם הגר"ש וואזנר בקובץ "מבית לוי" כתב להתיר בעניין המנורה הנ"ל, "כיוון שהאדם אינו עושה כלום ממש אלא הולך לדרכו לתומו ואינו מוסיף שום תנועה למען מלאכת האיסור אף שבגרימתו נדלק האור פשיטא שכל זמן שאינו חושב ממש ללכת למען להדליק שאין אנו מצרפים הליכתו הרגילה לתוצאה ואין כאן פעולה של מלאכה" וכו'.

ועיין בדבריו בביאור המחלוקת בין רשב"א ור"ן סוף פרק האורג לעניין נעילת דלת ונמצא צבי שמור בתוך הבית, שאף לדעת ר"ן שאסר שם, היינו משום שנעילת דלת נחשבת למעשה צידה מובהק, ואילו הליכה אינה נחשבת לפעולת הדלקה. אבל יתכן שהרב וואזנר יודה בנדון דידן, מכיוון שהמערכת שייכת למשתמשים, ויש חשש שיכוונו לבדוק את תקינותה, ודומיא להולך בשעת החשיכה שהנורות שבבתים מסייעות לו, שבזה אולי לא יתיר, ויש מקום לחלק.

⁷ האפשרות שיצטרך להישאר במקומו, גורמת לו צער רב ועל כן ניתן לסמוך על טענת "כבוד הבריות" (כתובות ס ע"א), וכן יש כאן ביטול עונג שבת, עיין "ילקוט יוסף" (שבת ח"ג עמוד 10). ועיין שו"ע אורח-חיים (סי' שלו סעי' א). ויש להבחין בין המקרים, שהרי שם עצם ההישארות במקום היא המשך השימוש, ואף-על-פי כן יתכן שמכיוון שהמעשה נעשה בשוגג, לא קנסו כלל וכלל, עיין ב"שמירת שבת כהלכתה" (פי טז הערות מא, מב).

מא. תזוזה ממקום "שירותים", בעל מתקן-הדחה הפועל באמצעות תא פוטו-אלקטרי, בשבת

שאלה

אדם שמצא עצמו עומד ליד מתקן שירותים שיש לו מתקן הדחה אוטומטי המופעל על ידי קרן פוטו-אלקטרית עם עזיבת המקום, מה יעשה האם חייב להשאר במקומו עד מוצאי שבת?

תשובה

אדם שנקלע¹ למצב המתואר בשאלתך, כלומר שאינו יכול לזוז מבלי להפעיל² מערכת חשמלית³, רשאי לצאת ממקומו⁴,

¹ אם בעמדו שם, האדם משמש כמסך בין האור לבין התא הפוטו-אלקטרי, ובעוזבו את המקום נסגר המעגל, הרי שזו פעולה בידיים, כמו שכתב ב"שמירת שבת כהלכתה" (ח"א פכ"ג סעיף נג), דמה לי הפעלה ע"י לחיצת כפתור ומה לי ע"י הסרת מסך שבין האור לתא הפוטו-אלקטרי.

² הרבה דנו בפוסקים באיסור הנעשה בסגירת מעגל חשמלי. רבים אסרו משום מוליד, כמו בשו"ת "בית יצחק" (יו"ד ח"ב) "דע"י סגירת זרם עלאלקטרי נולד כח עלאלקטרי וזה אסור בשבות כמו בסחופא כסא אשיראי (נותן ריח בבגדים) דאמרין בביצה כג ע"א דאסור משום מוליד ריח". לדעתם אין כאן איסור דאורייתא אלא איסור דרבנן, כדברי רש"י שם בגמ' ד"ה דקמוליד, וכן דעת רוב האחרונים. ה"חזון איש" חידש שיש בזה איסור תורה של בונה. וכך הוא כותב (חאו"ח סי' נ אות ט): "ויעוד יש בזה משום תיקון מנא כיון שמעמידו על תכונתו לזרום את זרם החשמל בתמידות וקרוב הדבר שזה בונה מן התורה כעושה כלי... תיקון צורה (החשמל) להגשם (החוטים) ונעשה ע"י זה שימוש, ודאי חשיב בונה". אמנם רבו החולקים עליו, כמו בשו"ת "מנחת שלמה" המאריך בזה (שם סי' יא) ובשו"ת "יביע אומר" (ח"ג או"ח סי' כג אות ז). למעשה נמשך אחריהם בעל שו"ת "מנחת יצחק" (ח"ד סי' קכב) הפוסק שבמקום צער מותר להגיד לנכרי להפעיל מאורר משום שהפעלת מאורר היא איסור דרבנן, ושבות דשבות מותר משום צער, וכן פסק ה"שמירת שבת כהלכתה" (ח"א פ"ג סעיף לד). מרן הגר"ש ישראל אסר סגירת מעגל חשמלי מן התורה משום מכה בפטיש. דעתו הובאה ב"במראה הבזק" (ח"ב עמ' 39 הערה 2. וכן מוזכר בחוות בנימין כרך א' עמ' רט"ו אמנם להלכה למעשה עיין גם תחומין ח' עמ' 48. כדי להבין קצת יותר אפשר להביא את דברי המנחת שלמה סי' ט עמ' עא' (אע"פ שהוא עצמו חוזר מסברא זאת בהמשך) "... כיון שמבלעדי הזרם אין למכונה שום סגולה של מכונה לכן אפשר שע"י חיבור עם הזרם חשיב כמתקן להיותו ראוי למילוי תפקיד ידוע ונמצא שלפ"ז אפשר דחשיב כמכה בפטיש".

³ משאלתך מובן שאין שם משום הדלקת מנורה, שאם כן יהיה כאן לרוב הפוסקים איסור תורה של הבערה כמו האחיעזר ח"ג סי' ס. ואע"פ כן הובא בשם הגרש"ז אורבך ב"מוריה" (גליון י-יב עמ' עח) שהתיר אפילו במקום שנדלקת נורה עם חוט להט, ע"ש.

⁴ מכיוון שהאדם אינו רוצה להפעיל את המערכת, אלא רק רוצה לצאת מן המקום, הרי הפעלת המערכת היא "פסיק רישיה דלא ניחא ליה" (שבת דף קג ע"א, ועיין תוס' ד"ה לא צריכא המביאים מקרה של פס"ר דלא ניחא ליה מסוכה לג ע"ב, שמותר אדם ללקט ביו"ט ענבי-הדס מן הבד לצורך אכילה, אף-על-פי שעל-ידי זה הוא גם מכשיר אותו למצוה, והוא מתקן מנא - מכיוון שיש לו הדס כשר אחר. משמע שאפילו כאשר רק לא איכפת לו שהמלאכה נעשית, הרי זה נחשב ל"לא ניחא ליה".

ולכן, מכיוון שלרוב הדעות בפס"ר דלא ניחא ליה אין כאן אלא איסור דרבנן, מותר לו לאדם לצאת ממקומו, כמו שנראה מסופו של התוס' הנ"ל. ועיין בשו"ת "יביע אומר" (ח"ב או"ח סי'



כזו אות א) המביא הרבה פוסקים שדעתם כך. ואפילו לדעת רמ"א (או"ח סי' שלז ס"ב לפי פירושו של ה"מגן אברהם" שם סק"ה) שנשאר עדיין איסור דרבנן, מכל מקום יש להתיר לו לצאת משום צער ומשום כבוד הבריות, כמו שאמרו בכתובות (דף ס ע"א) "דבמקום צערה לא גזרו". ואפילו לדעת הפוסקים שיש כאן איסור תורה, מכל מקום, אם נעשה בפסיק רישיה דלא ניחא ליה, אין זה אלא איסור מדרבנן, כמו שכתבו התוס' (שבת קג ע"א ד"ה לא צריכא), ולכן יש להתיר משום צער, כנ"ל. ועוד. במקום הצורך יש לסמוך על דעת ה"ערוך" המובא שם בתוס', דאיסור תורה שנעשה בפסיק רישיה דלא ניחא ליה, מותר לגמרי. כן כתב בעל ס' "ילקוט יוסף" (שבת ח"ג עמ' סא) השו"ע מאוד החשיב את דעת ה"ערוך" בסי' שכ סעיף יח, וכן הוא במבוא לס' "שמירת שבת כהלכתה" (עמ' ז הערה מא).

- ואף לדעת הגר"ש ישראלי שיש כאן משום איסור תורה של מכה בפטיש, יש להתיר לגמרי כשהפעולה נעשית בפסיק רישיה דלא ניחא ליה על-פי סברת "מגיד משנה" (הל' שבת פ"י הי"ז) דעיקר מלאכת מכה בפטיש הוא בכוונה של גמר המלאכה, וכשחסירה כוונה כזאת (כגון במקרה שלנו שהאיסור נעשה בפסיק רישיה), אין כאן מלאכה כלל, ומותר לגמרי.

⁵ משום שדרך השימוש במכשירים אלה הוא עם כל הגוף, דרך הליכתו (ספר "תורת היולדת" עמ' קס).

מב. הדלקת זרקור באמצעות חיישן כחלק ממערכת בטחון ואזעקה, בבית פרטי, בשבת

שאלה

מערכת הבטחון והאזעקה בבית פרטי כוללת גם חיישנים המקיפים את הבית. בהתקרב אדם לבית החיישן מגלה אותו ומדליק זרקור המאיר אותו ואת הסביבה. אין כל אפשרות להתקרב אל הבית בלי להפעיל את המערכת. כיצד לנהוג בנושא זה בשבת?

תשובה

באופן כללי אין להפעיל מערכת-אזעקה או מערכת בטחון בבית פרטי שתמנע כניסה אל הבית ותאפשר כניסה מבוקרת רק אחר פעולות שהן בגדר חילול שבת. יושם נא לב להבדל בתשובות לעניין בית-כנסת שבו מותרת התקנת מערכת-בטחון חשמלית לבין בית פרטי שבו היא אסורה¹. אם גם כניסת בני משפחה או אורחים מוזמנים או מזדמנים תגרום להפעלת הזרקור, הרי שהדבר אסור משום שזהו פסיק רישיה דניחא ליה. אבל אם המערכת תפעל רק בשעות הלילה המאוחרות, בזמן שבני-הבית אינם יוצאים ואינם נכנסים כלל, וגם אורחים קרואים או מזדמנים אינם מגיעים, וממילא תפעל רק במקרה של הופעת גנב או פורץ, הרי מותר להפעילה מראש, באמצעות שעון-שבת, גם בבית פרטי. כמובן שניתן להיעזר בפתרונות טכניים, כגון אלה המוצעים ע"י מכון "צומת" באלון שבות, ישראל.

¹ עיין גם במאמריהם של הגרא"י הרצוג, הרב הראשי לישראל בעת קום המדינה, ושל הגר"ש ישראלי בנושא מערכת-בטחון ושבת (הופיעו בקובץ "בצומת התורה והמדינה", תחילת כרך ג). עוד עיין שו"ת "במראה הבזק" (ח"א תשובות כח וכת, א ול 5 במהדורה ראשונה) ולעיל בתשובות הקודמות וכן בעניין דומה בתשובה הבאה.

מג. מערכת-אזעקה בבית כנסת ודרך הפעלתה בשבת**שאלה**

אחר פריצה וגניבה של כל כלי הכסף של בית הכנסת שלנו הרכבנו מערכת אזעקה ונתעוררו לגביה כמה התלבטויות.

1. המערכת כוללת "מצמוץ" של מנורה בתוך המכשיר המגלה תנועה וזאת כדי לתת בטחון שהיא אינה מקולקלת. "מצמוץ" זה מופעל ע"י בטריה כל פעם שעוברים לפני המכשיר, אפילו כשהוא מנותק מן הזרם. ניתקנו "מצמוץ" זה. יש בין מתפללי בית הכנסת שסוברים שגם אחר ניתוק רק התאורה הופסקה אבל הפעולה לא בוטלה. אחרים סוברים שאין שום סגירת מעגל אחר ניתוק התאורה, ולו תהא אפילו סגירה כזאת אין כאן שום איסור, מאחר שהסגירה הזאת אינה סיבה להדלקה.

2. יותר ענייני וחשוב הוא אם אנחנו יכולים להפעיל את המערכת בשבת על-ידי שעון-שבת. האם יש להסתפק בהשמעת קול סירנות, בלי חיבור לטלפונים ולמוקד, או שמותר להשאיר גם את החיבור למוקד של חברת הבטחון (אי-אפשר להתחבר ישירות למשטרה).

תשובה

ניתוק מנורת-הביקורת המנצנצת ללא ניתוק כללי של המערכת המרכזית והפעלתה של המערכת הקולית באמצעות שעון-שבת מתירים¹ את ההפעלה, כאשר אמנם אין אפשרות אחרת.² למכון "צומת" כרטיס אלקטרוני הכולל שעון-שבת ומטפל בגלאים בדרך "כשרה למהדרין". יתר על כן, המנגנון שלהם כולל גם אלמנט נוסף המאפשר השתקת הצופר, בין אם הופעל כדין ובין אם הופעל מחמת טעות או תקלה. יש לציין, כי ברבים מבתי-הכנסת ארון הקודש אינו אלא כספת המבטיחה הגנה מפני פריצה, והיא מצופה בארון דקורטיבי, כדי לעמוד גם בתנאי של "זה א-לי ואנוהו". יתכן שבדרך זו אפשר לחסוך את הצורך במערכת-אזעקה.

בעניין חיבור מערכת-האזעקה למוקד גם בשבת - מכיוון שאין מדובר בשאלת פיקוח נפש מידי, נחלקו פוסקים ביחס לשאלה זו.

בסי' "שמירת שבת כהלכתה"³ (העתיק דבריו להלכה הרב יצחק יוסף בספרו "ילקוט יוסף"⁴) פסק שאם אדם פרץ לביתו של זולתו ולקח מרכושו, ואינו מראה סימנים שהוא עומד להתקיפו, אסור לבעל-הבית, וגם לאחרים, לטלפן אל המשטרה או להזעיקה בכל דרך אחרת, שתגרום לחילול שבת. נימוקו העיקרי הוא, שאין כאן משום פיקוח נפש מידי, ובעיית ריבוי הגניבות בשבת אינה נחשבת לדעתו, לבעיה הקשורה בפיקוח נפש.

¹ עיין לעיל תשובה מב ובמקורות המפורטים שם.
² אנו רואים את אזהרת מהנדס "צומת" המופיעה בהערה 4 לתשובה, כמי ששוללת את האפשרות לנתק את המערכת המרכזית באמצעות שעון-שבת בשעת התפילה.
³ "שמירת שבת כהלכתה" (פמ"א סעיפים כה-כו).
⁴ "ילקוט יוסף".

לעומת זאת חזקה עלינו הדרכתו של מו"ר מרן הגאון הרב שאול ישראלי שעסק רבות בנושא פעילות המשטרה ובטחון הפנים במדינת ישראל המתחדשת. וקבע⁵ שיש להתיר פעילות כוחות בטחון הפנים במדינה אף בשבת, וכי יש לעודד התגייסות שוטרים שומרי מצוות לכוחות אלה. נימוקיו הם:

א. פעולות כוחות בטחון הפנים, גם כשהן רק לצורך הצלת רכוש, הן פעולות הכרחיות שיש להגדירן כמכשירים למניעת פיקוח נפש, והרי זו פעולה מותרת כמו פעולה למניעת פיקוח נפש עצמו. וזה לשונו: "נמצא שפעולה זו של חילול שבת עכשיו היא הכרחית בכדי שתוכל לצאת לפועל לאחר זמן ההצלה הנצרכת. ואם לא תיעשה עכשיו הפעולה, ברור שזה יגרום פעם לאיבוד נפש. על כן הרי זה בגדר מכשירי פקו"נ שגם הוא הורג... נמצאנו למדים "כלל", שגם פקוח נפש שעדיין אינו עומד לפנינו לא לגבי רגע זה ולא לאח"כ, אבל ברור לנו שיגיע הדבר לזה בזמן מן הזמנים, אנו רואים אותו כאילו הוא כבר לפנינו".

ב. לפי דעתו מסכימים הפוסקים עם שיטת הגאונים המובאת בפירוש ר' חננאל, שהסרת מכשול לרבים בשבת מותרת גם אם היא כרוכה בעשיית מלאכה מדאורייתא. לדעה זו שותף גם בעל "ציץ אליעזר"⁶ הטוען שזו גם דעת בעל "מגן אברהם"⁷ (אורח

⁵ בספרו "עמוד הימיני" (מהדורת "ארץ חמדה" סי' יז אות ה, עמ' ריב). ועוד כתב (שם עמ' ריג): "יש לנו לראות את היציאה לשמירה בכל השבתות כמכשיר של פקו"נ של אותה שבת שבה השמירה תביא תועלת. וע"כ מותרת ואף מחויבת השמירה בכל השבתות כולן כי אין אתה יודע איזה תביא לפקו"נ. וע"כ כולן בכלל היתר וחיוב ממש כפיקוח מאת הגלים של המפולות בשביל הצלת אחד מישראל הנמצא תחת מפולת אחת ויחידה. כלל הדברים אין לנו לדון את המקרה מבחינתנו הבודדת אלא מבחינת כלל המקרים הדומים לו שגם להם אנו קובעים את דרך ההתנהגות על ידי הקביעות כלפי מקרה זה".

ועוד הביא הגר"ש ישראלי (שם, אות ט עמ' ריד, על-פי פירוש הגאונים) את הגמ' בשבת דף מב ע"א. בנחלת בשבת ברה"ר אליבא דשמואל שמתיר בשל מתכת אעפ"י שהיא מלאכה דאורייתא לפ"מ שפסק כר' יהודה במלאכה שאינה צריכה לגופה משום חשש נזק הרבים. ותמהו בזה רמב"ן ורשב"א, איך נתיר מלאכה דאורייתא מחמת חשש נזק הרבים, וכתבו שניהם "כיון שדרכו להזיק בו ורבים נזוקים בו, כסכנת נפשות חשוב ליה שמואל, דאי אפשר לרבים להזהר ממנו...". ועל כן נראה שיסוד הדברים הוא, שכל מה שנוגע לשלום הציבור או למניעת נזק ממנו נחשב לפיקוח נפש, כי כל מה שצריך בשלום הציבור, יש בו בעקיפין ענין עם פיקוח נפש.

⁶ שו"ת "ציץ אליעזר" (כרך ד סי' ד) וזה לשונו: "ואף ש"מגן אברהם" בסק"ה מחלק בין ציבור ליחיד, וכותב שבאדם יחיד יניח ליקח ממונו, אבל לגבי אחרים שנקראו להצלה, הם מותרים לחלל, כי הרי הם צריכים לחשוש על אחד לשמא לא יוכל למשול ברוחו מלעמוד על ממונו ויעמוד נגדם ויהרג, ומי יוכל לשער כעסו ופחדנותו של היחיד הזה שמתפרצים אליו לגנוב ממונו, ע"ש ברמ"א בסעי' ז במ"ש שהכל לפי הענין ובי"משנה ברורה" סק"ז, ואפילו בסתם בלא ידוע אם השודדים באו גם לשם רציחה אם יעמדו נגדם או שבאו רק לשם ממון בלבד ואינם מזוינים כלל, ג"כ מותר לחלל עליהם את השבת דספק נפשות להקל". והוא מוסיף (שם) שגם מותר להקדים ולסכל פעולות גניבה אפילו שאין עדיין גנב לפנינו, וראייתו משו"ע הרב בסי' שכט סעיף ו, שאם יש לחוש שבאו על עסקי נפשות, אפילו עדיין לא באו אלא ממשמשים לבוא, יוצאים עליהם בכלי זיין ומחללים עליהם את השבת.

⁷ ובשו"ע אורח חיים (סי' שכט סעיף ז) נפסק: "יש מי שאמר שבזמן הזה אפילו באו על עסקי ממון, מחללין, שאם לא יניחנו ישראל לשלול ולבזו ממונו, יהרגו, והוה עסקי נפשות [ומכל מקום הכל לפי הענין]". ו"מגן אברהם" (שם סק"ה) כתב: "וצ"ע דיניחנו ליקח הממון ולא יחלל שבת! ואפשר כיון דאין אדם מעמיד עצמו על ממונו, חיישינן שמא יעמוד אחד נגדם ויהרג, ולכן מחללין, אבל כאדם יחיד יניח ליקח ממונו ולא יחלל שבת" וכו'.

יש מקום לחקור בדברי "מגן אברהם", האם רק במקרה שיש רבים כנגד רבים בעסקי ממון מחללים את השבת, או שמא מחללים אותה גם כשאין הרבים לפנינו, אבל הם בכל רחבי



חיים סיי שכט סעיף ז) שפסק: "ויש מי שאומר, שבזמן הזה - אפילו באו על עסקי ממוון, מחללין שאם לא יניחנו ישראל לשלול ולבוז ממונו, יהרגו, והוי עסקי נפשות", ובהגהה שם הוסיף "ומכל מקום, הכל לפי הענין". יתכן שבימינו, כאשר רבים מבין מבצעי הפשעים בתחום הממוני קשורים במישרין או בעקיפין לגורמים עוינים העוסקים גם בטרור, ואין לדעת טיבו של הפורץ ואם הוא גורם עוין או קשור לשכזה, הרי שיש כאן מעין מצב תמידי של "בא במחתרת", ועל כן יתכן שגם המחמירים יודו, שיש להודיע מיד למשטרה על כל מקרה של גניבה או פריצה, אפילו בשבת⁸.
 על כן נראה לנו שיש להתיר התקנתה של מערכת-אזעקה המחוברת למוקד המשטרה או לחברת-שמירה הפועלת על-פי חוק⁹, על מנת שהמערכת תפעל גם בשבת.

המדינה והם הולכים ומתרבים, גם במקרה כזה נאמר, שמותר לחלל שבת ע"י הממונים על שמירת הסדר הציבורי, אמנם במקרה לפנינו ישנו רק גנב אחד ובעל בית אחד, אבל אם נפקיר את הרחוב לרשות הגנבים, אזי יתרבו, ובסופו של דבר הרי קיימת החזקה שאין אדם רואה שגונבים את ממונו ושותק, ואחד יעמוד נגדם וייהרג ובאנו לעסקי נפשות.
⁸ סברת הרב נחום אליעזר רבינוביץ.

⁹ כך פסק מרן הגר"ש ישראלי הלכה למעשה ע"פ עדותו של הרב ישראל רוזן, ונימוקו - שאין הבדל בין משטרה ובין חברת-שמירה המסיעת לשמירת החוק והסדר והפועלת מכוח החוק.

מד. הפעלת מערכת קידוד אלקטרונית בכניסה לבית פרטי בשבת**שאלה**

חבר מהקהילה עבר לדירה עם דלת כניסה מקודדת - יש להקליד מספר על מפתח אלקטרוני בכדי להיכנס לדירה. איזה פתרון ניתן להציע לחבר בשבת, היות ושאר דיירי הבית אינם מוכנים לנטרל את המפתח האלקטרוני, מאחר והעניין פוגע בביטחונם.

תשובה

אסור להשתמש במיתקן מסוג זה בשבת, אך ניתן להחליף מיתקן אלקטרוני זה¹ במיתקן מכני שנראה כמוהו. הוא מצוי בבתים רבים בארה"ב וניתן להזמין משם. קיימת אפשרות נוספת, והיא להתקין שעון-שבת מיוחד שיפעיל את המיתקן בשעות מסוימות שיהיו ידועות רק ליהודים הגרים בבניין ולאורחיהם המוזמנים², ואז ניתן לשכנע את השכנים שאין זה מסכן את ביטחונם.

¹ עיין שו"ת "במראה הבזק" (חלק א תשובות כח, כט, א ול 5 בהוצאה ראשונה).
² ידוע לנו על מערכות כאלה הפועלות באירופה במקומות שונים.

מה. מאבטחים, נשיאתם טלפון סלולרי לצרכי בטחון בשבת

שאלה

תפקיד קציני הביטחון בחו"ל הינו שמירה על חייהם של הנציגים הישראלים השהים שם בתפקיד. רמת הסיכון לנציגים הישראלים בכלל, בודדים ומשלחות, ונציגים דיפלומטים בפרט, הינה גבוהה ע"פ הערכות שירותי המודיעין הישראלית. ואכן לצערנו לא מעט פיגועים בוצעו כנגד אישים וגופים ישראלים בחו"ל. תפקיד קצין הבטחון מחייב זמינות בכל רגע, אם להתערבות מידית לסיכול פיגוע (כגון - בני-ערובה), אם בריכוז פינוי נפגעים ח"ו, ואם בפנייה לכוחות מקומיים לבצע את הפעולות הנדרשות להצלת חיים. כל שליח ישראלי ומשלחת ישראלית מתודרכים כי בכל מצב-חירום ח"ו עליהם ליצור קשר מידי עם קצין הבטחון של הנציגות הישראלית. בנתונים אלה האם מותרת נשיאת טלפון סלולרי ע"י קצין הבטחון בצאתו מביתו בשבת גם במקום שאין עירוב?

תשובה

א. קצין הביטחון רשאי לצאת מביתו בשבת ולשאת אתו מכשיר-טלפון נייד מכל סוג שהוא.
 ב. מן הדין שישא את הטלפון "כלאחר יד"¹, כלומר שלא בדרך הרגילה, כגון מחובר לחגורתו בחיבור קבוע כך שיהיה חלק בלתי-נפרד מן החגורה.²

¹ אף כי בסי' "אגרות משה" (אורח חיים ח"ד סי' פא) התיר לאנשי "הצלה" לשאת מכשיר-קשר ללא כל מיגבלה, מטעם שעבורם זה תכשיט, הרי הרב שלמה זלמן אוירבך התיר דבר דומה רק בתרי דרבנן, ורק כשהוא יוצא לדבר מצוה. ראה בסי' "נשמת אברהם" (ח"י קונטרס "הרופא בשבת, ביום טוב" וכו' סעיף פג, עמ' קעה) בעניין רופא שצריך לצאת עם מכשיר איתורית, וכן ב"שמירת שבת כהלכתה" (פ"מ סעיף ז) בעניין חולה שצריך לקחת אתו תרופות בכל שילך. אנו התרנו לצאת גם שלא לדבר מצוה, ואפילו ברשות-הרבים דאורייתא, בהסתמך על (א) ה"אגרות משה", הסובר שהטלפון הוא תכשיט עבורם; (ב) יש כאן סברה של "מכשילן לעתיד לבוא", שלא ימצאו אנשים שיסכימו להיות קציני-בטחון, ראה משנה עירובין (מד ע"ב) וב"אגרות משה" (שם בסופו). וזה שיש מספיק אנשים שאינם שומרי מצוות, שיסכימו להיות קציני-בטחון, אינה טענה, ראה "עמוד הימיני" (סימן יז ס"ק ז); (ג) כסניף להיתר אפשר להוסיף את דברי בעל "מנחת שלמה" (סי' ז, עמ' מד) המאריך שם להוכיח שבמקרה של פיקוח נפש אין מטריחים על המציל טירחה גדולה כדי לא לחלל שבת, אלא מתירים לו לנהוג כדרכו.
² "נשמת אברהם" (ח"י קונטרס "הרופא בשבת, ביום טוב" וכו', סעיף פג, עמ' קעה). אמנם יש לעיין, אם חיבור קבוע של הנרתיק מהוה גם חיבור קבוע לטלפון עצמו. ויש לשים לב שהוצאת הטלפון לרשות-הרבים תהיה באופן שיהווה תכשיט. אך כאשר הוא יוצא לדבר מצוה, יוכל לקחת את הטלפון גם "כלאחר יד", באופנים שלא יהיה "תכשיט", כגון לקשור אותו ברצועה לרגלו, או לשאתו בתוך כובעו, וזאת בהסתמך על דעת "חזון איש", שבזמן הזה כמעט אין לנו רשות-הרבים דאורייתא, ויהיו כאן אפוא תרי דרבנן, וכמובא ב"שמירת שבת כהלכתה" (פרק מ סעיף ז הערה כ) בשם הגרש"ז אויערבאך.

מו. התקנת עירוב לאזור היהודי של פראג

שאלה

בפראג אין עירוב ורוב היהודים לצערנו אינם מקפידים על הלכות טלטול בשבת. בעיר עצמה כ-1,300,000 תושבים ונוסף עליהם מגיעים לעיר מאות אלפי תיירים מדי חודש בחודשו. בעיר כיכר ענקית ככר וורצלב שיכולה להכיל למעלה ממליון אנשים. האזור היהודי מרוחק מככר זו ובו סימטאות שרוחבן למטה מט"ז אמה. האם ניתן לעשות עירוב רק לאיזור היהודי, ואם ניתן האם אפשר להשתמש בחוטי ה"טראמי" החשמלית המקומית ולסמוך על המסמרים התקועים בעומק הקיר ואליהם מחוברים הכבלים כך שנחשיב את החוטים כאילו הם על גבי קירות הבתים?

תשובה

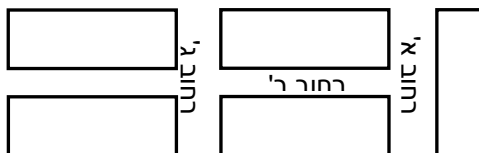
כדי להימנע עד כמה שאפשר מלהיכנס למחלוקות באשר להגדרת רשות-הרבים¹, נושא שנשתברו עליו קולמוסים רבים, אם ברצונך להתקין עירוב באזור בית-הכנסת ומגורי היהודים² (ובלבד שכיכר וורצלב אכן איננה כלולה בתחום זה וגם לא הרחובות הפתוחים אליה), יש לבדוק תחילה אם ניתן להגדיר אזור זה כרשות-היחיד מדאוריתא לשיטת החזו"א³. לאחר מכן תוכל להשתמש בכבלי החשמלית⁴, בתנאי

¹ בשו"ע אורח חיים (סי' שמה סעיף ז) מובא: "איזהו רשות הרבים, רחובות ושווקים הרחבים ט"ז אמה ואינם מקורים ואין להם חומה, ואפי' יש להם חומה אם הם מפולשים משער לשער (רמ"א: ואין דלתותיו נעולות בלילה, טור) הוי רשות הרבים. ויש אומרים שכל שאין ששים רבוא עוברים בו בכל יום, אינו רשות הרבים". "משנה ברורה" (ס"ק כד שם) ו"אגרות משה" (או"ח ח"א סי' קלט) מעירים שהלשון "בכל יום" איננה מופיעה בראשונים, ומה שמופיע הוא רק התנאי שצריך שיהיו מצויים שם ששים רבוא, ה"אגרות משה" עצמו מסתפק אם האנשים שבבתים מצטרפים לשישים רבוא או רק אלו שברחוב, אך עכ"פ כל רחובות העיר מצטרפים לדעתו, גם לצד שאין לצרף היושבים בבתיים עדיין לדעת ה"אגרות משה" יש לצרף את היושבים בכלי הרכב, שנחשבים כרה"י (אמנם לדעת הישועות מלכו גם הם אינם מצטרפים) וכן צידד הגר"י גולדברג להקל בצירוף לסברת החזו"א שתובא בהערה 3.

דעת הגר"ש משאש רבה של ירושלים להלכה כדעה ראשונה שבשו"ע סי' שמה סעיף ז שלא צריך סי' רבוא ושכך צריכים לנהוג הספרדים.

² ה"אגרות משה" (חי"ד סימן פח) מעלה אפשרות שאפילו אם יש שישים רבוא רק בעונת התיירות בכל זאת תחשב העיר רשות הרבים כל השנה כולה.

³ ה"חזון איש" (או"ח סי' קז, סעיף מג, אותיות ד-ח) אומר שבכל מקרה שבו יש ג' מחיצות של עומד מרובה לא אומרים אתו רבים ומבטלי מחיצתא, והא דפירצה יותר מ"י אוסרת, זה רק מדרבנן, ולכן התיר בצורה כזו:



שצורת-הפתח תיווצר באחת משתי הדרכים הבאות:

1. העמדת לחי מתחת לחוט, וזה יותר פשוט.
 2. העמדת קנה מתחת לחוט, וזה מסובך יותר, כי חייבים להקפיד שהקנה יהיה בדיוק נמרץ⁵ מתחת לחוט.
- כדי לסמוך על צורת-הפתח, צריך גם לשכור רשות ולעשות עירוב חצרות.

כי ברחוב ב' יש עומד מרובה מג' רוחות ולכן הוי רה"י מהתורה וע"י כך העומד מרובה של רחוב ב' הוי מחיצה גם לרחובות א' וג'. אך אם אין עומד מרובה ברחוב ב' בעצמו אלא בהצטרפות עומד מרובה של רחובות אחרים (כמו שברחוב ג' אין עומד מרובה בעצמו אלא בהצטרפות רחוב ב') לא הקל.

ולכן בציור כזה:



לא הקל.

⁴ שו"ת מהרש"ם (ח"א סי' וז) "אבל מ"מ בו אפסו לזמשיך חוט בו ז' משני צדדי הבית עד למטרה או להעמיד קנים אצל כותלי הבית יש לעשות כן וכן נראה שאם החוט מונח על הגג, אינו ניכר לעין הרואה, ואין להקל רק אם החוט גבוה מעל הגג וניכר לעין הרואה שהוא מן הצוה"פ. וכ"ז דוקא אם סובב ע"ג בית שבקצה המבוי, אבל אם נמשך להלאה בתים, אין להקל כלל. ואם הבית שצורת הפתח על גבי גגו בולט יותר למבוי משאר בתים או גבוה יותר או קצר יותר, יש לומר שהבית נחשב למזוזות צורת הפתח, כיון שנתבאר דבצורת הפתח כשר גם ביותר מד' אמות". וברור מכל זה שהמהרש"ם לא הקל בציור שלפנינו.

⁵ "משנה ברורה" (סי' שסב ס"ק סג), וכתב שאפילו אם רק קנה אחד רחוק כלשהו (ואינו בדיוק מתחת לקנה שעל גביהם) - פסול. יש להקפיד שלא תהיה זאת מחיצה שגדיים יכולים לבקוע בה, ולכן הקנים צריכים להגיע אל תוך ג' טפחים סמוך לקרקע ("משנה ברורה" סי' שסב ס"ק נ וסי' שסג ס"ק לה). וכן יש להקפיד שהקנים לא ינודו ברוח מצויה (שם סי' שסב ס"ק סו).

מז. דין פירצה שיש בה יותר מעשר אמות ובאמצעה עמוד של תמרור או רמזור

שאלה

האם עמוד שעליו תמרור או רמזור מבטלים פרצה שיש בה למעלה מעשר אמות. הפרצה כרגע היא בת יב אמות ואם העמוד יחלק אותה הרי שישארו רק ו אמות מכל צד.

העמוד עצמו רוחבו פחות מטפח.

האגרות משה בחלק או"ח ח"ב סימן פט מתיר לסמוך על ביתן השומר באמצע פרצה אע"פ שאינו עשוי לדירה.

תשובה

רמזור, תמרור או עמוד-חשמל אינם יכולים לבטל פירצה בת יותר מעשר אמות¹, אף אם יש במחיצה משני צדדיה "עומד מרובה על הפרוץ"².

¹הגמ' בעירובין (י ע"ב) אומרת במפורש שאין זה מועיל, כי "אתי אורא דהאי גיסא ודהאי גיסא ומבטל ליה". וכן פסק מרן בשו"ע (סי' שסג סעיף לד).

² בעל "אגרות משה" מחדש שביט-שומר של פחות מד' אמות העומד באמצעו של שער שרוחבו יותר מי' אמות, כך שבכל צד שלו יש פחות מי' אמות, ויש שם כותל גדול משני צדדי השער, לא נגיד "אתי אורא דהאי גיסא ודהאי גיסא ומבטל ליה", ולכן פירצה זו תיחשב לפירצה של פחות מי' שאינה אוסרת. עיקר חידושו מבוסס על ההנחה שקודם כל אנו בודקים, אם יש שם "עומד" מרובה, בלי שיקולי "אתי אורא דהאי גיסא ודהאי גיסא ומבטל ליה", ואם אמנם ה"עומד" מרובה, או אז נראה את הפרצות כסתומות, ולא נגיד "אתי אורא דהאי גיסא ודהאי גיסא ומבטל".

ב"חזון איש" (או"ח סי' סח ס"ק א) מבואר שלא כשיטתו של "אגרות משה", אלא שאף אם נמדוד ה"עומדים", יהיה "עומד מרובה", נאמר "אתי אורא דהאי גיסא ודהאי גיסא ומבטל ליה". וכשיטתו מבואר בחי' הר"ן (עירובין טז ע"א) וזה לשונו: "ומסתברא דכל היכא דאמרינן, אתי אורא דהאי גיסא ודהאי גיסא ומבטל ליה, העומד נחשב כפרוץ ומצטרף להיות פרוץ מרובה על העומד, וכן נמי אם בין שתי הפרצות והעומד שביניהם הווי יותר מעשר, חשבינן לה להך מחיצה נפרצה יותר מעשר דמבטל ליה לגמרי משמע", עכ"ל. ויעויין עוד ברשב"א (י ע"ב ד"ה שמעת מינה) שמשמע ממנו, שאין העומד מצטרף לי', אך אינו מונע משתי הפרצות להצטרף היכא דאמרינן אתי אורא, יעו"ש.

אך על כל פנים לענ"ד כאן יש לומר גם לדעת "אגרות משה" שאינו ממעט בפירצה, שהרי הקשה על דבריו מתוסי' בעירובין (ב ע"ב ד"ה בין) שכתבו, שבפתח שער החצר אתי אורא ומבטל לעמודים, ותירץ שהעמודים לא נעשו למחיצה אלא רק לתלות בהם את המסך, ואם כך, פשוט שכאן תמרור, רמזור או עמוד-חשמל לא נעשו למחיצה, ולכן נגיד בהם אתי אורא ועוד שהביא מתוסי' ישנים שכתבו, שצריך מקום חשוב כדי שלא נגיד "אתי אורא" מדאורייתא, ותו"י ביאר שמקום חשוב הוא אמה, והוא ביאר על-פי דבריו ברש"י (טז ע"א ד"ה כנגד העומד) שמקום חשוב הוא ד' טפחים. אך כאן בעמוד-חשמל, רמזור או תמרור אין ד' טפחים, ולכן נראה מ"אגרות משה" שלא הקל בכגון זה אפילו אם נעשה למחיצה, וכל שכן כאן שלא נעשה למחיצה. ובהא נחתינן וסלקינן שאין התמרור, עמוד-חשמל ורמזור ממעטים את הפירצה בת יותר מי' אמות, אף-על-פי שיש משני צדדיה כתלים שהם "עומד מרובה" לפירצה יותר מי'.



מח. טלטול מחדר בית-מלון לשטחים ציבוריים שלו ולחצרו המוקפת ג' מחיצות, בשבת

שאלה

יהודי המתארח בבית מלון בחו"ל, האם צריך לעשות עירוב חצרות כדי לטלטל מחדרו למסדרון או לשטח ציבורי אחר בתוך המלון כגון הלובי, מה הדין לגבי חצר המלון אם היא מוקפת מחיצות מג' צדדים.

תשובה

בבית-מלון, אם גר בו רק יהודי אחד, אין צריך כלל עירובי-חצרות ומותר לטלטל בכל המלון¹. אם מתארחים בו יותר מיהודי אחד, ובחדרים שונים², והם אינם אוכלים באותו חדר-האוכל, כי אז צריך עירובי-חצרות וניתן לשכור הרשות מבעל בית-המלון, כיוון שיש לו רשות להיכנס לחדרים ולהניח שם כליו (כגון לשלוח חדרניות המסדרות את החדר ומניחות לשעה את חפציהם או כליהם שם)³. וגם במקום שאין לו רשות כזאת, מועילה השכירות ממנו לכל המבואות שבמלון, אך אין היא מועילה לטלטל אל תוך החדרים הפרטים של האורחים הנוכחים⁴. מקום שיש לו רק ג' מחיצות, ואין שום תיקון במחיצה הרביעית, אסור לטלטל בו, והוא ככרמלית, ואסור לטלטל ממנו לרשות-היחיד⁵.

¹ סי' שפב סעיף א, ועיין שם הטעם ב"משנה ברורה" ס"ק א. ולעניין בית-דירות ודין חדר-המדרגות עיין שו"ת "במראה הבזק" ח"ג (תשובה מ ובהערה 2 שם). דעת הרב בן ציון אבא שאול המתיר טלטול מביתו לחדר מדרגות וההפך גם ללא עירובי חצרות.

² "ערוך השולחן" (סי' שפב סעיף א).

³ "משנה ברורה" סי' שפב ס"ק עו, ועיין גם "בית יוסף" (סוף סי' שצא ד"ה ומ"ש רבנו ואין מספיק) וב"דרכי משה הארוך" שם (ד"ה ואין מספיק).

⁴ עיין שם ב"בית יוסף" וב"דרכי משה הארוך".

⁵ סי' שסג סעיף א, ועיין ב"ביאור הלכה" שם, שלמיעוט הפוסקים (רמב"ם וסיעתו) אין בג' מחיצות כלל רשות-היחיד מן התורה, ולרוב הפוסקים הרי זו רשות-היחיד מן התורה, ורבנן הצריכו תיקון. "חלקת יעקב" אורח חיים סי' קפו.

שו"ע סי' שע סעי' ב כשיש לבעה"ב תפיסת-יד בחדרי אחרים, אין צריך עירוב, עיין עירובין עב ע"א. תוסי' ומודין שיתכן שעכו"ם אצל ישראל לא מהני תפיסת יד. וכן אם גם החפץ מושכר, אין לו תפיסת יד. "משנה ברורה" סק"ז אם זה לזמן קצר, לא צריך כל תנא. שם סעי' ג' תלמידים אצל הרב בשאולין כאורחים ואין צריך אפי' תפיסת יד. בקנוים או שכורים צריך תפיסת יד "משנה ברורה" ס"ק לג.

מט. נשיאת קטן היודע ללכת במקום שאין עירוב

שאלה

האם מותר לשאת על הידיים קטן היודע ללכת, חי נושא את עצמו, במקרה ויצאה משפחה לטיול בשבת בתוך העיר ולאחר זמן נתעייף הקטן ומסרב להמשיך ללכת רגלי.

תשובה

אסור לכתחילה לשאת קטן, אף שיודע ללכת, אפילו בכרמלית¹. על ידי גוי מותר לנושאו בכרמלית², ובקטן היודע ללכת אפשר להקל (לנושאו על ידי גוי) גם ברה"י לצורך מצוה³. אם באמצע הדרך נתעייף הקטן ומצטער להמשיך ללכת מותר לנושאו גם על ידי ישראל, בכרמלית⁴.

¹ שבת (קכח ע"ב) ושו"ע או"ח (סי' שח סעי' מא).

"משנה ברורה" (שם, ס"ק קנד) "... ויש מהמון שנכשלים בזה שנושאים קטנים על כתפיהם, וטעותם הוא מפני שהקטן יכול לילך בעצמו, ושגגה היא דאסור דרבנן יש בכל אופן [דלא אמרו "חי נושא את עצמו" אלא לפוטרו מחטאת] ואפילו בכרמלית".

² "משנה ברורה" הני"ל.

³ ב"חכמת שלמה" (או"ח סי' שח) התיר לשאת בשבת קטן שאינו יכול לילך ברגליו במקום שאין עירוב, לומר קדיש שהוצאה כעין זו לומר קדיש הוי מלאכה שאינה צריכה לגופה דלרוב הפוסקים הוי דרבנן, ובכרמלית חשיב שבות דשבות במקום מצוה, דמותר.

ואף שב"אגרות משה" (או"ח ח"ד סי' צא) פקפק בהיתר זה, מכל מקום על ידי גוי ובקטן היודע ללכת הוי ודאי שבות דשבות, ובמקום מצוה יש להתיר. וראה עוד בשו"ת "במראה הבזק" (ח"ג תשובה לב)

⁴ כך פסקו ב"אגרות משה" שם, וב"ציץ אליעזר" (חלק י"ג סי' לב).



נ. זמן "תענית בכורות" למי שטס לארץ-ישראל

שאלה

אדם היוצא מסן פרנסיסקו ביום א' בבוקר, בתאריך יג בניסן, הוא אמור לנחות בישראל ביום ב' בשעות הצהריים, בערב פסח, יד בניסן. מתי עליו להתחיל את הצום ומתי הצום מסתיים לגביו, בהנחה שלא יוכל להשתתף בסעודת "סיום" תוך כדי הטיסה?

תשובה

הצום חל על האדם בעלות השחר של יום י"ד בניסן בכל מקום בעולם¹ שבו הוא נמצא. אם יבוא ממזרח למערב, יארכו לו שעות היום, ואם יבוא ממערב למזרח, יתקצרו לו שעות היום, ועל כן צריך לברר עם קברניט האוירון את מסלול הטיסה - באיזה איזור יהיה המטוס בסוף הלילה ולבדוק אז בלוח-הזמנים של אותו המקום את השעה המדויקת של עלות השחר, ואז יתחיל עברו הצום. במקרה זה, כאשר הטיסה היא לארץ-ישראל, הרי יש בה גם שמחה של מצוה הפוטרת את האדם מצום זה של תענית בכורות, וחלות שמחה היא ברגע שהוא נוחת בארץ. לכן יוכל לאכול במטוס כל עוד לא עלה השחר של יום שני, י"ד בניסן, יצום בשארית הטיסה ויוכל לאכול עם הגעתו ארצה ביום שני בשעות הצהריים².

¹ רבי עובדיה ספורנו (ויקרא כג, ג ד"ה שבת הוא לה'). שו"ת "שואל ומשיב" (כרך ד חלק שני, תשובה קכד).

² סברת הרב נחום אליעזר רבינוביץ.

נא. תערובת קטניות בפסח

שאלה

כיצד יש לנהוג בקהילה אשכנזית בנושא תערובת קטניות בפסח, בדיעבד? האם קניה בחנות במקום שיש חשש תערובת מקרי "דיעבד"? כיצד לנהוג במקום שלא ידוע אחוז הקטניות, ואי אפשר לברר זאת?

תשובה

מותר לקנות ולאכול בפסח מאכלים שיש בהם תערובת קטניות, בתנאי שרוב המאכל אינו קטניות¹ ובפרט יש להתיר במקום שנתערבו לפני פסח², או במוצרים שמכילים

¹ א. כתב ב"תרומת הדשן" (סו"ס קיג): "אפס, נראה אם נמצא גרגיר של מיני קטניות בקדירה או בתבשיל, לא מחמירין כלל לאסור התבשיל אפילו באכילה, דגזירה דאיסור משהו ליתא אלא בתבואה דה' מינים". וכן פסק רמ"א בשו"ע אורח חיים (סי' תנג סע' א): "מיהו פשוט דאין אוסרים בדיעבד אם נפלו [קטניות] תוך התבשיל". ואף-על-פי שמדברי "תרומת הדשן" משמע שלא התיר אלא במשהו, אבל אם ששים נגדו - אסור, מדברי רמ"א משמע שהתיר אפילו אין סי' כנגד הקטניות. ובי"חק יעקב" (שם ס"ק ו) כתב שמדברי אחרונים משמע כרמ"א, שאפילו אין ששים כנגד הקטניות, מותר, וסיים שם: "ועיקר נ"ל כדעת האחרונים כיון שבלא"ה הוא חומרא והרחקה בעלמא... מ"מ רוב (של היתר) על כל פנים בעינן, ואם לא כן, לא מקרי תערובת כלל, דהוי כאוכל התבשיל מקטניות עצמן". וכן פסק ב"משנה ברורה" (סי' תנג ס"ק ח-ט) שכתב שם: "ומכל מקום, אותם גרגירים שמוצאים, צריך לזרוק, אם לא שאינו ניכר". ובשו"ת "באר יצחק" (סי' יא) כתב שדי שהיתר מרובה מן האיסור במשהו, כדי להתיר התערובת.

בטעם היתר תערובת קטניות כתבו אחרונים שהוא, שעל תערובת קטניות לא גזרו כלל. ועיין שו"ת "באר יצחק" (סי' יא) שדקדק כן בדברי ה"חק יעקב", וכן כתב בספר "חוקת הפסח" (סי' תנג סעיף ג).

ב. ב"פרי חדש" (שו"ע או"ח סי' תנג סוף סע' א) כתב: "מה שאמר [הרמ"א] ואין אסורים אם נפלו לתוך התבשיל, מסתברא דכיון דאיכא רוב היתר, מבטלי, דלא עדיף מחלת חו"ל שמבטלה ברוב ואוכלה". משמע שלדעתו מותר לבטל קטניות לכתחילה ולאכול בפסח. וכן כתב בשו"ת "זרע אמת" (חי"ג או"ח סי' מח והובא ב"יחוה דעת" ח"ה סי' לב). וכן דעת שו"ת "באר יצחק" (סי' יא הנ"ל) וזה לשונו: "משא"כ קטניות דבני"ד דמערבין אותו מקודם הפסח, דאז מותר לבטלו ברוב כיון דשם היתר עליו מקודם הפסח, לכן ליתא בזה לאסור (משום) דאין מבטלין איסור לכתחילה, בפרט דאינו רק תקנת הגאונים, וקילא זו מן חלת חו"ל דמבטלי לכתחילה ברוב אף דהוי גזירה הקדומה, וכל שכן זה. וכיון דמבואר בחק יעקב (סי' תנג) דבתערובות רוב לא גזרו בקטניות אם כן הוא הדין בערבו במתכוין, ולהעמיד בטעם גמור גם כן מותר". אמנם לא התיר שם אלא לבטל קודם הפסח. וב"כף החיים" מובא בדעת הרמ"א שמוותר לבטל רק בדיעבד, אבל לא לכתחילה.

ג. כתב הטי"ו (יו"ד סי' קח ס"ק ד) ש"מותר לקנות מן העכו"ם דברים המבושלים בכליהם, שאין בהם משום בישול עכו"ם דסתם כליהם אינם בני יומם. ואע"פ שנותן טעם לפגם אסור לכתחילה, מכל מקום לא חשבינן לקניה לכתחילה". אם כן קנייה נחשבת דיעבד, ובדיעבד נותן טעם לפגם מותר. ויש לומר שהוא הדין בנדון דידן, דקנייה נחשבת דיעבד, ולפי זה מותר אפוא אף לדעת רמ"א לקנות מוצרים שיש בהם תערובת קטניות.

ד. רבים מן הראשונים סוברים שאיסור שאין לו עיקר מן התורה מותר לבטלו לכתחילה (עיין "אנציקלופדיה תלמודית" ערך: אין מבטלין איסורין לכתחילה, ציון 50).



רק שמן קטניות³ או מינים שיש לגביהם ספק, אם הם בכלל גזירת קטניות, כגון אגוזי-אדמה וסויה⁴.
ואולם בפסח אין להכין תבשיל כזה לכתחילה, ויש מתירים לבטל את הקטניות לפני פסח⁵.
וכאשר בא לפניך תבשיל בפסח, אשר אי-אפשר לברר את כמות הקטניות שבו, מותר להרבות עליו בתבשיל אחר, כך שהקטניות יהיו בוודאי מיעוט⁶.

ה. בשו"ת "יחווה דעת" (חלק ה סי' לב) דן המחבר בשאלה, האם לאשכנזים הנוהגים איסור בקטניות, מותר לאכול בכלים של ספרדים שנתבשלו בהם קטניות בפסח, והעלה להתיר, והסתמך על דברי רמ"א הנ"ל שהתיר בדיעבד תערובת קטניות כשהרוב היתר, "ולפי זה הדבר ברור שאין פליטת הכלים שבישלו בהם אורז וקטניות אוסר את התבשיל לבני אשכנז שנוהגים להחמיר באורז ובקטניות. ואפילו אם הכלים בני יומם יש להתיר שבודאי יש רוב היתר כנגד פליטת הכלים". והוא הדין בנדון דידן שמאכל, שיש בו תערובת קטניות לפסח, אין לאוסרו לאשכנזים, ואין כאן משום מבטל קטניות לכתחילה לפי שעושה כן בהיתר, לצורך אלה הנוהגים היתר בקטניות, כמו שהותרה פליטת הכלים לפי שבושלו בהם קטניות בהיתר. וכן כתב ב"יחווה דעת" (שם עמ' קנב). ו. נמצא דבנדון דידן הצטרפו כמה טעמים להתיר: (א) לא גזרו כלל על תערובת קטניות; (ב) לדעת ה"פרי חדש" ו"באר יצחק" מותר לבטל קטניות לכתחילה; (ג) איסור שאין לו עיקר מן התורה מותר לבטלו לכתחילה, לדעת הרבה ראשונים; (ד) מאחר שנתערבו המאכלים בהיתר - לצורך הנוהגים היתר בקטניות, אין לאסור - לדעת רמ"א המתיר במקום שהתערבו בדיעבד.

² ראה שו"ת "באר יצחק" (סי' יא) שהתיר לבטל קטניות קודם הפסח. ואף יש דעות באחרונים (סי' תמז סעיף ד) שאפילו חמץ גמור מותר לבטל קודם הפסח, וקל וחומר שמוותר לבטל קטניות קודם הפסח שכן איסורם שאינו אלא חומרא. ואפילו החולקים על ה"פרי חדש" יש לומר שידו, שקודם הפסח מותר לבטל קטניות לכתחילה.

³ נחלקו אחרונים בשאלה, אם גם שמן-קטניות אסור בגזירת קטניות או לאו. עיין "מרחשת" (סי' ג) ו"אורח משפט" למרן הרא"ה קוק (סי' קח-קיא). ונהי דיש מחמירים בשמן-קטניות עצמו, בתערובת ודאי שאין להחמיר.

⁴ כנ"ל הערה 3, שאין להחמיר בתערובת קטניות במקום שיש מתירים לאכול את הקטניות עצמן. ועיין "תחומין" (כרך ג עמ' 166) שדן בעניין זה וב"מנחת יצחק" (ח"ו סי' עב) שם משמע שהוא אוסר לבטל לכתחילה, כדי למכור ולאכול בפסח.

⁵ כנ"ל הערה 1 כרמ"א שאסר לבטל קטניות לכתחילה. ואולם בשו"ת "באר יצחק" (סי' יא) התיר לבטל קטניות לכתחילה קודם הפסח.

⁶ על-פי עצת הראשלי"צ הרב עובדיה יוסף, בעל-פה.

נב. סתם קמח לעניין פסח

שאלה

האם סתם קמח נחשב כחמץ או שלא חוששים שהחטים באו במגע עם מים לפני הטחינה?

תשובה

קמח חיטה המצוי בחנויות במשך כל השנה, אסור לאפות ממנו מצות לפסח, משום חשש שיש בו חמץ¹ כתוצאה של תהליך הלתינה² שגרעיני-החיטה עוברים קודם טחינתם.

¹ בגמרא (פסחים מ ע"א) מצינו: "ת"ר, אין לותרין שעורין בפסח, ואם לתת, נתבקעו - אסורות, לא נתבקעו - מותרות". ובהמשך הסוגיה - "אמר רבה, בעל נפש לא ילתות". ומקשה הגמרא, והלא בברייתא לעיל נאמר שכולי עלמא אוסרין ללתות שעורים? ומתרצת, "בעל נפש, אפילו חיטים דשרירי (רש"י - שהם קשות) לא ילתות". כלומר, אף-על-פי שחיטים רחוקות מלהחמיץ מחמת הלתינה - משום קשיותן, לכתחילה בעל נפש יחשוש לחימוץ ולא ילתות. ושם בסוגיה מסופר דבבית רב הונא ורבא בר אבין ללתתו חיטין לפני פסח, ודעת רבא למסקנת הסוגיה - שמוותר ללתות חיטין לפסח.

ור"ף (דף יב ע"א בדפיו) ורא"ש (פרק ב סי' כה) הביאו דעת הגאונים, שאף כי למסקנת הסוגיה מותר ללתות החיטין לפסח, הרי מכיוון שאנו איננו בקיאים בלתינה (דהיינו, אין אנו יודעים בדיוק את הדרך שבה ללתתו החיטין בזמן האמוראים כך שהחיטה לא באה לידי ביקוע וחימוץ) הלכך אסור ללתות החיטים לפסח כלל וכלל. וכן פסק רמב"ם (הל' חמץ ומצה פ"ה, הל' ו-ז) "אין בוללן (=לותתין) את השעורים במים בפסח, מפני שהם רפין ומחמיצין במהרה... החיטים - מותר לבלול אותן במים כדי להסיר סובן, וטוחנין אותן מיד, כדרך שטוחנין הסולת, וכבר נהגו כל ישראל בשנער ובארץ-הצבי ובספרד ובערי המערב שלא יבללו החיטין במים, גזירה שמא ישוה ויחמיצו". וכתב בעל "מגיד משנה" שם, שמקורו של רמב"ם במנהג הגאונים הנ"ל, ומדברי רמב"ם משמע שהמנהג נתפשט לאסור בכל קהילות ישראל.

ועוד יש לדקדק בדברי רמב"ם הנ"ל שאף מעיקר דינא דגמרא מותר ללתות החיטין רק אם יטחנו אותן מיד אחר הלתינה, דדווקא בכהאי גוונא היתירו ללתות. וכן כתב רש"י להדיא במס' סנהדרין (ה ע"ב ד"ה מותר ללתות), "מותר לשרות מעט במים, ולכותשן במכתשת, ולא חיישין לחמוץ, הואיל וכותשן מיד". דהיינו, דווקא בלתינה מועטת, ודווקא באופן שיטחנו מיד לאחריה. ומקור לדברי רש"י ורמב"ם הוא בסוף הסוגיה הנ"ל, שם מסופר על ספינה מלאה חיטים שטבעה בנהר, ואסר רבא את החיטין ליהודים, והתיר למכור לגוי בלבד. ואף-על-פי שרבא התיר ללתות חיטין לפסח, מכל מקום - חיטי הספינה ששהו הרבה במים, חיישין בהו שבאו לידי חימוץ.

ובשו"ע אורח חיים (סי' תנג סע' ה) כתב - "האינדא אסור ללתות בין חיטין ובין שעורין". וב"משנה-ברורה" (שם סי' כז) כתב שטעם הגאונים, משום שאנו לא בקיאים בלתינה, ושמא יחמיצו בשעת הלתינה, ועוד, שמא יבואו לשהות מעט אחר גמר הלתינה (כדברי רמב"ם) קודם הטחינה, ויחמיצו החיטין.

והוסיף ה"משנה ברורה" שאף בדיעבד, אם עבר ולתת החיטין, אסור לאכלן בפסח. והביא ראיה ממה שנפסק בשו"ע (או"ח סי' תסז סע' ב) "דגן שנטבע בנהר, או שנפלו עליו גשמים, אף-על-פי שלא נתבקע - אסור, דכיון דמינח נייחי, אתי לידי חמוץ". והוסיף רמ"א, "ולכן יש לזהר שלא יבואו מים או גשמים מזלפים על החיטין, כי אז אפילו לא נתבקעו - אסורות. ודגן שהיה מונח בעליה, וירדו גשמים דרך הגג בקצת מקומות, אותן שנתלחלו - אסורות". וכתב שם "משנה ברורה" (שם סי' ח) דאף שיש פוסקים שאין איסור בדיעבד אלא אם כן נתבקעו



או על כל פנים שיהיו קרובות להתבקע, שאני התם שבעת הלתינה עסוק בחיטין ואינו מניח להחמיץ, אבל כאן שהחייטים מונחות סתם, חיישינן לחמוץ אף שלא נתבקעו.

ובנדון דידן, הקמח המצוי בחנויות כל השנה עשוי מגרעיני חיטה שעברו לתיתה קודם טחינתן, כדי לשפר את הטחינה (עיין הערה 2 ההסבר הטכני), ויבואר לקמן ששיטת הלתינה כיום כוללת השחית החייטים ברטיבותן זמן ממושך לפני הטחינה, ואם כן ודאי שאין להשתמש בקמח הרגיל כדי לאפות בו מצות לפסח.

ויש להוסיף שהנה בסוגיה הנ"ל בפסחים נחלקו אמוראים בפירוש הפסוק "ושמרתם את-המצות", ממותי בעינן שימור למצות, משעת קצירה, משעת טחינה או משעת לישא; ונחלקו ראשונים להלכה. רמב"ם ורי"ף פסקו שלכתחילה יש לשמר החייטים משעת קצירה, וכמו שאמר רבא לפועליו, כשתהפכו העומרים של החייטים, הפכו לשם מצה, ובלשונו של רמב"ם (ה' חמץ ומצה פ"ה הל"ה) "... ואינו אלא מדברי סופרים, משום שנא' ושמרתם את המצות, כלומר, הזהירו במצה ושמרו אותה מכל צד של חמוץ. לפיכך אמרו חכמים - צריך אדם להיזהר בדגן שאוכל בפסח, שלא יבוא עליו מים אחר שנקצר, עד שלא יהיה בו שום חמוץ".

וברא"ש שם הביא שהמנהג באשכנז ובצרפת הוא, לשמור לשם מצת-מצוה רק משעת הטחינה ואילך, דאז מתחיל הדגן לבוא בקירבת מים (המטחנות שבימיהם היו בדרך כלל מונעות במים), והשימור משעת הקצירה אינו אלא חומרא. ואמנם, לכתחילה שימור משעת הלישא בלבד איננו מספיק.

ומרן בשו"ע (אורח חיים ס"י תנג סע' ד) פסק - "החייטים שעושים בהם מצות מצוה טוב לשומרן, שלא יפול עליהם מים משעת קצירה, ולפחות משעת טחינה. ובשעת הדחק מותר ליקח מן השוק". היינו - שלכתחילה פסק שצריך שימור משעת קצירה, ולכל הפחות משעת טחינה, ורק בשעת הדחק, כאשר אין לו קמח שמור שכוה, יקח מן השוק ויפתק בשמירה משעת הלישא ואילך. מקור דין זה בדברי הגאון שהובא בר"ן שם, ובטור ס"י תנג, שהתיר לקחת לאפית מצות מצוה קמח מן השוק - בשעת הדחק, וכתב בעל "משנה ברורה", (שם ס"ק כד) שטעמו של המחבר, משום שיש פוסקים, שלדעתם אין צריך שימור אלא משעת לישא, ועוד, שאין מחזיקין איסורא לומר שהחמיצו, ואפילו אם לתתו את החיטין, מסתמא אין שורין אותן עד שיחמיצו, אלא מציפים עליהם מים ומדיחין אותם וטוחנין מיד. ואף-על-פי שהמחבר פסק, שהאידינא אסור ללתות, שאני הכא שהוא שעת הדחק. אלא שה"משנה ברורה" סיים בשם אחרונים, שכיום שנוהגים כל השנה ל"כבס" (בהרבה מים) את החייטים ולהשהותן במים, הרי זה גרוע מלתיתה ואסור ליקח קמח חיטין מן השוק אפילו בשעת הדחק, דהוא כמו מה שנפסק בס"י תסז סע' ב בדגן שנטבע בנהר, שאסור אפילו בדיעבד לכל הפסח, וכל שכן למצת מצוה, ומשום חשש חימוץ. וכן כתב ב"חיי-אדם" (כלל' קכו סע' פ), שחייטים שנתלחלו ושהו בלחותן, אסורים מדינא.

ובשו"ע הרב כתב הגר"י, (ס"י תנג סע' יז) שבמקום שנהגו ללתות חיטים קודם הטחינה ומשהים אותם במים יותר מזמן הלוחץ מיל (=18 דקות), אסור להשתמש בקמח זה לפסח אף בשעת הדחק. ועיין ב"חזון איש" (או"ח ס"י קכא ס"ק כד ד"ה ולפי) שכתב, ששיעור מיל הוא דוקא לגבי חימוץ הקמח שנתערבב במים, אבל גרעיני החיטה קשים, וזמן חימוצם ארוך בהרבה משיעור מיל, ואפשר לומר שלדברי ה"חזון איש" אף אם שהו החייטים לאחר הלתינה יותר ממיל לפני טחינתן, אין להחשיבן כחמץ, ויהיו מותרות בשיהוי בפסח (ע' הערה 3). ואמנם ב"משנה ברורה" (ס"י תסז ס"ק ט) כתב בשם "מגן אברהם", שחיטין שנפלו עליהם מים או טבעו בנהר, אם שהו יותר משיעור מיל - באים לידי חימוץ (ובפחות מזה מתיר למכור לגוי אף בפסח), משמע לדעתם כי שיעור מיל הוא הקובע לעניין חימוץ גרעיני חיטה, ודלא כ"חזון איש".

העולה מכל הנ"ל, שבימינו, לכתחילה ודאי יקח חיטים השמורות משעת קצירה, ולכל הפחות משעת טחינה (וכתב "משנה ברורה" שם ס"ק כה שמנהג ישראל קדושים, שאף מצות כל הפסח עושים מחיטין שנשמרו כך, ולא רק מצות מצוה) ואף בשעת הדחק לא יקח קמח רגיל מן השוק, אלא אם ידוע לו בבירור שלא לתתו החיטין, כי אז בשעת הדחק שרי, וישמור משעת לישא. אך מכיוון שכיום נוהגין ברוב המקומות ללתות החייטים קודם הטחינה (ע' הערה 2), לא ישתמשו בקמח הרגיל לאפית מצות. ולעניין איסור שהייה בפסח, עיין להלן הערה 3.

ולעניין איסור שהיית חמץ בפסח, יש לנהוג בו בקמח זה כבכל דבר שיש בו ספק-חמץ, ולכן יכלהו קודם הפסח, או ימכרנו לגוי³. ואם עבר ושיהה קמח זה בפסח (ולא מכרו לגוי קודם הפסח), אסור ליהנות ממנו לאחר הפסח, כדין חמץ שעבר עליו הפסח, ויש המתירין למוכרו לגוי⁴.

² במשך הדורות עברה פעולת הלתינה שינויים רבים, וכבר הגאונים כתבו שאין אנו בקיאים בלתינת החיטה שהוזכרה בגמרא, לעשותה באופן שלא יחמיצו החיטין.

נראה מן הפוסקים האחרונים שבימיהם דרך הטוחנים הייתה לשרות החיטין במים כדי לרכך את הגרעינים, וכדי להקל בזה על פעולת הטחינה. אחר השרייה הדיחו את הגרעינים וטחנום. ריכוך גרעין החיטה עוזר לפעולת הטחינה, וכן הוא מועיל להורדתה של קליפת הגרעין בשלימות קודם הטחינה ולסילוקה, כך שרק הגרעין נטחן (ואכן, הקמח המיוחד לאפיית מצות לפסח, שנעשה מחיטין שאינן לתותות, איננו לבן לגמרי כקמח הרגיל של כל השנה, משום שיושב הגרעין וקליפתו גורם לשבירת הקליפה קודם הטחינה, כך שגם חלקים ממנה נטחנים לקמח).

אמנם כיום נהוגות בארץ שתי שיטות לתינה השונות מן הני"ל. המשותף להן הוא שהמטחנות מעונינות להביא את גרעין החיטה ללחות של 16-17% ע"י הרטבתו באופן מבוקר (החיטים מגיעות למטחנה בלחות טבעית של 12-14%, ותהליך ההרטבה מעלה את הלחות לדרגה הני"ל). בשיטה אחת מעבירים את גרעיני-החיטה אל תוך מסוע-חילוון שלתוכו נשפכים מים מצינור המחובר למסוע, ועל-ידי זה מרטיבים את הגרעינים. לעיתים חוזרים על פעולה זו פעמיים או שלוש, בהפרש של כמה שעות בין הרטבה להרטבה, וזאת כדי לאפשר לחיטים לספוג את דרגת הלחות המבוקשת. בשיטה האחרת עוברים הגרעינים אל תוךך תא-הרטבה, ורסיסי-מים מותזים באוויר התא במינון הדרוש ליצירת הלחות המבוקשת.

בשתי השיטות הללו מניחים לחיטים לשהות ברטיבות במשך עשר עד עשרים-וארבע שעות קודם הטחינה. על-ידי ההשהיה סופגים הגרעינים את דרגת הרטיבות הדרושה ונעשים לחים ורכים, ורק אז טוחנים אותם.

לעניינו - בשיטות החדשות הללו כמות המים שעמה באות החיטין במגע, היא קטנה מאשר בשיטת הלתינה הישנה (ולכן קורים לה "הרטבה" ולא "לתינה"). ומאידך, נותנים לגרגירים לשהות ברטיבות זו זמן רב כדי לספוג את הלחות (וכבר כתבנו בהערה (1) שלתינת החיטים שהותרה מדינא דגמרא, הייתה דווקא אם טחנו מיד לאחריה), ומשום כך יש להתייחס לחיטים הלתותות היום, כספק-חמץ גמור, ולכן כל קמח העשוי מחיטים לתותות, דינו כדין ספק-חמץ מדאורייתא.

מתוך בירור שעשינו באמצעות הרב מנחם גנק, הובהר לנו שגם עמדת ארגון הכשרות o.u. היא, שקמח מחיטה לתותה הוא בכלל ספק-חמץ מדאורייתא בשל העובדה שמשמים את החיטין ברטיבותן שעות מספר קודם הטחינה.

³ מחמת הדברים שכתבנו בהערות לעיל, בהן הסקנו שלקמח הרגיל (העשוי מחיטה לתותה) יש דין ספק-חמץ מדאורייתא, הרי שאסור להשהותן בביתו בפסח. וכן כתב בעל "משנה ברורה" (סי' תנג, ס"ק כד) שהרבה אחרונים סברו, שאסור להשהותו בפסח. ואמנם העיר שם (ס"ק כז), שאם לתת את החיטין וטחון מיד, מותר להשהותן בפסח, אך כבר ביארנו ששיטות הלתינה הנהוגות היום גורמות להשהיה ארוכה לאחר הלתינה, קודם הטחינה, ולכן, מי שיש לו קמח-רגיל לפני הפסח, יכול למוכרו לגוי בתוך שאר החמץ שהוא מוכר לו. והמחמיר שלא להשהות בביתו חמץ או ספק-חמץ בפסח (ולא לסמוך בזה על מכירת חמץ), יש טעם רב שישרוף אף את הקמח הרגיל, או יאבדו ע"י פסילתו לאכילת-כלב.

⁴ בשו"ע (אורח חיים סי' תמת, סע' ה) נפסק - "חמץ שנמצא בבית ישראל אחר הפסח, אסור, אעפ"י שביטל". והנה בקמח הרגיל שיש בו ספק-חמץ, כתב ה"משנה ברורה" (סי' תנג, ס"ק כד), שאם עבר ושיהה בפסח, יש אוסרין אותו בהנאה כדין חמץ שעבר עליו הפסח. אך "אליהו רבה" בשם זקנו התיר למוכרו לגוי אחר הפסח, שכן אינו אלא ספק חמץ, ובספק-חמץ לא גזרו לקונסו.

אמנם ה"חזון איש" (או"ח סי' קכא ס"ק כג) חלק על דברי ה"משנה ברורה" וכתב שמכיוון שקמח זה עשוי מחיטים ששהו הרבה אחר הלתינה, ואסור היה להשהותם בפסח מספק



(הערת המערכת: כיום סיון ה'תשס"א ידוע לנו שיש קמח שעובר תהליך מיוחד שמבטיח את אי חימוצו ובו משתמשים בחלק מן המקומות שמוכרים מוצרים מקמח שנטחן לאחר הפסח).

דאוריתא, הרי זה בכלל הקנס שקנסו בחמץ שעבר עליו הפסח, (אם לא מכרו אותו לגוי קודם הפסח), הקמח אסור בהנאה, ואף למוכרו לגוי אסור.



נג. גילוח והשמעת מוזיקה ביום העצמאות

שאלה

בין כוחות שונים הפועלים בקהילה, התעורר ויכוח בקשר לצביון חגיגת יום העצמאות הקרב ובא, אנו מבקשים לדעת את המקורות ההלכתיים עליהם מבססים את ההתר להסתפר ולהתגלח וכן לשמוע מוסיקה בהופעה חיה במהלך מסיבת היום, למרות שהימים הם ימי ספירת העומר.

כמו כן נתבקשנו לאתר את המקורות לעניינים הנ"ל במצב השנה, האם יש שינוי להלכה השנה בו יום העצמאות אינו נחוג בזמן אלא מוקדם.

תשובה

עם הקמת מדינת ישראל פסקו רוב רובם של רבני ישראל ש"זה היום עשה ד' נגילה ונשמחה בו", ויש לראות בהקמת המדינה משום נס שיש להודות עליו לקב"ה¹. על כן מצוה היא לנהוג ביום ה' באייר יום חג, עם כל המשתמע מכך, ומכיון שתאריך זה חל בימי הספירה, הרי משמעותה גם בכך שהלכות האבילות בטלות ביום זה. ואכן נהגו שלומי אמוני ישראל בארץ-ישראל מאז הקמת המדינה להסתפר ולהתגלח² לכבוד היום ולהשתתף במסיבות לציון היום שכללו ריקודים ומחולות, ולא רק השמעת מוזיקה בכלי-שיר.

הראשון לציון הרב הראשי לישראל הרב יצחק נסים התיר להתגלח לכבוד היום בהסתמכו על פוסקים רבים המתירים להתגלח בימי הספירה גם בגלל סיבות שוליות³. וכן מקובלנו גם מפי הגרצ"י קוק שגער במי שלא התגלח לקראת יום העצמאות ודרש עליו את הפסוק "הכרת פניהם ענתה בס". וכן מובא במפורש בשם הרב צבי פסח פרנק, רבה של ירושלים⁴, שהתיר לסדר את הזקן לכבוד יום העצמאות⁵.

באשר להחלטה להקדים את חגיגות יום העצמאות ליום ה', כאשר הוא חל ע"פ הלוח בערב שבת, עיין במאמרו של הרב הראשי לישראל הרב ש' גורן⁶. ועוד יש לציין, כי

¹ ב"קול התורה" לרב מנחם כשר מצויה רשימת רבנים הקוראים להשתתף בבחירות הראשונות לכנסת. ועיין בתשובתו של הרב משולם ראטה בשו"ת "קול מבשר" (ח"א תשובה כא). מאמרו של הראשלי"צ הרב י' נסים הובא בספר "הלכות יום העצמאות ויום ירושלים" בעריכת פרופ' נ' רקובר, בדברי מרן הגר"ש ישראלי בספרו "ארץ חמדה" (ח"א סי' ו) ובדבריו של הגרצ"י קוק במאמרו "לתקוף קדושתו של יום עצמאותנו" ב"לתיבות ישראל" (ח"א עמ' קפא).

² לא מצאנו בפוסקים מפורש חילוק בין תספורת הראש לבין תספורת הזקן, אף שמתוס' מועד קטן (יד ע"א ד"ה ומנודה) משתמע שיש מקום לחלק.

³ ובהם רדב"ז, הרב חיד"א והיעב"ץ. ועיין עוד במאמר הרב י' נסים הנזכר לעיל המביא מר' חיים פלאגיי שבעירו יש משפחות, שאירעו להן נסים בימי ספירת העומר, וקבעו בהם ימי שמחה והודאה כימי פורים ומסתפרים בהם. פסקו של הרב נסים הוא שלא כפסקו של הרב עובדיה הדאיה (ישכיל עבדי ח"ח).

⁴ עיין לוח "שנה בשנה" בהוצאת היכל שלמה, שם בשמו, כגון שנת תשנ"ב עמ' 145.

⁵ עיין גם בשאלה הבאה סי' נד בתשובה אודות גילוח בערב החג בשנה שהחג מוקדם

⁶ וטעמו שכבר בתחילת קביעת יום-טוב זה הוחלט, שכאשר יחול ה' באייר בשבת או ביום ו, ידחה או יוקדם היום-טוב. כן כתב שהנס היה לאורך כל מלחמת השחרור, ואף שיום ה' באייר



הגרצ"י קוק הירבה לדבר על כך שיש קידוש ה' מאין כמוהו בכך שמדינת ישראל החליטה על הקדמת החג כדי למנוע חילול שבת. בכל אופן יש לזכור, כי אבילות ימי הספירה נקבעה בגלל שלצערנו "לא נהגו כבוד זה בזה", ועל כן יש להיזהר מריבוי מחלוקות, ויש לעשות כל מאמץ שאש המחלוקת לא תתפשט בקהילה, ומשום כך יש לדאוג לכך שכל המעשים ייעשו מתוך הסברה בדרכי נועם.

נקבע כיום ציון הנס, היכא דלא אפשר והוחלט ע"י העם לקובעו ביום אחר, דינו כיום-טוב גמור, כנ"ל.



נד. השתתפות במסיבה לכבוד יום העצמאות הנערכת בתאריך אחר (קרוב)**שאלה**

אצלנו בשיקאגו בנוסף למסיבות הנערכות בבתי הכנסת ביום העצמאות בלילו וביומו, יתקיימו השנה מסיבות נוספות לציון יובל חמישים למדינה. האם מותר להשתתף באירועים אלה שיכללו מוזיקה אם הם יתקיימו שלא בתאריך המדוייק של יום העצמאות. אנו מתלבטים בעיקר לגבי אירוע מרכזי לכבוד מדינת ישראל שיתקיים ביום א' ו' באייר שיכלול גם הופעה של הזמר יהורם גאון. שאלה נוספת היא האם גם השנה שבה יום העצמאות הוקדם ליום ה' מותר להתגלח כבר ביום רביעי לפני השקיעה.

תשובה

1.

- א. מותר להשתתף בחגיגות יום העצמאות, שיש בהם מוסיקה וריקודים רק כשהן מתקיימות ביום העצמאות עצמו, ולא בימים אחרים⁷ - בגלל מנהגי אבילות של ספירת העומר⁸. אמנם, חגיגות שיש בהן רק מוסיקת רקע, אבל אין בהן ריקודים ומחולות⁹ והופעות מוסיקליות¹⁰ - מותרות.
- ב. לאור הני"ל, אסור להשתתף בהופעה של יהורם גאון המתקיימת ביום ראשון לאחר יום העצמאות. אמנם, אם מדובר במאורע הזדהות עם מדינת ישראל, שרק חלק ממנו הוא הופעת הזמר, מצוה להשתתף באסיפה - בלי להשתתף בקונצרט.
2. מותר להתגלח ולהסתפר ביום רביעי אחה"צ לקראת יום העצמאות גם השנה, כשהוא מוקדם¹¹.

⁷ הראשלי"צ הרב הראשי לישראל, הרב יצחק ניסים - מובא בספרו של פרופ' נחום רקובר "יום העצמאות ויום ירושלים".

⁸ עיי"ש במאמרו של הרב הדאיה, שההיתר בנוי על כך שיום שיש בו נס, הוא יום טוב ויום שמחה ולכן נדחית אבילות של ספירת העומר, חרף דעתו של הרב הדאיה שאין לה' באייר מעמד של יום נס, שהרי לא ניצלו ביום זה וכו', עיי"ש, כי כבר רבו החולקים על דבריו. עיין בשו"ת "קול מבשר" לרב משולם ראטה (ח"א סימן כא). במאמרו של הרב ניסים הני"ל ובמאמרו של הגרצ"י קוק לתוקף קדושתו של יום העצמאותנו ("לנתיבות ישראל" ח"א עמ' קפא). ובדברי מרן הרב ש"י ישראלי בספרו "ארץ חמדה" (ח"א בסי' ו, עמוד 18), המוכיחים את תוקפו של יום גדול זה. ומכל מקום, ביום שאינו יום הנס, נראה שאין להתיר.

⁹ עיין "משנה ברורה" (סי' תצג ס"ק ג) שעיקר האיסור הוא במחולות וריקודים. ואף על פי שיש אוסרים בימי הספירה גם שמיעת מוסיקה בכלל, עיין "אגרות משה" (אורח חיים חלק א' סי' קסט), מכל מקום מוסיקת רקע - מותרת.

¹⁰ "משנה ברורה" ו"אגרות משה" הני"ל.

¹¹ עיין במאמרו של הרב שלמה גורן, בספרו של פרופ' רקובר הני"ל (עמ' שט), וכך נוהגים שלומי אמוני ישראל וכן מקובלנו מפי הרב צבי יהודה הכהן קוק, שדרש על כך את הפסוק "הכרת פניהם ענתה בס", שהרי אי-אפשר להיכנס לחג בפני אב"ל. עוד נהג הגרצ"י קוק להדגיש, שאין לך קידוש ד' גדול מזה שכדי למנוע חילול שבת קבעה מדינת ישראל שיום העצמאות שחל ביום ו' יוקדם ליום ה'.



נה. עריכת מסיבת אירוסין בספירת העומר

שאלה

האם מותר לערוך מסיבת "ארושין-תנאים" בתקופת העומר? במידה ויש אפשרות לקיים מסיבה זו, האם יהיה מותר להשמיע מוסיקה? אלו הגבלות חלות במקרה זה?

תשובה

מותר לערוך מסיבת אירוסין-תנאים בימי ספירת-העומר¹ ומותר למשתתפי הסעודה לשיר בסעודה². אולם, אם הסעודה נערכת לפני ל"ג בעומר³, למנהג האשכנזים אין לקיים בסעודה רקודים ומחולות ובודאי שאין לנגן בכלי נגינה או לשמוע מוסיקה המלווה בכלי נגינה⁴. אבל למנהג הספרדים יש מתירים בכל זה⁵.

¹ שלא נהגו לאסור אלא נשואין שהוא עיקר השמחה אבל אירוסין מותר שמא יקדמנו אחר (טור ושו"ע סי' תצג, א) וה"ה שמותר לעשות סעודת אירוסין. ובה"ז שמקדשין בשעת נשואין מ"מ מותר לעשות שדוכין ולעשות סעודה "מגן אברהם" (סק"א) והביאוהו ה"באר היטב" ס"ק ב וה"משנה ברורה" (ס"ק ג) להלכה.

² שהאבלות הנהגת בתקופה זו היא אבלות קלה על תלמידי ר"ע שמתו באותו זמן ואסרו רק "שמחות יתרות ברקודין ומחולות" (לשון ה"באר היטב" ס"ק ב).

³ לנוהגים אבלות הספירה עד ל"ג בעומר, אבל לנוהגים שלא להסתפר אח"כ ויש להם מנהג אחר באשר לתקופת האבלות הוא הדין לענין זה (עי"פ ה"מגן אברהם" ס"ק ב).

⁴ כ"כ ה"מגן אברהם" (ס"ק א) ובעקבותיו ה"חוק-יעקב" (ס"ק ד), ה"באר היטב" שם וה"משנה ברורה" שם לענין רקודין ומחולות. ומה שכתבנו לענין הבאת כלי נגינה או שמיעת מוסיקה מלווה בכלי נגינה שהוא שווה לרקודין ומחולות, כ"כ "אגרות משה" (או"ח ח"א סי' קסו) ושו"ת "יחווה דעת" (ח"ו סי' לד) ועוד אחרונים.

⁵ "ילקוט יוסף" (ח"ה עמ' תל סעיף לה), והוא ע"פ שו"ת "יחווה דעת" (ח"ו סי' לד) שבסעודת מצווה אין לאסור בזה ומביא אחרונים המסייעים לדבריו. אולם כתב שם שמנהג האשכנזים אינו כן לענין מילה וה"ה כאן.

ולעצם השאלה אם סעודת תנאים היא סעודת מצוה, רבים כתבו שהיא סעודת מצווה אך יש חולקים שאינה סעודת מצווה א"כ דורשים בה בתורה. עיין בספר "הנשואין כהלכתן" (ח"א פרק ג סעיף מו) ובמראי מקומות שם.

נו. עקירת שן על-ידי רופא נכרי ביום-טוב

שאלה

האם יש איסור בעקירת שן על ידי רופא שאינו יהודי ביום טוב? העקירה היא חלק מטיפול שנים כללי ולא כתוצאה מכאב בלתי נסבל ברגע מסוים. טיפולי השנים במקרה זה מתבצעים אך ורק בימי שלישי, אחד מימי השלישי חל ביום טוב ודחיית הטיפול בשבוע תגרום לדחיה של גמר הטיפול במסגרת התוכנית הכללית.

תשובה

כאשר אין כאב-שניים, אין להתיר עקירת שן על-ידי רופא גוי בשבת או ביו"ט, וזאת משום שלכאורה עקירת שן, בדרך הנהוגה כיום היא מלאכה האסורה מן התורה, מכיוון שהרופא מתכוון שאכן יצא דם ממקום העקירה, כדי שיקרוש שם וירפא את הפצע¹.

העובדה שבשאלה מדובר ביו"ט (ולא בשבת), יש בה כדי להחמיר, שהרי בעקירה נמנע משמחת יו"ט².

¹ כן כתב הרב משה הרשלה בקובץ "הלכה ורפואה" (ח"א, עמ' קטז-קכד) לאחר התייעצות עם רופא-שניים, וכן נאמר גם לנו ע"י רופאי-שניים, ולא כפסיקת הגר"ע יוסף בספר "לוית חן" (ס"ק פג), והחזיק אחריו בנו בספר "ילקוט יוסף" (ח"ד, כרך רביעי עמ' קסב) [והיה מן הרופאים שצידד לומר שאע"פ שיציאת דם מועלת היא לריפוי, וכדלעיל, מכל מקום אם לא יצא דם, אין להוציא דם במיוחד, אך לדעת שאר הרופאים אם לא יצא דם - יש להוציא!] ובשו"ת "ציץ אליעזר" (ח"ח סי' טו, פ"י סק"ו) העלה שיש מקום לומר, שזו מלאכה האסורה אף מצדדים אחרים. אי לכך אין להתיר אלא במקרה שכאב-השיניים גורם, שיחלה כל גופו או שיפול למשכב, כמבואר בשו"ע אורח חיים (סי' שכת, סעיף יז).

² כן כתב בשו"ת "ציץ אליעזר" (שם, פט"ז, סק"ד) לגבי תרופות. ואף שהביא שם (סק"ז) מי שרוצה להתיר מטעם "מתוך שהותרה לצורך - הותרה נמי שלא לצורך", נראה שקשה לפסוק כן, שהרי יישום כלל זה לגבי מלאכת חובל נתון במחלוקת, מה עוד שאין כאן צער לחולה, עיין רמב"ם ה"י יו"ט (פ"א ה"ד) וברמ"ד, ובנושאי כליו.



נז. בן ארץ-ישראל השוהה כבר עשר שנים בחו"ל, דינו לעניין יו"ט שני, כשמבקר בישראל

שאלה

לפני כעשר שנים יצאתי לשליחות רוחנית בחו"ל. בחמש השנים הראשונות שמרתי יו"ט שני לחומרא ע"פ פסק הגר"ש גורן. לאחר מכן החלטתי לנהוג כבני המקום, בני חו"ל, לענין זה.

לקראת פסח הקרוב אשתי ואני מתכוונים להגיע לביקור בישראל, זו פעם ראשונה בחג בעשר השנים האחרונות. ילדינו גרים באופן קבוע בישראל, יש ברשותנו דירה בארץ, שאנו מבליים בה לפחות חופשה אחת כל שנה.

מה דיני בפסח הקרוב, לענין יו"ט שני? אודה לכם באם תתייחסו בשאלתכם גם לענין העקרוני, גם לגבי תפילה והנחת תפילין באסרו חג וגם לענין אכילת חמץ באיסרו חג.

תשובה

דין בן חו"ל הבא לארץ-ישראל לא נתפרש בשו"ע.

יש אומרים¹ שיעשה רק יו"ט אחד, כדין בני א"י, אף-על-פי שדעתו לחזור לחו"ל, ויש אומרים², שינהג כל דיני יו"ט שני מכיוון שדעתו לחזור לחו"ל. לכן נראה שהרוצה לסמוך על הפוסקים כדעה הראשונה ולנהוג כבן ארץ-ישראל, יש לו אילנות גבוהים להתלות עליהם³, וגם הרוצה להחמיר⁴ יעשה זאת רק בדברים שחיובם מן התורה כגון אכילת כזית מצה ביום של פסח, אבל לא יברך "על אכילת מצה", שכן גם בזה יש לכמה שיטות איסור דאורייתא⁵ בברכה לבטלה. כמו כן לא יעשה מלאכות האסורות מדאורייתא, ולא יאכל חמץ. יתפלל כבני א"י, מכיוון שחיובן הוא רק מדרבנן⁶. ביו"ט שני האחרון יניח תפילין.

¹ שו"ת "חכם צבי" (ת' קסז), שו"ע הרב (או"ח סי' תצו סעיף יא בדעה ראשונה).
² שו"ע הרב (שם שם יא), "משנה ברורה" (סי' תצו ס"ק יג), ועיין "מנחת שלמה" (סי' יט סעי' ח).

³ רבו הפוסקים, וביניהם הגר"מ אליהו, הראש"ל, שמי שיש לו דירה קבועה בארץ, דינו כבן ארץ-ישראל, מה עוד שהנך מגדיר עצמך עדיין כשליח, ועל כן נקטנו לשון זהירה זו, והמיקל יש לו על מי שישמך. עיין בספרו של הרה"ג נתן צבי פרידמן "נטע מטעיי" הממליץ לכל אורח בארץ להתנהג כבן א"י, וכפי שהורה רבה של ירושלים הרה"ג שמואל סלנט. אמנם עיין בהערות הרה"ג ר"א בנצל רב העיר העתיקה בהסכמתו לספר "השתנות הטבעים" לרב נריה גוטל, שלדעתו כיום לא היה מורה כן, מכיוון שבזמננו רבו מאד התיירים, והוי כמו כהנים וישראלים בעיר אחת שאלה מטמאין למת ואלה אין מטמאין.

⁴ וידע שיש בזה גם הליכה לקולא באיסורים אחרים, כמו, פגיעה בכבוד ארץ-ישראל, ואיסור "אגודות אגודות" ביחוד כשמניני יו"ט שני בארץ בפרהסיא ובצורה בולטת, הן בעייתים מן הבחינה הלכית.

⁵ רמב"ם (פ"א הל' ברכות הל' טו). ועוד, דכלל בידנו, דספק ברכות להקל.
⁶ שו"ת "חכם צבי", שם.

Quito, Ecuador

קייטו, אקוודור

סיון, ה'תשנ"ה

נח. טיול ונופש בימי "בין המצרים"

שאלה

האם מותר לצאת לטיול או נופש משפחתי בתקופת "בין המצרים", לפני ראש חודש אב. האם ניתן להתחשב בכך שזה הזמן היחיד השנה שבו יש לנו אפשרות לצאת לנופש?

תשובה

מותר לצאת לנופש ולטיול משפחתי בתקופת "בין המצרים"¹, אך יש שנוהגים שלא לצאת לדרכים שלא לצורך מיוחד מר"ח אב ואילך².

¹ עיין בשו"ע אורח חיים (סי' תקנא). אמנם מצינו שם (סעיף יח שלא לילך יחידי בתקופה זו מסוף די שעות עד סוף ט' שעות, משום שבהם קטב ומרירי שולט, וב"משנה ברורה" (שם סק"ב) המוסיף שגם לא לילך בין חמה לצל, ונראה שעל זה נאמר, "כל דקפיד קפדי בהדיה, ודלא קפיד לא קפדי בהדיה" (פסחים ק ע"ב).

² פוק חזי מאי עמא דבר. ויש שתי אפשרויות להסביר את מנהג העולם: א. כדין מיעוט משא-ומתן, עיין שו"ע אורח חיים (סי' תקנא סעיף ב) ו"שער הציון" (ס"ק א) ועיין עוד "גשר החיים" (ח"א פרק כא, סעיף ט) לאסור לאבל בתוך לצאת לטיול בשיירות גדולות. ב. הם חשים יותר לסכנה הנזכרת, בהערה 1.



נט. חתונה בימי "בין המצרים", במקום הפסד מרובה

שאלה

נקבעה חתונה למוצאי שבת, מוצאי י"ז בתמוז תשנ"ח. האולם הוזמן ועלול להיגרם נזק רב מהרבה בחינות באם יהיה צורך לדחות החתונה או לשנות התאריך. האם בדיעבד, בגלל הפסד מרובה ותקלות נוספות, מותר לערוך את החופה בליל הצום הנדחה?

תשובה

במקרה המתואר בשאלתך - חתן שעדיין לא קיים מצוות פריה ורביה, ובעריכת חופה וקידושין במועד אחר יש משום הפסד מרובה ונזקים נוספים, יכול הרב המקומי לפסוק, כי מותר לערוך חופה וקידושין במוצאי-שבת ליל י"ח בתמוז גם לזוג אשכנזי¹. ברם, על הרב למצוא את הדרך הנאותה להבטיח שהמקרה הנ"ל לא יביא לידי פריצת גדר המנהג הנהוג בקהילות אשכנז² בדורות האחרונים, שלא לישא אשה מיי"ז בתמוז ועד תשעה באב³, עד שנוכה לקיומן המלא של נבואות זכריה.

¹ ההיתר מבוסס על שיטת רב האי גאון שלצורך מצוה, כגון שלא קיים פו"ר, מותר, כמובא בר"ן בסוף פרק א דתענית. אמנם רמ"א אורח חיים (סי' תקנא סעיף ב) חלק וכתב שאסור, אך יתכן שכאן יודה, וכמו שפסק בעל "ערוך השלחן" (סי' תקנא סעיף ז) "וכן אם הדבר מוכרח לישא בימים אלו, יש להתיר לפי", אך בשבוע שחל בה תשעה באב, בודאי אסור". ועיין עוד ב"יביע אומר" לרב עובדיה יוסף (חלק ששי, אורח חיים סי' מג) שדן להיתר מסיבות נוספות למי שלא קיים פו"ר, וחלק מדבריו שייך גם לגבי הנוהגים כרמ"א.

² סברתו של רמ"א היא משום "דלא מסמנא מילתא", וכבר הורה זקן, מרן הגר"ש ישראל, שבכגון דא נאמר "דמאן דלא קפיד, לא קפדי בהדיהו", וכן נקט הגר"ע יוסף המובא לעיל.

³ לדעת הרב נחום אליעזר רבינוביץ כל דיני שלושת השבועות חלים רק עם כניסת צום י"ז בתמוז, ולפי זה אין כאן כל בעיה של הליכה נגד המנהג.

ס. אכילה לצורך לקיחת תרופות מונעות בתשעה באב נדחה

שאלה

יהודי מחברי הקהילה חולה כליות צריך לעבור בדיקה קשה ומסוכנת. כהכנה לבדיקה עליו לקחת כדורים שלש פעמים ביום עם אוכל. מועד הבדיקה בי"ב מנחם אב כך שהשנה בה צמים בי' באב הוא יאלץ לאכול ביום הצום. דחיית הבדיקה תגרום לביצועה במועד מאוד מאוחר, דבר שאיננו רצוי מבחינה רפואית. כיצד עלי להורות לו לנהוג?

תשובה

לפי השאלה, נראה שביצוע הבדיקה במועד זה הוא עניין של פיקוח נפש. אי לכך, מניעת תופעות-לוואי מסוכנות העלולות להיווצר כתוצאה ממנה, נחשבת אף היא לפיקוח נפש, ועל כן עליו לאכול בתשעה באב, ומה גם שהשנה הצום נדחה, ובצום זה יש קולות לעומת תשעה באב רגיל¹. יחד עם זאת יש להקפיד על כללים מספר, חלקם רלוונטיים רק בשנה זו, וחלקם כלליים:

1. על החולה להבדיל לפני שיאכל, ואם צריך לאכול רק בבוקר, יבדיל בבוקר².
2. בהבדלה לא יברך "על בשמים"³.
3. במקרה זה עדיף להבדיל על חמר-מדינה ולא על יין⁴.
4. לא יאכל בשר ולא ישתה יין⁵ אלא אם כן נזקק דווקא לכך מבחינה רפואית.
5. ראוי שלא יאכל ולא ישתה יותר ממה שצריך על-פי עצת הרופא⁶.
6. לא יניח תפילין בבוקר, אבל אם הוא צריך לאכול בצהריים, יניח מיד אחרי חצות, ופעם נוספת במנחה⁷.

¹ שו"ע אורח חיים (סי' תקנט סעיף ט) ו"ביאור הלכה" (שם) בשם "שבות יעקב".
² "כף החיים" (סי' תקנו סק"ט), ו"שמירת שבת כהלכתה" (ח"ב פרק סב סעיף מו).
³ "מגן אברהם" (סי' תקנו סק"א) - משום שזהו תענוג להשיב נפש יתירה. "מגן אברהם" (סי' תקנו סק"א) - משום שזהו תענוג להשיב נפש יתירה.
⁴ "כף החיים" (סי' תקנו סק"ט), ואם אין לו, יבדיל על יין ויתן לקטן. ועיין "נשמת אברהם" (סי' תקנו) בשם הגר"ע יוסף שחלק.
⁵ כדיני תשעת הימים (סי' תקנא סעיף ט).
⁶ סי' תקנד סעיף ה.
⁷ עיין "שמירת שבת כהלכתה" (ח"ב סי' סב סעיף מו ובהערה קח שם).

ס.א. שימוש בחבלים כ"מעמיד" לסכך

שאלה

האם מותר, מטעמי חסכון, להשתמש בחבלים כ"מעמיד לסכך", במקום בקורות עץ?

תשובה

לכתחילה יש להיזהר שלא להעמיד הסכך בדבר המקבל טומאה¹, והוא הדין בכל דבר הפסול לסכך². ומי שידו משגת, עדיף שיחמיר שלא להעמיד הסכך על גבי חבלים, אלא יעמידו על גבי קרשים שרחבם פחות מד' טפחים (32 ס"מ). אך בדיעבד, או כאשר אין לו שאר הדברים, מותר להעמיד בדבר המקבל טומאה³. ולכן, במקום הצורך, אפשר להקל להעמיד הסכך בחבלים. ומכיוון שיש פוסקים, שבדבר הפסול לסיכוך מדרבנן מותר להעמיד את הסכך אף לכתחילה⁴, יעדיף חבלים העשויים מן הצומח (כגון פשתן), הפסולים לסיכוך רק מדרבנן⁵, על פני חבלים העשויים מחומר סינתטי הפסולים מדאורייתא⁶.

¹ שו"ע אורח חיים (סי' תרכט) "משנה ברורה" (סי"ק כב).

² "מנחת-יצחק" (ח"ד סי' מה). וראיתו מהר"ן לסוכה (דף כא) בענין סומך סוכתו ע"ג הכתלים, שהובא גם במגן אברהם (שם סי"ק ט).

³ "משנה ברורה" שם.

⁴ כך כתב ריטב"א לסוכה (יא ע"ב) ו"פרי מגדים" א"א סי"ק יא הסתפק בזה, ובייחווה דעת" (ח"א סי' סד) הכריע להקל, וכן צידד "מנחת שלמה" (סי' כב) מעיקר הדין. אך "משנה ברורה" (סי"ק כה) מחמיר גם בזה, וכן נראה מדברי "חזון איש" (אורח חיים סי' קמג אות ב).

⁵ עיין שו"ע אורח חיים (סי' תרכט סעי' ד-ה) וב"משנה ברורה" (שם סי"ק יב).

⁶ שו"ע אורח חיים (סי' תרכט סעיף א) ו"ביאור הלכה" (שם ד"ה צומח).

סב. פתיחת גג שעל סוכה בשבת וביו"ט

שאלה

בגלל מזג האוויר בעירנו הותקן לפני שנים מרובות ביותר גג מעל הסוכה. יש אפשרות לפתחו ולסגרו. תהליך הסגירה והפתיחה הוא באמצעות גלגלת שמסובבים אותה והגג נע על גבי צירים. התהליך הוא איטי ודורש טרחה מרובה (כרבע שעה עבודה). הצירים והגלגלת קבועים במקומם. האם יש איסור בפתיחת הגג או סגירתו בשבת וביום טוב?

תשובה

מותר¹ לפתוח ולסגור בחג ובשבת גג שעל צירים, כדי לשבת בסוכה. אם אין צירים, מותר לפותחו על-ידי גוי².
ובשעת בניית הסוכה ישים לב להניח הסכך כאשר הגגון פתוח.

¹ שו"ע אורח חיים (סי' תרכו סעיף ג ברמ"א) "ואין בזה לא משום סתירה ובנין אוהל ביו"ט ולא משום "תעשה ולא מן העשוי". "משנה ברורה" (שם ס"ק יט) בשם ב"ח ו"מגן אברהם". אמנם בס"ק יח התיר לפי פשוט דברי רמ"א שאין משום "תעשה ולא מן העשוי" בדבר שהוא חיצוני לסוכה, ועיין ב"שער הציון" (ס"ק כו) שכיוון שאינו עושה כאן מעשה חשוב, כמו הורדת רעפים, אלא רק פותח את הגג, עדיף להכין הסכך בזמן שהגג פתוח.
בשו"ע אורח חיים (סי' שטו סעיף ה) פסק דכסא טרסקל מותר לפותחו בשבת, ואין בזה משום בניין וסתירה. וב"ביאור הלכה" (ד"ה טפח) כתב בשם "נודע ביהודה" שמוותר משום דלא הוי דרך אוהל בכך מה שאין כן בכילה שבגגה טפח, שהיא בכלל אוהל קבוע. אמנם, ב"חזון איש" (חלק או"ח סי' נב סעי' קסו) דחה דברי בעל "נודע ביהודה" מנדון דידן, שהרי התירו לפתוח גגון מעל הסוכה. ומסקנתו דכל שהוא גוף אחד וכך דרך תשמישו, אין בו משום אוהל. ועל כן גם התיר פתיחת גגון שבעגלת-ילדים.

בעל "מטה אפרים" (סי' תרכה סעיף סד) כתב שמצוה מן המובחר היא לדאוג לגגון לכסות הסוכה מפני הגשמים, שעל-ידי כך יוכל לקיים המצוה כראוי גם אחרי ירידת גשמים והוא מביא שם בשם "אלף למטה" שבליל חג עדיף להשאיר את הגגון פתוח, כדי שבזמן התקדש החג תהיה לקדושה על מה לחול.

² שו"ע (שם) ב"משנה ברורה" (ס"ק כ) וב"שער הציון" (ס"ק לב) דהוי שבות דשבות במקום מצוה.



סג. מנהג חלוקת פרחים למתפללות בבית-הכנסת בשמחת-תורה

שאלה

בעירנו נהוג מימים ימימה שנשות החתנים, חתן תורה וחתן בראשית, מחלקות פרחים למתפללות בעזרת נשים בכל "שמחת-תורה". המנהג מקורו כנראה בקהילות קורפו ונהוג שם מדורי-דורות. האם מחמת החשש שמא ישימו הפרחים במים בהגיען הביתה ויעברו על איסור זורע צריך להפסיק המנהג? אם יכינו מערב יום-טוב את הפרחים בכלי עם מים ויחלקו אותם בצורה כזאת, האם זה יפתור את הבעיה?

תשובה

בענין המנהג בקהילתכם שנשות החתנים מחלקות פרחים בבית-הכנסת ביום שמחת-תורה¹, יש לדאוג לכך שהפרחים יהיו מונחים מערב יו"ט בכלי קטן עם מים², כדי שלא

¹ בענין שלפנינו יש לדון בשלושה נושאים מהלכות שבת ויו"ט.

א. האם יש איסור זורע בהנחת הפרחים במים ביו"ט.

ב. האם יש איסור לטלטל הפרחים מרה"י לרה"י ולכרמלית בדרך לביתן.

ג. האם יש איסור מקח-וממכר בשבת בעצם נתינת הפרחים כמתנה, אשה לרעותה.

ונפרט בכל נושא את הנוגע לדון שלפנינו:

א. בשו"ע (או"ח סי' שלו סעי' יא) נפסק כי השורה חיטים ושעורים וכיוצא בזה במים, הרי זה תולדת זורע, וחייב בכל שהוא. והוסיף הרמ"א - ומותר להעמיד ענפי-אילנות במים בשבת, ובלבד שלא יהיו בהם פרחים ושושנים שהם נפתחים מלחלוחית המים. ועיין לקמן סי' תרנד. עכ"ל. והמעין בסי' תרנד סעי' א יראה דפסק המחבר, וז"ל: מקבלת אשה הלולב מיד בנה או מיד בעלה, ומחזירתו למים, ותוסיף עליו אם צריך אבל לא תחליף המים". מקור דין זה במשנה במסכת סוכה דף מה ע"א. וכבר תמהו האחרונים על הסתירה שבדברי הרמ"א. דבסימן תרנד התיר רק להחזיר הלולב למים שעמד בהם מקודם לנטילתו למצותו, אבל נאסר להוסיף לו מים, וכש"כ להניח לולב במים לכתחילה, אסור. ואילו בס' שלו פסק הרמ"א, שמותר אף לכתחילה להשרות הענפים בכלים. ובחיי-אדם (כלל יא סעי' ג) ובתוספות שבת (סי' שלו ס"ק כא) כתבו שאף הרמ"א לא התיר אלא להחזיר הענפים למים ולא לתיתם לכתחילה במים. וגם הוספת מים אסורה, אולם ביו"ט מותר להוסיף מים. ואמנם הפמ"ג והגר"ז בשו"ע-הרב, פירשו שדעת הרמ"א להתיר לתת הענפים לכתחילה במים) ועי' עוד בספר אגלי-טל, מלאכת זורע סעי' יא).

וב"משנה ברורה" (סי' שלו ס"ק נד) כתב את ב' השיטות דלעיל, בהסבר דברי הרמ"א, ונטה להחמיר. ומי"מ כתב שאפשר לסמוך בדיעבד על המקילין אם שכח לשים הענפים מבעוד יום במים (עי' שער הציון ס"ק מח).

וכל ההיתר לעיל דוקא בענפים שאין בהם פרחים, דאם יש פרחים ומניחן במים, יש בזה חשש איסור דאורייתא ואפילו אם עמדו מקודם במים, והוציאום, אסור להחזירם, דהמים מסייעים להם לפריחתם, וכמו שכתב הרמ"א.

והנה בשו"ת "יחזו דעת" (כרך ב עמ' ר) כתב הגר"ע יוסף, בשם תשובת הרשב"א, דדוקא לולב שאסור לטלטלו, לאחר שנעשתה בו המצוה, אסור להניחו במים לכתחילה, ורק להחזירו למקום שנטלו משם, מותר. אולם מותר להשקות הירק-התלוש כדי שלא יתיבש. (וכן פסק

תבואנה לידי מכשול בהנחת הפרחים במים לכשיבואו לביתן³, ואמנם מותר להן להוסיף מים ביו"ט⁴.

המחבר סי' שכא סעי' יא וכן יש לחלק בין לולב שאסור להניחו במים, ובין ענפים שעשויים לריח ולנוי שמותר אפילו להניחן לכתחילה במים ביו"ט.

והביא מהגאון מוהריק"ש בספרו "ערך-לחם", שכתב שאף פרחים סגורים מותר להניחם במים, ואעפ"י שיפתחו ע"י זה, דא"י? הצמחת דבר חדש. ודוקא בחיטים ושעורים אסור, משום שמצמיחים ע"י המים דבר חדש. ואמנם בשו"ת חקקי-לב (או"ח סי' י) אסר להניח במים בין פרחים ובין ענפים.

וסיכם הגר"ע יוסף שאסור להניח במים פרחים סגורים ואפילו הוצאו מהמים בשבת אסור להחזירם למים. ומנגד, התיר להניח במים פרחים ושושנים שנפתחו כבר, וכש"כ ענפים שאין בהם פרחים.

ובספר "שמירת שבת כהלכתה" (ח"א פרק כו סעי' כו) פסק כ"משנה ברורה" שאין להניח פרחים וענפי אילנות במים בשבת ויו"ט. ובשבת אסור להוסיף מים לאגרטל, ואילו ביו"ט מותר להוסיף מים, כדאיתא במשנה דסוכה לגבי לולב. ולענין החזרתם לאגרטל שהיו מקודם, פרחים אסור, ואילו ענפים מותר.

ובנדון שלנו, כיון שאי אפשר להקפיד שכל הפרחים יהיו פתוחים לגמרי, וכיון שאף בענפים רבו האוסרים להשרות מים, מן הראוי להניח הפרחים במים מבעוד יום, ולתיתן לחברתה כשהפרחים מונחים בכלים קטנים עם מים.

ב. בשו"ע או"ח סי' תקיח סעי' א פסק המחבר שמתוך שהותרה מלאכת הוצאה לצורך ביו"ט, הותרה אף שלא לצורך. והרמ"א שם כתב דדוקא אם יש איזה צורך כלשהו מותר לטלטלן, אבל שלא לצורך כלל אסור. ועי' שם בביאור הלכה שהאריך בהסבר שיטות הראשונים בענין.

ועל כל פנים, בעניננו, שודאי אם יטלטלו הפרחים מביהכניס לבתיהם הוא לצורך, שהרי נהנים בביתם מנויים ומריחים הטוב, וכיון שחג שמחת-תורה בחו"ל, לעולם יהא ביום-חול ולא בשבת, אין לאסור טלטול הפרחים לביתם. ואמנם כל זאת, דוקא לענין איסור הוצאה מרשות לרשות, ובהילוך ד' אמות, אבל ודאי שאסור להוציא הפרחים מחוץ לתחום. ומן הראוי להודיע לקהל שלא הותר הטלטול לבתיהם, אלא ביו"ט, אבל בשבת אסור.

ג. ב"משנה ברורה" סי' שו ס"ק לג כתב שמקח וממכר אסור בשבת בין בפה ובין במעשה, גזירה שמה יבוא לידי כתיבה. וכן אסור לתת מתנה לחבירו שכן דומה למו"מ. ואמנם מותר לתת מתנה לצורך שבת ויו"ט, כמו שמצינו בסי' שכג סעי' ז שכלים שצריך להטבילם יתנם לגוי במתנה, ויחזור וישאל ממנו, וע"י זה יוכל להשתמש בהם ללא טבילת כלים שנאסרה בשבת. וכן לענין מצות-לולב ביו"ט ראשון של סוכות נפסק בשו"ע או"ח סי' תרנח סעי' ג-ד מותר להקנותו איש לרעהו לשם קיום המצוה.

ולפי"ז גם בנדון דידן, כיון שעל-ידי נתינת הפרחים זה לזה מתרבה שמחת הקהל ביום שמחת-תורה, וודאי שהנאת הריח מתחילה מרגע קבלתם הן בנוי והן בריח, ואין איסור משא ומתן בשבת ויו"ט בנתינת הפרחים.

² עיין הערה 1ב, דכיון ששמחת-תורה בחו"ל לעולם אינו בשבת, מותר אף להוסיף מים לכלי קטן שבו הפרחים וכן להעבירו לכלי גדול, ומכל מקום לא יחליף המים לגמרי!

³ יש לבדוק האם הנשים תשמענה להוראות הני"ל ולא תבואנה להוציאם מהמים ולתיתם בכלי חדש ביו"ט ועל כן יש להזהיר הקהל בזה ואולי לשקול החלפת הפרחים בענפי-אילנות ללא פרחים, שיש המתירים אף לכתחילה לתיתן במים, ע"ע הערה 1א.

⁴ עיין סוף הערה 1א.



סד. צירוף נשים למניין לעניין הדלקת נרות חנוכה בבית-הכנסת

שאלה

ידוע ומפורסם ענין פרסומי ניסא שבהדלקת נרות חנוכה בבית הכנסת. במקרה ואין מנין בבית הכנסת, רוב הפוסקים סבורים שאין לברך על ההדלקה. האם יש סברא במקרה כזה (או באירועים אחרים לכבוד החנוכה) לצרף גם נשים למנין עשרה ולברך על ההדלקה? האם ניתן לענין זה לסמוך על כך ש"אף הן היו באותו הנס" כמו לענין מקרא מגילה בפורים?

תשובה

א. נוהגים להדליק נרות-חנוכה בבית-הכנסת¹ ואין לברך אלא אם כן ישנם עשרה גדולים². ואם אין עשרה והשעה דחוקה, כגון בערב שבת, יש שאומרים שיכול לברך, הואיל ואחר-כך יבואו עשרה³, ויש שאומרים שידליק בלא ברכה⁴.
ב. נראה שיש מקום לצרף נשים למנין עשרה בבית-הכנסת, בפרט שיבואו אחר-כך עוד אנשים לשם⁵.

¹ שו"ע אורח חיים (סי' תרע"א סעי' ז). וב"בית יוסף" כתב שהטעם שמדליקים נרות-חנוכה בבית-הכנסת הוא מפני האורחים שאין להם בית להדליק בו, וכן כתב ה"כלבו". וכתב עוד טעם אחר - כדי לפרסם הנס בפני העם ולסדר הברכות לפניהם, לפי שיש פירסום גדול לשם יתברך וקידוש שמו כשמברכים אותו במקלות. וכן כתב ריב"ש בתשובה, וזה לשונו: "המנהג הזה להדליק בבית-הכנסת, מנהג ותיקין הוא, משום פרסומי ניסא, כיון שאין אנו יכולים לקיים המצוה כתקנה להדליק כל אחד בפתח ביתו מבחוץ".

² כתב ב"מור וקציעה" (או"ח סי' תרע"א) שמכיוון שהוא משום פרסומי ניסא, צריך שתהיה עדה (עשרה) בשעת מעשה, וכן כתב "בן איש חי" בשו"ת "רב פעלים" (או"ח ח"ב סי' סב) וב"ילקוט יוסף" (ח"ה, מועדים, עמ' 203) ובהערה מא שם הביא עוד אחרונים שפסקו כך.

³ "מגן אברהם" (סי' תרע"א ס"ק ז) וזה לשונו: "וני"ל באם הוא סמוך לחשיכה וטרם שיבואו מנין לביהכ"נ יתקדש היום, יברך וידליק מיד, דמ"מ איכא פרסומי ניסא כשבאים אח"כ לביהכ"נ, ודמי למדליק ברחוב בשעה שאין שם איש ואח"כ באו אנשים". וכן פסק ב"חיי אדם" (כלל קנד סעי' ז) וב"משנה ברורה" (שם ס"ק מז) וב"ביאור הלכה" (שם ד"ה ויש), וכתב בסוף דבריו: "על כן נלע"ד בהמדליק בברכה יש לו על מי לסמוך, וכן העתיק החיי אדם דצריך להדליק בברכה, ואם נקל לו להשיג מנין בשעת ברכה, מה טוב".

⁴ "מור וקציעה" (סי' תרע"א) וסברתו - שאין פרסום הנס אלא בעשרה, ובפחות מזה ידליק בלא ברכה. וב"ילקוט יוסף" (ח"ה, מועדים, עמ' 204 סעי' יח) נקט למעשה שאין לברך משום דהוי ספק ברכות להקל, וכן כתב ב"כף החיים" (סי' תרע"א ס"ק עב וס"ק עח).

⁵ מרן בעל "בן איש חי" בשו"ת "רב פעלים" (או"ח ח"ב סי' סב) התיר להדליק בברכה בעשר נשים, וראיתו משו"ע אורח חיים (סי' תר"צ סעי' יח), שם כתב המחבר: "מגילה בי"ד ובט"ו צריך לחזור אחר עשרה, ואם אי אפשר בעשרה, קורים אותה ביחיד". וברמ"א שם: "הגה, ויש להסתפק, אם נשים מצטרפות לעשרה". ובטור (סי' תרפ"ט) הביא מחלוקת בזה בין ר"ן ובעל העיטור, ואפילו לדעת בעל "העיטור" שאסר משום פריצות, יש לומר דהכא, שכולן נשים, אין בזה משום פריצות ומותר בברכה. ועל סמך דברי "בן איש חי" בצירוף סברת בעל "מגן אברהם" שיכולים להדליק בברכה אף שעדיין לא הגיעו עשרה, פסק ב"ילקוט יוסף" (ח"ה, עמ' 203 הערה מג) שיכולים להדליק נרות-חנוכה בברכה ע"י צירוף נשים, והוא כשיש רוב של לפחות שישה גברים. ודעת הגר"מ אליהו שצריך שיהיו דווקא עשרה גברים (הובא ב"מקרא

קודש", הלי חנוכה לרב הררי, פ"י סעיף ה והערה יט שם), ולכן יש להשתדל שיהיה מניין גברים. ובאשר לברכה על נרות-חנוכה במסיבות, עיין שו"ת "יביע אומר" (חי"ז או"ח סי' נז) ובעיקר בסופו (סי"ק ו) שדעת הגרש"ז אויערבאך שאין לברך, וכן דעת הגרא"י ולדנברג בשו"ת "ציץ אליעזר" (חלק ט"ו סי' ל), ודעת הגר"ע יוסף עצמו - להתיר.



סה. אורכה המינימלי של סכין שחיטה

שאלה

בבית המטבחיים שלנו שחיטת הבהמות נעשית בצורה זו: הבהמה עומדת כשראשה בין שני ברזלים הנמצאים משני צדי צווארה, בגלל חוסר מקום השוחט נאלץ להשתמש בסכין קטנה יחסית שאורכה (לא כולל הידית) הוא 30 ס"מ. האם מותר להשתמש בסכין זו גם לשחיטת בהמות גסות?

תשובה

אם שחיטת הבהמה נעשית בשכיבה - ניתן לשחוט בסכין שאורכה 30 ס"מ¹. אם שחיטת הבהמה נעשית בעמידה, כפי שתיארת, ישנו חשש גדול של "דרסה", דהיינו שישחט תוך כדי הפעלת כוח "כחותך צנון או קישותי"². לכן כדאי להזמין דווקא שוחט ותיק ומומחה, כדי שאפשר יהיה להתיר בשופי את השחיטה במתקן שלכם.

¹ לדעת מרן בשו"ע (יורה דעה סי' ח) די שאורך הסכין יהא כלשהו, ובלבד שיזהר לשער לפי אומד דעתו, שכשיוליך ויביא בה - לא ידרוס.

רמ"א (שם) מביא שתי דעות: (א) לקחת סכין שאורכה כרוחב שני צווארי בעלי- החיים ממין אלה שהוא שוחט; (ב) לקחת סכין שאורכה י"ד אצבעות. ומהרש"ל ובי"ח פסקו שלכתחילה אין לשחוט אלא בסכין שאורכו כשיעור שני צווארים, של המין שהוא שוחט.

ובסימן כד סע' א בשו"ע כתב מרן שאם שחט בהולכה או בהבאה בלבד, השחיטה כשרה רק אם יש באורך הסכין כמלוא שני צווארים, ואם הוליד והביא, אפילו שחט באזמל כלשהו - כשרה.

וכתב הרמ"א, שיש מחמירים בבהמה, והמנהג בגלילות אלו, לפסול בבהמה אפילו הוליד והביא, אם אין בסכין כמלא צואר וחוף לצואר משהו.

ועל כן, מכיוון שאף לרמ"א שחיטתו כשרה, אם הוליד והביא ויש בסכין כמלוא צוואר וחוף לצוואר משהו, (ואע"פ שאין בסכין כמלוא שני צווארים), יש לצרף זאת להתיר כשאין אפשרות אחרת.

והעיר הרב ששון גריידי שבתימן מעולם לא היו סכינים באורך 45-50 ס"מ (כמו אלה המצויות היום), וכי שחטו שם בסכינים באורך 30-35 ס"מ. והוסיף שההיתר לשחוט בסכין קצרה כשהבהמה בשכיבה הוא משום שאז השוחט מוליך ומביא כרצונו, ללא צורך בדריסה בכוח, אך אם הוא שוחט כשהבהמה עומדת, צריך לברר את כל פרטי צורת השחיטה כדי לענות על השאלה.

² שו"ע (יורה דעה סי' כד, סעיף א).

סו. מליגת עופות אחרי שחיטה

שאלה

כאן בבית המטבחיים המקומי, מכניסים את העופות לאחר השחיטה לאמבט מים חמים כלי ראשון עם טרמוסטט אלקטרוני השומר על חום קבוע של 45 מעלות צלזיוס. הכנסתי את ידי פנימה, ואין היד סולדת בהם כך שאפשר להשאיר את היד במים במשך הרבה זמן. זה עוזר אח"כ במריטת העופות במכונה והעופות יוצאים נקיים יותר. כאשר שוחטים עופות שלא ע"פ ההלכה מעלים את הטמפרטורה באמבט ל-75 מעלות צלזיוס אך מקפידים על טמפרטורה של 45 מעלות צלזיוס בזמן השחיטה הכשרה.

תשובה

לכתחילה, יש לעשות כל מאמץ למלוג כנהוג בארץ-ישראל, דהיינו כשהמים פושרים¹. אם אי-אפשר לנהוג כאמור, יש להעדיף אחת משתי האפשרויות הבאות: לנסות להפוך את האמבטיה לכלי שני גם אם הטמפרטורה תישאר 45 מעלות, או לחילופין, אם אפשר להעמיד את חום האמבטיה על 40 מעלות, מבלי שתהיה פגיעה משמעותית באיכות המריטה.

בשעת הדחק ניתן להתיר גם כאשר האמבטיה היא כלי ראשון בטמפרטורה של עד 45 מעלות². כל זה אמור לגבי בליעת הדם. אבל כדי למנוע בליעת איסור נבלות מן העופות

¹ שו"ע יורה דעה (סי' סח סעיף יא), מחבר ורמ"א. "מנחת יצחק" (חי'ג סי' ט) דן בהצעה לטבול את העופות באמבטיה שהיא כלי ראשון, כשאינן היד סולדת ואין הכלי על האש, ובסוף דבריו כתב "על כן מכל הני טעמי לא נראה לי להורות בזה היתרא". עיקר טעמיו לאסור: א. בדבר שנעשה בתמידות, חששו אף למיעוט, ויש אפוא לחשוש שהגויים לא יעמדו בתנאים חרף ההשגחה.

ב. הש"ך הביא דעתו של בעל "תורת חטאת" שצונן לתוך חם, אף-על-פי שאין היד סולדת, מבליע כדי קליפה, ולדעת רשב"א (הובא בטור יו"ד סי' קה) יש לאסור למלוג אפילו בכלי שני.

ג. יתכן שיש בין העופות טרפות או נבלות, ואם כן - אף שיש פוסקים שצדדו לומר לעניין בליעת דם בכלי שני, שאף-על-פי שמפליט ומבליע, יוצא על-ידי מליחה - אין זה שייך בבליעת נבלות וטרפות.

ד. שיעור יד סולדת אינו מוסכם ע"י הפוסקים, עיין "פתחי תשובה" (שו"ע יורה דעה סי' קה סי' ז). ועיין עוד "מנחת יצחק" (חי'ג בהקדמתו לתשובה ע) המשבח את קהילת בלפסט שהצליחו לגרום, שהמליגה תהיה במים קרים.

והרי הצעות למשא-ומתן עם הבעלים כדי שיסכימו למריטה על-פי ההלכה:

א. התחייבות הקהילה לקנות את כל העופות, גם אם המריטה (אולי) לא תהא מושלמת.
ב. תווית מיוחדת שהעופות נשחטו ונמרטו לפי ההלכה היהודית ובאחריות רב הקהילה, ובשל כך ייתכן שאין המריטה מושלמת.

² פסק בטור (יורה דעה סי' סח) - אין מולגין גדיים וטלאים ועופות בכלי ראשון, שהוא מבשל חלב ודם שבהם עם הבשר. ורשב"ם התיר לערות מכלי ראשון עליהם, שעירויו חשוב ככלי שני. רבנו תם אסר משום שחשב עירויו ככלי ראשון. ורשב"א כתב שאפילו אם עירויו נחשב ככלי שני - אסור, שאף-על-פי שאינו מבשל, הרי הוא מבליע ומפליט, ולפיכך אסור למלוג אלא אחר ניקור ומליחה.

ובשו"ע (שם) פסק לאסור המליגה בכלי ראשון קודם המליחה וגם אסר לכתחילה עירויו מכלי



ראשון. ואפילו בכלי שני יש אומרים שלא למלוג, ואם מלג - מותר. וברמ"א פסק (מרדכי) שכלי שני אינו מבשל כלל, אפילו כאשר יד סולדת בו, אך התיר רק בדיעבד ולא לכתחילה. ואם הוא לצורך שבת או לצורך אורחים התיר אפילו לכתחילה להניח בכלי שני חתיכה קפואה כדי למהר מליחתה. ואם אפשר, יזהר לכתחילה להניחו במים שאין יד סולדת בהם.

ובחומרת איסור דם מבושל כתב "בית יוסף" (סי' סט, בעניין מסל"ת) שהוא מדרבנן. על-כן פסקו רוב הראשונים שדם שבישלו, אין בו אלא איסור דרבנן. וכן פסק הטי"ז (סי' סט ס"ק כד), שאם מלג עובד כוכבים תרנגולת, ואין אנו יודעים, אם בכלי ראשון או בכלי שני מלג - נאמן, שכן גם אם מלג בכלי ראשון, אין כאן איסור דאורייתא (ולחרתת העניין עיין אנצ' תלמודית, כרך ז עמ' תלו, ובהערות 226, 227).

ומכיוון שהגורם הקובע בבישול הוא החום, ודרגת החום המבשלת היא יד סולדת בו, יש לוודא שחום מי-המליגה לא יגיע לכדי יד סולדת בו.

סיכום השיטות בעניין שיעור יד סולדת בו מובא בשו"ת "בני בני" לרב יהודה הנקין (סי' יא), וזה לשונו: "רבו הדעות בשעור יד סולדת בטמפרטורות, עיין במצודות דוד על הקצוש"ע ובספר תולדות זאב, שחששו עד ל-40 מעלות. ובשו"ת בסוף ספר הלכות שבת דעת הגר"מ פיינשטיין עד כ-42 מעלות. ושם בשם הגר"א קוטלר להקל עד כ-49 מעלות. ובנועם כרך ו דעת הגר"שז אויערבך עד 45 מעלות. ובקונטרס מים שהיד סולדת בהם בהוצאת המכון הטכנולוגי לבעיות הלכה בשם הגר"פ פראנק עד 50 מעלות ולמעשה עד 48".

והנה מה שכתב בשם הגר"שז אויערבך שהשיעור הוא 45 מעלות, כן הובא בשמו בספר "שמירת שבת כהלכתה" (בעמוד הראשון הערה ג), וב"מנחת שלמה" (סי' צא סעיף ח) הוכיח מברווז, שמידת חומו כשהוא בריא - קרובה ל-45 מעלות, וכשהוא חולה, עולה חומו בשתי מעלות, והדם היוצא שחייטה חומו עולה לפחות במעלה אחת. אם כן חום בית השחיטה הוא 48 מעלות, ובכל זאת נקטינן להלכה שחום בית-השחיטה נחשב צונן, ואפשר אפוא שמוכח מכאן, כי עד 48 מעלות נחשב לצונן, והוא מוכיח שעד שיעור 45 מעלות אין לחוש כלל שמא יד סולדת בו.

(ומה שכתבת בשאלתך, שהכנסת ידך במים החמים ואפשר היה להשאירה זמן רב, הוא סניף להקל. עיין בשו"ת "בני בני" הנזכר (שם עמ' מז) שכתב לשער ביד, אם אפשר להכניסה במים, ושם יכול להכניס ידו בלא כאב, שפיר דמי, ומה גם שאכן אסטניסים אנן).

והנה בעיקר דיונו של "מנחת יצחק" היו שתי סיבות עקרוניות להחמיר: (א) חשש שאם נתיר בתנאים מסוימים, לא יקפידו עליהם ויבואו להקל גם בלי שמירת התנאים; (ב) שגם כשאין יד סולדת בו, אין זה לכתחילה.

והנה, לעניין ההקפדה על התנאים יש לבדוק בכל מקרה לגופו, שהרי לבעלי-המיפעלים המקבלים תעודת-הכשר ישנם הרבה מניעים שלא להקפיד על התנאים - מטעמים של חסרון-כיס, ואמנם רבנים ובדצ"ים נותנים הכשר רק לאחר שהם בטוחים, שהם שומרים על התנאים. ואם אפשר לשמור בכל המיפעלים על התנאים המסוימים - ובפרט בכשרות מהדרין ובכשרות לפסח - למה יגרע בית-המטבחים.

ולטענה שאין היתר אליבא דכולי עלמא - אמת נכון הדבר. אך יש לבחון, אם לא נבוא על-ידי החומרה לידי תקלה, ומתוך שהחמרת עליה בתחילה, נמצאת מיקל עליה בסופה. שהרי אם מדובר בקהילה שכולם שומרי מצוות מקפידים בקלה כבחמורה - ניחא. אך אם מדובר בקהילה שבה יש גם אנשים שאינם מקפידים כל כך, ואף יש בה רחוקים ממצוות, אלא שמקפידים על כשרות, ייתכן שע"י שנחמיר ולא נתיר מריטת הנוצות כראוי, יפסיק חלק מהם לקנות משחיטה כשרה משום שלא תהיה מספיק אסתטית לטעמו, ועלול לקנות משחיטת עכו"ם ממש.

אשר על כן, בהתחשב בנתוני השאלה - קהילה רחוקה באוסטרליה - יש לנו לסמוך על דעת רוב הפוסקים להתיר מליגת העופות במים שאין יד סולדת בהם.

ומכיוון שיש בפוסקים דעות בשאלה, מה נחשב יד סולדת, לכתחילה יש לנו להחמיר שחום המים יהיה עד 40 מעלות, אבל אם לאחר כל הנסיונות לא הצליחו להגיע לסיכום כזה עם הבעלים, ניתן להסתמך על דעת הגר"שז אויערבך ש"עוד שיעור 45 מעלות אין לחוש כלל שמא יד סולדת בו".

משחיטת הגויים שנמרטו קודם לכן, יש להכשיר את קו המריטה כולו³.

³ אם מריטת העופות בשחיטה הכשרה תהיה רק ב-40 מעלות, אי-הכשרת קו-המריטה אינה מעכבת, בדיעבד. עדיף שהשימוש באמבטיה יהיה 24 שעות (כגון אחר יום החופש השבועי של הגויים) אחרי שהשתמשו בה הגויים למליגה שלהם.



סז. דין בשר צלוי שלא הודח ונמלח, לנוהגים ע"פ פסקי הרמ"א

שאלה

בשר שנצלה ולא הודח ונמלח קודם לכן, מה דינו לנוהגים ע"פ הרמ"א, האם מסעדה המוכרת בשר כזה צריכה לפרסם שההכשר הוא רק ע"פ המחבר?

תשובה

- א. בשר לצלי, לכתחילה נוהגין להדיחו ולמולחו מעט¹, אך אם לא הודח ונמלח, מותר לאוכלו צלי גם לכתחילה². ולעצם ההדחה, מכיוון שהיא רק על שום הדם שבעין, די בהדחה מועטת. ויש לבדוק אם הדחה כזו הוא כן מדיח.
- ב. בנדון דידן, אם בעל המסעדה אינו נוהג כאמור, נראה שאין צורך לציין זאת³.

¹ טור יו"ד, דרכי משה, (סי' עו ס"ק א).

² ש"ך שו"ע יורה דעה (סי' עו ס"ק ט). ועיין עוד "ערוך השולחן" (סי' עו ס"ק ד) שכתב, שמליחה זו כלל אינה מן הדין אלא שהיא דרך בני אדם כדי ליתן טעם בבשר, שלא יאכל טפל, בלא מלח, אך הדחה יש לה מקום מן הדין - כדי שלא יקרש הדם שעל הבשר.

³ אמנם בשו"ת רדב"ז (סי' תתקעח) העלה שכאשר ישראל קונה מן העכו"ם דבר שנתבטל בשישים, הרי זה כאלו הישראל ביטלו לכתחילה. וכבר נאמר ב"דרכי תשובה" (סי' קח ס"ק כ) שרדב"ז דיבר רק בביטול איסורים. ועיין עוד "דרכי תשובה" (סי' צה ס"ק טז) שכאשר אדם עושה פעולה, שבדיעבד מותרת ואין בה משום ביטול איסורים, מותר לאחרים לכתחילה לאכול.

ויתרה מזאת, אם הוא נמנע מן המליחה משום שאיני הטעם יימנעו מלקנות אצלו מכיוון שהמליחה פוגעת באיכות הבשר ויגרם לו הפסד ממוני, אולי אפשר לדמות זאת למקום שאין בו מלח והותר "דרכי משה" (שם ס"ק א).

סח. אכילת דגים כשרים ללא השגחה

שאלה

דגים קלופים ללא עור, דורשים לפי ההלכה השגחה 21- חותמות. באורוגואי יש מסורת שמשתמשים במסיבות כשרות בדג מלוח (הרינג), המגיע מהולנד או נורווגיה, ללא השגחה, וסימנים, רק על פי סוג הדג, וכן בדג סלמון. האם יש לדעתכם מקור בהלכה להתיר דגים מקולפים אשר מגיעים אלינו ללא השגחה וחותמות? כמובן שמדובר במקרה שבו אין כל בעיה בקשר למרכיבים של הדג.

תשובה

דגים המשווקים על-ידי מפעלים מפורסמים שהנם בפיקוח ממשלתי, יש מקום, באופן עקרוני, להקל ולסמוך על הנכתב על גבי האריזה, שדגים אלה הם מסוג מסוים שהוא כשר, וכן לעניין שאר המרכיבים שבה, כגון שמן ותבלינים, כאשר ידוע לנו שהם חומרים הכשרים למאכל¹. ואולם, כל זה רק כאשר ידוע לנו בוודאות שחוק המדינה אינו מאפשר ליצרנים להכניס למוצר מרכיבים בנוסף על על מה שמצוין ע"ג האריזה באחוז שגורם לאסור על-פי ההלכה, וכן כאשר ידוע לנו שהפיקוח הממשלתי הוא קפדני, כך שאין לחוש לזיופים ולטעויות, כולל בתהליך היבוא. ויש לברר, אם הדגים לא עברו תהליך של בישול מוקדם, שאז יש לחוש בהם משום בישולי עכו"ם². מאחר שאין אפשרות למלא תנאים אלה, אלא ע"י בירור מעמיק, יש לברר את כשרותו של כל מוצר לגופו, על-ידי הרבנות הראשית של הקהילה באזור היצור³. בנוגע לדג סלמון מעושן (אמיתי ולא תחליף) המיובא מן הארצות הני"ל אפשר לסמוך על כך שהוא כשר ואין לחוש בו לזיופים (בפרט בנוגע לזן הנורווגי שצבעו אדום-ורוד, וגם לגבי הזן השוודי שצבעו אפור בהיר), וכן בענין דגי הרינג מן המקומות הני"ל המשווקים במפעלים ידועים, כאשר הם מיוצרים ללא תוספות כדוגמת ההרינג הקפוא (להבדיל מן ההרינג המעושן או המלוח שאותו מכינים בדרך כלל עם תוספות)⁴.

¹ יסוד ההיתר הוא עפ"י הכלל "אין אומן מרע נפשיה", וכפי שנפסק בשו"ע (יורה דעה סי' קיד סעיף ה' ורמ"א שם), והטעם הוא שחושש לשקר כדי שלא לפגום ב"אומנותו", ובנדון דידן חוששים בעלי המפעלים לרמות כדי שלא יקנסו עפ"י החוק בגין פירסום כוזב, ואחזוקי אסורה לא מחזיקין. על-פי כל זה התירו כמה פוסקים לאכול סרדינים שמצוין על אריזתם שנכבשו בשמן-זית, ואין חוששים בהם לתערובת שמן טמא. עיין שו"ת "יביע אומר" (ח"ה יורה דעה סי' ט) ובשו"ת "מנחת יצחק" (ח"ד סי' פא) ובשו"ת "אגרות משה" (יורה דעה ח"א סי' נו, ובסימנים מז-מט) והתיר כן גם בחלב עכו"ם, שאין לחוש בו לתערובת חלב טמא. אולם ישנם פוסקים שאוסרים בכל זה מחשש רמאות, כפי שכבר התגלה בעבר במקרים מסוימים, עיין פי"תפארת ישראל" למשנה עבודה זרה (פ"ב אות נה) ובשו"ת "ישכיל עבדי" (ח"ז יורה דעה סי' ו סעיף ד).

² דבר זה תלוי בצורת הבישול ובסוג הדגים. עיין בכל זה בשו"ת "יביע אומר" (שם) ובשו"ת "מנחת יצחק" (ח"ג סי' כו אות ו) ובשו"ת "ישכיל עבדי" (שם).

³ עיין בשו"ת "דעת כהן" (סי' רכד) ובשו"ת "אגרות משה" (יורה דעה ח"ג סי' ח) ע"פ התייעצות עם מומחים לענייני כשרות.



סט. גבינת קוטג' אם כלולה בגזרת גבינות עכו"ם

שאלה

האם היתרו של ה"אגרות משה" בענין גבינות קוטג' הוא גם בגבינות הקוטג' שלנו, או אפילו בגבינה קשה יותר? מה הכלל הקובע?

תשובה

ביחס לגבינות המיוצרות על-ידי גוים אנו מבחינים בין שני סוגים עיקריים: (א) גבינות שלצורך ייצורן יש צורך ב"רנט" (מעמיד); (ב) גבינות שלצורך ייצורן אין צורך ב"רנט" (מעמיד).

ביחס לסוג הראשון, תמיד תהיה לנו בעיה של "גבינת עכו"ם", גם אם ישתמשו בחלב כשר ורנט כשר, גזירה משום המעמידין בדבר איסור¹, והדרך היחידה לצאת מידי הגזירה הוא שיהיה משגיח יהודי מתחילת הייצור ועד סופו.

ביחס לסוג השני לא קיימת הגזירה, שהרי כלל אינו זקוק למעמיד². אך עדיין יש לחוש בכל הגבינות משום צחוחי-חלב - שמא היצרן עירבב בהן חלב טמא³, שאז אנו רואים את הלחלוחית שנשארה בגבינה כחלב עכו"ם, שאסור. אך למי שמקל ב"חלב הקאמפניניס"⁴, אין סיבה לאסור מדין צחוחי-חלב, כי הרי הלחלוחית שנראית היא חלב שמותר.

לסיכום: כל הגבינות שאין צורך במעמיד בתהליך ייצורן, יהיו מותרות למי שמקל ב"חלב הקאמפניניס", כולל גבינת קוטג' וקרים טשיז⁵.

¹ ע"ז דף לה ע"א.

² ומחדש ב"אגרות משה" (חיו"ד ח"ב סי' מח) שגם אם יתנו רנט בגבינות כאלה בכדי למהר את תהליך הייצור, מכיוון שסוג זה של גבינה לא מחייב מתן רנט, היצרן נותנו רק משום שנח לו שהגבינה תתגבן יותר מהר, אבל אין לגבינה תועלת ב"רנט", אינו נחשב למעמיד.

³ רש"י (ד"ה לפי שא"א לגבינה). ועיין ב"אגרות משה" (יו"ד ח"א סי' מט) בביאור דברי רש"י.

⁴ היתר שה"אגרות משה" ביסס בארוכה (יו"ד ח"א סי' מז, מח, מט), ועיקרו - שחברות ידועות הנתונות לפיקוח ממשלתי וחוששות לעצמן, לא יחרגו ממה שכתוב בתכולת המוצר.

⁵ "אגרות משה" (יו"ד ח"א סי' נ וח"ב סי' מח).

ע. הסמכות למתן תעודת כשרות

שאלה

בוינציה, הקהלה מינתה לה רב שהוא מוכר הן על ידי ועידת רבני איטליה והן על ידי הממשלה כאחראי ומוסמך היחידי בכל העניינים הדתיים היהודיים בעיר ונציה והמחוז.

יהודי שומר תורה ומצוות רוצה לפתוח מסעדה כשרה בלי לבקש את ההכשר של הרב המקומי. הוא טוען שכבר קבל את ההכשר מרב שגר בעיר אחרת ולכן אינו צריך ואינו רוצה לבקש את ההכשר מרב העיר. היות שהרב שיתן ההכשר אינו יכול להשגיח באופן אישי מפני שהוא גר בעיר רחוקה כ-250 ק"מ ושלמעשה הוא יסמוך על בעל המסעדה עצמו, אנו שואלים:

- א. האם הוא נחשב כנוגע בדבר ולכן אסור לסמוך עליו?
- ב. האם רב העיר חייב להודיע בפירוש לאנשי הקהלה ולתיירים שהמסעדה אינה נמצאת תחת השגחתו ואסור לאכול בה?

תשובה

א. עד אחד נאמן באיסורין, ואפילו על איסוריו שלו¹, ואפילו במקום הפסד מרובה². ולכן, בעל מסעדה, כל עוד שהוא מוחזק בכשרות³, נאמן להעיד שהאוכל שהוא מגיש, הוא כשר, וסומכים עליו (נראה שתעודת-ההכשר שהוא מקבל מרב מוסמך, יכולה לשמש עדות לכך שהוא אכן מוחזק בכשרות⁴), ואין כאן איסור אפילו מצד החשד⁵, כל עוד אין הציבור מרננים אחריו ואומרים, שלא יאות הדבר, שהוא

¹ שו"ע יורה דעה (סי' קכו סעי' ג ברמ"א).

² שו"ע יורה דעה (סוף סי' סה) שלוקחין בשר משוחט השוחט לעצמו ומוכר לאחרים, אם הוא מוחזק בכשרות, והוא כדברי רמב"ם (פ"ח בהל' מאכלות אסורות הל' יז). וכך כתב מפורש בשו"ת הריב"ש (סי' תצח, בד"ה ואף על פי שנראה ובסי' תק שם), וכך פסק בשו"ע הרב בעל התניא (יו"ד סי' יח בקונטרס אחרון, ס"ק י), וכך פסק בשו"ת מהר"י הלוי, אחי הט"ז (סי' יז, מובא בסי' יח הנ"ל בהגהות ר' עקיבא איגר), וכך פסקו בעל ה"שואל ומשיב" ב"דעת תורה" (יו"ד סי' יח ס"ק מב) ובעל "ערוך השולחן" (סי' יח).

אמנם עיין בט"ז (סי' יח ס"ק טו) שהקשה ממשנה בנגעים (פ"ב מ"ה), שחכם לא יראה בכור לעצמו, ועל כן חילק בין הוראה נגד חזקת איסור, שבה באמת אינו נאמן על עצמו, ועל-פי זה פסק בעל "חכמת אדם" (כלל קט סי' ו) לאסור על אדם לראות כתמי אשתו. ואולם עיין ב"טהרת הבית" (סי' ו סעיף ד) שהכריע נגד הט"ז בשם הרבה פוסקים, וכך פסק בשו"ע הרב וכתב שבבכור יש דין מיוחד, שחכמים החמירו בקדשים.

³ בשו"ע יורה דעה (שם).

⁴ כמו שמצאנו שלמתן קבלת הסמכה בכתב לשחיטה די בחכם אחד, עיין יורה דעה סי' א סעיף א ברמ"א.

⁵ לא דמי למה שכתוב בשו"ע יורה דעה (סי' יח סעיף יח), שאסור לטבח לקחת יותר שכר על הכשרות מאשר על הטריפות, והוא מבכורות דף כט ע"א, ובפירושו של רמב"ם למשנה שם, ועיין בשו"ת הריב"ש סי' תק שדווקא אם הוא מקבל שכר בעבור הוראותיו אסור, שנראה כשוחד. לכן רשאי שוחט להיות גם בעל אטליו ולמכור בשר ששחט לאחרים. וכך פסק בשו"ע הרב הנ"ל. אך עיין "דרכי תשובה" (סי' יח ס"ק קפה) שאסור לשוחט להיות שותף באטליו או לסמוך על שולחן אביו בעל האטליו. ויש לחלק, ששם נקרא כמקבל שכר.



משגיח על עצמו. אבל אם הציבור מרננים אחריו, כי אז אסור להחזיק את המסעדה בחזקת כשרות, אלא אם כן יביא בעל-המסעדה משגיח שאינו נוגע בדבר כדי להעיד על כשרותה⁶.

- ב. בנדון דידן, גם הרב שנתן את ההכשר וגם בעל-המסעדה נכשלו באיסור "השגת גבולי" ובבעיות נוספות⁷, וגם נהגו בניגוד לתקנת הקהילות ולדינא דמלכותא, ולכן אין לתעודת-ההכשר תוקף⁸, וניתן לפרסם שאין על המסעדה השגחה בת תוקף.
- ג. אם אי-אפשר למנוע את פעילות הרב נותן ההכשר על-ידי דייני ישראל, אפשר לפנות לשלטונות בדרישה למנוע את מתן ההכשר⁹, ובלבד שהדבר לא יגרום לחילול השם. אך מכיוון שגדול השלום, כדאי ורצוי להיכנס, בנועם, לדין-ודברים עם הרב נותן ההכשר לפני שנכנסים לדיונים משפטיים, להעמידו על חומרת מעשיו וגם לפנות לרבנים בעלי השפעה שישפיעו עליו למשוך ידו מן העניין במקום שיש מרא דאתרא.

⁶ שו"ת הריב"ש סי' תצח, וכן דייק ב"דעת תורה" הנ"ל. ועיין ב"דרכי תשובה" הנ"ל (ס"ק קפה) בשם שו"ת "שערי צדק" (חלק יו"ד סי' ו, ולא מצאנו אותו שם, וצ"ע) שאם העם מרננים אחריו, "יש בזה איסור דאורייתא, דקיי"ל דאסור מן התורה להכניס את עצמו לדבר שיחשדו אותו", וכך כתב ב"דעת תורה" הנ"ל בשם ה"כתב סופר" סי' יא.

⁷ שו"ת "במראה הבזק" (ח"ב עמ' 182-183). ועיין עוד ב"אגרות משה" (חו"מ ח"ב סי' לט) שמנה שלושה טעמים לאסור - "בין מצד זכות המצוה שיש בזה, בין מצד הנאמנות אשר כבר נתקבל בעיר ובמדינה, בין מצד ענייני ממון והכנסה שיש בזה".

⁸ עיין ב"אגרות משה" (הנ"ל) שכתב "שאיין לשום אדם לסמוך על השגחותיו כלל", ועוד שם בס"מ. ועיין בשו"ת הריב"ש הנ"ל (סי' תצח) וזה לשונו: "וזה מורד בדינם ובהסכמתם ובתקנותם העשויה לגדור פרץ ולשמור משמרת, הנה היה ראוי להחמיר עליו גם מחמת זה". ועיין שו"ת הרא"ש (כלל ז סי' א, מובא בשו"ע יורה דעה סי' א סעי' יא) לגבי חרם שלא ישחט אלא הממונה מן הקהל, ואם שחט - שחיטתו אסורה; ועיין שם בשו"ע (ס"ק לח) שאפילו בלי חרם, הדין כך, ועיין עוד ב"פרי מגדים" (שם), ויש לתרץ.

⁹ עיין מהרי"ק (שורש קצה, נפסק ברמ"א חושן משפט סי' קנו סעיף ז) שאפשר להשתדל ע"י השלטונות למנוע מאדם להיכנס לגור בעיר. ואף שחלקו על המהרי"ק, עיין שם ב"פתחי תשובה" (ס"ק יז), היינו משום שדן במקרה שעל-פי הלכה אין אפשרות למנוע מלהשתקע בעיר, אבל כאשר בא למנוע על ידם במצב שעל-פי דין מותר למנוע, כי אז אפשר לפנות לשלטונות לכל הדעות, אחרי שהפנייה לבתי-דין ישראלים לא עזר.. ועיין כעין זה בשו"ת "חתם סופר" (חו"מ סי' מד, מובא ב"פתחי תשובה" חו"מ סי' רלא ס"ק ז) ועיין "אגרות משה" (חושן משפט ח"א סי' ח) שמתיר לפנות לשלטונות אפילו לכלוא מי שמוכר נבלה במקום כשרה.

עא. אכילת דג טרף, לצורך מניעת מחלות**שאלה**

לאחרונה התחילו לייצר כאן מזון בעל תכונות תזונתיות ורפואיות העשוי מדג ה"קריל". דג זה איננו כשר. בעלי המקום מבקשים לייצא את המזון המיוחד לארץ. הם טוענים שיש בו תכונות מרפא להרבה מהמחלות המודרניות כולל סרטן. הייתי מבקש את חוות דעתכם, האם יש מקום להשתמש בדג טרף במקרה בו הוא משמש כמזון רפואי. כמות הדג היא ללא ספק לא בטלה בשישים.

תשובה

מאכל בעל תכונות רפואיות המיוצר בעיקר מדג שאינו כשר ונאכל כדרך אכילתו, אסור באכילה לחולים שאין בהם סכנה, וכל שכן שהוא אסור לבריאים לאוכלו¹. כמובן שאי-אפשר אפוא לתת הכשר למאכל כזה².

¹ נפסק בשו"ע (יורה דעה סי' קנה סעיף ג) שאין להתיר לאכול איסור תורה לרפואה שלא במקום סכנה, אלא אם כן הוא נאכל שלא כדרך הנאתו. אמנם לגבי שמן-דגים בלבד לימד ה"דבר משה" (מהורדנקה) זכות על הנוהגים לשתותו, אך ה"דרכי תשובה" (סי' קנה ס"ק כח) דחה דבריו.

² במקרה שמאכל זה יומלץ על-ידי רופא לחולה שיש בו סכנה, ואין לו למאכל תחליף כשר, עדיף שיאכלו ללא הכשר, מאשר שניתן הכשר כללי שעלול להכשיל חולים שאין בהם סכנה ואף בריאים.

אם בתהליך העיבוד איבד הדג שם אוכל, עיין ב"במראה הבזק" (ח"א שאלה מו, שאלה ב במהדורה הראשונה ובהערה 2 שם).

עב. הגשת סתם יינם ע"י "קיטרינג" יהודי, לגויים, בכוסות זכוכית המשמשות גם יהודים

שאלה

בקהילתנו חברת קייטרינג בבעלות יהודית הפועלת באולם השייך לבית-הכנסת. אולם זה מושכר גם לאירועים של אינם יהודים וההכנסות בחלקן עוברות לקופת בית הכנסת. גם באירועים אלה האוכל הינו כשר אבל היין הינו "סתם" יינם. לא מערבבים יין זה כמובן במאכלים בזמן הבישול. היין מוגש בכוסות זכוכית, אותן כוסות המשמשות גם לאירועים של הקהילה. האם מצב זה תקין מבחינה הלכתית הן מבחינת עריכת האירועים לשאינם יהודים בהתחשב בתועלת הכלכלית לקהילה והן מבחינת השימוש בכוסות.

תשובה

- א. מותר לחברת קייטרינג בבעלות יהודית להגיש אוכל כשר¹ במסיבות של גויים, ובלבד שלא יהיו אלה מסיבות הקשורות לפולחן דתי².
- ב. טוב להחמיר שלא להגיש להם סתם יינם בסעודות אלה³ ויין כשר מותר⁴.
- ג. במקום הפסד⁵ גם מותר להגיש להם סתם יינם⁶ בכוסות זכוכית⁷, המשמשות גם

¹ שו"ע (יורה דעה ס"י ק"ז סעיף א). ודווקא דברים האסורים מן התורה אסור להגיש להם, כי אז יש גזירה שמא יבוא הוא עצמו לאוכלו, מה שאין כן בדברים המותרים, ובתנאי כמובן שקיימת ההשגחה המקובלת על כשרות האוכל.

² שם (ס"י קנ"א סעיף א). ונראה שבכלל זה מסיבות ביום חגם ל"קדושיהם" וכדומה.

³ שם (ס"י קכ"ג סעיף א וברמ"א, ועיין גם ס"י קל"ג סעיף א), ומכיוון שמרוויחים מעריכת מסיבות הכוללות הגשת סתם יינם, הרי זו בכלל סחורה שהיא הנאה מסתם יינם.

⁴ "בית יוסף" בשם "אורחות חיים" (ס"י קל"ג סעיף ו) וכן פסק הטי"ז (שם ס"ק ג). ועיין עוד ב"דרכי משה" (שם ס"א). יש להוסיף שבדרך כלל היינות הכשרים הם "מבושלים", ואכמ"ל.

⁵ עיין ברמ"א (ס"י קכ"ג ס"א) ובשו"ע (ס"י קכ"ד ס"ק ע"א ובס"י קל"ג ס"ק כו), ועיין עוד בפתחי תשובה (ס"י קכ"ג ס"ק ב) ובשו"ע "דבר יהושע" (ח"ג ס"י ב) ומהר"ם שיק (חיו"ד קג). לכן אם יש לחשש שמסיבות אלה תתבטלה אם לא יגישו סתם יינם ויהיה הפסד ההכנסה לקהילה זהו מקום הפסד שבו מותר ליהנות מסתם יינם. אמנם, אם אפשר, עדיף שבעל הקייטרינג ישלח פועל נכרי שלו לקנות את היין עבור הנכרים המוזמנים לסעודות אלה, עיין רמ"א (ס"י קלב ס"ה) ושו"ע (שם ס"ק לב) ובגר"א (ס"ק ל).

⁶ בהנחה שמתקיימים התנאים הבאים (כמשתמע מן השאלה): (א) אין מבשלים בסתם יינם ואין מערבבים אותו באוכל; (ב) הגשתו היא בקר ולא בחם (כגון "פונטש"); (ג) המשגיח יפקח על ביצוע הסעיפים הקודמים בנוסף לאמור בהערה 1.

⁷ יש מחלוקת ראשונים לגבי דין הכשרת כלי זכוכית לפסח, עיין בשו"ע אורח חיים (ס"י ת"א סעיף כו) ב"בית יוסף" וב"דרכי משה" שם. ולעניין שאר האיסורים רבו האחרונים הסוברים שאף רמ"א מתיר בהדחה בלבד, ולכל היותר דינם של כלי הזכוכית כדן כלי מתכת (עיין "פרי מגדים, משבצות זהב" ס"ק לא). ועיין "מגן אברהם" שכתב שהוא דווקא ביין נסך מדלא חלק רמ"א על המחבר ביורה דעה (ס"י קלה ס"ח) וודאי לדין בסתם יינם יש להקל, ועיין עוד ב"ביבוע אומר" (ח"ד חאו"ח ס"י מא, ובעיקר ב"אורח חיים" ז) שהביא שם דברי אחרונים לעניין יתר האיסורים.

למסיבות של יהודים, בתנאי שתשמישן של כוסות אלה תמיד בקר⁸.

⁸ כאשר השימוש בכוסות הינו בצונן בלבד ניתן להקל להשתמש בהם גם בסתם יינם, ויש להוכיח זאת מדברי הש"ך ביורה דעה (סי' צא ס"ק ב) שלכתחילה מותר להשתמש באיסור בכלי היתר שדרכו בהדחה, וכן ביין שאין בו שמנונית, ובייחוד בכוסות של אירועים שמקפידים על נקיון לפני כל אירוע, וכן בט"ז מתיר להשתמש בלח צונן בכלי שהשתמש בו לאיסור צונן, ועיין בסמ"ג שפג ס"ק ג. (אולם לסוברים שדין כלי זכוכית הוא כדין כלי חרס יש אוסרים ויש מתירים, עיין ש"ך שם (ס"ק ד), ובייחוד לעניין יין נסך, עיין סי' קלה).

וראיה להתיר תשמיש אף לכתחילה שימוש - אפילו קבוע ולא רק בדרך עראי - אפשר להביא מדברי רמ"א ביורה דעה (סי' קכא ס"ה), לפיהם אף אם נאמר שבלע, מכל מקום האיסור להשתמש דרך קבע הוא דווקא בכלי שעלולים להשתמש בו בחמין. אך כפי שהדגשנו, מדובר דווקא בשימוש בקר, ולכן אין לחשוש.

על אף האמור לעיל עדיין קיימים שני חששות לסוברים שדין כלי זכוכית ככלי מתכת: (א) כבוש - דהיינו ששאריות יין עלולות להישאר בכוסות יותר מעשרים-וארבע שעות עד להדחתן ויש אפוא לחשוש לבליעה בדפנות כלי הזכוכית ע"י כבוש; (ב) בליעת איסור בחם - כאשר מדיחים את הכוסות במדיח-כלים במים חמים ויש בהם שאריות יין. אכן יש להתיר גם באופן זה, לפי האמור לעיל, שכן השתייה של יינות כשרים מכוסות אלה במסיבות היהודים היא תמיד בצונן, שאם לא כן, יש לאסור שימוש בקביעות, לפי הרמ"א הנ"ל. ועיין עוד ב"ערוך השולחן" (יורה דעה סי' קכא ס"ב).

מכל מקום צריך לזוהר לכתחילה שהדחת הכוסות תיעשה בתנאים הבאים: (א) לשפוך את כל שאריות היין קודם הכנסת הכוסות למכונת-השטיפה; (ב) לבצע את השטיפה הראשונה במים קרים; (ג) לשטוף את כוסות-היין בנפרד, ולא ביחד עם כלים אחרים; (ד) עדיף לשטוף קודם עבור 24 שעות מתחילת האירוע.



עג. חומץ בן יין לעניין יין נסך

שאלה

חומץ שעשוי מיין, מה דינו לגבי הלכות יין נסך?

תשובה

- א. אם החומץ נעשה¹ מיין כשר וחומציותו גבוהה, אינו נאסר במגע גוי שנגע בו לאחר שנעשה חומץ².
- ב. חומץ שהופק מכוהל אשר הופק מסתם יינם - אסור בשתייה ובהנאה³.

¹ התהליך המקובל להפקת חומץ מיין הוא שמפרידים את הכוהל מן היין, ואת הכוהל המופרד מערבבים במים (ביחס של 12% אלכוהול). בקטריות בולעות את הכוהל, מפרקות אותו ויוצרות בריאקציה כימית את החומץ.

ואף על גב שנהגו חברות המזון לפגום את האלכוהול לפני שהופכים אותו לחומץ בכדי שלא יתחייבו לשלם מיסים גבוהים כמיסים שנדרשים לשלם ליי"ש, והיה אולי מקום להתיר על-פי שו"ת "אחיעזר" (חיו"ד סי' יא וח"ג סי' לא), מכל מקום, מכיוון שלא ברור, אם באמת הכוהל נפגם כדי אכילת כלב או אדם, לא התירו הפוסקים, וכן המנהג לאסור [ועיין בספר "מנחת שלמה" (סי' יז) שכדי שייחשב דבר למה שנפגם לאכילת אדם, צריך שכלל לא יהיה ראוי לאכילה, ולא מספיק שאנשים לא יאכלוהו בגלל שאינו טעים].

² שו"ע יורה דעה (סי' קכג סעיף ו). ועיי"ש בפרטי הדין.

³ תשו' הגאון פנחס צימעטבוים הי"ד, הובאה בשו"ת "מנחת יצחק" (ח"א סי' קכח); "אגרות משה" (יורה דעה ח"ב סי' לו, בסופו); הרב צבי (הרשל) שכטר, בתוך "המסורה" (חוברת ה' אדר תשכ"א, עמ' סג-סט).

הערת המערכת: לפני שנים מספר התעורר בארה"ב פולמוס בעניין זה לאחר שהתברר, שאחד מחשובי נותני ההכשרים הכשיר בשוגג במשך מספר שנים חומץ שנעשה מסתם יינם. היו שהכשירו, בדיעבד, את הכלים שבישלו בהם באותו החומץ, ואולם לכתחילה מוסכם על כל הפוסקים שאין להכשיר את החומץ הנ"ל.

Prague, Czech Republic**פראג, צ'כיה**

טבת, ה'תשנ"ח

עד. לשון הרע על אינו יהודי**שאלה**

האם מותר לספר או לשמוע לשון הרע על גוי? האם יש הבדל בין אם הסיפור הוא לגוי על גוי לגוי על יהודי או ליהודי על גוי?

תשובה

בכל מקרה אין לספר או לשמוע לשון הרע לא על גוי¹ ולא לגוי².

¹ מדרש רבה דברים (פ' כי תצא פרשה ו פיסקא ט) "תשב באחיך תדבר בן אמך תתן דופי" אם הרגלת לשונך לדבר באחיך שאינו בן אומתך, סוף בן אומתך תתן דופי".

וכתב רד"ל (שם אות כט) שאסור לספר לשון הרע על גוי. ומה שכתב רמב"ם שאסור לספר בשבח עובדי עבודה זרה (הלי' עבודת כוכבים פ"י ה"ד), איננו מתיר לספר עליהם לשון הרע, וקל וחומר לא על מי שאינו עובד ע"ז. ואף על פי שיש מי שכתב, שאין זה איסור גמור ("זרע חיים" ע' שצב, ח"א כלל ח סעי' ה) יש לחשוש לדעת האוסרים.

² המספר לגוי. בין המספר לו לשון הרע על יהודי ובין אם מספר על גוי, עובר גם על איסור חילול השם וכתב ה"חפץ חיים" בספרו (כלל ח אות יב) שגדול עוונו מנשא ח"ו.



עה. מחיקת כתובת "גרפיטי" שנכתבה על ידי גוי ויש בה גידוף כלפי שמיא ח"ו

שאלה

בא אלי אחד מן הבחורים (תרתי משמע), ושאלה בפיו. היות שהוא עובר מדי פעם ליד מקום אחד שבו מצויה כתובת מקושקשת על הקיר ("גרפיטי"), שיש בה לדעתו חירוף וגידוף כלפי שמיא, האם הוא צריך למחוק אותה כדי למנוע חילול השם? הכתובת נמצאת על קיר של בית פרטי וודאי שלא נכתבה ברשות, ואף המחיקה תהיה שלא ברשות. ויש בכך כמה צדדים:

- א. מצד חילול השם.
 1. מצד הגוי. סביר להניח שגוי כתב את הכתובת, האם הוא מצווה על חילול השם? אם כן האם יש לנו מצווה להפרישו? ואם כן, האם יש מצווה לתקן מה שכבר עשה או רק למנוע אותו מלעשות? (במקום שישנה אפשרות).
 2. מצד היהודי. האם יהודי שעובר ליד כתובת כזו ללא תגובה, עובר על חילול השם? (שוב במקום שישנה אפשרות לתגובה).
 - ב. מצד גזל. המחיקה נעשית בלי אישורו של בעל הבית.

1. אם יעשה הדבר בצנעה האם מותר בכהאי גוונא גזל הגוי? (אם הוא מפני חילול השם דווקא)
2. האם על בעל הבית מוטלת חובה למחוק את הכתובת והמוחק מזכה את הגוי במחיקתו? והאם אומרים גם בגוי שניחא ליה שתעשה מצווה בממונו, או לפחות שתימנע ממנו עבירה בממונו?

ומה שהעליתי בזה בע"ה הוא שלגבי חילול השם ע"י גוי ישנה מחלוקת בגמרא סנהדרין עד ע"ב "בעו מיניה מרבי אמי: בן נח מצווה על קדושת השם או אין מצווה על קדושת השם? אמר אביי, תא שמע: שבע מצות נצטוו בני נח. ואם איתא - תמני הויין! - אמר ליה רבא: אינהו וכל אבזרייהו. מאי הוי עלה? - אמר רב אדא בר אהבה, אמרי בי רב: כתיב (מלכים ב' ה') "לדבר הזה יסלח ה' לעבדך בבוא אדני בית רמון להשתחות שמה והוא נשען על ידי והשתחית", וכתב "ויאמר לו לך לשלום" ואם איתא לא לימא ליה! הא בצנעה הא בפרהסיא".

ואם כן לגרסא דידן לא נפשטה הבעיה.

אך הרמב"ם פוסק בהלכות מלכים פ"י ה"ב "בן נח שאנסו אנס לעבור על אחת ממצותיו, מותר לו לעבור, אפילו נאנס לעבוד ע"ז עובד, לפי שאין מצווין על קדוש השם" והוא על פי גרסת כמה ספרים כמובא בתוספות שם "ונראה יותר כספרים דגרסינן ואם איתא לימא ליה הא בצנעה הא בפרהסיא וקא פשיט דלא מפקיד מדאמר ליה סתם לך לשלום", וכן גם ע"פ הירושלמי שביעית פ"ד ה"ב "ישראל מצווין על קידוש השם ואין הגוי מצווין על קידוש השם".

לא מצאתי מי שחולק על פסק זה. וא"כ אין צורך למחוק את הכתובת מצד הגוי וממילא אין לנו מצווה להפרישו (א).

ולענין חילול השם של היהודי העובר ואינו מוחה ואינו מוחק, צריך בזה עיון. שאם



תאמר שאין כאן חילול השם שהרי לא עושה היהודי שום דבר אסור (ואין לו גם מצווה להפריש את הגוי, וכנ"ל) הרי שאין זה מספיק. שהרי מצאנו חילול השם גם בדברים שאין בהם איסור ובני אדם חושבים שיש בזה איסור או התנהגות לא הולמת. וכדאיתא בשבת קיד ע"א, יומא פו ע"א ורמב"ם יסוה"ת פ"ה הי"א. והגם ששם מדובר על תלמיד חכם מצאנו בכהאי גוונא גם איסור ליהודי לחלל את השם בפני גוי. וכגון שאסור לשנות תרומה של גוי לביהכניס (ערכין ו ע"ב). וכן מה שכתב המג"א רמד ס"ק ח', שאף שאין בעיה הלכתית בכך שגויים יבנו בית כנסת בשבת בקבלנות, הרי שהגדולים לא רצו להתיר זאת בזמן הזה, מפני שהגויים אינם מניחים לעשות מלאכה בפרהסיא בימי אידיהם, ונמצא שהיהודים מכבדים את השבת פחות מהם ויש בזה חילול השם. ואם כן תלוי הדבר ביחס של הגויים לפי המקום והזמן. אך מכיוון שכאן אין מי שמוחק את הכתובת גם מבין הגויים הדתיים, הרי שכנראה אינם רואים בזה דבר חשוב וממילא לא יהיה חילול השם מצד היהודי (א2).

ולפי הנ"ל גם אין עניין שניחא ליה לגוי שתיעשה מצווה או תימנע עבירה בממונו, שהרי אין ליהודי ולא לגוי מצווה או עבירה בכהאי גוונא (ב2). ומצד הגזל, הרי שלהלכה נפסק שגזל הגוי אסור ולא חילקו בזה בין מקום שיש חילול השם (שהגוי יודע) למקום שאין בו חילול השם (ב"ק קיג. וכן פסקו רמב"ם גזילה ואבידה א', ב', גניבה א', א' וטושי"ע חו"מ שמח, ב' ושנט, א'). ואם כן לא רק שאין חובה למחוק אלא שיש בזה גזל, ואם ידע הגוי, יש בזה משום גם משום חלול השם (ב1).

העולה מדברינו שאין כאן מצווה מצד חילול השם ואדרבה יש במחיקה משום גזל ואולי אף חילול השם. ואם ידבר עם בעה"ב הגוי ויסקים, ודאי שאין בכך איסור, אך אינו חייב לעשות כן. עד כאן מה שנראה לי. אבקש ממכם את דעתם להלכה בשאלה זו וכן התייחסות למה שכתבתי. כמו כן להתייחס לשאלה האם ניחא לגוי שתיעשה מצווה בממונו או שימנע איסור, והאם ניחא לו ג"כ שתיעשה בממונו מצווה שחייב בה יהודי ולא גוי?

תשובה

אין חובה למחוק את הכתובת, לא מצד חילול השם¹ ולא מצד "אפרושי מאיסורא"², ואם ידבר עם בעל-הבית ויסקים, או ידווח לעיריה שתמחק את הכתובת³ - תבוא עליו

¹ מה שכתבת בעניין חילול השם, לכאורה לא שייך לכאן. הדיוק בגמ' הוא במקרה שנכרי אנסו באחת ממצוותיו שחייב בהן, אך פשיטא שלא נחדש מצוות על בני נח מכח חילול השם. הדיון צריך אפוא להיות בשאלה, האם הכותב עבר על "ברכת השם", שהיא מצווה שנתחייב בה (בהנחה שיש בכתובת ברכת השם ממש ח"ו) ודיון זה תלוי בשאלה, האם כתיבה היא כדיבור, וה"תומים" הסיק (סי' צו, סק"ה) דפטור בכהאי גוונא, והובאו דבריו ב"מנחת חינוך" (מצוה סט, ע) וכן כתב ה"חתם סופר" (יו"ד סי' רכז).

² גם אם נניח, שהכותב עבר עבירה, אין עלינו חובה להפריש גוי מאיסור, ואפילו עומד לפנינו, מכיוון שדין "אפרושי מאיסורא" נובע ממצוות תוכחה, ואין חיוב להוכיח גוי [ויש אומרים שזהו דין דרבנן, שנשמך על איסור לפני עיוור (אנצ' תלמודית ערך "אפרושי מאיסורא") כך גם נראה, שלגוי לא תקנו דינים מדרבנן]. ובעל-הבית שדבר זה נכתב על כותלו, אפשר שאינו עובר כלל.

³ אם היהודי ימחק את הכתובת על דעת עצמו, אין זה שייך לגזל הגוי, אלא ל"הזק הגוי" אם אמנם יזיקנו במחיקה. וב"קובץ שעורים" (בבא בתרא, אות נה) כתב דאין איסור להזיק גוי, כשמדובר באדם המזיק. וב"מנחת חינוך" (מצוה נא סק"ח) הסתפק בזה, וב"קונטרסי שיעורים" (בבא קמא עמ' 324) תלה הדבר במחלוקת ראשונים. וב"משך חכמה" (שמות כא, יד ד"ה על רעה - במכילתא) כתב שהמזיק ממון גוי, חייב לשלם (וכן משמע ברמב"ם ה"ל נזקי



ממון פ' ח ה' ה, דהתם היינו תקנה מיוחדת, ורק בבהמות). ועיין עוד תוספות ד"ה עמד (בבא קמא לח ע"א) ובמהרש"א, וכמובן שיש לחוש לדעות אלה. עוד יש לחוש מדין חילול השם ומצד איבה, שהם נימוקים כבדי משקל מבחינה הלכית. בתשובה לשאלתך יש להוסיף שהדין דניחא ליה לאיניש שתעביד מצוה בממוניה (ודווקא במקום שאין נגרם לו הפסד על-ידי כן) נראה הוא מטעם אומדנא, ולכן נראה דבגוי לא אמרינן כן (עיין עוד בש"ך חו"מ סי' עב סק"ח בהקשר לכלל זה), ואין מקום להתחשב בו בנדון דנן.



עו. יהודי המטיף להאמין באותו האיש, חברותו בקהילה

שאלה

אדם שנוולד לאמא יהודיה וחבר בקהילה היהודית והוא מצהיר וגם משדל אחרים להאמין במשחיות יש"ו הנוצרי, האם נחשב למשומד שאפשר להוציא מהקהילה ומכל הזכויות העומדות לחברי הקהילה. וכן לא לקבל אדם כזה להיות חבר בקהילה היהודית אם בא להתקבל כחבר חדש.

תשובה

בנדון זה חבר בקהילה היהודית שמאמין במשיחיות יש"ו יש להידרש לשתי שאלות:
א. האם נחשב ליהודי, ב. כיצד על הקהילה להתייחס אליו:
א. האיש נחשב ליהודי¹ [אא"כ ברור לנו שאינו רואה עצמו כ"יהודי", ואמונתו

¹ דין מומר אם דינו כישראל נדון בהרחבה בפוסקים, וע"כ נקטנו רק מקצת מן המקורות: המרדכי ביבמות פ' החולץ (סי' כט) מביא את דעת הגאונים שיבמה שנפלה לפני מומר, פטורה מחליצה, ורש"י חולק מפני שלדעתו הריהו ישראל גמור. ועיין ב"בית יוסף" אבן העזר סי' קנז דיון בזה.

ולגבי מומר לע"ז כתבו התוספות (ע"ז ו ע"ב ד"ה מניין) דהוי כישראל גמור. וכן כתבו לגבי במס' יבמות (ע"א ע"א ד"ה בו) דחייב בעצם לעשות הפסח. וכן נראה מדבריו של רמב"ם (הל' ממרים פ' ג הל' ג) ושבניהם יהודים כשרים הם. וכן משמע קצת ברמב"ם הל' תשובה (פ' ג הל' יד) "אע"פ שהן מישראל - אין להם חלק לעולם הבא (ומהני בהו תשובה). וכן כתב הטור (יורה דעה סי' רסז) בשם גאון, שישראל משומד אינו צריך טבילה כשחוזר לדת האמת. וכתב "בית יוסף" (יו"ד סי' רסח בשם רשב"ץ) דאפילו נישאה משומדת לגוי, אין לנו להבהיל בניהם כשבאים לשוב, ואינם צריכים טבילה. ודעת הריטב"א (יבמות מז ע"ב ד"ה לתנא) היא שמשומד צריך טבילה מדרבנן, וכן פסק רמ"א (שם סעיף יב) [ועיין שם בביאור הגר"א (שם), סי' קכט] דהא לא גרע מגר החוזר לסורו שנחשב ליהודי. וכן הבין ה"חזון איש" (יו"ד הל' שחיטה ב, טז) ובשו"ת "הר צבי" (יו"ד סי' קכה) ובשו"ת "דעת כהן" (סי' קצד). ועיין גם בשו"ת "אגרות משה" (אבה"ע ח"ד סי' פג), בשו"ת "שרידי אש" (ח"ג סי' כה), בשו"ת "מנחת יצחק" (ח"א סי' י וח"ט סי' קנה) "ציץ אליעזר" (ח"ח סי' יז-כ וח"ט סי' מא-מב) ו"יביע אומר" (יו"ד ח"א סי' יא ח"ה סי' י, כו, וח"ז סי' ח).

אמנם, דעת המאירי (ע"ז דף כו ע"ב) היא שאם עבר לדת אחרת, הריהו אצלנו כבן אותה הדת, ובנו הריהו גוי גמור אפילו לענין גיטין וקידושין. ובשו"ת הרדב"ז (סי' שנא) נאמר שמומר הריהו גוי גמור מדאורייתא, ומדאורייתא אין קידושו קידושין. ובשו"ת מהרש"ם (אבן העזר סי' י) כתב שמה שנאמר "ישראל שחטא ישראל הוא", לא נאמר על מומר [ועיין מו"מ בדבריהם בשו"ת "אגרות משה" שם] ועיין ב"צדקת הצדיק" (אות נד) שהבין בדברי הרדב"ז, שהמרת דת היא סימן, והעיקר הוא אם יש או אין כאן עקירת שם ישראל ממנו במה שמתחבר לבני הדת האחרת, אפילו אינם עובדים ע"ז (ולעולם אפילו היה עובד ע"ז ושם ישראל עליו - הוי ישראל). וכך הבין גם הרב שאול ישראלי בדבריהם (עיין שו"ת "במראה הבזק" ח"ב, עמ' 119) שהדבר תלוי בכך אם האיש ממשיך בקשר שלו עם עם ישראל או לאו, ושלמדו כן ממה שנאמר בעשרת השבטים שעשאו כגויים גמורים, והתם נטמעו בין הגויים (וכן מקובל מפי השמועה בשם רבי חיים מבריסק שהדבר המכריע אם הוא נקרא "יהודי" או לאו). ועיין ב"אגרות רא"ה" (אגרת תקנה) ש"סגולת ישראל" נעקרת ממנו רק כאשר מתנתק ונלחם בישראל, ומומר בימי חז"ל היה רק סימן לכך. וכן מסתבר להסביר בדבריהם, שהרי במשך הרבה דורות היו בעם ישראל יחידים וקבוצות שעבדו ע"ז, ושכחו תורת ישראל.



במשיחות יש"ו מבטאת המרת דת, ושכל התחברותו לקהילה היא רק לצורך הטפה לאמונה זו, שאז יש לחוש².

ב. מכיוון שהוא מזיק - שהרי הוא מטיף ורוצה להדיח לאמונה בע"ז בשיתוף, מצוה לרחקו מן הקהילה ואף מצוה להילחם בתופעה בכללה ובמפיצה³. ומכל מקום, אם אפשר לקרבו ולהשפיע עליו שלא במסגרת הקהילה נראה שמצוה לעשות כן⁴.

² בשו"ת "במראה הבזק" (שם) פסק הרב ישראלי, על סמך הדעות המחשיבות את הממיר דתו שמתחבר לגויים לגוי גמור מדאורייתא, שיש לחשוש ולרחק את בני הפלשמורה כגויים גמורים, שאפילו שעכשיו רצונם הוא לשוב לעם היהודי, יש לדונם כגרי אריות, עיי"ש (אמנם שם י"ל דבלא"ה לא היתה ברורה לו יהדות הקהילה באתיופיה, ולכן פסק כך לגבי הפלשמורה). ואם כן, בנדון דידן הרי רק אם ברור הדבר שאמונתו של האיש במשיחות יש"ו מבטאת המרת דת, והוא רואה עצמו כמי שנפרד מן העם היהודי, שכל רצונו לחבור אליהם, אינו אלא כדי להדיחם להאמין באמונתו, אפשר שיש לחוש לדעה זו.

³ רמב"ם בפירוש המשניות (בהקדמה לפרק "חלק") כתב שכל הכופר באחד משלושה-עשר העיקרים, מצוה לשנאתו, ואינו בכלל ישראל - שיש להם חלק לעולם הבא. וכבר היקשה עליו בספר "העיקרים" (מאמר ראשון פ"א) מרבי הלל (סנהדרין צט ע"א) הסובר שאין משיח לישראל, ובספר "קובץ שמועות" (יב, ח) כתב בשם ר' חיים מבריסק שבכפירה לא שייך שוגג, ומכל מקום הוא מיישב דברי הרמב"ם, שגם רבי הלל מדעתו היה מבין שצריך לבוא גואל, אלא שסבר, שכך משמע מפשטי הכתובים, ולכן חשב שלא יבוא משיח, ובוה מודה רמב"ם לראב"ד שהאומר מותר אנוס הוא (נמצא לכאורה שלולא היה טועה בפשטי הכתובים, היה נחשב לכופר, והיינו משום שסובר, שעל כל פנים לא יבוא עוד משיח, ואם כן, אפשר שכל שכן לגבי כופרים אשר סוברים, שמשיח לא יבוא מכיוון שכבר בא "משיח" והוא כאדם הבא לבטל כל התורה).

ואע"פ שיש החולקים על רמב"ם בענין העיקרים, כאן יש לכאורה בלאו הכי לדון את האיש כמי שהמיר דתו וכמאמין בעבודה-זרה בשיתוף. ועיין "חזון איש" (ה'ל' שחיטה ב' כח) גדר כופר בתורה דהיינו מי שכופר בתושב"ע וגם בעיקר עול המצוות, ושלא יהיה אנוס כתינוק שנשבה, כי אותו יש לדון כמומר לכל דבר, ואינו בגדר "אחיך" להטיב לו, כגון לענין אבילות וקבורה עיין שו"ע יו"ד סי' שמה, ה, ומצוה לשנאתו, ומורידין ואין מעלין וכו'. אך לענין לשנאותו בנדון דידן, נראה שאע"פ שבסוף ספר "חפץ חיים" הביא דברי מהר"ם מלובלין בספר "מרגניתא טבא", שאין בדור הזה מי שיודע להוכיח, ואם כן אפילו רשע גמור אסור לשנאותו, דהוי כלפני תוכחה (ועיין ב"חזון איש" שם, דקאי גם אמומר), וכן כתב "חזון איש" (שם, טז) שבזמן שאין השגחה ניסית גלויה ובת קול וכו', מצוה לנהוג אפילו עם מומרים גמורים בעבותות אהבה, ולא שייך מורידין ואין מעלין, וכן כתב הראי"ה (באגרת תקנה) דבימינו אין לשנוא את הכופרים ואת המומרים, כל עוד הם מחוברים לעם ישראל. וכל שכן אם הגיעו לכך מחוסר ידיעה ביהדות, ומחמת שהוריהם לא חינכום לכך, שפסק רמ"א (יו"ד סי' קנט סעיף ג) דבני המשומדין הם כתינוקות שנשבו ואין דינם כמומרים לענין ריבית. אלא שכל זה מדובר בהתיחסות אליהם מצד עצמם, אבל כאשר הם עלולים להזיק לרבים, לכולי עלמא נראה שאינם טובים מאלה שבאים להעביר יהודים על רצון ד', שבענינם פסק ב"משנה ברורה" ("ביאור הלכה" סי' א ד"ה ולא יתבייש), שאם פתח בשלום, והם לא נשמעו לו, שמצוה לשנאותם ולהתקוטט עמהם, ועליהם נאמר "משנאיך ה' אשנא" וכו'. וכל שכן הכא שהאיש מטיף, ועלול להשפיע להאמין באמונה זרה (ואין דרך בטוחה אחרת למנוע את הנזק), כי אז יש לעשות בחוכמה - אם להילחם בו באיש או בתופעה.

⁴ עי"פ דברי רמ"א (יורה דעה סי' קנט), דברי "חזון איש" (שם ב - טז וכח), דברי הרב אי"ה קוק ודברי מהר"ם מלובלין הנ"ל. וגם הקב"ה שלח נביאים להוכיח את עם ישראל כשהיו עובדים ע"ז.

עז. היתר עיסקא

שאלה

הריני פונה אליכם בשאלה בדבר יהודי שיש לו כאן עסק בהלואת כספים לציבור. הוא מלוה לגויים וכאשר מבקשים ממנו, גם ליהודים, ההלואות הם לעיתים מסחריות ולעיתים פרטיות. הוא מבקש מהלווים את הסכום הכולל של הלוואה מחולק למספר תשלומים חודשיים בתוספת ריבית. כעת היהודי הנ"ל בתהליך של חזרה בתשובה ומבקש להסדיר את עסקיו כך שיהיו על פי ההלכה. ברצוני לקבל את עצתכם כיצד לפעול בנדון ומה להציע לו וכן במידת הצורך את הנוסח המתאים לצורך היתר עיסקא קבוע בינו לבין הלווים היהודים (מעין הנוסח המקובל בבנקים הישאלים). יש לציין שליהודי הנזכר אין שותפים גויים ולמעשה הוא מתפקד בסגנון של "מיני בנק פרטי".

תשובה

מטרת ה"היתר עיסקא" המקובל היא לפתור את בעיית איסור ריבית ע"י חלוקת ההלוואה לשני מרכיבים: מחצית ההלוואה בלי ריבית ומחציתה פקדון¹. המחצית שהיא הלוואה היא כמו כל הלוואה רגילה (בלי ריבית), דהיינו שמוותר ללוה לעשות בה כרצונו, לקבל את כל הרווחים ממנה ולשאת בכל הפסדים. לגבי המחצית שהיא פקדון מוגדר הלוה כשומר בלבד, ורווחיה כמו הפסדיה, שייכים למלוה. בהסדר זה עדיין קיימת בעיה, שהרי יוצא שתמורת נתינת המחצית שהיא הלוואה, מקבל המלוה את שירותי הלוה בזה שהלה מתעסק עבורו במחצית שהיא פקדון, ושירות זה מוגדר אף הוא כריבית אסורה. כדי לפתור בעיה זו דרשו חז"ל שהמלוה יתן ללוה תשלום מסוים, דהיינו "שכר טרחתו"². אם עושים כן, נחשב המלוה לשותפו של הלוה בעסקים שבהם זה ישקיע את כסף ההלוואה. אם לא יהיה שום רווח, יקבל המלוה בחזרה את דמי הקרן בלבד. אם יהיה הפסד, יצטרך המלוה לישא במחציתו בגלל המחצית שהיא פקדון; ואם יהיה אובדן מוחלט של הכסף, תוחזר למלוה רק מחצית כספו, דהיינו המחצית שהיא הלוואה. דרכים שונות הוצעו כדי להבטיח למלוה קבלת רווח (הריבית). דרך נפוצה היא להתנות שהלוה לא יהיה נאמן בדבר תוצאות השקעותיו אלא ע"י שבועה חמורה³, אבל תהיה בידו אופציה להיפטר מכל שבועה ומכל בירור, אם במקום הרווחים האמיתיים יסכים לשלם למלוה סכום מסוים⁴.

יש להוסיף שאם יהיה ברור למלוה, שלא היה ללוה שום רווח מכסף זה, יש אומרים

¹ עיין בבא מציעא קד ע"ב; שו"ע יורה דעה ס"י קעז, ב.

² עיין משנה בבא מציעא סח ע"א; שו"ע שם.

³ ט"ז יורה דעה ס"י קסז, א; ש"ך שם, א.

⁴ "חכמת אדם" כלל קמב סעיף ז.



שלא יוכל לדרוש שבועה זו, וכמו כן לא יוכל לקבל את סכום "פטור השבועה" הנ"ל.⁵ במקרה שיינתן, שזה יקרה⁶ יש להוסיף שהלוה מקנה למלוה (ע"י קבלת כסף ההלוואה) חלק בהשקעותי האחרות וכדו', כדי שגם רווחים מהם יוכלו ב"עסקא". לרוב הפוסקים מספיק להתנות בע"פ, בשעת ההלוואה, שהכסף ניתן על דעת היתר עסקא כנ"ל.⁷ מצד שני דרוש ששני הצדדים יבינו את מהות ענין ההיתר.⁸ כיוון שיש דעות לפיהן צריך לכתוב שההלוואה נעשתה לפי כללי "היתר עסקא"⁹. ונראה שעדיף להוסיף בסוף שטר-ההלוואה לפני החתימות שההלוואה ניתנת על פי תנאי ה"היתר עסקא" הרשומים אצל המלוה במקום פלוני, ואז אין צורך שהלוה יבין את מהות ההיתר.⁹ לחילופין נראה שדי בכך שהמלוה יתלה במקום נתינת ההלוואות שלט גדול ובולט שיכריז, שכל הלוואה שניתנת כאן מוגבלת בתנאי היתר עסקא. להלן נוסח היתר עסקא שהציעו בספר "תורת ריבית"¹⁰. בהערות נציין בסוגריים מרובעים את תיקוני הנוסח המתאימים לשלט קבוע במקום נתינת ההלוואות כנ"ל.

הצעת נוסח היתר עסקא

אני הח"מ (שם הלוה) מודה שקיבלתי מן (שם המלוה) סך... בתורת עסקא עד לתאריך... והתחייבתי⁹ להשקיע את כסף העסקא בעסק טוב ומובחר שהוא יותר קרוב להרויח בו. ואם ארצה¹¹ להשתמש בכסף זה לצרכי¹² הפרטיים או לתשלום חובות שיש לי¹³, הריני מקנה ל (שם המלוה) הנ"ל¹⁴ בקנין המועיל חלק בכלל עסקי¹⁵ המניבים רווחים בשווי הכסף שקיבלתי, ויהיה אותו החלק ביד¹⁵ בתורת עסקא. הרווחים שיהיו מן העסקא יתחלקו מחצה לי ומחצה ל... הנ"ל, ואם ח"ו יהיו הפסדים, ישא הנותן... הנ"ל בשני שליש, ואני המקבל בשליש¹⁷. ואין אני¹⁸ נאמן לומר שהיו הפסדים או שלא היו רווחים וכן לגבי גובה הרווחים שהיו, אלא בשבועה חמורה בנקיטת ספר-תורה. אמנם זאת הוסכם בינינו שאם ארצה ליתן לנותן העסקא הנ"ל

⁵ "תורת ריבית" לרב משה הרש"ר והרב אליהו רפאל היישריק (פרק טז הערה מח עמ' רסה).

⁶ כגון שההלוואה ניתנה למטרה מסוימת שלא תכניס שום רווח.

⁷ "תורת ריבית" (פטי"ז סעיף ב' עמ' רנח).

⁸ שם סעיף א' (עמ' רנז).

⁹ שהרי בחתימתו על שטר-ההלוואה התחייב הלוה גם בתנאי ה"היתר עסקא". כמובן שעל

המלוה להשאיר באותו המקום טופס היתר עסקא כדי שיוכל להראותו ללוה לפי בקשתו.

¹⁰ עמ' שב, עיין שם. ועיין עוד שם עמ' שיח בנוסח שבו משתמש בנק המזרחי.

¹¹ [כל לווה ממני מודה שקיבל את סך הכסף הנקוב בשטר-ההלוואה שעשינו בתורת עסקא עד

לתאריך המוזכר בשטר הנ"ל, ומתחייב להשקיע...].

¹² [ואם ירצה... לצרכיו... שיש לו].

¹³ ואז הרי לא יוכל להשביעו, לפי דעות מסוימות, כנ"ל בהערה 5.

¹⁴ [הריהו מקנה לי].

¹⁵ [עסקיו... שקיבל... בידיו].

¹⁶ [ללוה].

¹⁷ [...] יהיו הפסדים אשא בשני שליש, והלוה בשליש].

העובדה שהמלוה מקבל על עצמו אחוזי הפסד יותר גדולים מאשר אחוזי הרווח שהוא אמור

לקבל, נחשבת לשכר טרחתו של הלוה עבור טיפולו במחצית שהיא פקדון.

¹⁸ [הלוה]

סך...¹⁹ [נוכשנותן את העסקא בהצמדה לדולר או למדד, יכתוב כאן:] "שאם ארצה ליתן לנותן העסקא הנ"ל¹⁹ הפרשי הצמדה לדולר/מדד עבור חלקו" וכו' (אם רוצה גם רווחים וגם הצמדה, יכתוב:) "סך (סכום הרווחים שדורש) נוסף על הפרשי הצמדה לדולר/מדד" וכו' [עבור חלקו²⁰ ברווחים מן העסקא ואחזיר לו²⁰ הקרן, הרי שכל מותר הרווח שייך לי לבדי²⁰ ופטור אני²⁰ מכל שבועה ובירור בדבר הכסף הנ"ל. ואם ישאר הכסף בידי²¹ לאחר הזמן הנ"ל וכל זמן שלא אחזירנו, מוסכם בינינו שימשיך הכסף להיות בידי²¹ בתורת עסקא לפי כל התנאים דלעיל. כל זה נעשה בקניין אגב סודר כתיקון חז"ל ובאופן שאין בו אסמכתא. ועל זה באתי על החתום²².

(שם הלוח)²².

¹⁹ [שאם הלוח יתן לי את הסך הנקוב בשטר כ"ריבית"]

²⁰ [עבור חלקי... ויחזיר לי הקרן... שייך לו לבדו ויהיה פטור מכל שבועה...].

²¹ [...] בידי הלוח... יחזירנו... להיות בידו...].

²² [בשלט יש להשמיט מלים אלה].



עח. הלואת-מכירת "תוכנית חסכון" דינה לענין ריבית

שאלה

לראובן תוכנית חיסכון בבנק ששוויה הנוכחי 2,000 ש"ח. תוכנית החיסכון נושאת ריבית שנתית.

ראובן רוצה ללוות משמעון סך 1,000 ש"ח, משך ההלוואה שנה. תמורת ההלוואה ראובן ימכור לשמעון 1,000 ש"ח מתוך תוכנית החיסכון שיש לו בבנק.

לאחר שנה, ראובן ירכוש בחזרה משמעון את ה-1,000 ש"ח, לפי ערכם באותו זמן, כלומר בתוספת הריבית השנתית אשר מובטחת בתוכנית החיסכון.

שאלותי:

א. האם יש בזה איסור ריבית?

ב. אם לא, האם לאחת מהעובדות הבאות ישנה השפעה על התשובה.

1. תוכנית החיסכון היא בתשלומים, וראובן ממשיך להפקיד בתוכנית זו. תוספת ההפקדות אינה מגדילה את חלקו של שמעון.
2. ראובן אינו יכול למשוך את הכסף מתוכנית החיסכון אלא, לאחר שנים רבות.
3. בטופס פתיחת החיסכון בבנק נאמר: זכויותיו של החוסך אינן ניתנות להעברה", האם תנאי זה מונע מבעל החיסכון, או שהיות וסוף סוף ניתן יהיה בבית דין לגבות את השווי (ע"י שטר מכר וכד'), המכירה נחשבת מכירה מוחלטת.
4. האם ניתן להשתמש בשיטה זו, גם עבור הלוואה בריבית הנמוכה מזו המובטחת בתוכנית החיסכון.

תשובה

באופן כללי, אם ראובן הלווה כסף בריבית ע"פ היתר עיסקא (וזהו המצב בפתיחת חשבונות בנק כאן בארץ), מותר לו שוב למכור את הלוואתו זו לשמעון, דהיינו לאדם אחר. וזהו למרות שהקונה ישלם לראובן את סך הקרן בלבד ויקבל מהלווה גם את הריבית, דהיינו את רווחי "העיסקא", של ההלוואה המקורית.¹ ועכשיו נדון בפרטי השאלה שלנו:

1. העובדה שראובן ממשיך להפקיד כסף בתוכנית זו אינה משנה את הדין; דישה החשיב את התוכנית לאחר הוספתו של ראובן כשותפות בינו (שבבעלותו נמצאים חלקי התוכנית שהוסיף לאחר ההקנאה) לבין שמעון (ששייכים לו הסכום המקורי שקנה מראובן וגם הריבית שהצטברה לקרן זו).²
2. העובדה שחשבון הבנק סגור לתקופה ארוכה, אינה מעלה ואינה מורידה.³
3. כאשר כתוב בטופס פתיחת החיסכון בבנק ש"זכויותיו של החוסך אינן ניתנות

¹ ע"פ דברי המחבר בשו"ע (יו"ד סי' קעג סעיף ד). ועיי"ש שהתנה "ובלבד שיהא אחריות השטר והמלווה על הלוקח...".

² אמנם, יש להדגיש שהמכירה תהיה שלימה ועכשווית, דהיינו שלא יחשב כאילו הפקדות ראובן החדשות הן בעצם הכנסת כספו של שמעון בשליחותו.

³ ע"פ דברי המחבר הנ"ל, "שמותר למוכרם לאחר בפחות ואפילו לא הגיע זמן הפרעון".

להעברה", יש החוששים לאיסור ריבית, שהרי אז אין למכירת החסכון לשמעון תוקף. וממילא יצא שבפתיחת החשבון ראובן מקבל מהבנק את הכסף שלו עצמו; וכאשר מעביר אותו עם הריבית לשמעון יוצא שבעצם ראובן מחזיר לשמעון ריבית על הלואה⁴.

ונראה לנו שנתנית ייפוי כח בלתי חוזר שיאפשר בפועל לשמעון לגבות את סכום החשבון מהבנק [עם התחייבות מצד ראובן שאם הוא בעצמו יוציא את הכסף מהבנק, למרות ייפוי הכח, שיהיה חייב לתת לשמעון את כל הסכום שהוציא] תפתור את הבעיה. היינו, דיש לומר דהקנין שלפי דינא דמלכותא אינו קנין רשמי אבל מ"מ משמש באופן מעשי כתחליף לקנין לכל דבר, יוכר ע"י דין תורה כקנין אמיתי⁵.

4. גם אם שמעון יקבל רק ריבית נמוכה מזו המובטחת ע"י תוכנית החסכון, מ"מ מותר (כשלא קיימת הבעיה בסעיף 3. למעלה) אבל צריך שיהיה ברור שעדיין היתה מכירת התוכנית למשל, יכולים לנסח במכר ששמעון קונה אלף ש"ח מחשבונו של ראובן, והמחיר לכך יחולק לשני תשלומים: אלף ש"ח עכשיו ועוד סכום פלוני (דהיינו הפרש שערי הריבית המוסכם) בזמן סיום התוכנית. יש להעיר שכדי להקנות את תוכנית החסכון יש להשתמש בקנין אגב; שהרי קנין זה יועיל גם לחלק ה"פקדון" של העיסקא, כאשר קנין ע"י כתיבה ומסירה יועיל רק לחלק ההלוואה אבל לא לחלק הפקדון⁶.

⁴ ע"פ הספר תורת רבית (שחובר ע"י הגר"א הרש"ר וחתנו הרא"ר היישריק) פט"ז הערה קנא (עמ' רצא). אמנם עיי"ש בסוף ההערה ש"אם עבר ועשה כן יעשה שאלת חכם", וכנראה שההסתפקות היא אם שייכות כאן השיטות (ע' למטה בתשובה זו הערה 6) דבהלוואה בדרך מכר אין איסור ריבית גם כשהקנין לא חל.

⁵ יתרה מכך ע"פ יעוץ משפטי שקבלנו מתברר כי בית המשפט העליון בדעת רוב קבע שאע"פ שאי אפשר למכור את ה"חפצא" ההתחייבות מצד ה"גברא" ניתנת לאכיפה בבית המשפט.

⁶ ע"פ "קצות החושן" (סי' סו ס"ק לו), ו"נתיבות המשפט" שם, ביאורים, ס"ק לח), כמובא "בתורת ריבית" שם (פ' טז הערה קמח).

אמנם, ע' "בתורת ריבית" פי"ח הערות טו-טז (עמ' שנה-שנו), שלמרות שיש הדורשים בנדונים כמו שלנו קנין ממש (ש"ך יו"ד סי' קעג ס"ק ח ועוד), אבל י"א שכל שעשו בדרך מכירה אין איסור ריבית אפילו אם לאמיתם של דברים אין הקנין תקף (חו"ד שם ביאורים ס"ק יא (כצ"ל) ועוד).



עט. קבלת ריבית מכספים שמופקדים בבנק שרוב בעליו אינם יהודים

שאלה

אדם בקהילתי פתח חשבון חסכון שעליו הוא מקבל ריבית חודשית. אח"כ נודע לו שאחד מבעלי המניות הוא יהודי. היהודי הזה מבעלי הבנק נשוי לגויה והוא לצערנו מתבולל ולכן אין לו כל ענין בהיתר עיסקא. מה דין כספי הריבית שנתקבלו מן הבנק, קשה להניח שהבעלים יסכים לקבל חזרה כספים מלקוח וכן קשה לברר כמה בדיוק נתקבל במשך השנים.

תשובה

נהגו כרוב הפוסקים, להפקיד כספים בבנק שרוב בעלותו בידי נכרים ולקבל עליהם ריבית גם כאשר אין היתר עיסקא¹.

סעיף נוסף להקל הוא הגדרתו של הבנק כחברה בע"מ ואז יש מקום לומר שגם אם בעלי המניות הם יהודים אין בכך איסור מכיון שאין שעבוד אישי לתשלום הריבית². בדינו של יהודי מומר לענין ריבית נחלקו המחבר והרמ"א³. להלכה אפשר להקל למי שפוסק כמחבר רק במי שהמיר את דתו רח"ל⁴.

לענין החזרת הריבית - במקום שיש אומדנא דמוכח אין צורך במחילה מפורשת⁵, ואין עניין לצאת ידי שמיים⁶. אבל הלוח צריך לדעת שהכסף מגיע לו כדי שיוכל למחול⁷ וקשה מאוד להגיע למצב זה כשמדובר בגוף עסקי כמו בנק.

¹ עיין סיכום הדעות בספר "תורת רבית" פרק יז סעי' סד ובספר "ברית יהודה" בפרק ל סב טז.

² עיין ב"אגרות משה" יו"ד, ב, סב, ועיין סיכום השיטות בתורת רבית פרק יט סעי' נג.

³ יו"ד סי' קנט סעי' ב.

⁴ עיין "תורה רבית" פרק א סעי' מ והדברים ארוכים.

⁵ שו"ע יו"ד סימן קס סעי' ה פוסק כרמב"ם שמחילה מועילה בהחזרת רבית. הפתחי תשובה (שם ס"ק ו) מביא בשם "שאלת יעבץ" צריך מחילה מפורשת, אבל מוכח מטעמו שזה רק כאשר יש מקום לחשוש שאין הוא מתכוון למחול. ומפורש יותר בסימן קסא פתחי תשובה ס"ק ה'. ודלא כבית לחם יהודה סימן קס.

⁶ סימן קסא ס"ק ז בביאור הגר"א.

⁷ גם אם נאמר ששתיקתו היא כמחילה, הרי זה מחילה בטעות שאינו יודע שיכול לתבוע. אם נניח את מוכנותו ורצונו לשלם כדי לשמור על תדמית של בנקאי מכובד, עדיין נחשב הדבר כיאוש שלא מדעת (שהיה מתיאש אילו ידע שהדבר אבד לו, אלא שאינו יודע) ונפסק כאביי שלא הוי יאוש (בבא מציעא כב ע"ב). לגבי ריבית, יש סברא לדרוש מחילה עוד יותר ממוקדת שהרי בכל פעם שהלווה משלם מרצונו, יש כאן מחילה אלא שהתורה מבטלת את משמעותה ההלכתית. הרמב"ם בה' מלוה ולווה פ"ד הל' יג, שאומר שמחילה מועילה לפטור מחיוב החזרה, אמר כן רק אם מחל אחרי שהרבית נגבתה (עיין מגיד משנה שם). במקרה הרגיל שמשלם ברצון, היינו צריכים להניח שכמו ששילם ברצון כך גם שנייה אחרי הפרעון עומד במחילתו, ואז משמע שצריכים מחילה מפורשת או לפחות רמה גבוהה יותר של הוכחה שהוא מוחל. אם מדובר על סכום נכבד ומקום ששומרי מצוות מועטים (והשמועה על החזרת הריבית לא תתפשט) אין זה פשוט לומר שהבעלים היו מוותרים.

פ. קבלת שכר על טרחה כאשר היא מתבצעת בכספי המבצע

שאלה

"כלי קדש" בקהילה נתבקש על ידי חבר הקהילה לבוא לביתו ולקבוע מזוזות. מאחר ולא היו ברשותו מזוזות, נתבקש ה"כלי קדש" ע"י החבר לרכוש מזוזות. ואכן כך עשה. קנה מזוזות, שילם מכספו וקבען בבית החבר. לאחר מספר חדשים, שלח החבר בידי שליח מעטפה ובה סכום כפול מערך המזוזות ולצידו פתק: "תודה על ההלואה, המאמץ והטירחה". עם קבלת הכסף טילפן ה"כלי קדש" אל השולח וביקש להחזיר את ההפרש ואמר שאינו רוצה בריבית. החבר כעס עליו באמרו שהתלוץ והתוספת היא עבור המאמץ והוא כלל לא התכוון שהוא מקבל את הכסף בתורת הלוואה. אוסיף, שאכן מקובל מאוד בקהילה שעל "שירות" מעין זה (גם אם המזוזה נקנית ישירות ע"י בעל הבית) "מתגמל" בעל הבית את קובע המזוזה בסכום הנראה לעיניו. שאלתי על כן: האם יש אכן איסור ריבית בקבלת ה"היתגמולי" הנ"ל במקרה זה?

תשובה

במקרה שלפנינו אין איסור ריבית.
רק במקום שהתשלום כולל שני מרכיבים:
א. עבור קרן ההלוואה.
ב. עבור שכר טירחה,
יש איסור ריבית¹ בהצטרף שני תנאים:

1. ברור שהתוספת היא עבור שכר המתנת מעות ואין לנו סיבה אחרת לתלות בה את התוספת², אבל כל שאפשר לומר שהתוספת אינה בשביל שכר המתנת מעות אינה ריבית קצוצה, אולם יש בה אבק ריבית דרבנן³ אם מתמלא התנאי השני.

¹ כתב המרדכי (פרק איזהו נשך סי' שטז) בשם רבנו מאיר: "וששאלת, הבחור שהלוה לך מעות ואתה נותן לו הוצאה (למחיתו), והוא חוזר (מלמד את) בנך, אם מתחילה היה התנאי בינכם שילווה לך מעות ואתה נותן לו הוצאה, והוא יחזור עם בנך, אע"פ שהיית נותן לו הוצאה בשכר שהיה חוזר עם בנך (פי אפילו בלא המלוה) אם מתחילה היה התנאי כך שילווה לו מעות, אסור... כיון שאתה קצצת עמו לתת לו היציאה, הוה ליה ריבית קצוצה".
ובב"י (יורה דעה סי' קטז) למד מכך שבעלי בתים הלוקחים בחורים לשרתם בחנות, ונותנים הבחורים מעותיהם לבעל הבית ומתנים עמהם שיתנו להם כך וכך חלף עבודתם ומעותיהם שאסור. וכן פסק בשו"ע (יורה דעה סי' קעז סעי' ג) וברמ"א (סי' קס סעי' ג).
ומה שכתב המרדכי שהוא ריבית קצוצה כבר כתב מהר"י בן לב (ח"ב כלל חי סעי' נג) שהוא דעת יחיד. וגם המחבר והרמ"א לא ס"ל כן. ומסתבר שהוא אסור מדרבנן משום אבק ריבית. (מהריב"ל שם) ולדעת הרידב"ז ח"ו סימן ב אלפים רצ אין בזה אפילו אבק ריבית ומיהו הערמת ריבית יש בזה, ואעפ"כ כבר נהגו העולם היתר בדבר. "ואני רגיל לצוות לסופרים שלא יכתבו ההלוואה וקבלת האחריות הכל בשטר אחד אלא כל שטר בפני עצמו כדי שלא יראה מתוך השטר שהוא הערמת ריבית אבל מן הדין מותר הוא".

מ"מ איסור זה תלוי בשני תנאים כמבואר.
² כגון שלוקח הרבה יותר מהנהוג עבור הטרחה, שהוא דבר הניכר לעין שהוא דמי המתנת מעות. עיין מהר"ם אלשיך (סי' ב) ובשו"ת הרשד"ם (יורה דעה סי' סא והמריט"ץ סי' קכו).
³ מהר"ם אלשיך (סי' ב). שו"ת בש"ך (ח"ג סי' ב).



2. שכללן יחד, את הקרן והתוספת, בשעת ההלוואה⁴ אם לא כללן יחד בשעת ההלוואה, אלא קודם לכן או לאחר מכן, לכו"ע מותר⁵.

ובמקרה שלפנינו שני התנאים לא התקיימו.

⁴ רמ"א (יורה דעה סי' קסו סעי' ג') שאוסר רק בהתנה את נתינת שכר הטירחא בהלוואה, ובלא תנאי מותר. ואף למחבר שלא הזכיר תנאי, ומשמע שאסר כשהם כרוכים יחד אפילו לא התנו מ"מ אם כללן יחד לפני שעת ההלוואה או לאחריה אף למחבר מותר. ("לבוש" סו"ס סו וע"ע ברית יהודה פרק ט סעי' ט ובהערה יח שם).

⁵ דין זה מבואר באורך בספר ברית יהודה פ"ט סעי' ט ובהערה יח שם באורך.

פא. הלואה צמודת דולר, דינה לענין ריבית

שאלה

האם יש איסור ריבית בהלואה צמודת דולר?

תשובה

מותר להלוות שקלים ולהצמיד אותם לדולר¹.

¹ כאשר מלוה דולרים בארץ ישראל על מנת לקבל בחזרה דולרים אומר ה"אגרות משה" בחי"ד ח"ג סימן לו שמותר משום שהדולר "גם בא"י הוא מטבע לגבי עצמו" ולכן אין כאן בעיה של סאה בסאה. ונאמר עוד שם שכאשר מלוה שקלים וקץ דמיהם שכך וכך דולר, הלוה נחשב שהלוה דולרים.

ונראה שהמקור לדין זה הוא ב"נתיבות המשפט" (שו"ע חושן משפט סימן עד ס"ק ה) "... אכן אם הלוה לו במטבע אדומים ולא הקפיד על המטבע וחשב עמו על זהובים כגון שהלוה לו 100 אדומים וכתב בשטר שהלוה לו 1800 זהובים או שחשב עמו בע"פ על זהובים שחייב לו כך וכך זהובים מחויב לסלק 1800 זהובים ויוקר וזול של המטבעות חל על הלוה..." וכן פסק בשו"ת "שבט הלוי" ח"ו סימן רלב.

ויעוין שם שישנה מציאות שגם כאשר מלוים בסתם שקלים הכונה לערך הדולרי גם כאשר לא קוצצים וזה במציאות של אינפלציה דוהרת.

ואמנם יש פוסקים ה"מנחת יצחק" (ח"ו סימן קסא) ו"אור לציון" (יו"ד סימן ד'), שחולקים על דין זה, ומסביר ה"אור לציון" שהמדד לקביעה שהמטבע אינו בגדר פירא הוא אם בעל חוב חייב לקבל דולרים כפרעון ולא רק אם רגילים לסחור גם בדולרים. לכן מי שירצה להחמיר על עצמו יוכל לעשות זאת ע"פ היתר עסקא ויפרש שהפרשי הצמדה לדולר הם מתנאי ההתפשרות.

יעוין עוד בספר "תורת ריבית" (פרק יט סע' מ-מא) בהרחבה לדין הנ"ל.



מרחשוון, ה'תשנ"ו

פב. טבילת כלה מסולקת דמים

שאלה

פנו אלי בני זוג שהחליטו להתחתן החתן בן למעלה משמונים והכלה קרוב לשמונים. האם כלה בגיל כזה צריכה לטבול לפני החתונה, אע"פ שכבר הפסיקה וסתה לפני שנים רבות?

תשובה

כל אשה חייבת לספור שבעה נקיים¹ לפני חתונתה, לטבול ולברך², ואין הבדל בין צעירה למבוגרת ואפילו מסולקת דמים³. כל זאת שמא תראה דם חימוד. אמנם אם היא נישאת למי שאין לו כלל גבורת אנשים, ניתן להקל, מכיוון שאין כאן חשש זה⁴.

¹ הגמ' במסכת נדה (סו ע"א) אומרת "תבעוה לינשא ונתפיסה, צריכה שתשב שבעה נקיים... א"ל, אימר דאמר רבא בגדולה דקחזיא דמא, אבל בקטנה דלא חזיא דמא מי אמר? א"ל, בפירוש אמר רבא, לא שנא גדולה לא שנא קטנה. גדולה טעמא מאי? משום דמחמדא, קטנה נמי מחמדא". וכן נפסק בשו"ע (יורה דעה סי' קצב סעיף א).

² עיין בשו"ת "חיים שאל" (ח"יב סי' כו ד"ה תשובה זו), הדין בשאלה, אם צריכה לברך על טבילה זו או לאו, והעלה שמכיוון שתיקנו חכמים לטבול ולברך, גם אשה מסולקת דמים תטבול ותברך, שמא בתוך דם החימוד ראתה דם נידה.

³ כן פסק מרן בשו"ע (שם) שאין חילוק בדין זה בין גדולה לקטנה. וב"פתחי תשובה" (סי"ק ב) הביא בשם תשובות "גבעת שאול" (סי' סה) שכן הדין גם בזקנה. וכן פסק ב"דרכי תשובה" (סי"ק ה). והביא בשם שו"ת מהר"י אסאד (יורה דעה סי' קצא) אודות זקנה בת שבעים שנישאה לזקן, והורה שצריכה לספור ולטבול.

⁴ המקור בגמ' יבמות (לו ע"ב), "רב כי איקלע לדרשיר, מכריז ואמר, מאן הויה ליומא... והאמר רבא, תבעוה לינשא ונתפיסה, צריכה לישב ז' נקיים? רבנן שלוחייה והווי משדרי ומודעי להו. ואיבעית אימא, לרבנן יחודי בעלמא הוא דמיחדי להו. דאמר מר...". וכתבו התוספות (יבמות שם וביומא פ' יח ע"ב) שמכיוון שלפעמים לא היה בא עליה, אין פה דם חימוד ואינה רואה, ולכן רבנן שהיו מיחדים אותה בעלמא ולפעמים לא היו באים עליה, אינה צריכה למנות ז' ימים נקיים. על-פי-זה פסק בשו"ת "חיים שנים", שאם נישאת לגבר שאין לו גבורת אנשים כלל, אינה צריכה להמתין ז' ימים נקיים.

אמנם ב"דרכי תשובה" (סי' קצב ס"ק ב) הביא את דברי שו"ת "חיים שנים" וכתב שצריך עיון לדינא, מאחר שקיימא לן, שאפילו קטנה וזקנה צריכה לספור ז' ימים, יש לומר שלא פלוג רבנן. עוד העלה לאסור מפני שלפעמים חוזר לו כוח הגברא. סברה נוספת לאסור היא שכל מה שכתבו התוספות הוא לתירוץ השני, אבל לתירוץ הראשון אולי אין הדין כך. כמו כן, רי"ף לא הביא את תירוצי הגמרא הללו כלל, וכתב "בית יוסף" שהוא מפני שיש כאן שני תירוצים, ועל כן אין להסיק להלכה מכאן, שמא התירוץ השני חולק על כך.

למסקנה הגר"ע יוסף בספרו "טהרת הבית" (סי' ט סעיף ו) מקל בכך, מכיוון שדין דם חימוד כולו הוא דרבנן, ועל כן אין להחמיר.

פג. שמירת הלכות טהרת המשפחה אצל זוג מעורב

שאלה

מה דינה של יהודיה שחיה עם אינו יהודי, ורוצה בכל זאת לשמור על הלכות טהרת המשפחה ולטבול במקוה. האם על הרב לעודד זאת, לאפשר זאת, או לא לשתף פעולה?

תשובה

1. יהודיה ה"נשואה" לנכרי, עוברת איסור תורה חמור¹.
2. בגלל איסור זה אין להתיר לאשה כזאת את הטבילה ולהצילה מאיסור נידה², מחשש שהיא ואחרים יפרשו הדבר כהיתר³ לנשואי תערובת⁴.

¹ רמב"ם הלי איסורי ביאה (פרק יב ה"א), שו"ע אבן העזר (סי' ד סעיף יט), שמלבד איסור לאו ילדיה יהיו פסולים לכהונה.

² אף-על-פי שיש איסור נידה בכל קירבה, ואפילו של נכרי, עיין בשו"ת "אגרות משה" (אבן העזר ח"ד סי' מד), שכך הסביר את הרמב"ם בהל' איסורי ביאה (פי' יב ה' ב) שרמב"ם כתב, שיש איסור מדרבנן בזנות רק בנכרית ויהודי (ולא ביהודיה ונוכרי, שם יש איסור נידה מדאורייתא), שו"ת ר' עזריאל לב (יורה דעה סי' קפט) שלמד כך מן הפסוק "ואל-אשה בנדת טמאתה, לא תקרב" (ויקרא יח, יט), שכל קירבה אסורה, וכן הוכיח ממהרש"א חידושי אגדות (מגילה יג ע"ב).

³ אף-על-פי שבמצב זה היא עוברת על לאו נוסף, והוא לאו איסור נידה, מכל מקום, בגלל החשש של פריצת הגדר בנישואי תערובת מצאנו שאמרינן "הלעיטהו..." (בי"ק סט ע"א). ועיין עוד בשו"ת "יביע אומר" (ח"ב, חלק אבה"ע סי' ג) שלא לגייר אשה בגירות לשם אישות, ואין מחויבים להציל את הבעל דבכהאי גוונא אמרינן "הלעיטהו..." ועיין גם בבעל "העקידה", בראשית (סי' כ).

⁴ יתכן שבמצבים מיוחדים יש מקום להתיר, לפי שיקול דעת הרב, כגון במקרה שטבילתה תגרום לבעלה להתגרש ממנה, או שהרב יודע בבירור שלא קיימות הסכנות הנ"ל.

פד. בדיני מקוה

שאלה

ברצוני לשפץ את המקוה בעירי. התעוררו מספר שאלות אשר תשובות עליהן יסיעו לי בשיפוץ המקוה.

- א. המים יוצאים מן המקוה דרך צינור פלסטיק לדוד חימום חיצוני. משאבה מחזירה את המים המחוממים דרך צינור פלסטיק אחר לאוצר מי הגשמים, ומשם, דרך בור, עוברים המים למקוה. האם זה מותר? (החימום חיצוני)
- ב. במידה וחימום חיצוני אסור. כיצד אפשר לחמם המים?
- ג. אילו חומרים כימיים מותר להוסיף למים לטיהורם?
- ד. במידה ונחוץ בור אחר לאוצר מי גשמים, באיזה מרחק ובאיזה גובה ביחס למקוה יש לבנות הבור?
- ה. היכן יש למקם את פתח הוצאת המים לאחר השימוש, להחלפת המים?
- ו. חור הנקוב בקיר, שדרכו מי אוצר הגשמים באים למקוה, מאפשר למי המקוה לחזור בחזרה לאוצר הגשמים. איך אפשר לתקן זאת?

תשובה

- א. המקוה המשמש את קהילתכם כשר ואין הוא נפסל בגלל חשש הזחילה¹ (התחלפות המים). אולם יש להפסיק את פעולת המערכת בזמן הטבילה ממש².
- ב. כדי להדר ולתקן עוד יותר, רצוי מאוד להחליף את שיטת החימום ולהתקין רדיאטור בתוך המקוה, כדי שיחמם את המים לטמפרטורה הרצויה בזמני הטבילה.
- ג. ניתן להוסיף חומרי-חיטוי למים כל עוד אינם משנים את צבע המים, וכן נהוג³.
- ד. לפי גדולי הפוסקים האחרונים שיטת הזריעה היא השיטה המומלצת לבניית מקוואות כיום, ויש המהדרין לעשות שני אוצרות, אחד לזריעה - ואז החור שדרכו עוברים המים הנזרעים צריך להיות לפחות 15 ס"מ מעל גובה המים המירבי, והשני יהיה אוצר-השקה. חור ההשקה יהיה מתחת לפני המים. יש לפותחו לצורך ההשקה ומותר לסותמו אחר כך בפקק גומי כדי שמי-האוצר לא יתלכלכו⁴.
- ה. הדרך המומלצת לריקון מי בור-הטבילה היא באמצעות משאבת-ואקום, ועל כן אין לעשות כל נקב בתוך בור-הטבילה (למעט חור כשפופרת-הנוד הנדרש להשקה במקום שבו משתמשים בשיטה זו)⁵.
- ו. כמבואר לעיל יש לתקן את המקוה כך שמי-הזריעה יגיעו ממקום שהוא למעלה

¹ זחילה שאיננה ניכרת איננה פוסלת את המקוה, עיין בספר "טהרת מים", עמ' נז, הדין בעניין דומה. עיין גם בתשובה הבאה סעיף ה' ובהערות שם

² עיין שם בספר "טהרת מים" בשם הגר"י הרצוג.

³ כך נמסר לנו ע"י העוסקים בנושא במרכז הארצי למען טהרת המשפחה. עיין בשו"ת "במראה הבזק" (ח"ג תשובה קטז).

⁴ עיין שו"ת "במראה הבזק" (ח"א תשובה סא, לה2 במהדורה הראשונה).

⁵ וכן נהוג בישראל.





פה. ביני מקוה

שאלה

- במקווה שבעיר פירנצה, שהיתה בחזקת כשרות שנים רבות, נתעוררו חששות שונים. מבנה המקווה הוא כזה:
- בור מי גשמים פשוטה (מחזיק כ-500 ליטר מים בערך) מחובר לבור הטבילה ע"י חור סגור בדרך כלל ע"י פקק גומי, וממלאים בור הטבילה ישר מברז של מים, של העיריה, וכשנתמלאת פותחים וסוגרים הפקק, והמים נכשרים ע"י השקה לבור מי גשמים. מוציאים המים שבבור הטבילה ע"י פקק מבורג שנמצא בקרקעית המקווה (ע"י שנפתח כלי המיועד לכך). הפקק עצמו (התקע) עשוי מחומר פלסטיק, והמברג שבתחתית המקווה (השקע) עשוי ממתכת.
- א. האם יש להקפיד שפקק ההשקה ישאר פתוח בשעת הטבילה (הנשים מתלוננות שמי הבור לא נקיים), כי הדבר גורם לכלוך במקווה.
- ב. האם יש להקפיד שהמים מהעיריה יהיה מטמפרטורה פחות מכדי שהיד סולדת?
- ג. האם ההברגה התחתית נחשבת ל"הווייתו ע"י דבר המקבל טומאה"?
- ד. האם ראוי שהמים מהברז יעברו המשכה על דבר שאינו מקבל טומאה, לפני נפילת המים באשבורן.
- ה. מתברר שהפקק שבקרקעית המקווה אינו סגור הרמטית ובשל כך המקווה מפסידה כשני מילמטרים מגובה ביום. האם זה נחשב לזחילה?

תשובה

- א. לכתחילה טוב להחמיר שנקב-ההשקה ישאר פתוח גם בשעת הטבילה¹, אך אם נשים תמנענה מלטבול מכיון שמי-הבור אינם נקיים, ניתן לסתום את נקב-ההשקה אחרי שהמים שב"מקוה" הושקו לבור מי-הגשמים².
- ב. יש להקפיד שבזמן ההשקה לבור מי-הגשמים, יהיו המים בטמפרטורה פחותה מ"יד סולדת בו"³.

¹ ש"ך יורה דעה (סי' רא ס"ק קיב).

² שו"ע יורה דעה (סי' רא סעיף נב).

³ ספר "לחם ושמלה" לר' שלמה גנצפריד (סי' רא, שמלה אות צג), ע"פ שיטת רש"י במס' חולין (קה ע"ב ד"ה סולדת) שמים שהיד סולדת בהם נשתנו מתורת מים, ואף בדיעבד חייבים להשיקם שנית לבור מי-הגשמים אחרי שיצטננו לפחות מ"יד סולדת בו", וכן פסק בס' "טהרת מים" עמ' קיט ועמ' רמ).

ועל-כן, כדי לפתור בעיה זו תוך כדי מניעת הסיכון שישכחו להשיק מי-ה"מקוה" לאוצר מי-הגשמים, אפשר לנקוט אחת מהאפשרויות דלהלן:

(א) להכין ה"מקוה" סמוך לטבילת הנשים במים פושרים ומיד לעשות את ה"השקה"; (ב) להתקין ב"מקוה" רדיאטורים שישמרו על חום פושר, בלא צורך למלא את המקוה ברותחים ולחכות עד שהמים יתקררו מעט. (ג) למלא ברותחים, אך לוודא שהרב/הבלנית יסירו את הפקק לפני בוא הנשים לטבילה (אפשר להציב שלט מול פתח המקוה "להסיר הפקק", שיזכיר לרב/בלנית להסיר את הפקק מיד עם בואם למקוה, לפני בוא הנשים לטבילה). אפשרות זו

- ג. ההברגה ממתכת המחזיקה את הפקק שפוקק את המקוה, ראוי שתהיה מסוג ההברגות המיועדות להיקבע בקרקע⁴, או שיקנו את ההברגה כדי לקבעה בקרקע⁵, ואז לא נחשב ל"הוייתו ע"י דבר המקבל טומאה".
- בדיעבד ניתן להכשיר המקוה אף אם ההברגה אינה מסוג המיועד להיקבע בקרקע, וגם לא קנו אותה כדי לקבעה בקרקע⁶.
- ד. ראוי שהמים יעברו המשכה על דבר שאינו מקבל טומאה באורך ג' טפחים⁷ וברוחב טפח אחד⁸. מקום ההמשכה צריך להיות ראוי לבלוע מים, דהיינו לא רצפת-אבנים וכיו"ב⁹, ונהגו לעשות תעלה מבטון רזה (מתערובת מלט וחול ביחס 1:12) שדינו כקרקע הראויה לבלוע¹⁰.
- ה. מקוה שמימיו נוטפים מעט מעט או נבלעים בקרקע מעט מעט - כשר, לפי שאין זחילתן ניכרת¹¹, ואף למחמירים¹², הפסד של 2 מ"מ גובה ליום - סביר להניח שאינו מזחילה, אלא מאיזוי המים עקב חום החדר או חום המים¹³.

אך יש להעיר אודות מה שכתב הרב שבור מי-הגשמים מחזיק כ-500 ליטר. הנה שיעור המקוה צריך להיות אמה על אמה ברום ג' אמות, דהיינו שיעור ג' אמות מעוקבות, ובשיעור 500 ליטר יש לפי זה ג' אמות מעוקבות לפי 55 ס"מ לאמה בלבד. והנה ע"פ דעת ה"חזון איש" נקבע לחומרא ששיעור מקוה יהיה לא פחות מ-750 ליטר¹⁴, ובה יש ג' אמות מעוקבות גם לשיטה שאמה = 62.4 ס"מ, וכיום בארץ נוהגים לקבוע את שיעורו של מקוה במטר מעוקב (1000 ליטר), מכיון שהמים מתמעטים ע"י סיבות שונות¹⁵. על כן יש לבדוק את האפשרות למלא את אוצר מי-הגשמים ביותר מ-500

היא בעדיפות האחרונה, מכיוון שיש בה סיכון של שכחה, דבר שיגרורם לטבילה במים שאובים בלבד.

- ⁴ "דגול מרבבה" לשו"ע (יורה דעה סי' רא סעיף מח). "פתחי תשובה" (שם ס"ק לג).
- ⁵ "נודע ביהודה" (מהד' תנינא, יורה דעה סי' קלז) על-פי "משנה למלך" (הלי כלים פ"ב ה"א), וכן פסק בסי' "טהרת מים" (עמ' לו).
- ⁶ דבפשוט דברי השו"ע (יורה דעה סי' רא, סעיף מח) מכשיר בכל מחובר לקרקע, ועוד דלחתם סופר יו"ד סימן רי"ח מיקרי "הוייתו בטהרה" כשאינו כלי-תשמיש בפני עצמו, וכן פסק ב"פתחי תשובה" (יורה דעה סי' רא סוף ס"ק לה).
- ⁷ שו"ע (יורה דעה סי' רא, סעיף מה).
- ⁸ "פרשת מרדכי" (סי' יח, הובא בסי' "טהרת מים" עמ' קג).
- ⁹ רמ"א (יורה דעה סי' רא, סעי' מו).
- ¹⁰ "ספר מקואות" לאדריכל יוסף שנברגר (עמ' 66) על-פי "דרכי תשובה" (יורה דעה רא, ס"ק רו, רמז); "חזון איש" (הלי מקואות, יורה דעה סי' קכג ס"ק א) ו"חשב האפוד" (סי' קט). ואף שלפי דעת המחבר (יו"ד סי' רא סעי' מד) אין מכשירים מקוה שהומשך כולו, ורק כשהומשך רובו כשר, ניתן להמשיך את מיעוטה, מכל מקום, מכיוון שלשיטת רי"ף (פ"ב דשבועות הי"ב) על-פי ר"ן, רמב"ן ורשב"א מכשירין אף בהומשך כולו, ולרעק"א (לשו"ע יו"ד סי' רא, סעי' מד) אף לראב"ד, כשר בהומשך כולו ע"י אדם בלא כלים, ע"כ ראוי שהמים מן הברז יעברו המשכה על דבר שאינו מקבל טומאה לפני נפילתם למקום הטבילה.
- במידת הצורך נוכל ליעץ לרב, כיצד לעשות זאת בצורה אסתטית גם מבחינה טכנית ע"פ הנסיון שנרכש בארץ.
- ¹¹ שו"ע (יו"ד סי' רא, סעי' נא).
- ¹² ביאור הגר"א (שם ס"ק צו), "חזון איש" מקואות (יו"ד סי' קמ ס"ק ג).
- ¹³ "דרכי תשובה" (סי' רפב) בשם שו"ת "בעי חיי" התיר אף בשיעור גד ול מזה, ועיין בסי' "טהרת מים" (עמ' לה).
- ¹⁴ ספר "שיעורין של תורה" ע"פ ה"חזון איש".
- ¹⁵ "ספר מקואות" לאדריכל יוסף שנברגר (עמ' 61).



ליטר, אם אמנם הוא יכול להכיל יותר. אם אינו יכול להכיל יותר, יש להניח שבבנייתו סמכו להקל, על-פי השיטות שאמה היא אינה יותר מ-55 ס"מ.



פ. התקנת מערכת סינון במקוה

שאלה

בימים אלה, בס"ד זכינו והולך ונבנה בקהילתנו מקוה טהרה נוסף. והואיל וברצוננו לבנותו בכל ההדורים כדברי התשב"ץ, שבמקווה עושים כל החומרות אליבא דכל הדעות, בכוננתנו להעניק לטבילה זו הידור ויופי כדי לקיים "זה א-לי ואנווהו" ובדרך זו לקרב את אחינו הרחוקים שישמרו חוקת הטהרה.

והנה, בית הטבילה מכיל כ-8000 ליטר בהתאם לתכנית הארכיטקטונית ולהחליף את המים מידי יום יהיה זה הוצאה מרובה, מה גם שעירנו סובלת ממחסור במים.

הארכיטקט הציע להתקין מערכת סינון (פילטר) שהמים ע"י משאבה יצאו מבית הטבילה לפילטר ואח"כ לתנור החמום ומכאן לבור הזריעה ומשם שוב לבית הטבילה. הואיל ושמענו שיש מרבתינו שאינם ששים לקיומו של פילטר, מחשש שמא יפעל בשעה שאישה טובלת חשבנו לרוקן את כל בית הטבילה לשני דוודים גדולים של גומי ושם יפעל הפילטר והחמום ויחזרו לטבילה. כלומר אחרי השעות הנדרשות לפעולה זו, לאחר סינונה וחמומה של המים אז יריקו מיכלי הגומי והמים יחזרו דרך בור הזריעה לבית הטבילה וכל זאת כדי שבשעת הפעלת הפילטר בית הטבילה יהיה ריק ממים.

הארכיטקט אמר שאפשר לעשות פעולת הבטחה חשמלית שהמים לא יצאו מהמיכלים לבור הזריעה אלא אם כן המשאבה שמריקה את המים מבית הטבילה למיכלים סגורה. ועוד הוסיף ואמר שאפשר להתקין טיימר שידאג שאחרי שמסננים ומחממים את המים האלה, הם יעברו מעצמם לבור הזריעה ולבית הטבילה באופן ישיר, כך שבלי מגע אדם תמצא המקווה מלאה בבוקר וזה חשוב הואיל ובקהילתנו ביום שיש נהגות הכלות ללכת לטבילה.

ועוד הציע הארכיטקט להתקין נורה אדומה בשעה שהפילטר פועל כדי להזהיר את האישה שאין לה להכנס לטבילה בשעה זו ובכך להמנע מהתקנת המיכלים הני"ל. והשאלה האם בכך יוצאים לכל הדעות ללא כל חשש?

תשובה

ראוי מאוד להקפיד על נקיון המקוה ובעיקר נקיון המים עצמם שהרי יש חשש שפגמים בצד האסטטי יגרמו להרחיק נשים מקיום מצוה חשובה ויסודית זו. קיומו של פילטר בתוך מקוה הטבילה מעורר בעיות חמורות כידוע וכניכר משאלת כבודו. חששות אלה גרמו לכך שפוסקים אסרו את התקנתו, הן משום שיתכן שפעולת הסינון והעברת המים תהפוך את המים לשאובין ואז צריך להכשירם מחדש ע"י זריעה¹ והן משום שבזמן פעולת הפילטר המים זוחלים².

גם אם אין בעיה כזאת בשעה שהפילטר אינו פועל, יש לחשוש שברבות הזמן ובשיגרת החיים לא תינתן תשומת-לב מספקת לוודוא אי-פעילותו של הפילטר, ולכן יש לאסור זאת לחלוטין, משום שבאיסורי כרת עסקינן³.

¹ עיין למשל בדברי הרב צבי פסח פרנק, "הר צבי" (יורה דעה סי' קעז).

² "מנחת יצחק" (חלק ז סי' עח).

³ כדברים אלה "במנחת יצחק" (שם סי' עט).



על כן הפתרון של נורת הזהרה (הדולקת בשעה שהפילטר פועל) אינו מקובל, משום שגם בזאת יש לחשוש לתקלה⁴.

הפתרון הפשוט לבעיה הוא - העברת מי בית הטבילה לבריכת אחרת, בה תתבצע פעולת הסינון. מי בריכה זו לא יוכלו בשום אופן לעבור ישירות לכיוון המקוה אלא יוכלו להשתלב במערכת המים הכללית (השאובים) שממנה ממלאים את בית-הטבילה באופן קבוע דרך בור הזריעה. בצורה כזו המים הם אכן נחשבים למים שאובים (עד לזריעתם מחדש). כמו כן אין חשש של "זוחלים" שהרי בזמן שממלאים את בית-הטבילה, אף אחד אינו טובל שם, וגם אין יציאת מים לכיוון אחר. כך תחסכו את הוצאות החלפת המים במים אחרים.

ונראה שניתן להציע עוד פתרון שאינו מזיק העברת המים למיכלים אחרים לצורך הסינון, והוא שמערכת השאיבה והפילטר לא יהיו מקובעים בתוך הבריכה, אלא יהיו תלויים על גבי זרוע (כמו מנוף). המקום השגרתי של המערכת יהיה באופן קבוע גבוה הרבה מעל המקוה. הבלנים האחראים על תחזוקת המקוה יצטרכו להוריד ולהשקיע את המערכת בתוך מי-המקוה כדי להתחיל את הפעולה. באופן שכזה נראה שאין לחשוש עוד, משום שאין לדבר סוף⁵.

באשר לאפשרות שהמקוה יתרוקן ויתמלא ללא יד אדם, וזה יקל על הכלות הבאות לטבול ביום שישי בבוקר, אמנם אין פסול בכך שתהליך זה יתבצע ללא מגע יד-אדם, אבל בשום אופן אין להניח לתהליך להתבצע ללא פיקוח, משום שלפעמים יש תקלות, ואי-אפשר לצפות אותן, ומה גם שלפני שביית-הטבילה מתחיל להתמלא מחדש במים הבאים מאוצר הזריעה, יש לוודא שלא נשארו בו מים בכלל, שהרי אם ימצאו בו ג' לוגין מים שאובין - לא הועילה ההזרעה כלום.

לאחר בירור נוסף נודע לנו כי יש מי שעוסק בנושא טיהור מים והשבחתם שברשותו מערכת לטיהור מי-מקוה ללא צורך בסירקולאציה (כלומר ללא צורך בהנעת המים במעגל סגור). מערכת מסוג זה הופעלה בארץ במקוואות מספר וקיבלה אישורים של פוסקים חשובים. לפרטים נוספים אפשר לפנות אל משה צובל מ.ש. הנדסת השבחת

מים ת"ד 1194 נצרת עלית ישראל 17000, טלפון 972-4-1596564++

מכיוון שכבודו ציין, שהכוונה היא להקים את המקוה לפי כל השיטות, אין תשובה זו מתימרת לכסות את הנושא, ואת הנראה לדעתנו למהדרין הוא אשר כתבנו.

⁴ שם

⁵ והרי גם במקוה רגיל, המשאבה המרוקנת את המים מקובעת בתוך המקור. אך משום ששם מדובר בפעולה הנעשית לזמן מוגבל, בעוד שהשאיבה לפילטר מתמשכת לזמן ארוך, כאמור, נראה שבדרך הצעתנו הנ"ל - אין לחשוש ולהחמיר.

פז. שינוי מטרה של כספי-צדקה

שאלה

בקהילתנו מתגוררות אשה גרושה ובתה. בנוסף לכל צרותיה בזמן האחרון פיטרו אותה מעבודתה בקהילה והיא כרגע מובטלת. רבנית בעירנו אספה כסף צדקה עבורה, ואף נתנה לה חלק מהכסף לחודש אחד והוסיפה לאסוף לה לחודשים הבאים. בינתיים נודע לרבנית שהאשה הזאת, על אף שפיטרו אותה מעבודתה, מקבלת מדי חודש בחודשו את משכורתה מהקהילה. העניין בורר אצל וועד הקהילה והם אשרו שאכן נכון הוא והיא מקבלת אם לא כל משכורתה חלק גדול ממנו. אמנם היא טוענת שלא ומשקרת בפני הרבנית.

השאלה היא, האם מותר להשתמש בכסף הנאסף בשבילה, למטרה אחרת?

תשובה

1. בצדקה רגילה ההלכה היא, כי מרגע שהגיעו כספיה לידי הגבאי (במקרה שלנו - הרבנית), אסור לו לשנות את מטרתן אלא לצורך דבר מצוה¹, ואולם בני העיר רשאים לשנותה אפילו לדבר הרשות².
 2. בנדון דידן, אם הרבנית אספה עבור פלונית, ועל דעת כן תרמו התורמים, אין היא רשאית להפנות את המעות הללו למטרה אחרת. אם אותה פלונית עניה, אז כבר זכתה במעות, ואם אינה ענייה, או אז יש כאן דין של הקדש טעות³ והרבנית צריכה להחזיר את הכסף לתורמים או לבקש מהם רשות להשתמש בו למטרה אחרת⁴.
- יש לציין שמן הראוי לבדוק, אם אין האשה עניה באמת, ואולי כסף זה, בנוסף למשכורתה מן הקהילה, יכול לעזור לה, בייחוד לאור האמור בשו"ע (יורה דעה סי' רנ) ש"מצוות צדקה היא לתת לעני די מחסורו... ואפי' אם היה דרכו לרכב על סוס ועבד לרוץ לפניו כשהיה עשיר, קונה לו סוס ועבד וכן לכל אחד ואחד כפי הצורך".

¹ עיין שו"ע (יורה דעה סי' רנט סעיף א) על-פי גמ' ערכין (ו ע"א). "משבאתה לידי גבאי, אסור לשנותה". וכתבו תוספות, ורא"ש וטור שלדבר מצוה מותר לשנות, וכתב הש"ך (שם) שכן עיקר.

² שו"ע (יורה דעה שם סעיף ג) ועיין בש"ך (שם ס"ק ה) שלדבר הרשות בני העיר יכולים לשנות, אם יחזרו ויגבו פעם אחרת לצורך המטרה הראשונה. ואם כן, מכיוון בנדון דידן אין צורך לגבות למטרה הראשונה, יכולים לשנות לדבר הרשות בלי שום תנאים.

³ דוגמאות נוספות לצדקה בטעות עיין שו"ע (יורה דעה סי' רנג סעי' ז).

⁴ וכתב רמ"א (יורה דעה סי' רנו סעי' ד) שמכיוון שגבו עבור עני מסוים, אי אפשר לשנות אפילו לתלמוד תורה, ועיין בט"ז שכתב הטעם, שכבר זכה אותו העני. ואם אינה ענייה, יש לדון רק מצד הקדש טעות שאינו הקדש [עיין גמ' נזיר (לא ע"ב בדברי בית הלל שהלכה כמותם)].



פח. קניית מתנות בכספי מעשר כדי לקרב בני הקהילה, על ידי הרב

שאלה

רב שנותן הרבה מתנות לחתנים וכלות ובני מצוה כמו כוסות לקידוש וספרי לימוד, ועלותם הרבה יותר מאלף דולר לשנה כמובן. האם רשאי להשתמש בכספי מעשר כספים לצורך זה כיון שכל תכלית המתנות היא לחזק בני הקהילה בתורה ומצוות.

תשובה

אם וידוע ומקובל בקהילה שהרב תמיד נותן מתנות אלה, ואנשי הקהילה יראו אי-נתינה בעין רעה, נראה שהמתנות מוגדרות כ"דברים שבחובה", ואין לתתן ממועות מעשר¹. ברם, אם אפשר לצאת ידי חובה בנתינת מתנה בשווי קטן, נראה שהתוספת על מינימום זה תיחשב לנתינה עבור "מצות רשות"².

באשר לשימוש בכספי מעשר למצוות-רשות, רבו הסוברים שאכן ייתכן הדבר, ויש למיקל על מה לסמוך³. ברם, אם עד עכשיו נהג לתת מעשרו רק כצדקה עניים, עדין

¹ כן מופיע ב"באר הגולה" (שו"ע יורה דעה ריש סי' רמט). וכן בשו"ת מהרי"ל (סוף סי' נו, עמ' נט במהד' מכוון ירושלים) לעניין שימוש בכסף מעשר למצוות מתנות לעניים בפורים, ומובא להלכה בשל"ה (מס' מגילה, פו ע"ב-פז ע"א), ב"מגן אברהם" (אורח חיים סי' תרצד סק"א), וב"משנה ברורה" (שם סק"ג). ועיין ב"ברכי יוסף" (יורה דעה סי' רמט סק"יח) שבדבר ש"מוכרח לעשותו, אי מצד אהבתו וכרחם אב, ואי מצד אם הבנים... והיא מעכבת... ואי מצד שיחת הבריות ולעזה עליו מדינה... אין להוציא ממועות מעשר... אי לא דחיקא ליה שעתא טובא לא נכון לעשות כן". ונראה שהוא הדין בנדון דידן, אם יש הכרח לתת מתנות אלה מפני שכך מצפים מרב הקהילה, יש להחשיב מתנות אלה לדבר שבחובה, אפילו אם אין על הרב חיוב ממש שכזה.

² על-פי תשובת המהרי"ל, של"ה, "מגן-אברהם", וה"משנה ברורה" המוזכרים בהערה הקודמת, שלגבי מתנות לאביונים לאחר "שהפריש כפי מסת ידו ורוצה להוסיף, נראה דמותר להוסיף ממועות מעשר שלו" (לשון השל"ה שם).

[אמנם יש לעיין בלשון המהרי"ל והשל"ה דייכתן שהתירו רק אם מסר את המתנות לאביונים בשתי נתינות, דהיינו שרק לאחר שכבר נתן סכום קטן לעניים, וכבר יצא ידי חובתו זו, רק אז מותר לתת סכומים חדשים ממעשרו; אבל כל מה שנתן בפעם הראשונה, אפילו סכום גדול, ייחשב לחלק ממצוות החובה. אך מסברה נראה שיש להקל בדבר, ולכוון שהמתנה תהיה מורכבת מחלק שבחובה ומחלק שבנדבה].

³ רמ"א בשו"ע (יורה דעה סי' רמט סעי' א) פסק על-פי מהרי"ל (הל' ראש השנה, עמ' רעג בהוצ' מכוון ירושלים) ש"אין לעשות ממעשר שלו דבר מצוה". הי"דרישה" על הטור (שם סק"א) מביא בשם מוהר"ר מנחם שמואל, "אם לא היה יכולת בידו ולא היה עושה אותה מצוה" בלי שימוש בדמי מעשר. גם ה"ט"ז שם (סק"א) והש"ך (סק"ג) מביאים דברי מוהר"ר מנחם אלה. לפי זה ודאי שאין להשתמש בכסף מעשר לצרכי מצוות שיכול לעשותן גם בלי דמי מעשר.

בדעת ה"ט"ז יש שטוענים, שהבין כי בהתירו של מוהר"ר מנחם מדובר רק כאשר לבסוף הכסף ילך לעניים, בשו"ת "כתב סופר" (חיו"ד סי' קיב ד"ה ובאמת), "ציץ אליעזר" (ח"ט סי' א פרק ב אות ז, ועוד) אבל עיין שם ב"באר הגולה" (על דברי רמ"א בסי' רמט) הטוען שגם רמ"א עצמו היה מיקל במצוות שאינן של חובה, ואינו מביא את הגבלת מוהר"ר מנחם המתיר רק כשבלא כסף מעשר לא הייתה יכולת בידו. וכן משמע בשו"ת "חתם סופר" (סי' רלא) ועיין בהערה

שיעשה התרת נדרים לפני שיתחיל להשתמש בכסף גם לצורך מצוות-רשות אחרות⁴.
 ובכל מקרה עדיף שלפחות מחצית מכסף המעשר תינתן עבור לימוד תורה או מטרות
 צדקה לעניים ממש⁵.

הבאה. וכן בשו"ת "יחווה דעת" (ח"ג סי' עו אות ה, עמ' רנט-רס). ונראה דכן עמא דבר להקל
 גם במצוות שאינן שייכות לעניים.

⁴ דלשיטת ה"חתם סופר" (בתשובותיו חיו"ד סי' רלא), אם נתן את מעשרו לעניים שלוש
 פעמים, יתחייב להמשיך בנוהג זה מדין נדר, ורק אם מתחילת הפרשתו למעשר כספים היתנה,
 שיוכל להשתמש בדמי מעשר לכל דבר מצוה שהוא, יהיה זה מותר לו. אמנם עיין בתשובת
 נכדו ה"שבט סופר" (סי' פד), שכתב שאם נהוג באותו המקום להפריש מכסף מעשר גם
 למצוות אחרות, אין צריך התנאי הנ"ל. ונראה שכך מקובל בזמנינו ברוב המקומות.

ועיין ב"יחווה דעת" (ח"ג סי' עו אות ה) שהביא דעת רבים שהקילו ברווחים שעדיין לא באו
 לעולם. אבל גם הוא מסיק שלכתחילה עדיף להתיר נדר, כדי לחוש לשיטת "חתם סופר".

⁵ "כנסת הגדולה" (בגליון שם ביורה דעה סי' רמט), "אהבת חסד" (ח"ב סי' יט סק"א).



פ.ט. כללים בנתינת צדקה

שאלה

האם עדיף לחלק את כספי המעשר שאני נותן בין כמה עניים או שעדיף להתרכז בצרכיו של עני אחד ולתת לו די מחסורו? כמו כן האם עדיף לתת לו את הצדקה בסכום אחד גדול או שכדאי לחלקו לכמה וכמה תשלומים כדי להרבות במעשה המצוה? כאשר נותנים כסף למוסד תורני האם גם כאן יש את אותם הכללים?

תשובה

עדיף ליתן צדקה לכמה עניים ולא לרכז את כל כספי הצדקה שלו אצל עני אחד¹. ברם, זה אמור רק כאשר כל עניי המקום מקבלים די מחסורם מסך כל התרומות המורמות שם. אבל אם יש לו ברירה ליתן לעני אחד די מחסורו או לפזר כסף מעשרו בין הרבה עניים בלא לעזור אף לאחד די מחסורו, עדיף לרכז מתנותיו לעזור לעני אחד מלפזרו בין כמה עניים ולא לעזור אף לאחד עזרה של ממש².
כאשר הוא יכול לעזור לכמה עניים די מחסורם, עדיף לעשות כן, אפילו בפחות כסף בסך הכול, מליתן יותר כסף ולעזור רק לעני אחד די מחסורו³.
חוץ מן העניין ההלכי הנ"ל יש בנושא זה גם עניין המודגש על-ידי חכמי המוסר, והוא שכאשר אדם עושה פעולת נתינה הרבה פעמים, ולוא בסכום קטן, נקנית לו מידת הנדיבות יותר מאשר אדם הנותן סכום גדול בבת אחת. מבחינת החינוך העצמי עדיף אפוא ליתן הרבה פעמים סכומים קטנים מליתן פעם אחת סכום גדול⁴.
אך נראה שזה אמור רק כאשר הוא עושה את פעולת הנתינה הממשית הרבה פעמים. אבל אם מדובר בנתינה בהוראת-קבע בבנק, כך שהכסף יוצא ממילא בלי שהנותן שותף למעשה מתן הכסף, אין יתרון בפיזור המתנות לריכוזן לנצרך אחד⁵.

¹ עירובין (סג ע"א), "כל הנותן מתנותיו לכהן אחד מביא רעב לעולם", וכך נפסק בשו"ע (יורה דעה סי' רכז סעיף ט). ועיין שו"ע (אורח חיים סי' תרצה ב"מגן אברהם" סי' ק יב וב"מחצית השקל" (שם) בשם הב"ח שזו הסיבה שמצוות מתנות לאביונים היא במתן מתנה אחת לשני עניים, ומשלוח מנות הוא - שתי מתנות לאדם אחד. ועיין בפירוש המשניות לרמב"ם במסכת אבות (פ"ג משנה טו), שכתב כן במפורש. ואף-על-פי ששמע מדברי מהר"ל שהוא חולק על יסוד זה, ולדעתו אין חילוק בין נתינה להרבה עניים או ריכוז מתנו לעני אחד, ומשמע שהדבר החשוב הוא הסכום, ("נתיבות עולם", נתיב הצדקה סוף פרק ד), נראה שאין הלכה כמהר"ל בזה, שכן הרבה מאד ממפרשי המשנה שם באבות הביאו את פירושו של רמב"ם, כגון המאירי, רבנו בחיי ועוד ראשונים, וכן הוא ב"ספר חסידים" (סי' סא) והוא הדין ב"מגן אברהם" הנ"ל המובא גם ב"משנה ברורה" (שם).

² "ספר חסידים" (סי' סא).

³ כדוגמת רמב"ם (שם), לפי תרגומיהם של הרב י" קאפח והרב שילת.

⁴ פירוש המשניות לרמב"ם הנ"ל.

⁵ כמו שרמב"ם מדגיש שם את עניין הנתינה ופעולתו על הנפש, וזה לשונו: "לפי שזה יכפל על ידו מעשה הנדיבות אלף פעמים, וישיג קנין חזק, וזה פעם אחת בלבד התעוררה הנפש התעוררות גדולה למעשה טוב ואח"כ פסק מזה", עכ"ל.

זאת ועוד. הצד החינוכי של המצוה כפוף לצד ההלכתי⁶, ולכן אם לעני עדיף לקבל את כל הכסף בבת אחת במקום לקבלו בתשלומים, עדיף ליתן אותו בצורה הכי יעילה למקבל. ולכן, בנדון דידן, אם המוסד מקבל די מחסורו מסך כל תרומות שהוא מקבל, כי אז עדיף לנותן ליתן לכמה מוסדות או לעזור לכמה שיותר אנשים. אבל אם אין לו למוסד די מחסורו, עדיף לעזור למוסד אחד במידה מירבית וליתן לו די מחסורו מליתן להרבה מוסדות שאף אחד לא יקבל די מחסורו. ונראה שאפילו אם אין לו לנותן מספיק ליתן למוסד אחד די מחסורו, עדיין עדיף ליתן למוסד אחד ולעזור כמה שיותר למקום אחד, מליתן להרבה מקומות ואף אחד מהם לא יקבל ממנו עזרה משמעותית. כך נראה מסברה פשוטה.

מבחינת הנותן טובה פעולת הנותנה הרבה פעמים מנתינה בבת אחת, ולוא גם למוסד אחד, ובלבד שהדבר לא יקשה על המוסד המקבל.

כל הנ"ל הוא כאשר אדם מתחיל ליתן צדקה וצריך לבחור בין אפשרויות שונות, אבל משהבטיח לעני או למוסד סכום מסוים מדי חודש, הרי הוא חייב להמשיך וליתן סכום זה לעני או מוסד זה בתור "נדרי מצוה"⁷, ואיננו יכול לשנות את דרך מתן תרומתו⁸ אפילו על-פי העדיפויות דלעיל⁹, אלא אם כן מתעשר העני או המוסד¹⁰, או שהמשך דרך נתינתו דווקא לעני או מוסד זה הופך לטורח גופני בשבילו¹¹, או שהיתנה, שיכול

⁶ כמו שראינו לעיל שיותר טוב לעזור לאדם אחד די מחסורו, ולא ליתן להרבה אנשים כאשר לא ימלא מחסורם, אף-על-פי שלעניין התעוררות הנפש עדיף ליתן הרבה פעמים מליתן פעם אחד.

⁷ עיין "פתחי תשובה" (חושן משפט" סי' ס"ק ז בשם התומים) ו"חתם סופר" (חושן משפט סי' ט). וזה לכולי עלמא, אפילו לדברי היש אומרים ברמ"א (שם סעיף ג), שאם מתחייב סתם, הרי זו התחייבות לשנה. היינו דוקא בגלל שידו על העליונה, והמוציא מחבירו עליו הראיה. אבל בצדקה שהיא נדר מדין "בפיך - זו צדקה" (ראש השנה ו ע"א) וכמו שנפסק בשו"ע (חושן משפט סי' רמג סעיף א ובירורה דעה סי' רנח סעי' יא), אינו כן, אלא זוהי התחייבות לעולם משום שסתם נדר להחמיר.

⁸ עיין ש"ך (שו"ע חושן משפט סי' פז ס"ק נא) עפ"י "הגהות מימוניות" (הל' זכיה פרק יא) שהתחייבות ליתן לעני מסוים אי-אפשר לשנות לעני אחר. ואף-על-פי שבהגהות ר' עקיבא איגר (שו"ע יורה דעה סי' רנח סעי' יד) כתב שהרדב"י (סי' קלד) ומהריט"ץ (סוסי"ד) מסתפקים בזה, ובי"קצות החושן" (סי' ריב ס"ק ד) חולק וסובר שאפשר לשנות, עיין שו"ת מהרש"ם (ח"ד סי' קז) שכתב שהיו ספק דאורייתא, ולחומרא.

⁹ לא מבעיא לר"ן הסובר שנדרי מצוה "לשנות פרק זה" או "ליתן צדקה" הם גדר שבועה גמורה (עיין בגר"א (שו"ע יו"ד סי' ריג סעיף ז) פשוט שחל אפילו במצב שיש לו חיוב ליתן להרבה עניים, שהרי שבועה גמורה חלה אפי' על מצוות דרבנן מפורשות, ואפילו על מצוות דאורייתא, כל עוד לא היו מפורשות בתורה, כמו שנפסק בשו"ע (יורה דעה סי' רלט סעיף ו), ולכן יחולו ודאי אפילו במקום שעדיף לו לחלק את הצדקה להרבה עניים, אלא אפילו לראי"ש (מובא בגר"א שם) שסבירא ליה שנדרי מצוה לא הו' שבועות, שלשון נדר לא יכול לחייב שבועה, ולא הוי נדר גמור, שהרי אינו מתפיס בדבר הנדור, אלא הו' דבר אמצעי שהינו "נדרי מצוה", ונדרי מצוה לא חלים אפילו על איסור דרבנן, עיין ט"ז (סי' רטו ס"ק ג) במה שכתב שא"ל אמר לשון קבלת התענית, הרי אוסר נפשו על האכילה, ודמיא לשבועה, דאין חלה על דבר מצוה, ולכן לט"ז שאינה חלה אפילו על מצוות דרבנן כמו שמפורש שם לגבי איסור לאכול בראש-חדש, חנוכה ופורים, מה ששבועה ודאי, חלה עליהם כמפורש בשו"ע (יורה דעה סי' רלט הנ"ל) וכן כתב שם בחידושי "בית מאיר" על הט"ז הנ"ל שנדרי מצוה לא חלים אפילו על איסורי דרבנן, אפילו הכי נראה שחלים ככהאי גוונא שיש עדיפות ליתן לעניים מסוימים, שזה אינו אפילו מצוה דרבנן אלא עדיפות, ובזה נראה שהנדר יחול.

¹⁰ פשוט וכן כתב ב"תומים" הנ"ל.

¹¹ מהרי"ק (שורש קלב), מובא בחידושי ר' עקיבא איגר (יו"ד סי' רנח סעי' יב) ובש"ך (חושן משפט סי' רמג ס"ק א).



להפסיק את תרומתו בכל עת שירצה¹². ואפילו במקרה כזה, כלומר שאין חיוב ליתן למוסד זה מדין נדר, עדיין יש חיוב להמשיך ליתן להם מדין "מתנה מועטת", דהיינו שהואיל ובעלי המוסד סומכים על התרומות ובונים את תקציבו עליה, הרי אם יפסיק, יהיה בגדר "מחוסר אמנה"¹³, ויש להסתפק, אם העדיפויות הנ"ל דוחות איסור זה או לא¹⁴.

¹² אם התרומה הינה בהוראת-קבע שבה נאמר כי יכול להפסיק אותה בכל עת שירצה, יש להסתפק, אם הערה זו מהווה תנאי גם לגבי נדרו שהוא יכול להפסיק בכל עת שירצה, או שמא ההערה היא רק ביחס להתקשרותו-הוראתו לבנק, ובנדון דידן שאין הוא רוצה להפסיק את התרומה אלא רק להעביר את ביצועה למוסד אחר, הנדר חל וצריך להמשיך לתרום לאותו המוסד.

¹³ עיין תוספות בבא בתרא (קנג ע"ב ד"ה הכא), ש"מכרי כהונה" בנוי על איסור "מחוסר אמנה", דומה לאדם שהבטיח ליתן מתנה מועטת, כמבואר בבבא מציעא (מט ע"א) שאם אינו נותן את המתנה, אין רוח חכמים נוחה ממנו הואיל והמקבל סומך על דבריו, ואם אינו מקיים את הבטחתו, הרי הוא פוגע באימון שיהודי צריך ליתן בחבירו [אף-על-פי שרוב ראשונים חולקים על תוספות, בגיטין (ל ע"א) (ע"ש ברש"י ד"ה במכרי כהונה) נראה שרק חולקים עליו בהגדרת המוחזקות הממונית של "מכרי כהונה" שתוס' סבירי להו שהאיסור עצמו עם "ממון השבט" גורמים לדין "מכרי כהונה", ורש"י ודעימיה סבירי להו שלא מספיק לעשות מוחזקות ממונית אלא צריכים הפקר. אבל לעיקר הדין שיש "מחוסר אמנה" נראה שיש ראשונים המסכימים לתוס' בזה, ואפשרי לא מפשינן.]. ואם כן הוא הדין בנדון דידן שהמוסד סומך על ההתחייבות של הנותן - אף-על-פי שאין כאן נדר, אם מתנה לזמן, יש לומר שיש כאן איסור להחליף את תרומתו מדין "מחוסר אמנה".

¹⁴ ונראה קצת שלא להיות מוגדר כמחוסר אמנה חשוב מן העדיפות שבמתן צדקה להרבה עניים, שאם לא תאמר כן, איך שייך "מכרי כהונה" בכלל? הרי הנותן עובר על מה שמצינו בעירובין (סג ע"א, מובא במקור 1 שכל הנותן מתנותיו לכהן אחד מביא רעב לעולם: וקשה להגיד שמכרי כהונה זה רק כאשר יש רק כהן אחד בעיר, כמו שכתב ברש"י שם שהכהנים האחרים מתיאשים מלקבל את התרומות, ואם כן צריכים לאמר שהזהירות ש"מחוסר אמנה" היא חזקה מעדיפות מתן הצדקה לכהנים מרובים! ונראה לנמק עניין זה כעין מה שכתב ב"שערי יושר" (שער חמישי פרק א) להסביר דעת "קונטרס הספקות" (כלל א סימן ו) שדיני איסור גזל כפופים לדיני משפטי ממונות בכל עניין, ולכן הוא הדין בנדון דידן, אם לעניין ממונות יש כאן צורך ליתן לעני זה דווקא, ממילא הוי כשלו, ואם כן אין העדיפויות האחרות משנות כאן. והוא הדין בנדון דידן שאם נותן למוסד וחייב להמשיך מדין חוסר אמנה - שאין לו להפסיק אפילו בגלל העדיפויות הנ"ל, ועדיין צריך הכרע.

צ. שינויים במנהג הפרשת מעשר כספים**שאלה**

מי שנהג להפריש מעשר כספים בזמן שהמצב אפשר לו לעשות כך, אבל ירד מנכסיו או קשה לו מאד לעמוד בכך, וכשהתחיל בקיום המנהג היה בדעתו לנהוג כך כל עוד יהיה זה באפשרותו, אך לא התנה זאת בדיבור.

1. האם יש צורך בהתרת נדרים במצב זה?
2. האם את ההואות לחינוך הבנים מעל גיל שש אפשר להחשיב כמעשר, ומה כלול בהוצאות אלה?

תשובה

מתן "מעשר-כספים" מוגדר כמנהג¹. במקרה שחשב מראש לנהוג כמנהג זה כל עוד יהיה באפשרותו, הרי שברגע שאינו יכול, אינו חייב עוד בנתינה, ואינו צריך התרת נדרים².

¹ עי' שו"ת "במראה הבזק" (ח"ג סי' קכח).

² "ערוך השולחן" (יורה דעה סי' ריד סעי' ג-ד, וראה גם בסי' "מנחת שלמה" (סי' צא אות כ) שכתב לסמוך על מסירת מודעה שבערב ראש-השנה, לעניין מנהג טוב שנהג ג' פעמים.

צא. דחיית מילה שלא בזמנה כדי להמתין לבוא הסב והסבתא**שאלה**

תינוק שנולד לפני כשבוע ימים וסובל מצהבת שעלתה עד שמונה עשרה (18). המוהלים אמרו לאבא שברגע שתגיע הצהבת ל 10 אפשר יהיה למולו ללא סכנה. האבא מחכה לבואם של הוריו בסוף חודש יוני. שואל הוא, כיון שהמילה נדחתה בגלל הצהבת וייתכן שיצטרך לחכות עוד שבעה ימים אחרי כן עד שהילד יבריא, האם מותר לדחות את המילה עוד ימים עד שיגיעו הוריו או מוכרחים למולו מיד כשיבריא?

תשובה

נחלקו פוסקים, מוהלים ורופאים¹, בשאלה אם צריך לחכות ז' ימים מעת שעברה ה"ירקות" (הצהבת), וכל שיטה יש לה על מי לסמוך. גם כאשר המילה לא תהיה בזמנה, אין להשהותה - משום "זריזין מקדימין למצות", ואין לדחות מילה אפילו ביום אחד מפני כבוד קרובים, אפילו סבא וסבתא².

¹ בגמרא שבת (קלז ע"א) ובשו"ע יורה דעה (סי' קסב סעיף ב) מובא שחולה ממתניים לו מעת שנתרפא מחליו שבעת ימים מעת לעת. ויש מחלוקת, אם תינוק הסובל מ"צהבת" מוגדר לעניין זה כחולה או לאו.

הפוסקים שסוברים, שצריך לחכות ז' ימים, הם בעל ספר "יד קטנה" ושו"ת מהר"ם ב"ר ברוך (ח"ב סי' קנב). וכן הורו הראשון לציון הרב מרדכי אליהו והרב נחום אליעזר רבינוביץ. הפוסקים שסוברים, שאין צריך לחכות, הם "חכמת אדם" (כלל קמט סעיף ד), "אבני נזר" (יורה דעה סי' שכ), "ערוך השולחן" (יורה דעה סי' רסג סעיף ב-ג), שו"ת "ציץ אליעזר" (חייג סי' פא. ועיין עוד ב"ספר הברית" (סי' רסג בליקוטי הלכות ס"ק ג, ד). ב"נשמת אברהם" (סי' רסג סעיף א בהערות) ובשו"ת "שבט הלוי" (ח"ח סי' קמח סק"ב).

² עיין ב"נודע ביהודה" (מהדורה תניינא סי' קסו), ב"ברכי יוסף" (סי' רסו), ב"ספר הברית" (סי' רסב סי' יט). ובספר "אוצר הברית" (פרק ג סי' ה הלכה ג ובהערה ז).

צב. מילת בן של אשה הנמצאת בהליכי גיור

שאלה

ישנה גברת שלומדת גירות אצלנו מזה שנה וחצי. בעוד כחודש היא עתידה ללדת בן אי"ה. אע"פ שאין המצווה מוטלת על האב הביולוגי שהוא יהודי, נשאלתי על ידם האם יש אפשרות למול את הילד לשם גירות? בספר "אוצר הברית" ה' מילת גרים פ' י"א ס' א' סעיף י"א נאמר ... ואם רוצה למולו בכדי לגיירו יש אומרים שאין מקבלים אותו, אחד מן הטעמים הוא שאביו ואמו נחשבים לעבריינים לפי התורה מאחר ואינם רוצים להכניסו בכלל המצוות. ולא דומה המקרה, למקרה אצלנו מאחר והאישה רוצה להיות יהודיה ולקבל על עצמה עול מצוות ולכן אולי אפשר למול את הילד על דעת בי"ד וזכין לו שלא בפניו. המנהג פה בסקנדינביה לגייר קטנים על דעת בי"ד. האם אנחנו מקבלים בכלל זה את ענין מילת הגרים בסוגיה הזו שלפנינו?

תשובה

ניתן¹, ואף מצוה², למול את הילד. כמובן שניתן (אם האישה ראויה לכך) לגייר אותה בעודה מעוברת, וגם אז המילה היא לשם גרות, לדעת חלק מן הפוסקים³.

¹ כפי שכתבת, כיון שהאישה בתהליך גיור, אף שזה לכאורה גיור לשם אישות, כבר נהגו בזמננו להקל על-פי שו"ת "אחיעזר" (ח"ג סי' כו), ואכמ"ל.

² דעת הראשלי"צ הרב ב"צ מאיר חי עוזיאל שמצוה לקרב בן של ישראלי מנכרית ("פסקי עוזיאל" סי' סא).

³ "אוצר המילה", מילת גרים (פ' יא סעיף ט).



צג. פדיון הבן לבנה של בת כהן שאביו אינו יהודי

שאלה

בן של בת כהן שילדה ילד לאינו יהודי, הילד כיום בן 9, האמא שואלת האם בנה חייב בפדיון הבן.

האם היא חייבת, לפדותו והאם יש על הבן אי אלו חיובי כהונה. אם האמא איננה חייבת האם הבי"ד או הרב המקומי חייבים לפדותו. ואם הם אינם חייבים, האם על הילד לפדות עצמו כשיגיע לגיל חיוב במצוות.

תשובה

- א. הבן חייב בפדיון¹.
- ב. האם אינה חייבת לפדות את בנה².
- ג. הבן אינו כהן ולא חלל - אלא ישראל³ [ואם יש לאם בנות מן הגוי, הן פסולות לכהן]⁴.
- ד. לרוב הדעות אין מוטלת חובה על בית-דין לפדות את הבן⁵.
- ה. במקרה דומה פסק הרב ישראל⁶ שיפדוהו ע"י בית-דין באופן הבא: יושיבו בית-דין של ג' ויזכו לקטן מעות על מנת⁷ שיפדוהו בהן, ואחר-כך יפדוהו במעות אלה. והפודים יכולים לברך את שתי הברכות, וטוב שיביאו פרי חדש לברכת שהחיינו.
- ו. הואיל ובמקרה שלנו הילד כבר בן תשע, והואיל ו"מצוה בו יותר מבשלוחו", הרי אם יש סיכוי סביר שיפדה עצמו כשיגדל, אפשר לפדותו עכשו על תנאי⁸, דהיינו יזכו לקטן מעות כנוזכר בסעיף ה', וכשיפדוהו בית-דין של ג', יאמרו שהפדיון חל רק על מנת⁷ שהקטן לא יפדה עצמו כשיגדל. אבל אם יפדה עצמו כשיגדל, כי אז הפדיון הנוכחי אינו חל⁹, ויפדוהו עכשו בלא ברכה, וכשיגדל¹⁰, יפדה עצמו ויוכל לברך את שתי הברכות.

¹ בכורות (מז ע"א), שו"ע יורה דעה (סי' שה סעיף יח).

² קידושין (כט ע"א), שו"ע יורה דעה (סי' שה סעיף ב).

³ שו"ע אבן העזר (סי' ז סעיף יב).

⁴ שם (סי' ד סעיף ה) ו"בית שמואל" (שם, סק"ב וסעיף יט).

⁵ עיין קידושין (כט ע"א), שם לומדת הגמרא שבית-דין חייבים למול קטן, אם אביו לא מל אותו, מן הפסוק "המול לכם...". אך לגבי פדיון-הבן אין לימוד כזה, עיין שו"ת "יביע אומר" (חלק ח' יורה דעה סי' לא סעיף ה). אך ה"חתם סופר" (חיו"ד סי' רצז) סובר שמצוה על בית-הדין לפדותו כמו שמצוה עליו לדאוג למילתו.

⁶ כדעת הש"ך (שו"ע יורה דעה סי' שה ס"ק יא וכו') ועיין "נקודות הכסף" שם באורך, וכן נפסק בהגר"א (שם ס"ק יז), וכן פסק הרב א"י הכהן קוק "דעת כהן" (סי' קפו) ועוד פוסקים, עיין "במראה הבזק" (ח"ב סי' פט).

ואמנם זה שלא כדעת רמ"א (שם סעיף י) והט"ז (שם ס"ק יא) ועוד פוסקים.

⁷ בתנאי של "על מנת", או "מעכשיו" - אם.

⁸ "חמדת שלמה" (סי' לא, הובאו דבריו ב"פתחי תשובה" שם ס"ק טז).

⁹ במקרה זה אפשר לתת את הפדיון לכהן במתנה על מנת להחזיר, המועילה, כמו שכתוב בקידושין (ו ע"ב) ובשו"ע יורה דעה (סי' שה סעיף ח), והכהן יחזיר אותן המעות.

¹⁰ גדול הוא בן י"ג שנים ויום אחד שהביא שתי שערות, והילד ידוק את עצמו בעניין זה.

צד. גיור בני משפחה שבטעות חיו כיהודים ועכשיו נתבררה להם טעותם**שאלה**

לקהילתנו הגיעה משפחה ממדינה אחרת בדרום אמריקה. לאם המשפחה תעודת גיור מבית דין בהנהגת רבאי רפורמי ועל התעודה חתומים כבית דין הרבאי, אשתו ואדם נוסף. האב יהודי. לזוג ילד אחד והאם בחודש הששי להריונה. באותה מדינה המשפחה נחשבה כמשפחה יהודית לבן ערכו טקס ברית מילה וכן טקס בר מצוה והוא מסתובב עם כיפה על ראשו, דובר עברית, מקפיד על קיום מצוות יותר מהוריו ובטוח בזהותו היהודית הכשרה למהדרין. הקהילה בקוסטה ריקה מקבלת לשורותיה רק מי שנתגייר כדת וכדין לכן במצב זה איננו יכולים לקבלם כחברים בקהילה ואין לנו רשות לקבל את הילד לבית-הספר היהודי. הם מוכנים לעשות הכל כדי להתקבל כיהודים בתוך עם ישראל. מה עלינו לעשות בנדון כדי לפתור את הבעיה בהקדם האפשרי?

תשובה

בהתאם לנתונים בשאלה, שגיור האם נערך על-ידי רב רפורמי, הרי ברור, כי אין כאן משום גרות כלל וכלל¹, וכי אין לחשוש לה אפילו לחומרא². לפיכך בני משפחה זו (למעט האב) צריכים לעבור תהליך גיור על-פי ההלכה. מכיון שהמשפחה כבר נוהגת כיהודים והבן אף מקפיד בכך יותר מסביבתו הקרובה, מצוה לקרבם³. יש להסביר להם בדרכי נועם את הבעיות של "גיורם" שהיה שלא על-פי ההלכה, ולדאוג לכך שיפתחו בתהליך למידה - בכוונה לשמור ולעשות - של עיקרי האמונה וקיום המצוות⁴. אם אכן יסכימו לכך ויפתחו מיד בתהליך זה, אפשר לקבל את הבן לבית-הספר לשנת-הלימודים הקרובה⁵.

- לאחר סיום הלימודים, לקראת הגיור, יהיה צורך במעשים הבאים:
1. ימולו את הבן בהטפת דם-ברית בלא ברכה⁶. בשעת דחק גדול ניתן לסמוך על פסקו של ה"אגרות משה" ולוותר עליה⁷.
 2. האם והבן יטבלו במקוה לגרות, לפני בית-דין כשר, ויברכו על הטבילה⁸.
 3. באותו המעמד גם יקבלו עליהם עול מצוות⁹.
 4. על האב לקדש את אשתו (מחדש)¹⁰, לכתוב לה כתובה ולהכניסה לחופה¹¹.

¹ שו"ת "אגרות משה" (יורה דעה ח"א סי' קס).
² שו"ת "אגרות משה" (אבן העזר ח"ג סי' ג) ו"במראה הבזק" (ח"א תשובה פד, כד במהדורה הראשונה).
³ עיין "במראה הבזק" (ח"ב עמ' 107) ובמראה המקומות שם, הערה 2.
⁴ שו"ע יורה דעה (סי' רסח סעי' ב).
⁵ שו"ת "אגרות משה" (יורה דעה ח"ג סי' עז אות ב).
⁶ שו"ע יורה דעה (סי' רסח סעיף א).
⁷ שו"ת "אגרות משה" (יורה דעה ח"ג סי' קה).
⁸ שו"ת "אגרות משה" (יורה דעה ח"ב סי' קכג).
⁹ שו"ע יורה דעה (סי' רסח סעיף ב).
¹⁰ מכיוון שהאשה מעוברת, אין צורך בג' חודשי הבחנה.



¹¹ שו"ע יורה דעה (סי' רסט סעיף ט), "פתיחי תשובה" (סי"ק ג).



צה. זירוז תהליכי-גיור לבני משפחה שעברה גיור קונסרבטיבי לפני עשרות שנים והם חיים מאז כיהודים

שאלה

בקהילתנו זוג שהאשה "נתגיירה" בגיור קונסרבטיבי לפני כעשרים ושלוש שנים. לאחר מכן "נישאו" בטקס קונסרבטיבי. מאז הם נחשבים כחברים בקהילתנו, וגם ילדיהם גדלו כחברים בקהילה לכל דבר. בנם של בני הזוג הנ"ל מבקש להתחתן בקרוב עם יהודיה כשרה, כיצד לנהוג בענין גיור האם והבן כדי שנוכל לחתן אותם על פי ההלכה. האם ניתן לקצר את התהליך?

תשובה

גיור קונסרבטיבי אינו גיור¹. ואולם מכיוון שבני המשפחה הזאת נחשבים לחברי הקהילה ונוהגים כיהודים², אין מקום לעכב את תהליך הגיור ויש להסביר להם בדרכי נועם את מעמדם ההלכתי ולקררם באהבה³. א. יש להטיף לבן ולאביו דם ברית, בלא ברכה⁴. בשעת הדחק אפשר לסמוך על הפוסקים המקילים בעניין זה ולהימנע מהטפת דם ברית⁵. ב. על בני המשפחה לטבול בפני בית-דין כשר⁶, ולקבל על עצמם בפניו את כל המצוות⁷. ג. גיור הבן וגיור ההורים אינם תלויים זה בזה. על כן, אם יש חשש שההורים לא יסכימו לעבור תהליך גיור ואולי אף ינסו למנוע זאת מהבן, יש לגייר את הבן בלבד, ע"פ התהליך הנ"ל, אף ללא ידיעת ההורים⁸. ד. אם ההורים מוכנים לעבור את התהליך הנ"ל יצטרך האב לאחר הגיור לקדש את

¹ שו"ת "אגרות משה" (יורה דעה ח"א סי' קס), ועיין לקמן הערה 6 לגבי יחסנו לגיור כזה, לחומרא.

² עיין לעיל בשאלה הקודמת.

³ עיין בשו"ת "במראה הבזק" (ח"ב עמ' 105) ובמקורות שם.

⁴ שו"ע יורה דעה (סי' רסח סעיף ב).

⁵ שו"ת "אגרות משה" (יורה דעה ח"ג, סי' קה), וע"ע בדעות הפוסקים המובאות ב"ספר הברית" (עמ' קמו-קמט).

⁶ שו"ע יורה דעה (סי' רסח סעיף א וסעי' ג) ושו"ת "אגרות משה" (יורה דעה ח"ב סי' קכג) ולא יברכו על הטבילה, משום ספק ברכות להקל, שכן יש לחוש שמא הרב הקונסרבטיבי למד בשיבות והגיור היה כהלכה. אמנם בסברה זו נשתמש רק לחומרא, כבעניין זה, עיין שו"ת "במראה הבזק" ח"א תשובה פד בעניין זה. ועוד יש לצרף לזה דעת הרב נחום אליעזר רבינוביץ, הסובר להקל בשאלה זו - לדעתו ניתן להסתפק בטבילת הבן אפילו שלא בפני בית-דין, אם אמנם ברור שהאם טבלה בשעת הגיור הקונסרבטיבי שעברה, מכיוון שהוחזקה מאז כיהודיה.

⁷ שו"ע יורה דעה (סי' רסח סעיף ב) ובש"ך (שם סק"ט) שקבלת מצוות בפני בית-דין כשר דווקא היא לעיכובא.

⁸ על פי המלצת הראשון לציון הרב מרדכי אליהו.



אשתו מחדש, לכתוב לה כתובה ולהכניסה לחופה⁹.
ה. מעיקר הדין יש צורך בג' חודשי הבחנה לפני שיתחתנו מחדש. אם האשה מסולקת דמים אין צורך בכך, וכן אם תהיה הטבילה לאחר שפרסה נידתה ופרשו זה מזו (וע"כ כדאי לסמוך הטבילה מיד כמה ימים לאחר שפרסה נידתה), אפשר להקל שלא להצריך ג' חודשי הבחנה⁹.

⁹שו"ת "אגרות משה" (אבן העזר ח"ב סי' ה), שו"ת "במראה הבזק" (ח"א תשובה פה, כט במהדורה הראשונה). ועיין לעיל תשובה צד.

צו. ביטול גירות

שאלה

אצלנו בקהילה התגיירה משפחה בבית-דין אורטודוקסי, אך המשפחה אינה שומרת מצוות, כנראה נהגה אותה משפחה שלא ביושר, וכדי להכנס לקהילה היהודית הצהירו על קבלת עול מצוות. האם ניתן להחשיב משפחה זו כיהודית?

תשובה*

- א. אי-אפשר לבטל את הגיור של גרים שנתגיירו בבית-דין אורטודוקסי¹⁰, אף על פי שלא היו כנים בבית-דין ולא קיבלו על עצמם באמת לקיים את מצוות התורה¹¹, כל עוד שהם רוצים באמת להיות יהודים, ורוצים להשתייך לעם ישראל¹².
- ב. כל זה, כמובן, בדיעבד בלבד, אבל לכתחילה אסור לגייר אנשים שאינם מקבלים על עצמם להשתדל לשמור ולעשות את כל מצוות התורה¹³.

* תשובה זו עברה תחת שבט ביקורתו של מו"ר הגר"ש ישראלי, אך לא נחתמה על ידיו.

¹⁰ לגיור צריכים בית-דין ש"משפט" כתוב בו (יבמות מו ע"ב), ועל כן תקף רק גיור שנעשה בבית-דין כשר, והואיל והראב"א הקונסרבטיבים והרפורמים הם לרוב מחללי שבת בפרהסיא ואינם שומרים על כל מצוות התורה, ממילא הם פסולים להעיד ולדון. ועוד לרבים מהם דין אפיקורוס עיין "אגרות משה" (אבן העזר ח"ג, סימנים ג וד) ועיין שו"ת "במראה הבזק" (ח"א תשובה פד, כד במהדורה הראשונה) ו"כתבים ופסקים" של הרב הראשי לישראל הרב יצחק א' הלוי הרצוג (שו"ת יורה דעה סי' צא סעי' ב).

¹¹ עיין רמב"ם (הל' איסורי ביאה פרק יג הל' טז ויז) שמדבריו משמע, שאין קבלת המצוות לעיכובא וכן משמע מחידושי ריטב"א (יבמות מז ע"ב ד"ה ומודיעים) ומחידושו לכתובות (יא ע"א ד"ה גמ' אמר רב נחמן), ועיין דיון בזה ב"פסקי דין רבניים" (ח"י עמוד 198-199, פסק הרב שלמה דיכובסקי). ועיין ב"חוות בנימין" למרן הרב שאול ישראלי (ח"ב סי' סז) המצדד שתוקף הגיור פירושו - הצטרפות לעם ישראל וקבלתנו את הגר להיות חלק מעם ישראל והיות יהודי, כל עוד קיימת קבלה זו. קבלתו על עצמו להיות יהודי כוללת את כל ההתחייבויות הנובעות ממנה, שהרי רק בשל קיום תורה ומצוות היינו ליהודים. אבל אם הוא אומר במפורש, שאיננו רוצה בהתחייבויות הללו, אין זה נקרא קבלה על עצמו להיות יהודי. ועיין גם "אגרות משה" (יורה דעה ח"ג סי' קו) המצדד שאפילו אם קבלת מצוות היא לעיכובא, יתכן שלא צריך קבלת כל המצוות, ואם הוא מקבל על עצמו לעשות מה שהוא רואה שכל היהודים עושים, הרי זו קבלה. ועיין עוד ב"אגרות משה" (אבן העזר ח"ג סי' ג) שמסתפק במקרה שקבל את המצוות בפה - אם אומרים שהיתה הגירות אמיתית ורק אח"כ חזר בו. מכוח כל הנ"ל אי-אפשר לבטל את הגיור של גרים אלה. ועיין "כתבים ופסקים" למרן הרב הרצוג (שו"ת יורה דעה סי' צב, וסי' צג סעי' ד) שכתב שהיו ספק גר.

¹² עיין המאמר הנ"ל של הרב ישראלי. ודבר פשוט הוא שצריך לכל הפחות רצון להתקבל לכלל ישראל ולהיות יהודי, שאם לא כן אין כאן גיור כלל.

¹³ עיין שו"ע (יורה דעה סי' רסח סעי' ג) שמצריך קבלת מצוות לעיכובא, ועיין "אגרות משה" (יורה דעה ח"א סי' קנז) שכתב לפסול הגיור בדיעבד (וצריך עיון מהתשובה הנ"ל שלו), וכן גם כתבו הרבה מגדולי זמננו בחריפות נגד גרים כאלה.



צו. דין גירות שנשתמדה ר"ל ודין מעוברת שנתגיירה

שאלה

אדם שנשא גירות ואחרי כמה שנים עזבה אותו ונשתמדה, ר"ל, עכשיו היא חיה עם גוי אחרי שנישאה לו בבית תיפלותם והיא מסרבת לקבל גט. האיש הכיר בחורה אחרת שהחלה בתהליך גיור רציני, לצערנו התברר שהם נכשלו והיא בהריון.

האם ניתן לראות את אשתו הראשונה כגויה שהרי נשתמדה לאחר גיורה? האם ניתן לגייר את הבחורה כשהיא בהריון? ומה דין הילד שיולד לה אחרי הגיור מהריון זה?

תשובה

אי-אפשר לבטל את הגיור של אשה שהתגיירה בעבר¹. אפשר לגייר אשה בהריון, והילד יהיה גם הוא גר, כמו אמו². אם האשה לא הפילה בהריון קודם או כבר ילדה בעבר, הרי הבן שיולד לה חייב בפדיון הבן.

¹ עיין רמב"ם (הלי' איסורי ביאה פרק יג הלי' יז), שו"ע (יו"ד סימן רסח סעי' ב ויב). וכן פסק מו"ר הגר"ש ישראלי "במראה הבזק" (ח"ג סי' פט), ושם פסק שאפילו אם לא ברור שבאמת קיבל מצוות בלב שלם - אי אפשר לבטל את הגיור. עיין גם לעיל תשובה צו.
² שו"ע (יו"ד סימן רסח סעיף ו'). ולענין היתר הבת לכהונה עיין שו"ת "במראה הבזק" (ח"ג, תשובה קנה).

צח. דין מי שאמו נכריה ואביו יהודי שגויר בילדותו ואח"כ בזמן השואה האב השתמד עם בנו הקטן ועכשיו רוצה לחזור ליהדות

שאלה

בן של יהודי שנולד מנכריה שבהולדו גויר על דעת אביו מל וטבל. לאחר מכן בגיל 9 (בזמן חוקי הגזע באיטליה) אביו השתמד וטבל גם אותו בכנסייה ר"ל.

היום בגיל 65 הוא רוצה להתגייר, אישתו הנוכריה איננה רוצה להתגייר וכן ילדיו ממנה.

האם הוא חייב בגיור מחדש, ואם כן האם מותר לגייר במצב הנוכחי?

תשובה

מי שגויר בקטנותו, יכול למחות משהגדיל¹, אלא אם כן נהג מנהג יהדות משהגדיל, שאז אינו יכול למחות עוד², וודאי שמי שהוטבל לנצרות כבר בעודו בגיל תשע, לא נהג מנהג יהדות משהגדיל.

אמנם, בנדון דידן יש להסתפק, שהרי אביו השתמד בזמן חוקי הגזע, ומכיוון שעשה כן מאונס גמור, אולי אין בהטבלת הבן לנצרות משום המרה, ועל כן אין באי-קיום המצוות מצד הבן משום מחאה.

בכל מקרה ברור שכיחודי לא יוכל להמשיך לחיות עם אשתו הגויה בשום אופן. על כן נראה שאם הוא רוצה להמשיך לחיות עם גויה זו, מוטב שלא יתגייר, שכן יתכן, שדינו כגוי, כנ"ל, ועדיף שיחיה גוי עם גויה, מאשר שיחיה כיהודי עם גויה, חלילה.

אמנם, אם הוא רוצה ביהדות עד כדי כך שהוא מוכן - כחלק מקבלת עול מצוות - לעזוב את אשתו הגויה או לגיירה כדת, כי אז ראוי לגיירם, אותה בגיור גמור ואותו משום הספק הנ"ל, לחומרא.

¹ מס' כתובות (יא ע"א), שו"ע יורה דעה (סי' רסח סעיף ז).
² בגמרא שם וכפירוש תוספות, רא"ש ור"ן, ובשו"ע (שם סעיף ח).

צט. בת מאומצת שיש ספק ביהדותה והיא רוצה להנשא ליהודי

שאלה

תוך כדי רישום לנישואין של זוג צעיר התברר כי הכלה הינה בת מאומצת. בשיחה עם ההורים המאמצים התברר שהם אמצו את הילדה לפני עשרים ושתים שנה בארה"ב ורשמו בטופס בקשת האימוץ שהם מעוניינים בילד יהודי. כאשר נמסרה לידם הבת לא נאמר להם דבר בנדון. אין כל אפשרות כיום לברר את מוצא הילדה ויחוסה. האם לבת זו דין "אסופית" לפי ההלכה? האם היא זקוקה לגיור? אם היא זקוקה לגיור, האם כיון שקיבלה חינוך מסורתי ולא דתי האם יש צורך לדחותה ב"לך ושוב"?

תשובה

- א. ילד מאומץ, אפילו ודאי יהודי, אין בו דין אסופי, שהרי לא השליכוהו להפקר במקום שיהיה סכנה לתינוק¹.
- ב. הילדה נחשבת לגויה גמורה ואין לחשוש לנכתב בטופס בקשת האימוץ³.
- ג. השואלת צריכה טבילה וקבלת מצוות כדין כל גר, ואפילו אם יש חשש כלשהו שהיא יהודיה, מכיוון שגם ספק גר צריך לעבור תהליך גיור שלם⁴.
- ד. אין לדחות את השואלת ב"לך ושוב"⁵.

¹ שו"ת "אגרות משה" (יורה דעה ח"ג סי' קד).

² "פסקי דין ירושלים" (דיני ממונות ובירורי יהדות, ח"ג, עמ' שיב).

³ מכיוון שבכל התהליך לא נאמר להורים המאמצים, שהם מקבלים ילדה יהודיה, יש ללכת אחר הרוב.

⁴ "פסקי דין רבניים" (ח"א, סוף עמ' 380).

⁵ מכיוון שרצונה להיות יהודיה כבר נבדק במשך השנים, ובעיקר בתקופה מאז נודע לה על ספק היותה גויה. וכבר הורה זקן מרן הגר"ש ישראלי במקרה דומה שיש בכגון דא לעשות מאמץ ולהקל על תהליך הגיור בכל הקשור לסידורים פורמלים ובירוקרטים.

ק. מילה לשם גירות של בן יהודי ואם נכרית, ללא גיור והשתתפות הרב בטקס

שאלה

בקהילתנו נולד בן לאב יהודי ואם נכרית. משפחת האב מבקשת ממני כרב המקומי להשתתף בטקס ברית המילה. יתכן והשתתפותי בטקס תקרב את המשפחה ותגרום בסופו של דבר לגיור האם והבן.

האם מותר למול את הקטן לשם גירות ואע"פ שהמשפחה עדיין איננה מוכנה כולה להתגייר? אם לאו האם מן הראוי להשתתף בטקס?

תשובה

רבים מן הפוסקים התנגדו למילה לשם גירות של ילד הנולד לאב יהודי ואם נכרית¹, ויש שהתירו². במקרה דנן, כאשר גם האם מוכנה לגיור הילד, שני ההורים מתחייבים בכתב להטבילו במקוה כשר לפני גיל שנתיים, וכן הם מתחייבים בכתב לרושמו לבית-הספר היהודי של הקהילה ולהנהיג בביתם מנהגי ישראל (אוכל כשר וכו'), לפי כוחם ולפי הדרכת הרב), אפשר למולו לשם גיור, ויש להקפיד על נוכחות בית-דין כשר במקום, בעיקר כדי לא להכשיל את חברי הקהילה לעתיד לבוא (שיחשבו את מי שאיננו יהודי ליהודי), ומתוך תקוה שאכן כל המשפחה תתקרב לשמירת מצוות, כפי שנסיון העבר במקרים רבים אחרים הוכיח.

אם אין המשפחה מוכנה לנקוט את הצעדים הנ"ל, אין על הרב להשתתף במילה לשם גיור, אך גם אין עליו חובה למחות על הנעשה³.

ואם אין המילה לשם גיור, יש להתרחק מן העניין מכל וכל, ויש לדאוג לרשום במסמכי הקהילה שהילד הנ"ל איננו יהודי.

על הרב מוטלת החובה הכללית לעשות כל מאמץ לקרב את המשפחה ליהדות, ויעשה מעשיו בדרכי נועם ויצליחו ה' בכל מעשיו ודרכיו.

¹ כגון "דעת כהן" (סי' קמט).

² כגון "משפטי עוזיאל" (סי' סד).

³ כפי שפסק בשו"ת "אחיעזר" (ח"ג, סי' כח).



קא. חזרה ליהדות של בני משומדים ר"ל

שאלה

באיטליה, בזמן השואה ניסו כמה יהודים להציל נפשם באמצעות "שמד" ר"ל. בזמן האחרון הגיעו אלי כמה בחורות שאימן השתמדה ר"ל בזמן השואה, האמא איננה רוצה לחזור ולחיות כיהודיה אבל הבת מרגישה נקיפות מצפון ורוצה לחיות כיהודיה.

לא תמיד חזרה זו מלווה בקבלת מצוות ולעתים כשהיא מלווה בקבלת מצוות הבחורה בכל אופן חיה עם אינו יהודי. מה דינה של הבת? האם היא נחשבת כיהודיה או שהיא צריכה לעבור תהליך של חזרה ליהדות ואם כן האם זו גירות על כל פרטיה ודקדוקיה?

תשובה

יהודי שהשתמד, והוא רוצה לחזור בתשובה, צריך טבילה מדרבנן וקבלת מצוות בפני ג' (וכמובן גם מילה, אם הוא ערל)¹. בני המשומדים נקראים אנוסים, וכשהם באים לחזור בתשובה, אין להודיעם מצוות קלות וחמורות ועונשן, ואין לבהלם, אלא יש למשכם בחסד, ואינם צריכים טבילה². לכן, בת של משומדת המרגישה נקיפות-מצפון ורוצה לחיות כיהודיה, דינה כיהודיה לכל דבר, ללא צורך בתהליך גיור כלשהו, אפילו אין הרגשתה-החלטתה מלווה בקבלת מצוות או בפרישה מן הגבר הלא-יהודי שאיתו היא חיה. ובכל זאת רצוי שהרב יסביר לה בעדינות את חומרת העניין בחיתון עם אינו יהודי, ואת החשש של "כי יסיר את-בנך מאחריי"³ - שהבן עלול לעבור אותם הקשיים שעברה היא עצמה.

¹ "נימוקי יוסף" ביבמות פ' החולץ, מובא ברמ"א יורה דעה (סי' רסח סוסעי' יב). וראה ב"באר הגולה" (יורה דעה סי' רסז סעיף ח'), שהביא כן הלכה למעשה בשם מהרש"ל. ועייין בשו"ת "במראה הבזק" (ח"ב, עמ' 119-120) שם הביא הרב ישראלי דעת המאירי במס' ע"ז כז ורדב"ז בשו"ת סי' שנא ומהרשד"ם בשו"ת סי' י, שיש להחמיר מאוד עם המומר, ואפילו לבטל ממנו שם יהודי. אך נראה דווקא שזה בכל הנוגע להתייחסות אליו בעודו מומר, כגון שאין קידושו קידושין, ואין היא צריכה ממנו גט וכד'. אך באשר לחזרתו ליהדות, אם הוא רוצה בכך, בזה ההלכה היא כרמ"א הנ"ל, שצריך רק גיור לחומרא, מדרבנן.

² "פתחי תשובה" (יורה דעה סי' רסח סק"י) בשם הרשב"ש (סי' סח). ועייין בשו"ת "משנה הלכות" (ח"ו סי' קלז) שלמד מכך גם דין כליו של מומר (שאותם יצר בעצמו), שאין צריכים טבילה, דכמו דקיימא לן במומר שהוליד, שתולדותיו אינן צריכות טבילה, הכי נמי מעשיו אין צריכין טבילה.

³ קידושין (סח ע"ב) על פי רש"י ועוד ראשונים.

קב. תפילין שנכתבו על-פי נוסח אחד, הנחתן על ידי בן עדה אחרת**שאלה**

במשפחה בה האב ממוצא ספרדי והאם ממוצא אשכנזי האם רשאים ההורים לקנות לבנם לקראת בר המצוה תפילין ע"פ נוסח אשכנזי? האם אשכנזי יכול להניח תפילין שנכתבו ויוצרו על פי מסורת ספרדית, וכן להיפך?

תשובה

כשאישה ואישה מעדות שונות נישאים, יש לקבוע את מנהגי המשפחה החדשה על-פי מסורת משפחת האישה.¹

על כן, לכתחילה יהדר כל אחד להניח תפילין העשויות כמסורת אביו, גם כשאמו באה מעדה אחרת.

ברם, בדיעבד מותר לאשכנזי להשתמש בתפילין העשויות לפי המסורת הספרדית,² ויש שחידשו, שאם כבר מצויות ברשותו תפילין כאלה, הרי הוא יכול להניחן לכתחילה,³ וכן להיפך - מותר לספרדי להשתמש בתפילין שבהן הכתב הוא על-פי המסורת האשכנזית; אך במקרה זה עליו לברר שהרווח שבסוף פרשת "שמע" איננו על-פי חידושו של ה"ט"ז,⁴ וכפי שנוהגים לעשות הרבה סופרים אשכנזים.⁵ ספרדי שיכול להשיג רק תפילין שנכתבו על-פי חידושו ה"ט"ז, יניחן בלא ברכה.⁶

¹ שו"ת "אגרות משה" (אורח חיים ח"א סי' קנח).
² שו"ת "יחווה דעת" (ח"ב סי' ג), שו"ת "יביע אומר" (ח"ב חלק יורה דעה סי' כ), שו"ת "ציץ אליעזר" (חלק יורה דעה סי' ג).
³ "ציץ אליעזר" (שם אות ו).
⁴ כמובא בשו"ע אורח חיים (סי' לב ס"ק כו).
⁵ שו"ת "יחווה דעת" (ח"ד סי' ד), שהרי תפילין כאלה הן פסולות, לדעת המחבר (שו"ע אורח חיים סי' לב סעיף לו), "בית יוסף" (טור יורה דעה סי' רפח).
⁶ אל לו לברך מחשש ברכה לבטלה; אבל ודאי שעדיף להניח תפילין כאלה, כדי לצאת לפחות ידי שיטת ה"ט"ז כמשמעות הרא"ש (בה"ל ס"ת סי' יג), שלזה הסכימו הגר"א (שם בסעיף לו, בס"ק פג לפי מספור הוצ' מכוון ירושלים), "ערוך השלחן" (שם ס"ק סי' ג), ועוד הרבה אחרונים.



קג. קריאה בספר-תורה "ספרדי" בקהילה "אשכנזית"

שאלה

האם יש סיבה כל שהיא שקהילה שנוהגת כמנהג בני אשכנז תקרא בספר תורה שנכתב לפי מנהג בני ספרד. אחד מחברי הקהילה שלנו הנוהג ע"פ פסקי המחבר רוצה לתרום ספר תורה שנכתב כך לקהילתנו הנוהגת על פי פסקי הרמ"א, האם יש בעיה הלכתית בנדון?

תשובה

ספרי-תורה, תפילין ומזוזות הכתובים בכתב ספרדי מותרים לכתחילה לשימושם של בני אשכנז, וכן להיפך, וכולם מותרים לברך עליהם בלי פקפוק¹. ואולם משום "אל תטוש תורת אמת" טוב לכל בן עדה לקנות ולהשתמש בסת"ם הכתובים בכתב המקובל על בני עדתו². ולכן, בנדון דידן מותר להשתמש בספר-תורה "ספרדי" אף בבית-כנסת של בני אשכנז, אבל ראוי להשתמש בו בתור ספר-תורה "שני", שאותו מוציאים כאשר צריך להוציא שני ספרי-תורה, ובדרך כלל להשתמש בספר-תורה "אשכנזי". מכל מקום, במקרה של צורך מיוחד, כגון כאשר אין ספר-תורה אחר³ או כדי להימנע ממחלוקת⁴ או במקום הפסד מרובה⁵ אפשר להשתמש בספר "ספרדי" גם בתור ספר ראשון.

אם הכתב הוא כתב אשכנזי, אבל הספר שמוחזק בקופסה כמו שנוהגים בני ספרד, נראה שאין מניעה מלהשתמש בו אפילו מצד "אל תטוש תורת אמת"⁶.

¹ עיין שו"ת הרא"ש (כלל ג סימן יא, מובא בטור יורה דעה סי' רעד) שכתב שאין פסול בשינוי צורות האותיות של ספרד ואשכנז, וכן כתב המאירי למס' שבת (קד ע"א) וב"קריית ספר". וכן כתב ב"ציץ אליעזר" (חלק י"ד סי' יג) בשם הרבה אחרונים, וביניהם ה"נודע ביהודה" (מהדורא תנינא ח' יורה דעה סי' קעא) והגרי"א מקאוונא ב"עין יצחק" (סי' כח) והגרצ"פ פראנק ב"הר צבי" (ח' אור חיים סי' לב), וכן הוא ב"יחווה דעת" (חלק ד סי' ג), ושלא כמו שכתב ב"שערי תשובה" (אורח חיים סי' לו סי"ק א) בשם ה"ברכי יוסף" בשם מהר"ם בן חניב ומהר"י מלכו.

² כן כתב ב"ציץ אליעזר" הנ"ל. ועיין ב"משנה ברורה" (סי' קמג סי"ק כז) שמשמע, כי צריכים להעדיף ספר-תורה עם כל המסורות. ועיין במהר"י מינץ (סי' טו) שכתב להעדיף ספר-תורה עם אותיות גדולות וקטנות, ולכאורה הוא הדין באשר למסורת של צורת האותיות.

³ פשוט מן הנ"ל.

⁴ ראה בפסחים (נ ע"ב), "אל ישנה אדם מפני המחלוקת", וכן כתב ב"אורח משפט" (סוף סי' יח) וביעשה לך רב" (חלק א סי' סו) וכך פסק מו"ר הרב שאול ישראלי - ש"אל תטוש" נדחה מפני השלום.

⁵ כך משמע מ"ציץ אליעזר" הנ"ל, שבדיעבד החיוב להחליף משום "אל תטוש" הוא פחות תקיף.

⁶ ואין זה נראה דומה לשינוי בסדרי התפילה, שהרי נהוג להשתמש בארונות-קודש לפי מנהג הספרדים (כמו ארונות קודש איטלקים) בבתי-כנסת אשכנזים. ולעומת זאת עיין ב"במראה הבזק" (ח"ב עמ' 7) לאסור שינוי מסדרי התפילה בבית-כנסת אשכנזי לסדרי תפילה של בית-כנסת ספרדי, כגון לחלק התפילה בין כמה קוראים וכו', וכמו שמצינו שאחרונים החמירו מאד בשינוי צורת בית-הכנסת מן המקובל, עיין שו"ת "חתם סופר" (אורח חיים סי' כח), "כתב

סופר" (או"ח סי' יט) ואחרים, וכמו שנפסק ב"אגרות משה" (אורח חיים ח"ג סי' ט) לעניין שינוי מקום עמידת הש"ץ.



קד. דינו של המפיל ספר תורה עטוף

שאלה

הגיע אלינו מישראל ספר תורה מושלם ומוגהה הנמצא רק בקלף. התברר לנו כי האיש השליח הפיל בטעות את הקלף על הרצפה. הקלף היה עטוף ושמור מכל צדדיו. מה דין האיש-השליח שהפיל את הספר תורה? מה דין הספר, אם בכלל יש בעיה?

תשובה

- א. מי שהפיל ספר-תורה צריך להתענות יום אחד, כדין מי שנפל לו תפילין מידו. ואם הוא אדם חלוש או שהוא פועל שכיר, יפדה תעניתו בצדקה¹, אבל אם הוא בריא ויכול לעמוד בכך, טוב להתענות.
- ב. אף-על-פי שלספר עדיין לא חוברו שני עצי-החיים, דינו כדין כל ספר-תורה כשר ויש להתענות כשנפל².
- ג. החיוב להתענות הוא רק על מי שהפיל את הספר, ולא על מי שראה את הספר נופל. וטוב לקהל להתאסף לבית-הכנסת לשמוע דברי התעוררות וללמוד שם³.
- ד. נפילתו של הספר אינה פוגעת בכשרותו כלל⁴.

¹ "משנה ברורה" (סי' מ ס"ק ג) בשם "מגן אברהם" (סי' מד ס"ק ה), שו"ת "יביע אומר" (חי"ב חלק אורח חיים סי' כח).

² "דגול מרבבה" (שו"ע יורה דעה סי' רעח).

³ "יביע אומר" (שם). ואינו דומה לספר-תורה שנשרף, שהרואה צריך לקרוע (מועד קטן כו ע"א) או להתענות (על-פי הירושלמי שם פ"ג ה"ז. "הרואה תלמיד-חכם שמת, כרואה ספר-תורה שנשרף. אמר רבי אבהו, יבוא עלי, אם טעמתי כלום כל אותו היום", ראה "שערי תשובה" (סי' מ ס"ק ס).

⁴ דפשוט הוא, ועל כן לא הוזכר הדבר בין פסולי ספר-תורה ברמב"ם ובשו"ע וסברה מעין זו מצינו ב"דגול מרבבה" (שו"ע יורה דעה סי' רעח).

קה. ספר-תורה עם אותיות פ"ה מלופפות

שאלה

מצאתי בין ספרי התורה בקהילתנו ספר תורה כתוב על גויל ובו אותיות "פ" מלופפות,

כגון 

מה מקורו של מנהג זה והאם ספר כזה כשר לקריאה?¹

תשובה

א. המנהג לכתוב אותיות משונות בספר-תורה הוא עתיק מאד, וזה לשונו של הרמב"ם:² "ויזהר באותיות הגדולות ובאותיות הקטנות ובאותיות הנקודות ואותיות המשונות, כגון הפאין הלפופות והאותיות העקומות כמו שהעתיקו הסופרים איש מפי איש".

וכך מובא בספרים קדומים אחרים ובפרט בספר התאג, שכפי שכתוב בפתיחתו, כתבו עלי הכהן על-פי שתיים-עשרה האבנים שהקים יהושע בגלגל, והייתה כתובה עליהן כל התורה כולה, כמבואר בספר יהושע (פרק ד). וכתוב שם שעלי מסרו לשמואל, ושמואל מסרו לפלטי בן ליש וכו' עד... ור' נחום הלבלר מסרו לרבי. בספר הזה מובאת רשימה מדויקת של כל האותיות המשונות שבתורה.³

ב. דברי רמב"ם אלה מובאים בטור⁴ וברמ"א⁵ ובספריהם של אחרונים⁶.
ג. ברם, מחלוקת פוסקים היא, אם צריך לכתחילה לכתוב ספר-תורה באותיות הללו, ולמעשה אין נוהגים לכתוב אותן.⁷

¹ הקהילה שלחה צילום של עמודים מספר מתוך ספר-התורה הנ"ל, וביניהם העמוד הכולל את ויקרא פרק יח.

² פ"ז מהל' ספר-תורה ה"ח.

³ עיין כל זה ב"תורה שלימה" (כרך כט), שם מצוי קונטרס שלם על האותיות המשונות שבתורה.

⁴ יורה דעה (סי' רעה).

⁵ שם (סעיף ו). ובדפוסים שלנו כתוב שם "משוכות", ו"הציץ אליעזר" (חלק י"א סי' סה) מדייק מזה שרמ"א שינה לכתוב "משוכות", במקום "משונות" ככתוב ברמב"ם, שרמ"א סובר שאין לכתוב את האותיות המשונות. ואולם נראה שטעות-סופר נפלה ברמ"א זה, וכי צריכים להגיה "משונות", שהרי ב"לבוש" (תלמיד חבר לרמ"א) שם כתב "משונות", וגם ב"קסת הסופר" (סי' טז סעיף ד) העתיק לשון "משונות", וכן ב"מלאכת שמים" (כלל ג). ואמנם, לאחר בירור גם בהוצאת "מורשה להנחיל" העוסקת בהוצאת השו"ע, התברר כי בדפוס רמ"א עצמו הגירסה היא "משונות", ורק בדפוס ה"באר היטב" כתוב "משוכות". ועיין "משנה ברורה" (סי' קמג ס"ק כז) בשם "דרך חיים", שאם לא נכתבו האותיות המשונות במקומות שצריכים להופיע, דינם כחסרות ויתרות, שאין מצריכות להוציא ספר-תורה אחר, משמע שלכתחילה צריך לכתוב אותן. וגם ב"תורה שלמה" (שם פרק תשיעי אות ב) למד כן ברמ"א וב"משנה ברורה" הנ"ל.

⁶ עיין הערה 5 לעיל בשם "קסת הסופר" ועוד אחרונים.

⁷ עיין ב"תורה שלמה" הנ"ל (פרק תשיעי אות א) ובפרט ב"חתם סופר" (יורה דעה סי' רסה) המובא שם, שכתב שהסופרים שלו לא כותבים אותיות אלה. ועיין "ציץ אליעזר" הנ"ל שכתב להסביר, למה אין נוהגים לכותבם, ומדוע מסורת זו לא נשמרה.



- ד. בכל זאת, כל עוד לא נשתנתה צורת האותיות על ידי שינויים אלו (עד כדי שאי אפשר לזהותן) אין לפסול ספר תורה כזה, שאפילו אם נאמר שנפלו שיבושים מסוימים ברשימת האותיות הללו ובצורתן, הרי אין שינויים אלו פוסלים כל עוד צורת האותיות קיימת⁸ אם נשתנתה צורת האותיות על ידי השינויים יש לעיין אם להכשיר ואז יש להעדיף ס"ת אחר⁹.
- ה. אותיות פ"ה "מלופפות", היינו שיש עיגולים דקים בתוך האות, עיגול בתוך עיגול, כעין כריכת דבר על דבר (כלשון המאירי) זה ודאי אינו שינוי מעיקרה של צורת האות פ"ה, ולכן מותר לקרות בספר-תורה זה כל עוד השינויים הם כאלו. אך אם ישנם שינויים אחרים, צריך לעיין בנדון¹⁰.
- ו. שני השינויים המופיעים בויקרא פרק יח פסוקים ד ו ה הם שינויים שמופיעים ברשימות של רוב רובם של הספרים הקדומים¹¹, ולכן נראה שהספר שבידכם הוא ספר מדויק וכדאי לרשום את כל השינויים המופיעים בו ולבדוק אותם מול הרשימות הקיימות, ואם הכל מתאים, יש להעדיף לקרוא דווקא מספר-תורה זה¹².
- ז. לספרדים יש טעם אחר להעדיף ספר-תורה זה כיון שנכתב על גויל ונראה שהמחבר פוסק כרמב"ם שהלכה למשה מסיני היא להעדיף ספר-תורה שנכתב על גויל¹³, אבל לאשכנזים אין העדפה לגויל על קלף שלנו¹⁴.

⁸ עיין "משנה ברורה" כמובא בהערה 5. ויותר מזה כתוב ב"חתם סופר" (סי' רסה) - "כיון שאין פסול בחסרונם, משום שלא הוזכרו בש"ס, כך אין פסול ביתרם". וכן כתב ב"ציץ אליעזר" (שם) בשם כמה אחרונים.

⁹ "קסת הסופר" (סי' טז בלשכת הסופר ס"ק ז) בשם ספר "בני יונה". ועיין כל זה בארוכה ב"תורה שלמה" הנ"ל (פרק תשיעי).
¹⁰ כנ"ל.

¹¹ "תורה שלמה" הנ"ל (עמ' רט).

¹² עיין "משנה ברורה" כמובא בהערה 5 שמשמע, שצריך להעדיף ספר-תורה עם כל המסורת, ועיין מהר"י מינץ (סי' טו) שכתב מפורש שיש להעדיף ספר-תורה עם אותיות קטנות וגדולות, ונראה שהוא הדין במשונות, כל עוד יש עליהן מסורת, ודלא כמו שדייק ה"ציץ אליעזר" הנ"ל. ויש לומר שגם ה"ציץ אליעזר" יודה בכהאי גוונא שיש מסורת בדבר, וצ"ע.

¹³ שו"ע יורה דעה (סי' קעא סעיף ג) שמביא לשונו של רמב"ם, ועיין הגר"א (שם ס"ק ט) שדווקא בדיעבד מותר על קלף.

¹⁴ רמ"א (שם).

קו. כשרותו של ספר-תורה שיש בו אותיות נוספות או משונות

שאלה

מצוי בקהילתנו ספר תורה שבו שני ה"נונים" של פרשת "ויהי בנסוע" מצוינים בתוך הספר כך שהן הפוכות באותיות של הפרשיה עצמה- ויהי בנסוע. וכן לסיום בתחילת הפרשיה הבאה.

כמו כן מצינו שם אות "פ" סופית בצורה זו ף ו"ח" בצורה זו ן האם יש מקור למנהגים אלה והאם הספר כשר?

תשובה

- היום נוהגים הסופרים לעשות נו"ן הפוכה לפני פרשת "ויהי בנסוע" ונו"ן הפוכה לאחריה¹. אך גם אם שינה הסופר מזה ועשה באופן אחר, כגון שעשה את הנו"נים שבמלות תחילת הפרשה וסופה הפוכות, יש להכשיר, כמקרה שלכם, שעשה את הנו"ן של "ויהי בנסוע" ואת הנו"ן הראשונה של "ויהי העם כמתאוננים" הפוכות, והוא מכיוון שהיו בעבר סופרים שנהגו כך, והיה להם על מי שיסמוכו².
- באשר לאות פ"ה המלוּפּפּת מבפנים סיבוב נוסף, אף-על-פי שאין זו צורת האות פ"ה הנוהגת כיום, אין זה חשוב לשינוי צורה ולכן אין לפסול את הספר על שום דבר זה³, שכן היו שנהגו לעשות כן בעבר, במקומות מסוימים, על-פי המסורת⁴.

¹ במסכת שבת (קטו ע"ב) מובא: "תנו רבנן, ויהי בנסוע הארן ויאמר משה, פרשה זו עשה לה הקדוש ברוך הוא סימניו מלמעלה ולמטה, לומר שאין זה מקומה". גם בזוהר (פר' בהעלותך) מובא שפרשה זו עושה לה נו"ן שפניה לאחור, ועל-פי מקורות אלה נהגו לעשות שתי נו"נים הפוכות בפר' ויהי בנסוע, באופן שיבואר בהערה 2.

² מהרש"ל בתשובותיו (סי' עג) האריך בדבר השאלה, כיצד יש לעשות את הנו"נים ההפוכות. לפי דעתו אין לעשות אותן בין הפרשיות, משום שזה מיתר אותיות בתורה, אלא יש להפוך שתיים מאותיות נו"ן שבתורה (ואף כי סתם נו"ן הפוכה היא אות פסולה, אין היא פוסלת כאשר יש מסורת מחז"ל לעשות כך), והעלה שם אפשרויות רבות, כיצד לעשות. יש שכתבו להפוך את הנו"ן של "ויהי בנסוע" והנו"ן של "ובנחה", ויש שכתבו לעשות כן (במקום "ובנחה") בנו"ן הראשונה של "מתאוננים", ובכהאי גוונא הכשיר מהרש"ל.

"נודע ביהודה" (מהדורא קמא חלק יורה דעה סי' עד) חלק על מהרש"ל וכתב שיש לכתוב את הנו"נים ההפוכות לפני ואחרי פרשת "ויהי בנסוע", ולא להפוך נו"נים מתוך הפסוקים, משום שאות הפוכה פסולה, ונמצא הספר חסר ובאשר לדברי מהרש"ל, שבדרך זו הסופר מיתר אות בתורה, כתב שאין זה פוסל את הספר מכיוון שאינו משנה שום תיבה שתהיה עכשו כתובה שלא כתיקונה. ועיין ב"פתחי תשובה" (יורה דעה סי' ערה אות ו) שהביא גם את דברי מהרש"ל וגם את דברי "נודע ביהודה", אך לא הכריע ביניהם. ועיין בספר "קסת הסופר" בחקירותיו ב"לשכת הסופר" (חקירה יז), שהכריע למעשה, שאף-על-פי שלכתחילה יש לעשות כדברי בעל "נודע ביהודה", מכל מקום, אם עשה כפי אחת מן האפשרויות שמהרש"ל הכשירן, אין לפסול הספר על שום זה, מכיוון שיש גדולים הסוברים שכך צריך לעשות.

³ "חתם סופר" בתשובותיו (חלק יורה דעה סי' רסה) כתב, שכל שעשה הסופר תגים או ליפופים שלא כתבו לעשותם, והוא עשה אותם לנוי, אם לא שינה על-ידי כך צורתה של האות, הרי מכיוון שעשה לנוי - משום "זה א-לי ואנוהו" - אין לפסול את הספר. וכן פסק בספר "מאיר עיני סופרים" וב"דקדוקי סופרים" (אות פא).

⁴ רמב"ם (הל' תפילין ומזוזה וסי' פ"ז הל"ח) כתב: "ויזהר באותיות הגדולות ובאותיות הקטנות ובאותיות הנקודות ובאותיות המשונות, כגון הפא"ן הלפופות והאותיות העקומות



ענין אריכות דברים בנושא זה בתשובה הקודמת.
 3. באשר לאות חי"ת שרגליה אינן עשויות כשתי זי"נים, אלא הן פונות לשני הצדדים, קיים חשש שאין זו צורת חי"ת אלא צורת אות ת"ו, ולכן יש לחשוש לכשרות הספר. ואולם כדי לפסוק את הדין, צריך לראות את צורת האות⁵.

כמו שהעתיקו הסופרים איש מפי אישי. וכן הביאו גם הטור (יורה דעה סי' ערה) וגם רמ"א (שם סעיף ו).

⁵ קיימא לן להלכה (שו"ע אורח חיים סי' לב סעיף כה), כי כל אות הכתובה שלא כתקנה ואין צורתה עליה... פסולה. ומקור דין זה הוא בגמ' שבת (קג ע"ב): "וכתבתם - שתהא כתיבה תמה; שלא יכתוב אלפי"ן עיני"ן, עיני"ן אלפי"ן, ביתי"ן כפי"ן, כפי"ן ביתי"ן, גמי"ן צדי"ן, צדי"ן גמי"ן, דלתי"ן רשי"ן, רשי"ן דלתי"ן, היהי"ן חיתי"ן, חיתי"ן היהי"ן, ווי"ן יודי"ן, יודי"ן ווי"ן, זייני"ן נוני"ן, נוני"ן זייני"ן, טיתי"ן פיפי"ן, פיפי"ן טיתי"ן, כפופין פשוטין, פשוטין כפופין, מימי"ן סמכי"ן, סמכי"ן מימי"ן, סתומין פתוחין, פתוחין סתומין". מדברי גמרא זו לומדים שכל אות צריכה להיות כתיקונה, ולכן אין להכשיר את האות כאשר יש חשש לשינוי צורתה. ובאשר למקרה שבו עשה נו"ן הפוכה לצד ימין ונו"ן כפופה לצד שמאל כתבו הפוסקים שיש לפסול, עיין להלכה אצל הרב יעקב מאיר שטרן בספרו "משנת הסופר" (עמ' 94 ב"ילקוט הסופר" ד"ה כתבה), ולכן יש לתקן את כל האותיות הכתובות באופן זה, ויזהר שלא לפסול ע"י חק תוכות, כמבואר בשו"ע (אורח חיים סי' לב סעיף יז).

קז. הוצאת מזוזות מבית שכור שלא ידוע מי יהיו שוכריו בעתיד

שאלה

אנו גרים בדירה שכורה השייכת ליהודי שגר באופן קבוע בעיר אחרת. לקראת חזרתנו ארצה אנו מתלבטים מה לעשות בענין המזוזות המהודרות שאנו קבענו בפתחי הדירה. יש חשש רציני שהשוכרים הבאים לא יהיו כלל יהודים. האם אנו חייבים להשאיר את המזוזות במקומן?

תשובה

השוכר בית מחבירו, הרי הוא חייב לקבוע בה מזוזה, וכשיצא, לא יטלנה בידו. ואם שכר הבית מעובד כוכבים, או שהשכירו לעובד כוכבים, נוטלה ויוצא¹. ועל-כן, במקרה שהבית שייך ליהודי, מותר להוציא את המזוזות רק כשידוע, שיכנס גוי אחריו. כאשר אין השוכר היוצא יודע, ימנה שליח שיוציא את המזוזות לפני כניסת גוי לדירה. אם השוכר מקפיד על מעותיהן², צריך בעל הבית היהודי לשלם את מחיר המזוזות לשוכר שקבען, אך אי-אפשר לתבעו לדין על כך³. מותר להחליף את המזוזות ה"מהודרות" במזוזות "כשרות", וליטול את המהודרות⁴.

¹ על-פי שו"ע (יורה דעה סי' רצא סעיף ב), והטעם הדבר שלא יוציא - משום חשש סכנה שימותו בניו ("ספר חסידים" על-פי בבא מציעא קב ע"א).

² רמ"א (שם).

³ "באר הגולה" (שם אות ו).

לדעת הרב דב ליאור - רבה של קרית ארבע-חברון יש מקום לסמוך על דעת רב האי גאון (המובאת בחידושי הריטב"א לבבא מציעא קב ע"א) ושהובאה גם בשו"ת "משיב דבר" לנצי"ב (ח"ב סי' פב) שמותר ליטול המזוזות, אם צריך להן למקום אחר ואין בעל-הבית מוכן לשלם את מחירן, וכן על הדעה המובאת בחידושי ריטב"א (שם) שמותר לשוכר היוצא ליטול דמים, אף-על-פי שאינו צריך למזוזות למקום אחר, אם אין בעל-הבית מוכן לשלם, כי כיום מחיר המזוזות גבוה.

⁴ "דעת קדושים" (שם ס"ק א).



קח. החיוב לקבוע מזוזה בדירה מושכרת

שאלה

לפני זמן מה רכשתי דירה ישנה מאוד על מנת לשפצה. כל פנים הדירה נהרס ונבנה מחדש. כך שכרגע אין מזוזות בדירה. בקרוב אני עומד להשכיר את הדירה לזוג שעל פי הצהרתם אינם שומרי תורה ומצוות והם אינם מעוניינים בהשקעה הכספית שבקביעת מזוזות. מי חייב במצווה, אם בכל אופן אני זה שחייב האם מספיק לשים מזוזה אחת בדלת הכניסה.

תשובה

אף כי שוכר הדירה הוא החייב בקביעת מזוזות¹, יקבע המשכיר את המזוזות² בברכה³, הואיל והשוכרים אינם דתיים ולא יקבעו מזוזות. אמנם הוא יכול לבקש תשלום בעדן, אך הוא חייב לקבוע מזוזות⁴ אף אם יסרבו לשלם. ניתן להסתפק במזוזות פשוטות ואינו צריך לקבוע מהודרות. אין המזוזה שבפתח הבית פוטרת את החדרים מחיוב מזוזה בפתחם, אלא יקבע מזוזה בכל חדר החייב במזוזה⁵.

¹ פסחים (ד ע"א), שו"ע (יו"ד רצא סעי' ב).

² כדי שלא יעבור על איסור "לפני עיוור" ("פתחי שערים" עמ' שסג ס"ק יא) לפי הפוסקים שאסור לדור בחדר שאין בו מזוזה, ברם, עיין ב"העמק שאלה" (שאלתא קכו, ס"ק ז). ונראה, שמקרה זה דומה ל"תרי עברי דנהרא", שכן אם ישכרו במקום אחר, אפשר שישכרו בית שיש בו מזוזה, ורק בגלל ששוכרים ממנו - ידורו בבית שאין בו מזוזה. ואף שגם אפשר שישכרו מאחר שבפתח ביתו אין מזוזה, מכל מקום, מכיוון שלהם כלל לא איכפת עניין המזוזה, אין זה דומה למקרה "שיכול לעבור האיסור גם בלעדיו", שהרי השוכרים כלל אינם מעוניינים לעבור על האיסור. מה עוד, שכל מציאת דירה אחרת כרוכה בטורח.

³ הבית חייב במזוזה, ועיין חידושי הגר"ח על הש"ס (אות ג).

⁴ דלא גרע משוכר העוזב את הבית ומשאיר את המזוזות, שיכול לדרוש תשלום בעבורן, ראה שו"ע (יו"ד רצא סעי' ב). ואף שם אי-אפשר להוציא ממנו ("בית יוסף", ועיין עוד "ערוך השולחן" ושו"ת "חלקת יעקב" (חלק יורה דעה סי' קס) שדן בשאלה אם בעל-הבית יכול ליטול את המזוזות כאשר השוכר אינו רוצה לשלם עבורן, ונראה ששם לא מדובר במקרה שיש בו איסור לפני עיוור. ועוד, שכאן יעשה חסד עם השוכרים - לזכותם במצוה. ובנדון דידן, גם אם היו משלמים לו, הרי בצאתם יצטרך להחזיר להם כספם, וכדי לחסוך זאת, יקנה את המזוזות עתה.

ועיין עוד לעיל תשובה קז.

⁵ שו"ע (יורה דעה סי' רפו, סעי' ט"ז) כמו שחייב בביתו - בכל חדר. ועיין עוד בספר "באר שבע", קונטרס "באר מים חיים", שתמה על אלה שקובעים מזוזה רק בפתח הבית.



קט. מנהגי הדלקת נרות קודם הפטירה ובזמן אמירת צידוק הדין

שאלה

יש מנהג פה במאלמו שהחברא-קדישא מדליקים הרבה נרות סביב הארון, שש נרות מכל צד, בשעת אמירת צדוק הדין, ואני חושב שמפני שכתוב "נר אלקים נשמת אדם" צריך רק נר אחד כמנהג בהרבה מקומות. מה המנהג הנכון, האם יש לחוש לחוקות הגויים?

תשובה

מנהג ישראל להדליק נר קודם יציאת נשמה¹, וכן נוהגים להעמיד נר סמוך לנפטר². במקורות מצינו למנהג נימוקים והסברים מספר:

- א. משום שימור המת³.
- ב. משום כבוד המת באדם חשוב³.
- ג. בהימנעות מהדלקת הנר כדי שלא יהיה צער למת יש משום חוקות הגויים⁴.

ביחס למספר הנרות מצינו מנהגים שונים:

- א. נר אחד סמוך לראש הנפטר.
- ב. נרות מספר סביב גופו - ויש שמדליקין כ"ו נרות סביב כל גופו⁵, כך שריבוי נרות אינו סיבה לחוש לחוקות הגויים.

אך מכל מקום ראוי לבדוק, אם הצורה המסוימת שהזכרת - שישה נרות מכל צד - מיוחדת לגויים.

¹ "מעבר יבוק" שפת אמת (מאמר ב), הובא ב"כל בו לאבלות" (פרק א סי' א, יח).

² הובא ב"כל בו לאבלות" (שם) וכן ב"גשר החיים" (פרק ג, סי' ב, ב).

³ גמי ברכות (נג, ע"א). בדיון על דברי המשנה "אין מברכין על נר של מתים", הובא ב"כל בו" (שם) כביאור למנהג.

⁴ יעוין בתוספתא שבת (פ"ו, ג, מהדורת ליברמן), "... האומר אל תניחו נר על הארץ שלא יצטערו המתים... הרי זה מדרכי האמורי"

⁵ "גשר החיים" (שם), כנראה בגלל הפסוק "נר ה'" וגמטרית הוי"ה.



קי. הספד על מי שחי ללא קבלת עול מצוות

שאלה

כאן בקהילה נהוג לומר הספד גם על מי שחי כל ימיו ללא קבלת עול מצוות. האם אין כאן חשש שמא בזאת יגרמו רעה גם למספיד וגם לנפטר ח"ו, כמובא במקורותינו?

תשובה

יש להספיד כל יהודי ולהזכיר את מידותיו הטובות¹. וגם אפשר להוסיף קצת מעבר לכך². ובכל מקרה אפשר לדבר על חיי האדם וסופו³ כדי שהחי⁴ יתן אל לבו⁵.

¹ בשו"ע (יורה דעה, ס"י שדמ,א) מוזכר רק עניין המידות ולא עניין קבלת עול מצוות, ובפרט בימינו שיש ללמד זכות על שאינם שומרים תורה ומצוות.

² שו"ע, (שם). ומסביר ה"ט"ז (שם) - "דדבר המסתבר, שכל מי שעושה איזה מצוה כגון צדקה וכיוצא בה באיזה שיעור, בודאי אם היה בא לידו דבר הצורך קצת יותר, ודאי לא היה מניח מלעשות גם אותו השיעור, כי לא היה משחית בעבור דבר מועט יותר, ועל כן נחשב לו כאלו עשאו, ואין כאן עדות שקר עליו". לכן אנו מניחים אצל כל יהודי שהיה עושה גם קצת יותר ממה שעשה בפועל אלא שמפריעים שונים מנעו זאת ממנו.

ומ"מ יש להזהר לא להפליג יותר מדי.
³ "גשר החיים", (ח", פרק יג, א)

⁴ עיין ב"אגרות משה" (יורה דעה ח"ג תשובה קמז) בדבר מי שנשוי לנכריה ומבקש להיקבר על ידה, ושם הסתייג מלהספידו.

⁵ ועיין במאמרי הראי"ה, "על במותינו חללים" ו"המספד בירושלים".

קיא. הלנת המת לצורך טהרה

שאלה

בכפרים רחוקים ממאלמו היו גרים בימים קדמונים הרבה יהודים ועכשיו נמצאים במקומות האלה רק מתי מעט מאחינו היהודים, אבל יש להם בית חיים שמתמשים עוד עד היום. במקומות אלה אין אפשרות לעשות טהרה במקום האם מותר לדחות את הקבורה ביום כדי לעשות הטהרה בעירנו או שצריך להשתדל לקבור כמה שיותר מהר? נוסף רק שע"פ החוק בשבדיה חייבים לחכות לפחות עשרים וארבע שעות בין קביעת המות לבין הקבורה.

תשובה

1. כשאי אפשר לקבור את המת מחמת איזה אונס, כגון מחמת חוקי המדינה, אין איסור בהלנת המת¹, אך ברגע שבטל האונס, שוב חל האיסור, ואין להלין את המת אלא לכבודו².
2. טהרת המת היא חלק מכבודו של המת³ ולכן אפשר לדחות את הקבורה עד לאחר הטהרה.
3. אם בני המשפחה מתנגדים להמתין לטהרה ורוצים לקבור את הנפטר מיד, כמות שהוא, יש להסביר להם את העניין, ואולם אם הם מתעקשים, יש להביאו לקבר ישראל, כרגיל⁴, כמו כל מת⁵.

¹ איסור הלנת המת נלמד מן הכתוב בדברים כא, כג הובא בגמ' סנהדרין (מו ע"א) ונפסק בשו"ע (יורה דעה ס"י שנו, א).

ויש כאן גם לאו של "לא תלין", ולדעת פוסקים אחדים גם עשה - "קבור תקברנו ביום ההוא". אם לא קברו אותו עד שקיעת החמה (כשהיה אפשר), אז עברו על העשה. ואם שהו אותו עד עלות השחר, כי אז עברו גם על הלאו, (ויש אומרים שכבר בתחילת הלילה עוברים על הלאו), ולא מוזכר בפוסקים בענין זה זמן מעת לעת. ואם מת בלילה, יש שנוהגים לקבור לפני עלות השחר.

² כל האמור בהערה 1 הריהו כשמלינו סתם, אבל כשמלינו לכבודו - מותר, כמובא בגמ' שם ונפסק בשו"ע שם.

³ עיקרו של מנהג טהרה מופיע בגמ' שבת (קנא ע"א), ובשו"ע (יורה דעה ס"י שנב, עד), ויש בו הרבה דברים שקשורים לתורת הסוד. ובספר "כל בו אבלות" (סי' ו, א) הביא בשם רמב"ן שהטהרה היא לכבודו של מת.

⁴ "כל בו אבלות" (סי' ו, יד).

⁵ עיין שו"ת "במראה הבזק" (ח"ג תשובה סב).



קיב. קבורת אפרו של אדם שמשפחתו מתחרטת על מעשיה

שאלה

משפחה שרפה בקרמטוריום את גופת אביהם. לאחר כשנתיים נפגשו עם ידיד ואמר להם שעשו דבר רע ועליהם לקבור את אפר אביהם בבית קברות של ישראל. המשפחה פנתה לקהילה וביקשה לקבור את האפר. עמדתי היא לאסור שהרי במקסיקו יש מנהג די מקובל בין הגויים לשרוף את גופת יקיריהם ואם נתיר מאוד יתכן שיבואו אף מאחינו ויגידו במקום הסוף המר - רקבון הגופה - מוטב להשרף ולקבור את האפר חס ושלום. מה דעתכם בנדון?

תשובה

א. הפוסקים אסרו קבורת אפרו של מת אם הוא נשרף מצד רשעת בניס או רשעת עצמו.¹
 ב. אם נשרפה הגופה באונס, יש עניין לקבור את האפר.²
 ג. בנדון דידן, שבניו לא ידעו על איסור שריפת גופו³ וחומרותו, לא שייך לגזור ולאסור להם לקבור אפר אביהם.
 אמנם, מכיוון שהרב חושש ל"פריצת גדר", ניתן למיגדר מילתא באלה שאינם כופרים, לעשות שינוי - או במקום הקבורה, דהיינו במקום צדדי, ואם יש גדר בבית-הקברות, להקצות מקום מחוץ לגדר⁴, או באי-הצבת מצבה, כדי שהכול יבינו, ששריפת נפטר היא מעשה מגונה.⁵

¹ "אגרות משה" (יורה דעה ח"ג קמז, ב). ובפרט שאין באפר נשרפים מצוות עשה של קבורה מן התורה, כמו שנתבאר ב"נודע ביהודה" (קמא יורה דעה סימן פט) וכן "משנה למלך" (סוף הלכות אבלות). ואפי' לשיטת "תוס' יום טוב" שמסביר בפרק עשירי מס' שבת מ"ה, שיש מצווה בקבורה גם בכזית בשר של מת, מ"מ אין באפר מצוות זו, וכן פסק "חלקת יעקב" (ח"א ס"י לב).

² א. בגלל איסורי הנאה שיש בו כמו שמבואר בסוף תמורה: "כל הנקברים אפרן אסור". חיוב זה איננו דווקא בבית קברות יהודי אלא בכל דרך שתבטיח אי שימוש והנאה מן האפר.
 ב. טעמים ע"פ חכמי האמת, נמצא ב"גשר החיים" (ח"ב פרק יג): "אפר ניעור בתחיית המתים וכו' ואע"פ שאינו ראוי לזריעה, מ"מ ביכולת היוצר ית"ש, יוצר כל היצורים יש מאין, לצבור שוב את החמרים שלו שנתפרדו ונתנדפו בהשרפה".

³ בודאי שאין במעשיהם רשעות והוי אפילו כאונס ודינם כתינוקות שנשבו. עיין חזו"א (יורה דעה ס"א סק"ו וסי"ב סק"ל).

⁴ בתשובות "דעת כהן" (סי' קצח) התיר מרן הרא"ה קוק אפילו ברשעת עצמו לקבור בארץ ישראל בשינוי, וכתב שם "שידעו הכל שהפעולה הרעה היא עומדת לדראון עולם ולא יוסיפו לעשות דבר הרע הזה". בשו"ת "באר משה" (חלק ח סימן יג) כתב שבשעת דוחק גדול ניתן לקבל אפר רשעים לקבורה בצד הגדר, גם בחו"ל.

⁵ "חלקת יעקב" (יו"ד ח"ב ס"ד) מסביר את חומר האיסור בשריפת מת: א. בטול מ"ע "קבור תקברנו" ובוטל הכפרה שבקבורה; ב. בשריפת הגופה הוי בזיון למת. ג. איסור "ובחוקותיהם לא תלכו"; ד. שינוי ממנהגא דמשמע בגמ' דיש קפידא רבה לשנות מנהגא בעניינים הללו וכו'.

קיג. קבורת אנשים זה על גבי זה

שאלה

האם בגלל מצוקת מקום קבורה מותר לקבור שני מתים זה על גבי זה כאשר הראשון יקבר בעומק רב כך שהקבורה השניה לא תפריע למנוחתו של הראשון.

תשובה

מותר לקבור בקבר ליד קבר בהפסק של שישה טפחים¹, ונחלקו אחרונים בשאלה אם דין זה נאמר גם ביחס לשני קברים זה מעל זה. יש אומרים שצריך גם כאן הפסק של שישה טפחים², ויש אומרים שדי בשלושה טפחים³. ולכן, כדי לצאת ידי כל הדעות, יש למלא את הקבר בעפר בגובה שישה טפחים, כך שיהיו לפחות ששה טפחים בין הקבר העליון לתחתון⁴. אך נראה שיש להימנע מקבורה בדרך זו כשמדובר באיש ואשה, גם אם הם בעל ואשתו, משום דרכי כבוד⁵.

¹ שו"ע (יורה דעה סי' שסב, ד), ועיין "גשר החיים" (ח"א פרק כז, ו), עוד עיין שו"ת "במראה הבזק" (ח"ב, עמ' 136).

² שו"ת "אמרי אש" (סי' קיז) ושו"ת "דודאי השדה" (סי' נג).

³ התשב"י (ח"ג סי' קיט), רעק"א בהגהותיו לשו"ע (שם סי' שסב) ובשו"ת "אחיעזר" (ח"ג סי' עט תשובה ד).

⁴ עיין "גשר החיים" (ח"א פרק כז סי' ו, ו), ובספר "כל בו אבלות" פרק (שלישי סי' א, כב).

⁵ הכרעת מרן הגר"ש ישראל, עיין פסחים (נא ע"א רש"י ד"ה מאביו וחמיו) וסוכה (נב ע"א) לדברי הכתוב (זכריה יב, יב) "וספדה הארץ".

קיד. קבורה בקומות

שאלה

אודה לכם אם תואילו להחכימני בנושא קבורה בקומות, כיצד נוהגים בשנים האחרונות בארץ, מה דעתכם להלכה?

תשובה

מועצת הרבנות הראשית לישראל התירה קבורה בקומות ע"פ הצעתם של שני אדריכלים (פונגר ושגיב) בתנאים מסוימים. ההצעה נתקבלה כדי לפתור את מצוקת המחסור בקרקעות לצרכי קבורה בארץ.

מצי"ב נוסח ההחלטה, (נספח א), וכן מאמרו של מו"ר הגר"ש ישראלי ומשא ומתן בהלכה עם רבה של ירושלים הרב שלום משאש ועם רבה של נתניה הרב ח. ד. שלוש, (נספח ב).

מדברי מרן הגר"ש ישראלי עולה כי המבנה בקומות צריך להיות בנוי בצורה כזו שיחשב בסופו של דבר מערת קבורה, עיי"ש.

* * *

נספח א:

החלטה

לאחר ששמענו את מצוקת הקרקע לצרכי קבורה בארץ והצעת האדריכלים אורי פונגר וטוביה שגיב לבנות ביי"ק לגובה הקרקע, כפי שהיא מצורפת בזה, הוחלט:

באופן עקרוני אין מניעה מצד ההלכה לקבורה כאמור לעיל, היינו מבנה ביי"ק בתוך גבעת עפר קרקע עולה, ובתנאים דלקמן.

1. שהדבר יעשה בהסכמת חברה קדישא מקומית ובאישור הרב המקומי.
2. בהסכמת המשפחה.

3. אחרי הקמת המבנה יובא הדבר לאישור הרבנות הראשית לישראל שתוודא שהכל הוקם לפי ההוראות, ורק אח"כ משרד הדתות יאשר זאת סופית.

4. אין לעשות שום שינוי מהתוכנית המצורפת בזה כאמור לעיל אלא בהסכמת מועצת הרבנות הראשית לישראל.

ויהי רצון שיקויים בנו: "יחיו מתיך נבלתי יקומון הקיצו ורננו שוכני עפר כי טל אורות טליך וארץ רפאים תפול" (ישעיה כו) "ובלע המת לנצח ומחה ה' אלוקים דמעה מעל כל פנים וחרפת עמו יסיר מעל כל הארץ כי ה' דבר" (ישעיה כה) אכ"ר.

* * *

נספח ב:**בנין לבית קברות ע"ג הקרקע¹**

הוגשה הצעה לרבנות הראשית לתכנן סדר קבורה חדש ושונה מהנהוג, נוכח התמלאות בתי הקברות הסמוכים לערים, והצורך לאתר מדי פעם מקומות חדשים, המרוחקים ממקומות יישוב, מה שמכביד על סידור ההלויות וכו'.

ההצעה הוגשה ע"י אדריכלים ותכנה להקים מבנה רב קומות של משטחים זה על גבי זה, כשכל משטח מחולק לקברים ע"י קירות בטון, באופן שע"י יהיה אפשרי להגדיל פי כמה את שטח הקבורה. בכל קבר ניתן להציע מתחת לנפטר אדמה כנדרש, וכן יהי ניתן לכסותו באדמה ולסגור את הקבר במכסה מתאים ובמצבות כפי הנהוג. הוגשה הצעה מעובדת, מתוכננת לפרטיה, עם דגמים וציורים ודברי הסברה. יש צורך לברר אם ההצעה ניתנת להתקבל ע"י הרבנות הראשית מבחינת ההלכה, ובמדה מסוימת גם מבחינות אחרות. עיינתי בדבר, וזה אשר העליתי בע"ה.

א. איתא בגמרא (סנהדרין דף מ"ו, ב) והועתק בס' תורת האדם לרמב"ן זצ"ל (בהוצ' שעוועל עמ' קי"ז): "א"ר יוחנן משום רשב"י רמו לקבורה מן התורה מנין, ת"ל כי קבור תקברנו, מכאן רמו לקבורה מן התורה. פירוש, קבורה בקרקע קאמר. ולהאי מלין את מתו ממש עובר בל"ת דגמר מתלוי גופא, וריבויא דתקברנו לגניזת קרקע.

והתם תנן: "א"ל שבור מלכא לרב חמא קבורה מדאורייתא מנא לכו, אישתיק ולא א"ל ולא מידי. אמר רב חמא בר יעקב אימסר עלמא בידא דטפשא, איבעי ליה למימר "כי קבור". ודחינן - דעביד ל"י ארון, לימא ליה - "תקברנו", לא משמע ליה - לשבור מלכא אלמא ארון לאו קבורה היא.

נמצאנו למדים, שהעושה ארון למת ומניחו בבית קברות אינה קבורה, ובכלל מלין מתו הוא ועובר עליו. ואם עשה ארון וקברוהו בקרקע, אינו עובר עליו. אעפ"כ יפה היה לקברו בארץ, דקבורת ארץ ממש מצוה כצוואתו דרבי ואפילו בחו"ל. ע"כ לשון הרמב"ן.

וזה שכתב "שיפה לקברו בארץ", הוא עפ"י"מ שהביא שם לעיל מתשו"י רב נטרונאי גאון שכי: "וזה שנותנים עליו עפר, הוא "ואל עפר תשוב", ומביא שם עוד מירושלמי (כלאים ט, ג) "בצוואת דרבי - - - תהא ארוני נקובה לארץ", פי' שיטלו דף תחתון שבארץ וישכיבוהו על הארץ, שקבורת קרקע - מצוה, ולא תימא מחמת חביבותא דארץ ישראל, אלא אפילו בחו"ל דכתיב "ואל עפר תשוב" ע"כ. דברי הרמב"ן הללו הובאו בטושו"ע (יו"ד סי' שס"ב):

- - - הנותן מתו בארון, ולא קברו בקרקע עובר משום שמלין את המת אלא צריך לקברו בקרקע. ואם עשה ארון וקברו בקרקע אינו עובר עליו. מ"מ יפה לקברו בארץ, דקבורת ארץ ממש - מצוה, אפי' בחו"ל

והועתקו לשו"ע שם: הנותן מתו בארון ולא קברו בקרקע עובר משום מלין את המת, וכו'.

פשוט הדבר, זה שכתב הטור ובעקבותיו השו"ע שעובר "משום מלין המת" כוונתו -

¹ "חוות בנימין" ח"א סי' כד.



נוסף על ביטול המצוה של "קבור תקברנו" שנדרש כנ"ל לחיוב קבורה בקרקע דוקא, שאיסור ההלנה הוא תולדה מהא שלא נתקיימה בזה מ"ע דקבורה, משום כך, יש בזה גם משום "מלין המת", ומצות קבורה אינה מתקיימת אלא ע"י גניזה בקרקע, כלשון הרמב"ן שהו"ל.

וזה שאמרו "דקבורת ארץ ממש - מצוה" שנלמד מצוואתו של רבי, שיש ענין בהשכבתו על הארץ, אינו ממצות הקבורה בקיום המ"ע ד"קבור תקברנו", שלא אמרו בזה אלא שיפה לקברו בארץ". ומה שנקטו לשון "מצוה" אינו אלא מיסוד צוואתו של רבי, ועיקר המצוה דקבורה היא "גניזה בקרקע" דוקא, ואילו קבורה בארון, גם אם ישימו בתחתיו עפר ג' או אפי"ו טפחים, אין זו קבורה, וממילא עוברים גם על איסור הלנת המת כל יום, נוסף על ביטול המצוה דאורייתא של קבורה. ואין ביטול מצות הקבורה מפני שהמת מושם בארון, שהרי כשקוברים את הארון באדמה, מקיימים שפיר המצוה דאורייתא, אלא שיפה יותר שיטלו דף תחתון או ינקבוהו (כצוואת רבי). אך אין זה לעיכוב וכנ"ל.

ונקט הרמב"ן בלשונו "שהעושה ארון למת ומניחו בבית הקברות, אינה קבורה" ללמדנו שגם בכה"ג שמניח הארון, אפילו בכה"ג שהארון נקוב מלמטה ומונח על גבי האדמה - בבית הקברות, לראותו כתלוש ולבסוף חברו, לא מהני מידי, ונחשב כאילו אינו קבור כלל, עם כל התוצאות הכרוכות בזה, כי לא "אל עפר תשוב" קובע את מצות הקבורה, אלא הגניזה בעצם הקרקע. וכל שזה לא נעשה לא נתקיימה הקבורה כלל ועיקר.

ב. שאין בהנחת המת על גבי קרקע שייכות לעצם מצות קבורה יש ללמוד גם ממה שנאמר בדברי חז"ל בקבורתם של צדיקי עולם כמובא ברש"י עה"ת (במדבר כ, כו) במיתתו של אהרן, וחוזר ע"ז רש"י גם בסילוק של מרע"ה (דברים לב, ט): "א"ל הכנס למערה ונכנס; א"ל עלה למטה ועלה וכו'. ומקורו במדרש (ילק"ש), וממשיך: כיון שיצא (משה ואלעזר) נסתמה המערה. הרי שעיקר הקבורה היותו גנוז באדמה (במקרה האמור - במערה) ואעפ"י שהוא שכוב על גבי מטה, כלשון שאמרו: עלה למטה נמצא שגניזתם במערה, וסתימת פי המערה, היא היא הקבורה. וכן עולה מתיאור הגמרא (ב"ב דף נח) על כניסתו של ר' בנאה למערת קבורת אברהם אבינו. והרי באבות נאמרה בהם קבורה, וכמו שאמרו בגמרא בזה (סנהדרין שם): "מדאיקבור צדיקיא" ופירש"י שם: אברהם יצחק ויעקב. גם מזה אנו למדים שאין הנחת המת ע"ג הקרקע קובעת הקבורה אלא דוקא הגניזה בתוך הקרקע, וזה מתקיים גם בשימת הנפטר במערה, וגם על גבי מטה.

ג. שמא יאמר האומר, אין הדברים אמורים אלא בארון המונח ע"ג קרקע, שבזה עדיין אין עליו דין מחובר (אם כי פשוט הדבר, שחיבור ממש לקרקע לא שייך, כי גם בנין, ואפילו אם נחפור לו יסודות באדמה, גם היסוד עצמו אינו מחובר ממש רק עומד על גבי אדמה). אך המתבאר מהסוגיות בסנהדרין שם שדין קבר נלמד מהשוואה לע"ז ושכל שלגבי ע"ז דינו כתלוש, כן הוא בנין קבר, ועל כן גם שימת מת בבית, גם אם יאטמוהו מסביב, אין מתקיימת בזה מצות קבורה. כך למדנו שם (דף מז, ב): החוצב קבר לאביו וכו', ומעמידה זאת הגמרא בקבר בנין שרק בכה"ג נאסר בהנאה כדין תלוש לבסוף חיברו, שדינו כתלוש (כמו לענין ע"ז) ופירש"י: "בקבר בנין שבנאו למעלה מן הקרקע". והיינו שעצם הקבורה היא בקבר החצוב בתוך הקרקע (כלשון הברייתא החוצב קבר) אלא שבונה על גביו בנין למעלה. וכן פירש שם להלן (דף מח, א): נפש

שבנאו - בנין שעל הקבר. והיינו שקבורת המת היא בתוך הקרקע עצמה, והנפש היינו בנין שעל גבי מקום הקבורה.

ד. ויעוין עוד ביד רמ"ה שפירש שם מה שאמר ו"קבר בנין": פירוש שחצב קבר בקרקע, ואח"כ ציפה תוכו בנין, ונמצא המת נקבר בתוך הבנין דאיתסרו להו הנהו אבנים בתלוש בהזמנה וקבורה - דתלוש ולבסוף חיברוהו תלוש, ע"כ. גם לפירוש זה הקבורה היא בקרקע, אלא שמפרש שמה שאמרו "קבר בנין" היינו שבתוך הקבר החצוב באדמה עשה ריצוף אבנים. והן נאסרו מדין תלוש ולבסוף חברו, שדינם כתלוש למרות שהן נתונות בתוך הקרקע.

(וני"פ שגם רש"י מודה שבה"ג נאסרים האבנים כדין תלוש, אלא שלשון הגמרא "קבר בנין" משמע לי יותר כדפירש שהבנין הוא על הקבר ולא בתוכו. וראיתי מילתא דתמיהא לעני"ד בס' חלקת יואב (ח' יו"ד מהדו"ק סוף סי' ל"א) שדייק מרש"י הנ"ל שפירש קבר בנין שבנה על הקרקע, דאילו תלוש ולבסוף חיברו בתוך הקרקע דינו כמחובר. ותמוה שלא ראה מש"כ ביד רמ"ה ההיפך מזה. וכאמור, אין כל הכרח לומר דרש"י פליג בזה כי דין קבר כדין ע"ז, כמבואר, ואינו ענין לדברים אחרים. אך גם לדידו י"ל, שכל כהאי גוונא דניד"ד שחלק מהמבנה הוא בתוך הקרקע וחלקו למעלה, שהחלק שעל הבנין המתנשא על גבי האדמה דינו כתלוש, אעפ"י שיסודותיו באדמה, שהרי כך היא ההלכה בענין ע"ז שהבנין נאסר כדין תלוש, גם בכה"ג שיש לו יסודות בנויים בקרקע, וא"כ ה"ה בנין דקבר דמינה יליף, כנ"ל).

חוזר ונשנה על קבורה בבנין שע"ג הקרקע

ראיתי מה שכי' בנידון ידידי הרב הגאון כמוהר"ר שלו' משאש שליט"א הרב הראשי לירושלים, ותמיהני שלאחר שראה מה שכתבתי וציניס בדבריו, מסיק ההיפך מזה. ואחזור בקצרה על הראיות הברורות שכשאין שמים את המת בתוך הקרקע לא נתקיימה מצות קבורה ועוברים על האיסורים הכרוכים בזה:

א.

א. רש"י דף מ"ו ב' ד"ה או:

כי היכי דתיהוי לי' כפרה בהטמנה זו שמורידים ומשפילים אותו בתחתיות. וזה מוכרח, דאל"כ משו"מ יש לו כפרה ע"י הקבורה.

ב. רש"י דף מ"ז ב' דס' קבר בנין (וזהו אוקימתא הגמרא במ"ש החוצב קבר) שבנאו למעלה מן הקרקע.

בס' חלקת יואב (ח' יו"ד מהדו"ק סו"ס ל"א) דייק מלשון רש"י ש"בנאו למעלה מן הקרקע" ולא כי שבנאו בתוך הקרקע היינו במקום שחצב (כדפי' הרמ"ה), דס"ל לרש"י דאותו חלק שנמצא בתוך הקרקע לא נאסר, אעפ"י שהי' קודם תלוש, ותלוש ולבסוף חברו דינו כתלוש לענין ע"ז, ולמת שהוקש לע"ז, דס"ל דבכה"ג נתבטל לקרקע ושוב אין עליו דין תלוש כלל. ומ"מ הן לשון הברייתא הוא "החוצב קבר", שהוא ברור שחצב בקרקע, וכיון שהמדובר לפ"ז לאסור רק את מה שעולה מעל לקרקע, לשם מה היתה צריכה הברייתא לומר שחצב הקבר, הרי זה אינו מעלה ואינו מוריד לגבי האיסור שעל פני הקרקע, אלא ע"כ משום דקבורה אינה אלא בקרקע עצמה. וזה בהתאם למש"כ רש"י לעיל בדף מ"ו ב' הנ"ל. אלא שכפי שכבר ציינתי בדברי תמוה שלא הזכיר את היד רמ"ה שאומר בפירוש ההיפך, שגם



מה שבתוך הקרקע, היינו שחצב הקבר וריצפו באבנים שבאו מבחוץ, ג"כ בכלל תלוש ייחשב. (וזה כנראה מפני שמקום החציבה לא הי' מספיק איתן שהי' סלע הבא בידים (ב"ב י"ז ב') וכתבתי שאין הכרח שגם רש"י פליג על הרמ"ה בזה, ואולי זהו שהוקשה עליי, כיון שהמדובר על חציבה שמשמעותו שהוא באבן, א"כ מאי האי שהוצרך לרצפו, על כן פירש שהמדובר על נדבכים נוספים למעלה. ומ"מ ברור שלשון חציבה היינו בקרקע עצמה, ומוכרח שקבורה אינה אלא בתוך הקרקע ולא למעלה.

ג. ברש"י דף מ"ה א' ד"ה נפש בנין שעל הקבר... לכשימות יקבר בו. אם כן הקבר הוא בקרקע אלא שעל גביו מתנשא הבנין והוא הנפש, ולכשימות יקבר למטה באדמה.

וגם אלמלא רש"י, המובן נפש הוא בהכרח משהו שמשמש כציון לקבר ולא לקבר עצמו. כ"ה לשון הירוש' (שקלים פ"ב ד) משם רשב"ג: אין עושין נפשות לצדיקים דבריהם הם זכרונם. ואין המובן נפש אלא על גבי הקבר, ולזה אמרו שצדיקים אינם זקוקים לזה. וכ"כ בב"ר (פי' פ"ב, י) על הפסוק ויצב יעקב מצבה:

ר' נתן אמר מותר המת יבנה לו בית על קברו וכו'. תני רשב"ג אין עושין נפשות וכו' כמו בירוש'.

ובמת"כ שם מתקן הגירסא גם בדברי ר"נ: ה"ג יבנה לו נפש על קברו. נפש פי' הערוך בנין שבונים על הקבר ובלשון מקרא - ציון הרי לנו שבכל מקום שמדובר על קבורה הוא בתוך הקרקע ולא מעליה.

ב. התוס' דף מ"ו ב' ד"ה קבורה: אבל למת (אית) לו בזיון, אם (אינו) שוכב על המטה בכבוד. וברור שהפירוש הוא שמש"כ "ששוכב על המטה בכבוד" מבלי שיקברו, הכוונה שישאר על מטתו ויאטמו הבית מסביב, שאל"כ מה כבוד הוא לראותו שהוא מת ונרקב ונבקע (לשון רש"י שם ד"ה משום בזיונא).

ג. לשון הרמב"ן שהעתיקתי שם: "שהעושה ארון למת ומניחו בבית הקברות אינה קבורה". ואין החיסרון מפני שהוא בארון (כפי שצינתי) שהרי אם קובר את הארון בקרקע אינו עובר כפי שכי' שם בא"ד, וכן לא חילק בין ארון עץ לארון אבן, וגם לא חילק בין שנקובה בארץ לאינה נקובה, וכי' מילתא פסיקתא שהנחת הארון בבית הקברות אינה קבורה.

ודבריו אלה הועתקו בטור ובשו"ע (יו"ד סי' שס"ב). והנה כבי' הרה"ג הנ"ל רואה דברים שונים בנמוק"י, ואני מתפלל שבעצם הם הם הדברים שברש"י. הנה ז"ל הנמוק"י:

בקבר בנין, שבנה למעלה מן הקרקע דכוותה בע"ז וכו' דתלוש ולבסוף חיברו הוי תלוש וכו'. אבל חפר קרקע אינו נאסר.

ומזה רוצה לדייק שנמוק"י מפרש קבר בנין, שקבר באותו בנין שהוא למעלה מן הקרקע. אבל הרי זהו לשון רש"י ממש שהעתיק הנמוק"י. וזה קאי על האמור החוצב

קבר לאביו, שכנ"ל ברור שהמדובר על בנין שמעל לקבר. ומה שמסיים "אבל עפר קרקע עצמו אינו נאסר", שמוזה רוצה לדייק שאילו לעיל המדובר כשלא חפר הקבר בקרקע, אבל זוהי טעות, שזה מתייחס לאמרו ברי"ף בנידון:

התם בקבר בנין עסקינן אבל קבורה דחפירה דליכא עליה בנין, לא מתסרא, מ"ט קרקע עולם היא.

והדברים מכוונים לענין המחלוקת שבין רבינו ישעי' לרא"ש בטויו"ד סי' שס"ב והו"ד בקצרה שם בשלה"ג, שנחלקו בקרקע שמכסים בו את המת, שהי' תלשו ולבסוף נתחבר עם קרקע עולם, אי נאסר בהנאה כדעת הר"י, או לא. שדעת הר"י לחלק בין בנין שעל גבי הקבר שנאסר לבין "קבורה דחפירה דליכא עלי' בנין". היינו הקרקע עצמה שעל גבי המת, למרת שלפני כן היתה תלושה, מעכשיו שחזרה ונתחברה, הוי כדן קרקע עולם.

וזה ציין בשלה"ג הנ"ל שכי' בראש דבריו על מש"כ הר"י א"ל אבל קבורה דחפירה: ובקבר דחפירה איכא פלוגתא דרבנו ישעי' והרא"ש ובנו ז"ל.

וז"ל השיטה מהר"ר יהונתן הו"ד בסו"ס חמרא וחיי וז"ל:

ובפ"י הירא"ף ז"ל משמע דכל חפירה שאין הבנין בולט על הארץ, ואעפ"י שאיננו עפר כבר היה מטולטל ממקומו, כיון שהחזירוהו לאותו בור עצמו קרקע עולם מקרי, וכמחובר הוא ואינו נאסר.

והם הם הדברים שבנמוק"י שבא להבחין, בהתאם לדברי הר"י, בין הבנין שעל גבי הקבר, לבין העפר שעל המת בקבר עצמו, שזה חוזר להיות בדין קרקע עולם. (וע"ע במש"כ במחלקותם להלן סי' כה).

אבל אין לזה כל שייכות למה שרוצים להכניס בדבריו שקבר בנין הוא שקובר בבנין שעל הקרקע, ואין זה אלא כמבואר ברי"ף שמחלק בין הבנין שעל הקבר, לבין הקבר עצמו.

ומעתה כך מתפרש גם מה שהובא מהאו"ז שכי':

החוצב קבר של בנין למת שמת לו לקוברו שם ולא חפר בקרקע אלא בנה ע"ג קרקע בנין של כתלים לשום שם מתו דלאו מחובר הוא.

שאינ הכוונה שישים המת על גבי הקרקע בתוך הבנין, שא"כ אין נופל בזה לשון החוצב קבר, אלא בא למעט את מה שמביא שם בהמשך דבריו המחלוקת אם העפר עצמו שהיתה בו תפיסת ידי אדם נאסר לאחר שהוחזר ונתחבר העפר על העפר, וז"ל שם:

וי"מ דהיינו דוקא שלא היתה בו תפיסת ידי אדם אלא שחפרו בכותלי המערה והכניסו שם את הקבר, כי אז העפר שעל גבי הקבר הזה מחובר ולא הוסר שם בידי אדם. אבל קברות שלנו שחופרים בקרקע ומשליכים העפר לחוץ ומכניסים שם את הקבר ושוב משליכין את העפר ע"ג הקבר אסורה מפני שיש בו תפיסת ידי אדם, וכו'.

וחזר והעיר בזה שלדעתו אין בזה איסור, דלא דמי למה שמצינו בענין ע"ז באשירה ואילן: שמא היינו דוקא באשירה ואילן דקרקע דלאו מחובר הוא, אבל עפר ע"ג עפר דמחובר גמור הוא, דילמא שרי. אע"ג דהיתה בו תפיסת ידי אדם ונ"מ מזה להתיר בצידי בית הקברות שלא כנגד הארון וכו'.

ונראה שגם איהו מודה שהעפר שע"ג הארון ממש כיון שלא נתחבר עם העפר שלמטה שיש עליו תורת תלוש, ולא נסתפק אלא בעפר שבצידי הארון, כי הוא חור ממש ונתחבר.

ולפ"ז הקדים שמה שמבחינים בין קבר של בנין לקבר שבקרקע עצמו, הוא כשההטמנה של הארון היא בכרך שלשם זה אין מזיזים את העפר, דאז רק הבנין שע"ג הוא שנאסר, כי הוא תלוש ממש ייחשב (כמו אשירה ואילן בע"ז), ואילו בחפירת עפר,



שחוזרים ומחזירים אותו למקום, יש לומר שמה שבצידי הארון לא נאסר, כי חזר ונתחבר עם עפר של קרקע עולם.

אין איפוא בדברי האו"י חידוש הלכה שכאילו מותר לקבור בתוך בנין שדינו כתלוש, ואין שום דעה החולקת שניתן כאילו לקבור בבנין מעין זה. ואילו היה היתר בדבר זה, ושלא כהתוס' שהבאנו לעיל שמפורש בו שבית אטום והמת נשאר בו שוכב על מטתו, אין זו קבורה כלל, כי אז הרי גם אם מעמיד הארון על הקרקע בבית הקברות, הרי ע"ז ג"כ תורת קבורה, מה שמפורש ברמב"ן והו"ד בשו"ע שאין ע"ז תורת קבורה כלל.

[ועפ"י המבואר במחלוקת הראשונים לענין עפר שהיתה בו תפיסת ידי אדם והוזמן לצורך המת, דלדעת רבינו ישעי' תורת תלוש עליו ונאסר גם לאחר שהוחזר למקומו, ניתן אולי ליישב מה שהערנו ב"חלקת יואב" שדייק דעת רש"י שבנין בתוך הקרקע תורת מחובר עליו ולא ציין שדעת הרמ"ה היא להיפך. דמבואר שם ביד רמ"ה שדעתו כרבינו ישעי' הנ"ל, ולפ"ז פשוט דלדעתו בנין שבתוך הקרקע ודאי דינו כתלוש. משא"כ רש"י, יתכן שס"ל כאידך שיטה שקרקע מתחבר לקרקע שתחתיו, ובאו"ז שם מבואר שהוא, הדין אבנים ע"ג אבנים, ולכן הבנין שבתוך המקום שנחצב תורת מחובר עליו, ורק הבנין שעולה ע"ג הקרקע דין תלוש עליו כמו בענין ע"ז, וכנ"ל]

זאת תורת העולה, שלכל הדעות אין קבורה אלא בהטמנה בקרקע, "שמורידים ומשפילים אותו בתחתיות", כלשון רש"י שהו"ל.

אכן אם יערימו עפר מסביב לבנין לפחות בעובי אמה במקומות של הפסגה למעלה. וידחסו אותו שלא יסחף ברוח ובגשם ועי"ז יהפך מעין גבעה, שלפ"ז יהיה ניתן לראות הבנין בגדר מערת קבורה, דבכה"ג שהעפר נתחבר לקרקע עולם והפך לחלק מן הקרקע, דגם לענין איה"נ לא יאסר אעפ"י שנבנה ונעשה הכל לצורך קבורה, כיון שנעשה הדבר עבור אלה שהינם בחיים באותה שעה, אין כאן חלות הזמנה לצורך המת, יש מקום לראות זאת כקבורה במערה שבהר, שבכה"ג אין פסול, והר"ז בגדר קבורה כנדרש מההלכה.

(וכן, כמובן מאליו, אם ייעשה כל הבנין בתוך חפירה עמוקה, באופן שיש בקבורה משום הורדה והשפלה לתחתיות יש מקום להתיר. אך נראה שהדבר קשה לביצוע מבחינה מעשית). והנלע"ד כתבתי.

התכתבות

באותו נושא השיב מו"ר הגר"ש ישראלי על מאמרו של הרה"ג ח.ד. שלוש (ברקאי ד', 146 ואילך).

הרהמ"ח, אחרי שמאריך בדברי הגמרא והראשונים, מסיק בפשיטות: גדולי הפוסקים הר"ח, הר"ף והרמב"ם והרא"ש לא כתבו שקבורה בארון יש בה איסור בל תלין, ושחייב מן התורה לקבור המת בקרקע.

יוצא מן הכלל הוא הרמב"ן שסובר שקבורת המת בקרקע הוא מן התורה והשו"ע (הטור והב"י) משום מה נגררו אחריו, כלשונו: וכ"כ הטור: אר"י מנין לקבורה מהתורה, פירוש שצריך לקוברו בקרקע, נראה שסובר כהרמב"ן.

עוד מוסיף שבעצם גם הרמב"ן גופיה לא כתב שצריך לגנוז את הארון בתוך האדמה. ומסתמך על זה שלפני דבריו העתיק לשון רב נטרונאי שכי' בתשובה לשאלה:

"...והמנהג שקוברים אותו בארון ונותנים עפר על עיניו ועל פניו... וכיון שנותנים בגובה טפח שהוא כסויו של הארון על העפר, חוזרים ונותנים עפר הרבה עד שנעשה גל בגובה אמה אחת או יותר".

ועפ"י מסיק הרהמ"ח:

"הרי שאין צריך להטמין את הארון בתוך האדמה..." ולפי"ז גם הרמב"ן שהביא דברי רב נטרונאי לא התכוין בדבריו לומר שצריכים להכניס את הארון בתוך האדמה.

ולפי דבריו, הן צדק אותו גוי - שבור מלכא שאין בעצם חובת קבורה בקרקע, לכל הפחות לרוב רובם של גדולי הפוסקים פרט לרמב"ן, ובעצם גם הרמב"ן עצמו רואה את הקבורה בארון כקבורה נאותה, אלא שנותנים עליו עפר בגובה אמה. שתורתו עפר היא שנא' כי עפר אתה ואל עפר תשוב.

אך קשה להבין מה מצא בדברי רב נטרונאי שאין צריך להטמין את הארון באדמה, והוא לא ענה אלא כנגד השואל שהשיב: להטיל טיט על פניו יש בזיון בדבר ואין ראוי לעשות כן, אולם לא נשאל כלל, ואף לא היה צריך להשיב שכן הדבר מובן מאליה וידוע שאת הארון מורידים לתוך הקבר, ולא נשאל אלא על המנהג שבתוך הארון טרם שמכסים אותו בלוח מטילים טיט על פניו, וע"ז השיב מה שהשיב ומש"כ "וחוזרים ונותנים עפר הרבה עד שנעשה גל כגובה אמה ויותר" הרי פשוט הכונה שאחרי שמכניסים את הארון באדמה מערימים עליו עפר, עד שנעשה גל מעל לשטח פני הקרקע בגובה אמה או יותר! וזה כפי שאכן נהוג כיום. אבל מאן דכר שמה שהארון נשאר על פני הקרקע אלא שעל הארון נותנים עפר. שא"כ (הואיל ולא הזכיר כלל שסיבב לארון ג"כ מערימים עפר) על ידי הגשם והרוח בקלות יגרף העפר מעל הארון וישאר גלוי, והעפר כלא היה. אבל מה זה שייך למש"כ הרמב"ן בנוגע לסמך הקבורה בקרקע, שגם הוא הסכים להתיר לקבור בארון כמו שכתב במפורש:

ואם עשה ארון וקברו אינו עובר עליו, אעפ"כ יפה הוא לקוברו בארץ. עכ"ל.
מה שאסר במפורש, וכן הוא בשו"ע הוא מש"כ:

נמצאנו למדים שעושה ארון למת ומניחו בבית קברות אינה קבורה ועובר משום בל תלין.

ונשוב עתה לעיקר דבריו ומה שדייק וחדש שהגוי אכן קלע לנקודת האמת, שאין בכלל חובת קבורה למת מן התורה, ובראש וראשונה של המחזיקים בדעה זו הוא הר"ח שללפי שמצטט ממנו מסיים:

וקיי"ל מצוה זו מדרבנן היא.

והנה לפני זה הר"ח מביא שני לשונות של ר' יוחנן, והלשון השני רמז לקבורת המת מן התורה מדכתב תקרבנו, ופירש הר"ח "ללמד שחייב מן התורה לקבור המת" וכן כתב שמה שאנו דורשים מתקברנו לקבורה בארץ מן התורה "לא משמע לי למלכא". וזה בדיוק כפירש"י, א"כ הרי בפשטות דרך הגוי הוא דלא משמע לי לדרוש מה "דדרשי אנן", אבל לדידן אכן קבורת המת בקרקע מן התורה, ולא כפי שחשב כנראה שבור מלכא שדי בשימתו בארון. וא"כ איך מסיק הר"ח בפשיטות בתכ"ד שקיי"ל שזה מדרבנן, דלפי"ז הרי גם אנן ס"ל כוותיה דשבור מלכא. ואם יש לו לר"ח איזה נימוק לדחות את דברי ר' יוחנן הללו, איך לא נמנע מלהביאו לפנינו, מלבד שאין זה נוסח מקובל לפסוק במקום שיש בו מחלוקת, בנוסח "וקיי"ל" אלא נאמר הלשון "הלכה כפלוני" וכיו"ב.

והנה הנימוק שמציע לפנינו הרהמ"ח הוא דתרי לישני שבר"י: לישנא קמא דדרשי מקרא דתקברנו לרבות שאר מתים לחייב איסור הלנה בשאר מתים, ואידך דדרשי מקרא דתקברנו לענין חיוב קבורה, פליגי אהדדי בהא. דללישנא קמא הלימוד הוא רק לענין איסור הלנה ולא על חיוב קבורה, ואילו אידך לישנא מפרש לה לחייב קבורה



בשאר מתים, ול"ק פליג עלה, וכיון דבמשנתנו נאמר איסור הלנה דשאר מתים, והוא ע"כ מהאי קרא, א"כ סברה כלישנא קמא, וממילא דאין הלכה לחייב קבורה מן התורה.

ועפ"ז סובב הולך דהר"ף והרא"ש לא העתיקו אלא ל"ק, א"כ ש"מ דכל הני סברי דחייב קבורה אינו מן התורה (והטור שהעתיק הלכה כרמב"ן, לפ"ז פליג על אביו הרא"ש מבלי שהזכירו אפילו). אך לפ"ז הן יפלא בעינינו שלשון זה שדורש ממש"כ תקברנו לרבות שאר מתים, לא על ענין חיוב קבורה כלשון הכתוב, אלא דקאי על מה שנאמר לפני כן איסור בל תלין, דע"ז הוא דבא לרבות שאר מתים לאיסור. וע"ז ישראל השואל, היאך ומשו"מ נפרש הריבוי שבפשוטותו יש בו לרבות משהו בנוגע לקבורה, וזה כלשון השני שמפרש באמת שבא לרבות חיוב דקבורה בשאר מתים, ואילו לישנא קמא, משום מה מואס בדרשה כפשטה ומפרש לה דוקא לענין איסור הלנה שנאמר בכתוב לפניו!:

אך האמת יורה דרכו של"ק לטיפויי אתא, היינו שס"ל דקרא דריבוייא דשמעינן מ"תקברנו" לרבות שאר מתים, מתיחס על הכתוב כולו, הן על קבורה והן על איסור הלנה, ותרתי שמע מינה שבא הכתוב להשוות מכל וכל איסור ההלנה וחיוב הקבורה, כשם שהוא במי שנתחייב מיתה, כן הדבר בכל אדם; וכן נוקט בפשיטות בלח"מ (פ"ב מאבל ה"א) שכ' בין השאר: - - - ללישנא קמא דר' יוחנן דאית ליה דקרא דקבור תקברנו מריבוי דרשינן אפילו שאר מתים והמלין מתו עובר בלא תעשה, ליכא בעיא (אי מצי אמר לא תקברונן) דכיון דהוא מצוה מן התורה לקבור מתו לאו כל כמיני לומר שלא יקברוהו. עכ"ל.

ומעתה פשוט שלא הוצרך הר"ף והרא"ש להביא לישנא בתרא, שהרי דבריו כלולים בל"ק, דמרבין אפילו איסור הלנה. ומובן מאליו שלחייב קבורה בכל אדם הוא מן התורה. וזהו גם שהוצרך הרמב"ם להביא להלכה (בט' מסנהדרין) כשמדובר על איסור הלנה על העץ של המחויב לכך, הוסיף שדין זה הוא גם בכל המתים, היינו שאעפ"י שאין כאן הלנה על התלי אלא התעכבות מלקוברו, אעפ"י נתרבה בכתוב זה; ואילו בקבורה שאין שינוי בזה בין מי שנתחייב מיתה (לאחר שהורידוהו מהתליה) לבין אחרים, לא הוצרך לכתוב כאן, והביאו במקומו (פ"ב א) שהקבורה מצוה שני כי קבור תקברנו.

והנה הלח"מ (פ"ב מאבל ה"ל) נתלה במ"נ בלשון השני של ר' יוחנן "רמז לקבורה מן התורה" דס"ל האי לישנא דקבורה מדרבנן, ואין לה אלא רמז בתורה. אכן הר"ח לא כך דעתו, שהרי כן הוא לשונו בזה: איכא דאמרי אר"י רמז לקבורת המת מן התורה מדכתיב תקברנו שאין תקברנו אלא ללמד שחייב מן התורה לקבור את המת, היינו שלדעתו גם לישנא בתרא אינו חולק שמצוה מן התורה לקבורה, ולא נחלק אלא לענין אי איתא נמי בליית דהלנה מה"ת, והיינו דס"ל דריבויא "תקברנו" אין ליחסו אלא לענין חיוב הקבורה, ולא קאי ארישא, דהאיסור הוא להלינו על העץ, ול"ש כלל לגבי שאר מתים, ואילו ל"ק ס"ל דג"ז הריבוי, ועפ"ז כ' דתקברנו לריבויא חיוב קבורה לא משמע לי למלכא, היינו שהגוי לא הי' מקבל שמריבוי זה יש ללמוד חיוב קבורה בקרקע. אך לדידן ודאי דרשינן כן בכל המתים, דאין בזה פלוגתא כלל, א"כ הרי לא יתכן כלל לומר דאחר שהביא הר"ח את כל זה יסיים, דקיימא לן דאין קבורה אלא מדרבנן, דהיינו כשאלתו של השבור מלכא.

ע"כ פשוט הדבר שאין הר"ח "וק"ל" (הרהמ"ח העתיק וקי"ל עם יו"ד באמצע, ולא היא) כמו שדימה הרהמ"ח דרצה לומר "וקיימא לן" שבא לפסוק הלכה כשבור מלכא, אלא יתפרש "וקאמר לך" או "וקאדחי ליה" היינו שהולך על שבור מלכא, שהוא יכול

לדחות שלעולם אין זו מצוה מן התורה, ולא עלה על דעת הר"ח לפסוק הלכה שקבורה דרבנן, כשם שלא מצינו שום פוסק נגד מה שפסק בשו"ע, שחיוב קבורה בקרקע הוא מן התורה. ובה אלו כל דברי הרהמ"ח במה שהאריך בזה.

עוד כ' בא"ד במה שהבאתי מש"כ הרמב"ן :

אלמא ארון דלאו קבורה הוא. נמצאנו למדים שעושה ארון למת והניחו בבית הקברות אינה קבורה ועובר משום בל תלין.

שלפ"ז גם כשהוא נקוב למטה ומונח ע"ג קרקע בביה"ק לא מהני.

וכתב ע"ז "שאינו נראה דהרמב"ן כתב כן על צוואתו דרבי וכו'".

הרי הרמב"ן עצמו כ' שאם עשה ארון וקברו בקרקע אינו עובר עליו (אעפ"כ יפה הוא לו לקבורו בארץ) נמצא שאין העיכוב מצד שהוא נתון בארון (אם כי להידור יש לנהוג לנקוב הארון, כמבואר בהא דרב) א"כ פתיחת הארון כלפי מטה אינו משפיע. נמצא שהחסרון במניח הארון על הקרקע בביה"ק דלא יצא חובת קבורה אינו מצד שאינו פתוח למטה, דפתח זה אין לו ערך רק להידור בעלמא, באופן שכך לי שיש לו נקב למטה או שאין לו.

ומה שטוען נגד מה שהסקתי דמת המוטל בבית אף אם יאטמוהו מסביב, אין מתקיימת מצות קבורה דדינו כתלוש, הרי הדברים מבוססים על מש"כ התו' (סני מ"ו ב ד"ה קבורה) "דמת אין לו בזיון אם שוכב על המטה בכבוד" דודאי הכוונה כשאטמו את הבית דאלי"כ הרי בזיון גדול לו למת כשמתבקע לעין כל.

וא"כ הדיון על מי שאמר לא תקברוני, היינו כשרצה לשכב על מטתו לאטום הבית, ואפ"ה אינה קבורה רק מצד אי נימא דקבורה משום כפרה ובה שומעים לו. (ומה שהוקשה לו למחבר, איך מהני לעשות נגד מצות התורה, עי' ביד רמ"ה שביאר יפה).

עוד כתב לפרש דעת הר"ח (לפ"מ שנקט דס"ל דאין חיוב קבורה מן התורה). דלישנא קמא סבר דתקברנו בא לאסור להלין שאר מתים אבל לא לחייב שאר מתים בקבורה, דאפשר לשורפן וקבור תקברנו לאו דוקא קבורה, דקרא נקט מנהג העולם שקוברים, וכמו שדחתה הגמרא כמה ראיות "משום מנהגא" (ומה שתירצה הגמרא דליעבד ל"י ארון ותכריכים לא שמיע ל"י הוא כדי להשיב לאותו גוי, ומה שהגוי ידחה) וכתב: "ולא יהא דבר זה זר בעיניך כי כך מבאר הלח"מ את הבעיא וכו' עכ"ל.

אכן זר ומוזר מה שעולה על דעת הרהמ"ח מה שלא עלה אפילו על דעתו של גוי, לדחות דברי חכמים. ומה שתלה עצמו בלח"מ, תלה בוקי סריקי בלח"מ שלא אמר אלא שאין קבורה מן התורה, דמן התורה סגי בשימה בארון או בבית ולאטמו באופן שלא יראוהו מבוזה וכדכתבו התוס', אבל שריפת המת כגרועים שבגויים, מאן דכר שמיה.

במסקנת דבריו כ' דאם :

יהיד הארון בתוך גבעה מלאכותית או טבעית של עפר באופן שיהיה הארון מוקף עפר חשיב קבר מעליא לכו"ע.

הנה בגבעה טבעית לא הי' ס"ד לאסור, שהרי זוהי קבורה של גדולי עולם כמו שהבאתי. ואף אם תהי' גבעה מלאכותית כשעפר מספיק מוערם עליו הדבר נוטה להיתר, אך יש לעשות זאת באופן שיהא ע"ז דמות גבעה, לא רק קצת עפר שיכסה הבנין, ולא דנתי בזה



קטו. אמירת קדיש על אדם שנעלם ואשתו עדיין בעיגונה

שאלה

לפני כמה חודשים חבר בקהילתנו טבע-נעלם בים באיזור קוסטה ריקה - מים שאין להם סוף. גופתו לא נמצאה עד היום, לצערנו. אשתו, בנו, בתו ואחותו ראו את התשובה שפרסמתם בשו"ת במראה הבזק ח"א תשובה סח (לו5- במהדורה ראשונה). ושם פסקתם שאין לנהוג אבילות כל עוד האשה בעגינותה כדי שלא יבואו להתירה על סמך מנהגי האבילות. מצב זה גורם להם צער רב והם מאוד מעוניינים שהבן יאמר קדיש ויארגן לימוד בציבור לעילוי נשמת אביו. כמו כן הם מעוניינים להקים מצבה ליד קברי אבות. כל זה יעזור להם קצת ב"נחמתם". אשתו איננה מבקשת רשות להינשא והיא מחכה בסבלנות לפסק בית הדין בנושא. האם אני רשאי להיענות לבקשתם?

תשובה

א. צריך לדעת שהכבוד האמיתי לנפטר הוא מה שציוו התורה וחכמיה, וכשם שנצטוונו להתאבל על נפטר, כך נצטוונו במקרה דנן שלא לנהוג מנהגי אבילות¹, ומעין מה שמצאנו, שחג מבטל אבילות. אם הבנים רוצים לעשות כבוד לאב, יכולים הם לצום באחד הצומות המקובלים, כמו עשרה בטבת, ולכוון גם לזכר האב².
ב. אם הרב רואה שיש צורך גדול בדבר, והנתונים הם שקרוב לוודאי אכן האב נהרג, כמו במים שאין להם סוף - אף שלכתחילה אין מתירים לאישה להינשא, יש על מי לסמוך להתיר לקבוע יום יארציט ולהגיד קדיש וכל דבר שאין מזכירים בו את שמו של הנעדר³, אבל בדבר שמזכירים את שמו⁴ יש להחמיר.

¹ עיין בשו"ע (יורה דעה סי' שעה ס"ז) ובש"ך (שם) המדייק שלהכי נקט מים שיש להם סוף, לדייק שבמים שאין להם סוף אין מתאבלים עליו כלל, וכן כתב "בית יוסף" בשם העיטור בשם תש"ה הרי"ף, וכן כתב רמ"א (אבן העזר סי' יז סעיף ה) שאשתו אסורה ללבוש שחורים או להספיד, כל זמן שאין עדות שהיא ראויה להינשא.

² במיוחד אם הבנים אינם שומרי תורה ומצוות, ועתה הם יצומו בצום זה לכבוד האב, או יבואו להתפלל בתפילות שאין הם רגילים בהן.

³ עיין שם ב"פתחי תשובה" המביא דעות לחלק בין אבילות לאמירת קדיש, ומסיק - מאחר שרשב"א ורמב"ן ור"ם וטור ומרדכי כולם בחדא שיטה קיימו - לחייב באבילות על-פי רובא (וחולקים על הרי"ף), ומה גם בענין אמירת קדיש שאינו דומה כל כך לאבילות, כמבואר בשו"ת "שבות יעקב". וכן פסק בשו"ת "ציץ אליעזר" (חלק ג סי' ג) במקרה שקרוב לוודאי טבע במים שאין להם סוף.

⁴ בספר "ילקוט יוסף" (ח"ז עמ' רלח-רלט) כתב שאין לנו לזוז מדעת מרן המחבר שבמים שאין להם סוף אין מתאבלים, אלא ברווק ואישה שמתה הקלו להתאבל, שאין בהם החשש לתקלה, אף-על-פי שיש כמה וכמה אחרונים שהחמירו גם ברווק, גזירה אטו נשוי (דעותיהם מובאות ב"פתחי תשובה" שם). ועיין בשו"ת "במראה הבזק" (ח"א תשובה סח במהדורה ראשונה). וכתב בעל ה"כנסת הגדולה" (סי' שלט, הגי' הטור אות ו) ששאני הספד והשכבה שמזכירים שמו של המת, וכן לבישת שחורים שלובשת בגדי אלמנותה שמת בעלה, שזהו מה שהזכיר רמ"א

- ג. צריך לוודא שייכתב בפנקסי הקהילה, שאישה זו היא עדיין עגונה ואיננה מותרת להינשא.
- ד. מצוה רבה על בית-הדין לטפל בעניין ולנסות לרדת לעומק הסוגיה כדי למצוא היתר לעיגונה.

באבן העזר, אבל באבלות (שלא כמו בלבישת שחורים) "שמא על מת אחר היא מתאבלת", וכן אפשר לומר לעניין קדיש - שמא על מת אחר הוא אומר קדיש. ואם כן יש לומר שגם לריב"ש ולמרן "בית יוסף" מותר להתאבל ולומר קדיש. ובשו"ת "שי למורא" (סוף סי' טז) כתב שעכשיו, שהדבר מפורסם שאין להתיר אישה להינשא אלא במושב בית-הדין, ואחר מתינות בדין, מריצים הרבנים איגרותיהם זה לזה עד שיוצא הדבר בהיתר - אין לחוש שמא יתירוה להינשא משום שתנהג אבילות, ולכן נראה לסמוך על כל הנ"ל ולהתיר לומר קדיש ודברים שאין מזכירים בהם את שם הנפטר, וכעין הסברה שהזכיר שו"ת "ציץ אליעזר" הנ"ל לעניין נעדר שעל-פי השערה נהרג (ולא שיש סבירות גבוהה שנהרג), ומה גם שכותבים בפנקסי הקהילה, שאישה זו עגונה ואינה מותרת להינשא.



קטז. אמירת קדיש על אב חורג למי שהוריו בחיים

שאלה

בקהילתי יהודי חוזר בתשובה ההולך ומתחזק בעבודת ד' מיום ליום ב"ה. לאחרונה הוא למד על עניני הקדיש ואז התעוררה אצלו השאלה הבאה: בצעירותו אמו נתגרשה מאביו ונישאה לאדם אחר, והוא המשיך לגדול בביתם. לאחר מספר שנים נהרג אביו החורג בתאונת דרכים ל"ע. בניו של האב החורג היו רחוקים מקיום תורה ומצוות ולא אמרו קדיש על אביהם. אביו מולידו וכן אמו עדיין בחיים. האם הוא רשאי לומר קדיש על אביו-חורגו בכל שנה ביום ה"יור צייט"?

תשובה

אמירת קדיש נתקנה משני טעמים:

א. לעילוי נשמת הנפטר;

ב. כביטוי לצידוק הדין מצד הנשואים.

על כן אין בהלכה איסור על אמירת קדיש גם על-ידי מי שהוריו עדיין בחיים¹. ברם, מצינו בפוסקים², כי ההמון (פשוטי העם שאינם בקיאים במקורות) חוששים מכך. על כן יש לחשוש מדין כיבוד אב ואם³ כאשר יש קפידא מצד אחד ההורים. על כן, בנדון דידן, שמן הראוי הוא שהשואל יכבד גם את אביו מגדלו⁴, הוא יכול לומר קדיש, אם אין חשש שאביו מולידו ייפגע מזה. והיה אם יש חשש כזה, יבקש רשות מאביו מולידו, ואם לא יקבלה, ישכור מי שיאמר קדיש על אביו מגדלו.

¹ עיין שו"ת "במראה הבזק" (חלק א תשובה ד, יג) במהדורה ראשונה).

² "לבושי" (או"ח, סי' קלג) ועוד פוסקים.

³ עיין בשו"ת "יביע אומר" (יורה דעה ח"ג, סי' כו) שפסק, שאם האב מקפיד, לא יאמר הבן קדיש אפילו על אמו. והוא הדין הכא.

⁴ כיון שגידלו כבנו, ומצינו שהמגדל יתום, מעלה עליו הכתוב כאילו ילדו (סנהדרין יט ע"ב).



ק"ז. אמירת קדישים נוספים על ידי אבל, במניין שאין הוא מתפלל בו**שאלה**

אבל בשנתו הראשונה או לאחר מכן ב"יאר-צייט", האם ישנו איסור הלכתי או מנהג שלא יאמר יותר קדישים מאשר במנין בו הוא מתפלל. כגון במקרה והאבל הגיע לבית-הכנסת כשמנין א' טרם סיים את תפילתו והוא מתכוון להתפלל עם מנין ב'. האם מותר לו לומר קדיש גם עם חברי מנין א'.

תשובה

אבל הבא לבית-הכנסת ומצא מניין ראשון בסוף התפילה, יוכל לומר קדיש גם במניין זה. אם ירצה, אף-על-פי שאינו מתפלל עמהם¹, להתפלל במניין השני ולומר שם הקדישים, ואין זה בכלל מה שהזהירו אחרונים שלא להרבות בקדישים².

¹ לגבי קדיש שלאחר הלימוד מצאנו ב"ביאור הלכה" (שו"ע אורח חיים סי' קנה ד"ה ויקבע וכו') "עוד כתבו, דלענין אמירת הקדיש אין מעכב שילמדו דוקא בעשרה... וגם, דאפי' איש אחר שלא למד יוכל לומר הקדיש". ולגבי קדיש שלאחר התפילה כתב בשו"ת "חלקת יעקב" (ח"ב סי' קלח, ובהוצאה חדשה סי' כ) דמי שבא לבית-הכנסת אחר "עלינו" והתחילו לומר קדיש, יכול להצטרף עמהם, אף שלא היה עמהם בשעת אמירת "עלינו". ונסמך שם על הסוגיה (סוכה נא ע"ב) בדין עניית אמן כשלא שמע הברכה (והובאו דבריו גם ב"פני ברוך" עמ' שס הערה לג).

² ב"באר היטב" (לשו"ע או"ח סי' נה סק"א) כתב, "כאשר טוב למעט בברכות, כך טוב למעט בקדישים, כנה"ג. וגם בעל תשובת "דבר שמואל" (סי' קפג) קורא תגר על זה שנאספים עשרה בני אדם ואומרים כמה קדישים על פסוקי תורה או משנה או גמרא, עיי"ש. תשובת ה"דבר-שמואל" מובאת ב"כל-בו" (עמ' 371 הערה 23) - "אבלים המרבים באמירת קדישים בכל מקום ובכל זמן מבלי קדימת שום קריאה, ולולי שכבר נהגו, ואין דין פשוט להוכיח, מעלים עין כאלו אינו רואה". משמע מדבריו שהבעיה היא דווקא לגבי ריבוי קדישים שלא נתקנו בסדר התפילה, אבל בקדישים שעל שיר של יום ו"עלינו לשבת" אין בעיה. וכן הובא ב"גשר החיים" (חלק א, פרק ל פסקה ז) - "והרשות כמובן לכל הנדחים מהקדישים (לפי המנהג שרק אבל אחד אומר קדיש) להוסיף, וכל-שכן במקרה שלנו שאינו מוסיף אלא מתפלל כסדר התפילה". וכן ב"כל-בו" (פרק חמישי, סי' ב, פסקה יד) - "והיוסיף אומץ הביא מנהג שנהגו בפרנקפורט בימיו, שהאבלים אמרו כל אחד ואחד קדיש וברכו, וכמה פעמים, בעוד שהקהל הם באמצע תפילת שמו"ע, כדי להרבות בקדישים, ופשיטא שעליהם כוונו האחרונים שלא להרבות בקדישים". ועיין בהערה שם.



ק"ח. אמירת קדיש אחר קדיש בבית האבל ללא הפסק מזמור

שאלה

בקהלתינו נהוג שבבית האבל, אם נוסף לאבלים של השבעה, יש עוד אבלים, אז האבלים של הבית אומרים קדיש בפני עצמם ואח"כ אומרים קדיש האחרים, וכמובן שיש פה בעיה של ריבוי קדישים בלי צורך. מדובר במנהג שנוהג הרבה שנים בגושפנקא של רבני הקהילה האשכנזית. האם להמשיך במנהג כפי שהוא?

תשובה

א. במנהג אמירת קדיש ישנם שתי בעיות.

1. ריבוי קדישים

2. הפסק¹.

לכן המנהג המתואר גרוע הוא² ומן הראוי לבטלו.

ב. ברם, אם ישנו חשש שלא ישמעו לרב בביטול המנהג³, או שמתוך כך יבואו ליד מחלוקת⁴, אין לבטלו⁵.

ג. להלן הצעות מספר, שאם אפשר לבצען - עדיף.

1. שמענו על מנהג, הנהוג בבריטניה, לפיו אומרים כל האבלים את כל הקדישים של התפילה, יחד, ואלו את הקדיש של מזמור מג, אומרים האבלים של השבעה לבד, שהרי כולם מבינים שקדיש זה נתקן באופן מיוחד דווקא לאבילות שבעה.

¹ עיין "גשר החיים" (פרק ל) "כל בו אבלות", עמ' 371.

² עיין "גשר החיים" (הני"ל) שכינה מנהג זה "אוויליי".

³ עיין שו"ת "דבר שמואל" (סי' קכג) שכתב לעניין בעיית ריבוי קדישים "הוחזק כ"כ בעיני העם תוחלת תועלת הקדישים הללו... ומה מועיל כי נפגע הם ולצווח ככרוכיא, הלא על כיוצא בזה נאמר כמו שהורנו רז"ל, הנח להם מוטב יהיו שוגגים ואל יהיו כמזידים... ואין בזה דין פשוט ואיסור ברור בספרים, להוכיחם במישור על פניהם לכן אמרתי יפה שתיקותינו בדבריו, עת לחשות לה'". היוצא מדבריו, שאף שמנהג זה הוא גרוע, אנו אומרים במקרה זה "מוטב יהיו שוגגין" וכזו.

⁴ עיין שו"ת התשב"ץ (ח"א סי' קג ד"ה האחד) שכתב "כיוון שעל מנהג זה התנהגו הדורות, אין כוח לשנות מנהגם כלל, שזהו מתורת המנהגות, בכל הינא דליכא אסורא, אפי' נהוג דלא כהילכתא, שבקינן להו ולא מסלקינן להו... משנה שלמה שנינו, אל ישנה האדם מפני המחלוקת".

⁵ גם בעיית ההפסק, אין בכוחה להפוך מנהג זה למנהג אסור, מכיוון שבמקור קדיש יתום לא תוקן כחלק מן התפילה – עיין "אוצר הגאונים" משקין (עמ' 42), "הוי יודע כי קדיש שהוא יתגדל, ולא מצאנו לו עיקר על המת, אלא לאחר מספד או לאחר צידוק הדין". המקור הראשון הקושר את אמירת הקדיש לתפילה מופיע במס' כלה רבתי (פ"ב ה"ג) "אוקי בני כנישתא לברוכי בקהלא", וגם כאן מובא שהקדיש נאמר בפני הציבור, ולא כחלק ישיר של התפילה, על-פי-זה כנראה שבקדיש יתום לא שייך לדון מצד דיני הפסק הרגילים, אלא העיקר שייאמר בשעת התפילה.

2. אם ניתן להוסיף מזמור בין קדיש לקדיש - עדיף.



קיש. זכות ההחלטה בדבר הכיתוב על מצבה

שאלה

בבית הקברות היהודי במלמו היה נהוג לרשום על המצבה את שם הנפטר רק בלועזית. בשנים האחרונות נשתנה המנהג והתחילו לציין את שם הנפטר בעברית. פלוני שנפטר לפני שנים רבות נקבר תחת מצבה עם כיתוב לועזי בלבד. אשתו נפטרה זה עתה והמשפחה מבקשת לרשום על מצבה את שמה רק בלועזית, כדי שלא יחשבו שהבעל לא היה יהודי ולכן שמו נרשם רק בלועזית. האם המשפחה רשאית לדרוש מהחברה קדישא לחזור במקרה זה למנהג הישן והאם יש כלל ענין הלכתי בכתב עברי על גבי מצבה?

תשובה

1. אין לדרוש מן החברה קדישא למלאות את בקשת המשפחה, אלא להיפך - אין להרשות אף לא לאדם אחד לשנות מתקנות החברה וממנהגיה, שכן יש לה דין ז' טובי העיר בכל הנוגע לסדרי הקבורה¹. אך מותר, כמובן, לבקש רשות מן החברה לשנות ממנהגה, ואם יתנו רשות - מותר יהיה לנהוג כמבוקש².
 2. לא מצינו בשום מקום שאסור לכתוב על מצבה בלשון אומות-העולם, אך באשר לתאריך, יש להקפיד לכתוב את התאריך העברי דווקא, ולא את זה שלהך³.
 3. לאור האמור לעיל נראה שיש לפעול בדרך זו: הפתרון הרצוי הוא להוסיף על מצבתו של האב כמה מילים בעברית, ובכך להשוותה למצבת האם.
- אם אי-אפשר לעשות כן, יש לנסות לשכנע את המשפחה, בדרכי נועם, בחשיבות קיום תקנות החברה קדישא, ולהסביר שבחששם אין ממש⁴.
- אם המשפחה לא תשתכנע, יש לבקש מן החברה להרשות למשפחה זו לחרוג מן התקנה המקובלת, שהרי אין איסור של ממש בכתיבת אותיות לועזיות על המצבה⁵.

¹ "גשר החיים" (ח"א פ' לג אות ב סעי' ב), עפ"י "מגן אברהם" (שו"ע אורח חיים סי' קנג ס"ק מא).

² "גשר החיים" (שם).

³ "גשר החיים" (ח"א פ' כח אות ג סעי' ד), "כל בו" על הל' אבילות (פ' חמישי סי' ג אות ה). והוסיף ה"כל בו" שם, שאם נהגו באותו המקום לכתוב את התאריך של אומות-העולם, אין לעשות מחלוקת בשל כך, מכיוון שאין מתכוונים לדבר רע. ואם כותבים את שני התאריכים, ודאי שפיר דמי.

⁴ שכן אנשים יבינו, שמצבת האב נכתבה בזמן שנהגו לכתוב בלועזית, ולא יחשבו שהיה גוי. ועוד - אם יחשדו שהאב גוי, אין בזה לעז על הבנים.

⁵ על-פי רמב"ם (פ"י מהל' אבל הל' ז) שלגבי ענייני אבלות יש להתחשב גם בכבוד החיים. וכן איתא ב"פתחי תשובה" (יורה דעה סי' שמה סק"א). ועיין גם בדיון בגמרא (סנהדרין מו ע"ב).

Malemo, Sweden**מלמו, שבדיה**

מנחם אב, ה'תשנ"ז

ק.כ. החלפת מצבה**שאלה**

אדם בקהילה נפטר ללא שארים. החברא קדישא הקימה על קברו מתקציבה מצבה קטנה.

חבריו של הנפטר אספו כסף במשך כל השנה, קנו מצבה חדשה גדולה יותר ומכובדת יותר וללא רשות החברא קדישא הניחו אותה על החלקה הסמוכה לקברו של הנפטר. אנשי החברא קדישא מאוד כועסים כי עכשיו לנפטר אחד שתי מצבות, אין נפטר תחת המצבה החדשה והם גם נפגעים כספית כי הפסידו מקום קבורה. כיצד לנהוג במקרה זה?

תשובה

מותר¹ להעביר את המצבה החדשה ממקומה² ולהניחה במקום המצבה הישנה, ואת הישנה יש לגנוז³.

¹ המצבה החדשה לא נאסרה כל זמן שלא הניחו אותה אצל המת, משום דהזמנה לאו מילתא (שו"ע יורה דעה סי' שסד סעיף א).

² ודאי שמוותר לסלק את המצבה החדשה מן החלקה שלא שייכת למת - משום ההפסד הממוני.

³ משום שהיא אסורה בהנאה (עיין שו"ע יורה דעה סי' שסד ש"ך סי"ק ג וט"ז סי"ק א שמביאים הגהות אשרי דאסור למכור מצבה שנשברה).



קכא. עלייה לקבר בחו"ל ביום-טוב שני

שאלה

אחד מחברי הקהילה נפטר ל"ע בפסח הקודם בט"ז בניסן, יום טוב שני של גלויות של יום ראשון של פסח.

בניירובי לצערנו הקהילה איננה מציינת את יו"ט שני כנראה מכיון שרוב חברי הקהילה הם ישראלים ועוד שקשה מאוד להשיג כאן מנין ולארגן תפילה יומיים ברציפות. אשתו היא מקומית ורוצה לארגן עליה לקבר וגילוי מצבה בט"ז בניסן השנה, כיצד עלינו לנהוג?

תשובה

יש להדגיש שאין כל בסיס להקל במעמדו של יום-טוב שני בחו"ל, שהוא כיום-טוב ראשון לבני המקום, וכן גם לבני ארץ-ישראל שקבעו דירתם בחו"ל¹. לעצם השאלה, אין עולים לבית-הקברות בחולו-של-מועד, כך שבכל מקרה אין לקיים את האזכרה בט"ז בניסן². במקום שחל יום המיתה בחול-המועד, המנהג הוא לדחות את האזכרה לאחרי החג. כאמור, ודאי שאין לקיים את האזכרה ביום-טוב שני של גלויות, אלא ביום שלאחריו, במקרה הנדון - ביום כ"ג בניסן. בכל חודש ניסן אין מזכירים נשמות המתים³, ולכן, כאשר מקיימים אזכרה בחודש זה, אומרים פרקי תהלים וקדיש, אך אין אומרים "א-ל מלא רחמים"⁴.

¹ כך לשון ה"שולחן ערוך" (אורח חיים סי' תצו סעיף א), "בגלויות שעושין שני ימים טובים מספק, כל מה שאסור בראשון, אסור בשני, והיו מנדין למי שמזלזל בו; ואם הוא צורבא דרבנן, לא היו מחמירין לנדונו אלא היו מלקין אותו". ובסעיף ג' שם כתב, "בני ארץ ישראל שבאו לחוצה לארץ, אסורים לעשות מלאכה ביום טוב שני ביישוב, אפילו דעתו לחזור; וכל זמן שלא הגיע ליישוב, אפילו אין דעתו לחזור, מותר, לפי שעדיין לא הוקבע להיות כמותן. אבל אם הגיעו ליישוב, ואין דעתו לחזור, נעשה כמותן ואסור בין במדבר בין ביישוב. וכל חוץ לתחום אין נותנין עליו חומרי מקום שהלך לשם".

² "גשר החיים" (פרק כט סעי' ה).

³ שו"ע (אורח חיים סי' רפד) ו"משנה ברורה" (שם ס"ק יט).

⁴ "גשר החיים" (שם).



קכב. פינוי מקבר בבית קברות מעורב עם נכרים לבית קברות יהודי

שאלה

בעירנו שני בתי קברות האחד של הקהילה היהודית ובו נקברים יהודים בלבד. השני של בית החולים היהודי ושם נקברים גם כאלה שאינם יהודים. אשה אחת נקברה בבית הקברות של בית החולים. משפחתה של האשה מוטרדת מאוד מן העניין ואינה מוצאת מנוחה לנפשה עקב מקום קבורתה של קרובתם. המשפחה לוחצת מאוד לפנות את עצמות הנפטרת לבית הקברות של הקהילה. להשלמת התמונה נוסף כי בעירנו כולם נקברים בארון, עדיין לא עברו שנים עשר חודשים מיום הקבורה, בני המשפחה מתחייבים לקנות אף הם חלקות בבית הקברות של הקהילה כך שלעתיד יהיה בית הקברות הזה בבחינת קברי אבות. האם יש מקום להענות לבקשת המשפחה?

תשובה

אשה אשר נקברה בארון בבית הקברות של בית-החולים היהודי, אשר בו קבורים בעירוביה יהודים ושאינם יהודים, ובקשו בני משפחתה לפנותה¹ משם לבית הקברות

1 באיסור פינוי מת מקברו נזכרו טעמים מספר :

א. משום ניוול. מקורו גמרא בבא-תרא (קנד ע"ב), "שאלו את רבי עקיבא - מהו לבדוק? (דהיינו לפתוח הקבר, ולבדוק המת אם הביא סימני-בגרות בחייו). אמר להם, "אי אתם רשאים לנוולו". ופירושו: "לראות בושתו". וכי "ב'נודע ביהודי" (מהד' קמא יורה דעה סי' קסד) "כי לדעתי הניוול נוגע גם לחיים שרואין סוף האדם לניוול כזה". ונזכר בכמה אחרונים שאיסור הניוול הוא מדאורייתא. וכתב בשו"ת "חכם-צבי" (סי' ג) שדווקא טלטול גופת המת או עצמותיו גורם לניוול, אבל בארון סגור ליכא ניוול.

ב. משום חרדת הדין. "בית יוסף" כתב בשם ה"כלבו" (טור יורה דעה סי' שסב), "לפי שהבלבול קשה להמתים, לפי שמתיראין מן הדין", וזכר לדבר - "ישנתי, אז ינוח לי" (איוב ג, יג) ובשמואל א' (כח, טו) "למה הרגזתני להעלות אתי". ובשו"ת "נודע ביהודה" (מהד' קמא יורה דעה סי' פט) כתב שטעם זה קיים דווקא כל עוד לא נתעכל הבשר, אבל אחר כך ליכא.

אמנם בשו"ת "פרשת מרדכי" (סי' כד) השיג על ה"נודע ביהודה" וכתב שאף בעצמות, לאחר שנתעכל הבשר, איכא חרדת הדין, וכ"כ בשו"ת "שיבת ציון" (סי' סג) ובשו"ת "עין יצחק" (חלק יורה דעה סי' לד). והביאו ראייה מלשון השו"ע (יורה דעה סי' שסג סעיף א) "אין מפני המת והעצמות", ומקורו בירושלמי (מועד קטן סוף פרק ב'), ומשמע שהאיסור הוא אף על העצמות ללא הבשר, ובש"ך ובט"ז כתבו שטעם האיסור משום חרדת הדין, ועיין בשו"ת "ציץ אליעזר" (חלק ה סי' כ סי"ג-סי"ק ט) שהאריך בענין זה. ובשו"ת מהר"ם שיק (יורה דעה סי' שנד) כתב שלאחר י"ב חודש כבר אין לחוש לחרדת הדין, אך ברבים מספרי השו"ת של אחרונים חלקו עליו, אם במפורש ואם במשמע מדבריהם, שדנו על חרדת הדין אף לאחר מאות שנים.

ג. רא"ש במסכת מועד קטן (פרק א סי' יג) כתב "גנאי גדול הוא למת לפנותו מקבר לקבר קודם שנתעכל הבשר", ואין זה מטעם ניוול, דניוול איכא גם אחר עיכול הבשר, אלא נראה שכונתו לבזיון המת מפני סרחון הבשר. ואפשר לצרף לזה מה שכתב בשו"ת "ציץ אליעזר" (ח"ה סי' כ סי"ק יב) שהביא מן הנפסק בשו"ע (יורה דעה סי' תג סעי' ט-י) שאסור לנהוג מנהג בזיון בעצמות.

ד. מהר"ם שיק (חלק יורה דעה סי' שנד-שנה) כתב טעם חדש, והוא "חזקת מקום", בדומה למה שאמרו חז"ל בקרשי המשכן - "קרב שזכה להיות בצפון, לעולם בצפון" וכי.

ה. "נודע ביהודה" (מהד' קמא חלק יורה דעה סי' פט) הוסיף עוד טעם - "נכון שלא לגרום אבלות לקרובים בליקוט העצמות, שנפטרים על-ידי זה מכל קיום מצוות".



היהודי שבו קבורים יהודים בלבד, יש מקום להתיר הפינוי², ובתנאי שבני משפחתה יקנו מקודם חלקה בבית הקברות היהודי, שתהיה מיועדת רק לבני המשפחה³.

1. משום הבזיון למתים שנשארים קבורים שם. ומקורו בצוואת ר' יהודה החסיד (סי' ח), וב"אור זרוע" (הלכות אבלות סי' תיט). ואולם בשו"ת "תפארת צבי" (יורה דעה סי' נט), הובאו דבריו ב"פתחי-תשובה" (יורה דעה סי' שסג ס"ק א), כתב שאין למנוע פינוי מת לקבר אחר מטעם שנמשך בזיון לנשארים בבית-הקברות הישן, "דאין מחויב לסבול בזיון בשביל חבירו". ועיין עוד ב"ציץ אליעזר" (ח"ה סי' כ) שהביא עוד כמה טעמים לאסור, כגון סכנה לחיים, משום שבעוון חטוט קברות באות צרות (שו"ת "שבות יעקב" ושו"ת "דעת כהן" סי' רג, רד). והנה בנדון דידן נקברה המנוחה בארון, ולפי הנ"ל אין חשש ניוול בפינויה (והוא הטעם העיקרי לאיסור פינוי המת). ואף שהזכרנו טעמים נוספים לאסור, ובראשם חרדת הדין שבאה על נשמת הנפטר, מכל מקום נוכל לצרף כמה טעמים להיתר הפינוי מן הנזכר בשי"ס ופוסקים, וכדלקמן בהערה 2 ו-3.

2 לפי דברי השואל משמע שבבית-הקברות של בית-החולים קבורים גם יהודים וגם שאינם יהודים, ואף שהרוב הם יהודים, מכל מקום יש חשש גדול שקברו גוי בדי' אמותיה של המנוחה. ובשו"ת "חכם צבי" (סי' נ, הובאו דבריו ב"פתחי תשובה" יורה דעה סי' שסג ס"ק א) כתב, שמי שנקבר בקרקעות עכו"ם, מותר להוציאו ולקברו בקברות ישראל. ואמנם שם כתב שהטעם משום שהגוי יחרוש ויזרע על קרקע הקבר, אלא שהוסיף עוד טעם, שלהעביר מקרקע של גוי לקבר יהודים עדיף הוא ממה שכתבו ש"מותר לפנות המת ממקום אחד למקום אחר שהוא שלוי". וכתב ה"נודע ביהודה" (מהד' קמא יורה דעה סי' פט) שטעמו של "חכם צבי" גם משום "שלא יהיו קוברין עכו"ם אצל ישראל". וב"אגרות משה" (יורה דעה ח"ג סי' קו) כתב שחמורה קבורת גוי ליד יהודי, יותר מקבורת רשע אצל צדיק, כי שם זה רק אסור לכתחילה, אבל בדיעבד אין מפנין, ואילו בעכו"ם אצל יהודי אף דיעבד מפנים, ומקור הדברים בגליון מהרש"א (יורה דעה סי' שסג). וכן כתב הגר"ע יוסף בשו"ת "יביע אומר" (ח"ז חלק יורה דעה סי' לח), שאם נקבר גוי בבית-קברות יהודי ואי-אפשר לפנותו בגלל החוק, יעבירו את היהודים הקבורים אצלו למקום אחר.

בנדון דידן יש אפוא לומר שאם קבור גוי בשכונתה, כלומר בתוך ד' אמותיה, ודאי שמותר להעבירה לבית-הקברות של הקהילה. ואולם אם הדבר אינו ברור או שנמצא שאין גוי קבור ממש לידה, אלא שבבית-הקברות ההוא קבורים גויים במקומות מפוזרים, יש להסמך לזה מה שכתב בשו"ת "אגרות משה" (יורה דעה ח"ג סי' קמח) שמה שכתוב, שאין לפנות אפילו מקבר בזוי לקבר מכובד, הוא דווקא אם המקום עצמו הוא בזוי (כגון ליד הגדר, או במקום דריסת אנשים), אבל אם הוא בזיון לאדם שמת, כגון גבר ליד אשה שאינה אשתו, מותר לפנותו, ולא יהא גרוע ממה שהתירו לפנות לקבר משפחה (עיין הערה 3). ובנדון דידן ודאי יש בזיון לנפטרות להיקבר במקום שקוברין בעירובייה גויים ויהודים, ואולי עוד יקברו בצידה עכו"ם, ואף יש חשש שיבואו קרובי העכו"ם ויעשו מעשים כמנהג דתם ליד קברי קרוביהם (ויש להעיר על דבריו בסי' קמח מדבריו ב"אגרות משה" שם, סי' קמט, לענין צדיק שנקבר אצל רשע, שאין מפנין בדיעבד משום דהוי רק כמבזוי למכובד).

3 כתוב בשו"ע (יורה דעה סי' שסג סע' א) "ובתוך שלו - אפילו ממכובד לבזוי מותר (לפנות המת מקברו), שערב הוא לאדם שיהא נח אצל אבותיו". אמנם דנו אחרונים בשאלה, אם ההיתר לפנות לקבר-משפחה הוא דווקא כאשר כבר נקברו מבני המשפחה שם, או אף אם לא נקברו, אבל עתידין להיקבר שם. ה"אור שמח" (הלכות שמחות פי"ד הל' טו) הביא ראיה מאלעזר הכהן הגדול שנקבר בגבעת פינחס בנו (והולוכוהו לשם לאחר מיתתו בשילה), טרם שנקבר שם פינחס, שהאריך שנים רבות אחריו. הראי"ה קוק בשו"ת "דעת-כהן" (סי' רב) הכריע כן להלכה, ומביא ראיה מלשון הירושלמי "ערב הוא לאדם שיהא נינוח אצל אבותיו", ומסיק שם להלכה שמהני מה שיקנו חלקת קבר למשפחה ויפנו המת מקברו לשם. והוא ממש כנדון דידן. ואף שבשו"ת "אגרות משה" הנ"ל לא הסכים למתירין, מכל מקום סיים שם שהרוצה לסמוך על ה"אור שמח", אין למחות בידו. ובקונטרס "אבן יעקב" (ב"ציץ אליעזר" כרך ד-ה סי' כח) האריך להביא פוסקים המתירין במקרה כזה, בניגוד לדעת ה"אגרות משה".

מכל הנ"ל עולה שאם יקנו בני משפחת המנוחה חלקת-קבר מיוחדת לבני משפחתם (ובכללם גם

בעלה, אם עודנו חי, ואם כבר נפטר וקבור בבית-הקברות היהודי, הרי שהיתר הפינני הוא עוד יותר בשופי, ואפילו שלא יהיו קברותיהם סמוכים זה לזה, הרי שיש להם ודאי על מה שיסמוכו לפנותה לשם. אם האשה שומרת שבת ותקבר בחלקת שומרי שבת, הרי גם זכינן למה שכתוב (שו"ע יורה דעה סי' שסב סעיף ה) שאין קוברין צדיק אצל רשע (ועיין שו"ת רמ"ע מפאנו סי' מד).

על פי פוסקים רבים גם קברי ילדים נחשבים לקבר אבות, אבל יש עדיפות לקנייה על-ידי הורים או בעל).

וצריך הרב להשגיח היטב שבני משפחתה יקנו את החלקה בקניין גמור, ורק אחר כך יפונה לשם!



קכג. פינוי עצמות אשה שנשתמדה מחמת המציק וחזרה בתשובה לקבר ישראל

שאלה

פלונית ילידת פירנצה נשתמדה ר"ל בזמן מלחמת העולם השנייה מחמת המציק ועברה לגור בעיר אחרת. אחרי המלחמה ביקשה לחזור בתשובה ולא עלתה בידה ונלקחה לבית עולמה ונקברה בעיר פלרמו בסיציליה, בבית קברות לא יהודי. קודם מותה עודדה את בתה לעשות את מה שהיא לא הספיקה לעשות ולשוב לדת ישראל.

הבת אכן חזרה ליהדות שומרת שבת כשרות ומצוות נוספות והיא מבקשת עתה להעביר את עצמות אשה מבית הקברות של נכרים בפלרמו לקבר ישראל בעירונו. האם אנו רשאים להענות לבקשת הבת?

תשובה

מותר לקבור אשה זו בקבר ישראל מכיון ש"ישראל מומר שעשה תשובה אין צריך לטבול ורק מדרבנן יש לו לטבול ולקבל עליו דברי חברות בפני ג"י¹. דין זה הוא רק לכתחילה לשם מעלה בעלמא². מכל מקום גם אם רק קיבל לעשות תשובה ולא עשאה נפסק להלכה לענין עדות³ "מומר שחזר בו וקיבל עליו לעשות תשובה כשר מיד אע"פ שלא עשאה עדין"^{4,5}.

על כן מותר לפנות אשה זו מבית קברות של גוים לבית קברות יהודי ועדיף שהפינוי יהיה אל תוך חלקה משפחתית⁶.

¹ רמ"א בשו"ע (יורה דעה סי' רסח סעיף יב).

² רמ"א בשו"ע (שם סי' רסז סעיף ח).

³ רמ"א בשו"ע (חושן משפט סי' לד סעיף כב).

⁴ ואמנם בש"ד (שם סי' כ) כתב שהסברה היא משום דמסתמא יקיים, ובנדון דידן המציאות מורה שהיא לא קיימה,, מכל מקום הרהורי תשובה יש כאן, ומוכח לנו שהייתה כוונה לשוב בתשובה ללא פניות, והראיה - שלפנינו בתה השומרת תורה ומצוות בזכות האם, ומי יודע, אם הבת הייתה שומרת היום תורה ומצוות לולא בקשת הם ועודדה. ודברי הש"ד נסובים על מצב שבו אין לנו הוכחה, ולכן הוא אומר "דמסתמא יקיים", אבל בנדון דידן יש הוכחה מוצקה.

⁵ בתשובות הגאונים ("שערי צדק" ח"ג ש"ו סי' ג, יא) נפסק שמומר שחזר בו אינו צריך טבילה. ומדבריהם נראה שגם מדרבנן אין צריך טבילה, וכן פסק בשו"ת הרשב"א (ח"ה סי' סו). ובי"תורות הדשן" (סי' קצח) מובא שאין להקשות יותר מדי על מומר שחזר ליהדות, ויש להביא ראיה לדבריו שהרי בזמן הסנהדרין היו מלקין את החוזר משום שעבר על כמה עבירות עשה ולא-תעשה וכריתות ומיתת בית-דין, ואנו רואים שמסתפקים במלקות פעם אחת ולא יותר (יעוין ב"שערי צדק" ח"ג ש"ו סי' יא).

⁶ עיין עוד בשו"ת "במראה הבזק" (ח"ב ע' 138-140) ובתשובה קכב לעיל.

קכד. כהן שנשא גיורת שנתגיירה בקטנותה מתוך אי-ידיעה, דינו, מקור האיסור ודין הבנים

שאלה

כהן התחתן עם גיורת שנתגיירה בהיותה בת חודש. האשה עצמה, לא ידעה על כך עד סמוך לחתונה, גם לחתן נודע הדבר אחרי שכל ההכנות לחתונה נסתיימו. רב מסויים בארץ אחרת ערך להם חו"ק למרות המידע החדש. החתן מבין עכשיו את חומרת הענין ושואל מה דינו ואם אפשר להתחשב בכך שהם לא ידעו מראש על הבעיה כאשר החליטו להתחתן? האם ניתן למצא כאן צד היתר?

תשובה

במקרה שהאשה ודאי גיורת והאיש ודאי כהן, אין פתרון להתיר בעיה זו, עם כל עוגמת-הנפש שבדבר¹. ונוסיף כמה הערות עקרוניות:

נחלקו ראשונים בענין איסור גיורת לכהן. דעתם של רמב"ם (הל' איסורי ביאה פ' יח ה"ג) והתוס' (יבמות סא ע"א ד"ה אין) היא שהאיסור הוא מצד זונה, וכן פסק בטוש"ע (אבן העזר סי' ו סעיף ח). דעת ראב"ד (בהשגות, שם) ורשב"א (בחיידושו ליבמות ס ע"ב ובתשובות ח"א א' רלא) היא שהאיסור מצד גזירת הכתוב "בתולות מזרע בית ישראל". והנה לשיטת רמב"ם פשוט שהבן יהיה חלל, וכמו שכתב בפירוש בהל' איסורי ביאה (פ"י ה"ו) וכן פסק מרן בשו"ע (סי' ז סעיף יד).

אך לשיטת רשב"א וראב"ד יש לדון, והמ"מ שם כתב דאפשר דהוי חלל מטעם שהוא איסור המיוחד בכהונה, ודעת הגר"א (סי' ז ס"ק נו), שלדעתם לא יהיה חלל, ו"מנחת חינוך" (מצוה רסז אות ח במהדורת מכון ירושלים) מסתפק בענין (בירושלמי קידושין פ"ד ה"ו מפורש שהבן אינו חלל, אך נראה מבבלי יבמות ס ע"א שחולק על הירושלמי, וסובר שיש חלל מחייבי עשה, וטעמא דבוגרת לכה"ג, שלא הוי חלל, משום דסופה להיות בוגרת תחתיו, וכדפסקו שם רי"ף ורוב הראשונים, ודלא כבה"ג). האם איסור גיורת לכהן הוא דאורייתא:

בריטב"א יבמות (ס ע"ב) כתב דלר"ע הוא דאורייתא (ועיין ב"אגרות משה" אבה"ע ח"א סי' יא מה שדן בסתירה בדבריו) וכן כתב רשב"א במפורש, שיהיה אסור מדאורייתא (ותמה על רש"י שלשיטתו צריך לכאורה להיות אסור רק מדרבנן). אך יש מן האחרונים שדנו, שיהיה אסור רק מדרבנן, עיין בשו"ת "היכל יצחק" (אבן העזר ח"א סי' יז-יח) ובשו"ת "יביע אומר" (ח"ז חאה"ע סי' יא). ונפקא מינות בענין:

א. אם הבן יהיה חלל דאורייתא או דרבנן. הנפקא מינה בין חלל דאורייתא לחלל דרבנן,

שחלל דאורייתא אינו כהן כלל, וחלל דרבנן הנו מדאורייתא כהן, ולכן אינו אוכל בתרומה (כחלל) ואינו מיטמא למתים ונושא אשה שראויה לכהן (רמב"ם פ"ט מהל' תרומה).

¹ שו"ת "במראה הבזק" (ח"ב עמ' 153), עייש באריכות בתשובה ובמקורות.

איסורי ביאה היי, שו"ע אבה"ע סי' ז סעיף כ) ואינו נושא את כפיו ("משנה ברורה" סי' קעח סי"ק קנו).

ב. אם יש ספק בהיות האשה גיורת, אם נאמר, שהאיסור דרבנן, יש מקום להקל, עיין בשו"ת "יביע אומר" (ח"ז חאבה"ע סי' יא) ושו"ת "היכל יצחק" (אבה"ע ח"א סי' יז- יח) שדנים בכך.

קכה. בת ישראלית מנכרי ונישואיה לכהן

שאלה

בא אלי אחד מחשובי הקהל להזמינני למסיבת "תנאים" של נכדו וארוסתו. המסיבה תערך בעוד כשבוע ברוב עם ובפאר לפי כבוד המשפחה. כבר נשלחו הזמנות בכתב לאירוע. הוא בא גם לקבל את ברכתי ולבקשני לקבל את בני הזוג לצורך רישומם לנישואין.

תוך כדי בירור יחסי הצדדים במסגרת הרישום לנישואין התברר לי כי החתן הכהן מבקש לשאת את כלתו שאמה יהודיה אבל אביה אינו יהודי, כנראה. קשה לתאר את צער ההורים והסב ברגע שהתברר להם המצב ההלכתי. נסתי לדבר על ליבם לבטל את השידוך כדי להקים את ביתם על פי ההלכה לכתחילה. לשברון הלב של ההורים מצטרפת מצד אחד תום ליבם של בני הזוג שלא היו מודעים לבעיה ונחישותם שלא לבטל את השידוך שכבר התפרסם ברוב עם עם האירוסין וגם בגלל הקשר הנפשי העמוק שכבר נוצר בין בני הזוג. האם ניתן לראות מצב זה כ"דיעבד" אע"פ שעדיין לא נשאה ולסמוך על הדעות שאם כבר נתארסו ניתן לפסוק לקולא בהסתמך על ספק ספיקא כמבואר בדברי האחרונים. תודה על תשובתכם המהירה כיון שאם אלך למסיבה הרי זו כהתחייבות לחתנם ואם לא אלך יהיה זה בבחינת הכרזה והודעה לציבור כי הם אסורים זה על זה.

תשובה

אמנם יש מגדולי הפוסקים שצידדו להקל בנדון כמו זה כשעת דחק גדול כמתואר בשאלה.

בעל "הדבר יהושע"² סמך במקום "קצת עיגון" על ספק ספיקא - ספק הלכה כרמב"ם וספק אם הכהן אכן כהן הוא. ולכן, במקום שכבר נשדכו לפני זמן רב, ואם ייפרדו, יש חשש שלא ימצאו זיווג אחר, הקל הלכה למעשה. ויש שניסו לבנות - ע"פ "אבני נזר"³ - את הספק ספיקא על הדעה שניתן לצרף את הספק, שמא הלכה כרמב"ם⁴, כאשר אין ידוע בודאות שהאב אינו יהודי.

הרב נחום אליעזר רבינוביץ⁵ הסתמך על "ספק ספיקא" בצירוף סברתו של "חתם סופר"⁶ "הכא שכבר נתקשרה בקישור שידוכין וקנסות וחרמות, וגדולה בושה, הוה כאי אפשר בענין אחר".

המקרה המתואר בשאלתך אכן דומה לפסקים הנזכרים לעיל, שהרי האירוסין כבר נתפרסמו, ובני הזוג קשורים זה לזה בקשר נפשי עמוק, ובשעת הדחק ניתן להגדיר מצב זה כבדיעבד. אמנם גם הרב רבינוביץ⁴ לא התיר אלא אם כן יצטרפו לדעתו שני רבנים נוספים, וכן ראוי לנהוג גם במקרה זה.⁷

² חלק אבן העזר (סי' ח).

³ חלק אבן העזר (סי' טז).

⁴ עיין ב"אוצר הפוסקים" (סי' ד ס"ק עא אות יג).

⁵ "ברקאי" (חוברת ה, עמודים 20-23).

⁶ אבן העזר (סי' ח).

⁷ כאשר מדובר בזוג שיש חשש, כי ילכו בדרכים אחרות, דהיינו להינשא בנישואין אזרחיים או



וראוי לעיין גם בתשובתנו שו"ת "במראה הבזק" ח"ב⁸, שם פסק מרן הגר"ש ישראלי לאסור במקרה קרוב, אבל שונה.

רפורמיים, משום שלא ישמעו לנו להיפרד, ייתכן שיש מקום לחתן אותם גם כדי להציל אותם מאיסורים חמורים יותר - לשיטות שבנדון דידן האיסור הוא מדרבנן - כגון איסור "לא תהיה קדשה" וביטול מצוות עשה "כי יקח איש אשה" לדעת הרמב"ם, ואיסור נידה וחשש שמא יידחו לגמרי מהיהדות, אם לא נטפל בהם, כעין מה שכתוב ברמב"ם בשו"ת "פאר הדור" (סי' קלו). ועיין ב"אוצר הפוסקים" אבן העזר (סי' יא אות ס ואילך) דיון בשיקולים כעין אלה. ב"יביע אומר" (חלק ז אבן העזר, סי' ט) התיר, על סמך המובא בספר חסידים (הוצאת "מקיצי נרדמים" סוף סי' תרל) בדבר כהני זמנינו, אבל אי-אפשר לסמוך על היתרו זה, כי שם הנסיבות היו שונות.

⁸ עמ' 161-162.



קבו. דין "קטלנית"

שאלה

פנה אלי יהודי בן שמונים ושש (עד מאה ועשרים) שאשתו השניה מתה עליו לפני כחצי שנה. האיש קיבל יעוץ פסיכולוגי שהמליץ בפניו לחפש חברה חדשה לחיים מכיון שהבדידות מאוד מאוד קשה עליו. היהודי מכיר אשה בת שבעים ושמונה שהתאלמנה לפני כשנתיים מבעלה השני והם מעוניינים להתחתן כדת משה וישראל. האם יש כאן חשש לדין "קטלנית"? האם לגיל המבוגר יש משמעות מבחינת ההלכה?

תשובה

נישואי הזוג מותרים, ואין לאישה דין "קטלנית" בהתקיים אחד משני התנאים הבאים:

א. אם נישואי האלמנה עם אחד מבעליה נמשכו כמה שנים בבריאות¹;

ב. אם אחד מבעליה מת בגיל מתקדם² (שבעים שנה ומעלה³).

ואם אחד מבעליה מת בדרך לא-טבעית, כגון בתאונת-דרכים, אין מוחים ביד המתיר⁴.

¹ שהרי כאשר חיו ביחד כמה שנים בבריאות, ואחרי-כן מת כדרך כל הארץ, אי אפשר לתלות מיתתו בה, עיין ב"ערוך השולחן" (אבן העזר סי' ט סעיף ד). ועיין עוד ב"אוצר הפוסקים" (סי' ט סעיף טו ס"ק ג) בשם "חוות יאיר" (סי' קצז) ועוד כמה פוסקים שכתבו כן. ויש לעיין, כמה שנים נחוצות כדי שתצא מחשש "קטלנית". ב"אוצר הפוסקים" (שם) מובא בשם מהרש"ם (ח"ב סי' קמא) שאם חיו ביחד שש שנים והיא ילדה לו בן, ודאי אין לה דין "קטלנית". וצריך עוד עיון בזה.

² עיין "אוצר הפוסקים" (שם ס"ק א) בשם הרבה פוסקים שאין כאן דין "קטלנית", שלא גרע ממכת מדינה, שמתירים אפילו למאן דאמר "מזלא גרים"; שהרי רואים שלא "מזלא גרים", מכיוון שרובם מתים מחמת זיקנה. ואם כן קל וחומר שאם הבעל מת בגיל מבוגר לא תולים בה שהרי רובם מתים בגיל זה. ואפילו אם נאמר שיש כאן מחלוקת הפוסקים, הרי יש כאן ספק ספיקא, ספק אם שייך בגיל מבוגר דין "קטלנית", ואפילו אם תאמר ששייך, ספק אם הלכה כרבי או כרשב"ג שרק בשלוש פעמים יש דין "קטלנית". כן כתב ב"תורת חסד" להגרש"ז מלובלין (סי' ה), מובא ב"אוצר הפוסקים" (סי' ט סעיף כ ס"ק א). ועיין שם עוד דיון, אם אומרים ספק ספיקא בדין "קטלנית".

³ לעניין גיל להיחשב "זקן" ולא נחשוש לקטלנית עיין "אוצר הפוסקים" (שם ס"ק ב). לפי מהרש"ק בהגהות "חכמת שלמה" (אבן העזר סי' ט) בן שמונים שנה הוא "זקן", לפי "חתם סופר" - בן שבעים, ולפי "שואל ומשיב" (מהדורא תליתא ח"א סי' קא) - בן ששים. אנחנו נקטנו בן שבעים משום שהיום הרבה אנשים חיים עד גיל שבעים, ואם מת לפני זה, אפשר לתלות שמת שלא כדרך כל הארץ אלא בגינה.

⁴ רמ"א (אבן העזר סי' ט סעיף א), וזה היתר דחוק מן הנ"ל, שזה הוא רק למאן דאמר "מעניא גרים", ואנחנו פוסקים בעיקרון ש"מזלא גרים".



קכז. שכפול גנטי

שאלה

אני עומד בראש ועדת אתיקה בבית חולים בניו יורק. אנו מתלבטים עכשיו בבעיות אתיות של שכפול גנטי ואני בטוח שלהלכה יש הרבה מה להגיד בתחום מורכב זה. יש שתי דרכים לשכפול גנטי. האחד לקחת דגימת D.N.A. מאדם מבוגר ולהחדירה לתוך ביצית מופרת כך שהילד יתפתח כתאום זהה של המבוגר. זה כמו שני אחים תאומים זהים שנולדו בהפרש של שנים רבות.

צורה שניה היא לקחת עובר במצב של שמונה תאים וליצור ממנו שני עוברים בעלי ארבעה תאים שכל אחד מהם יתפתח בנפרד וכך נקבל שני ילדים שיהיו תאומים זהים. תהליך כזה מתרחש אכן בטבע בכל מקרה של לידת תאומים זהים.

השכפול יכול לעזור לנשים שסובלות מעקרות שעד היום כדי לעבור תהליך של הפריית מבחנה היו מקבלות תרופות שמטרתן היתה ליצור מספר רב של ביציות כדי שאחת מהן תצליח להיות מופרת במבחנה מה שמכונה I.V.F. (In Vitro Fertilization). הליך זה מסוכן לאשה ועלול לגרום במקרים קיצוניים גם לסרטן השחלה וסיכונים פוטנציאליים נוספים.

כל טכניקה שתמנע את הצורך בייצור ביציות במספר רב יהיה דבר טוב מבחינה רפואית.

זוהי דוגמה לתוצאה טובה של ניצול טכניקת השכפול.

הדרכה הלכתית מאוד תעזור לנו בהתייחסותנו לבעיה זו.

תשובה

על פי השקפתנו, יש לקדם בברכה כל התפתחות וגילוי מדעי. לא רק שאין לראות בכל תופעה של פריצת-דרך מדעית בעיה אמונית, אלא אדרבא, יש לראות בה את הגשמתו של אחד מיעודי האדם בעולם - "לעובדה ולשמרה"¹.

מלשון התורה "ורפא ירפא" לומדים חז"ל² - מכאן שניתנה רשות לרופא לרפאות, וייתכן שיש גם ללמוד מכאן, כי כל פעולה שמטרתה ריפוי - ומתן האפשרות לחולים להביא צאצאים לעולם כלולה במושג ריפוי - מותרת על-פי התורה, וכי יש להתייחס אליה בחיוב, כשם שאנו מתייחסים בחיוב לכל פעולה רפואית אחרת. ואולם כאשר המטרה איננה רפואית, יש להימנע מפעילות בתחום זה, כל עוד אין בטחון מובהק שיש

¹ אמנם יש שרואים בפעילות אנושית מעין זו התערבות לא-רצויה בבריאה והפרת האיזון הטבעי, מעין מה שכתב בעל "ספר החינוך" בטעמי המצוה לאיסור כישוף, כלאיים ושעטנו (מצוה סב, רמ, רמד, תקמח תקנא). מאידך גיסא:

א. אין ביכולתנו לחדש איסורים מדעתנו; ב. במקרה הנדון אין יצירת זן או מין חדש; ג. כאשר הפעולה נעשית כדי לפתור בעיות פוריות, ניתן לראות בה פעולה רפואית; ד. ישנם סיפורים בגמרא ובספרות השו"ת על אמוראים וראשונים שיצרו חיות ובני-אדם, באמצעות ספר-יצירה, ולא מצאנו לכך שום התנגדות עקרונית.

² בבא קמא (פה ע"א).

בה משום "לעבדה ולשומרה", וכי ההיפך יתכן, טמון בה פוטנציאל של הרס אדיר, כפי שהתברר לגבי המצאות אחרות שהמדע גילה ופיתח.

על כן יש לענ"ד להתייחס לנושא בדרך זו:

א. בעצם יישום התהליך של השכפול הגנטי בבני אדם אין - בשתי הדרכים שהזכרת בשאלתך - שום איסור הלכתי פורמאלי. אדרבא נראה שפעולה זו פחות בעייתית מטיפולי- פוריות שדורשים בדיקות-זרע תכופות, ובוודאי שהיא פחות בעייתית מתרומת-זרע מגבר זר או הריון ע"י אם פונדקאית³.

ב. ואולם, שימוש לא-מבוקר בשכפול גנטי בבני-אדם עלול לגרום לבעיות מוסריות- חברתיות חמורות ביותר:

1. הפחתת החשיבות של התא המשפחתי ומתן עידוד להקמת משפחות חד- הוריות וחיים משותפים של זוגות חד-מיניים ששוב לא יאלצו לוותר על ילד משלהם.
2. סכנה ש"מגלומנים" בעלי ממון ישכרו נשים לשמש להם "אינקובטור" וליצור להם עשרות צאצאים בצלמם כדמותם.
3. חשש שאנשים יגדלו לעצמם או לילדיהם כפילים שימשו "מחסן חלקי חילוף" לאיברים.
4. סכנה לשכפול המוני של אנשים בעלי תכונות זהות שימשו לצרכיהם של דיקטטורים וכדומה.
5. הקמת "בנק כרומוזומים" שממנו יוכלו נשים לבחור את ילדיהם לפי צו האופנה, וללא ידיעה ורישום על זהות התורם.

ג. נותר עוד לדון באשר לקביעת האבהות והאמהות של העובר מבחינה הלכית. על-פי רוב הפוסקים כיום נחשבת לאם האשה היולדת, ללא קשר לתרומתה בנתינת הביצית או הכרומוזומים⁴. ובאשר לזהות האב - באופן הראשון (של חלוקת ביציות מופרות לשתיים) נראה שהאב הוא תורם הזרע שהיפריה את הביציות⁵. אבל באופן השני (שכפול ע"י לקיחת כל הכרומוזומים מתא של אדם בוגר אחד), אם התורם הוא גבר, יש להסתפק אם לראות בו את האב או את אחיו של העובר, או אולי אין לעובר זה אב כלל⁶, ואם התורם הוא אשה, כי אז יש להסתפק, אם אביה של התורמת הוא האב של הילד, או שמא אין לו אב כלל⁷. עד שיוכרעו הספקות הנ"ל יש לחשוש לכל אחת מן האפשרויות הללו לחומרא.

³ כמובן שלא שייך איסור כישוף בפעולות שאופן פעולתם ברור ותועלתם ידועה, עיין רמב"ם ה"ל ע"ז (פ"א ה' טז) ו"מורה נבוכים" (ח"ג פ' לו) ו"חינוך" (מצוה סב).

⁴ עיין באנציקלופדיה הלכתית רפואית לפרופ' א' שטיינברג (כרך ב עמ' 130-135) סיכום השיטות בעניין, במאמרו של הרב ז"נ גולדברג ("תחומין ה', עמ' 248-259, 268-374) ובמאמרו של מרן הגר"ש ישראלי ב"חוות בנימין" (ח"ב ס"י סח, עמ' תיח-תיט).

⁵ אמנם עיין שם (חלק א', עמ' 156) שהנולד בעקבות הפריה לא-טבעית נחשב לבן ללא אב. ועיין במאמרו של מרן הגר"ש ישראלי בקובץ "תושב"ע"י" לג (עמ' מא-מו), המודפס גם בסוף התשובה הבאה.

⁶ כאשר שלא נלקח מן התורם תא-מין (זרע) אלא נלקח חומר גנטי שלם מתא רגיל, ניתן לראות בתורם הכרומוזומים את האב, קל וחומר ממקרה רגיל של תרומת זרע שבו התורם נותן רק את מחצית מהכרומוזומים של העובר, אבל גם ניתן לראות בו את אחי הוולד, שהרי בעצם דומה פעולה זו למתרחש באופן טבעי בהיווצרות תאומים זהים. ויתכן שבדרך זו, שאינו דומה לשום אופן של הולדה טבעית, אין אב כלל.

⁷ קשה לאמר שאשה שתורם את הכרומוזומים תחשב כאב.



ד. בגלל בעיות אלה יש לראות ישום טכניקה זאת בבני-אדם בהסתייגות רבה ולהסכים לביצועה אך ורק כאשר תובטח בקרה על התהליך על-פי חוק על-ידי הצגת התנאים הבאים:

1. התהליך יאופשר לזוגות חשוכי-ילדים בלבד, ורק כאשר הבעל חסר פוריות לחלוטין,
2. השכפול יוגבל לוולד אחד, בלבד.
3. הכרומוזומים ינטלו רק מן האב או מן האם, וייערך רישום, ממי נלקחו. ולבסוף, יש להתנגד להצעה להקים בנק כרומוזומים, דבר העלול להחריף את הבעיות הנ"ל.



קכת. פטור מחליצה בנתעברה מבעלה בהזרעה מלאכותית לאחר מות**שאלה**

אשה שנזרעה בהפריה מלאכותית מהזרע הקפוא של בעלה הנפטר, האם על ידי זה אפשר להתיר לה להינשא לעלמא מבלי להצריכה חליצה, הואיל ויש לה זרע מבעלה המנוח, או לא?

תשובה

בגלל חשיבותו העקרונית, אנו מצרפים את מאמרו של מרן הגר"ש ישראלי "אבהות בהזרעה שלא כדרכה"¹. במאמר זה קובע מורנו ורבנו, כי גם אם נפסוק כדעה, שנתעברה באמבטיה (כיום - בהפריה מלאכותית), הוולד מתיחס לבעל הזרע [קביעה שהרב מתיחס אליה כ"ספק גדול"], ודאי שלא ניחס ולד כזה לבעל-הזרע, אם ההתעברות התרחשה רק לאחר מותו, מן הנימוקים שהמחבר מעלה במאמר. ולכן, בתשובה לשאלתך - אי-אפשר לפטור את האשה הנ"ל מחליצה.

* * *

אבהות בהזרעה שלא כדרכה

מאת

הרב שאול ישראלי

א. עם התפתחות מדעי הרפואה בזמננו, הולך ומתרחב במקרה של קשיי הריון מסיבות מסוימות, השימוש בהפריה מלאכותית, היינו - זרע הבעל ממבחנה מוכנס ע"י זריקה לתוך רחם אשתו. זוהי הצורה המומלצת מבחינת ההלכה (אם כי גם בדרך זו יש מחמירים). קיימת גם אפשרות של הקפאת הזרע ושמירתו במצב זה לשימוש בתקופה יותר מאוחרת. מבחינה זו יתכן גם שהזרע המשומר בדרך זו יוכנס לרחם אחר מות בעל הזרע, באופן שהולד יולד זמן רב אחרי שבעל הזרע הלך לעולמו. לבריור הלכות של הנ"ל, באשר להתיחסות הבן לאביו לענייני הלכה שונים, מוקדשים הדברים הבאים.

המקור העיקרי שבו מצוי דיון בגמרא בדבר הדומה להריון בדרך זו, הוא במס' חגיגה (י"ד-ט"ו) וזו לשונה:

שאלו את בן זומא: בתולה שעיברה מהו לכהן גדול (והיא אומרת שימצאו לה בתולים. א"נ כהן גדול נשאה ולא ידע שהיא מעוברת ומצא לה בתולים. ואח"כ נמצאת מעוברת, מהו לקיימה משום "בתולה מעמיו יקח". רש"י). מי חיישין לדשמואל, דאמר שמואל יכול אני לבעול כמה בעילות בלא דם. או דילמא דשמואל לא שכיחא. אמר להו: דשמואל לא שכיח, וחיישין שמא באמבטי עיברה (אמבטי: כלי שרוחצים

¹ "קובץ תורה שבע"פ" (לג), "חוות בנימין" (ח"ג סימן קז).

בו כל הגוף. וי"ל שהטיח שם אדם שכבת זרע ונכנס במעיה. רש"י עכ"ל. ובמסורת הש"ס שם: וחיישינן נמי אמרינן לקולא, רש"י בשבת קנ"א, ב. היינו שבן-זומא אכן התיר אותה לכה"ג מטעם זה, שלמרות הריונה דנה כבתולה שמותרת גם לכה"ג.

ב. ודנו מפרשי השו"ע, מה דין הולד שנולד בדרך זו של הריון באמבטיה מבלי שהיתה ביאת אדם, האם מתייחס הולד אחרי בעל הזרע. הסתפק בזה ב"חלקת מחוקק" (אבע"ה ס"י א, סק"ח): "אם קיים האב פו"ר, ואם מקרי בנו לכל דבר" והביא לזה את האמור בליקוטי מהרי"ל: נמצא, שבן סירא הי' בנו של ירמיה שרחה באמבטי, כי בן סיר"א בגימטרי' ירמ"י, וכו' ע"כ. מלשונו נראה שלא מצא בדברי המהרי"ל הכרעה לספיקו. אולם ב"בית שמואל" שם כ':

ויש להביא רא"י ממה שאמור בהגהת הסמ"ק, והב"ח הביא ביו"ד ס"י קצ"ה: "אשה מוזהרת שלא תשכב על סדין ששכב עליהן איש אחר, פן תתעבר משי"ז של אחר, גזירה שמא ישא אחותו מאביו, משמע דהוי בנו לכל דבר". עכ"ל.

אכן הטי"ז שם (סוף ס"ק ח') העיר:

ואין זה רא"י דשמא לחומרא אמרינן, לקולא לא אמרינן. בפרט במידי דתלי בקום ועשה. והיא נתעברה בעצמה, דאינו יוצא בזה. ע"כ.

היינו שמסופק בשתים: האחד, שמא אינו מעיקר הדין, אלא בגדר חומרא. בעוד שלעיקר הדין יתכן שאין כאן התייחסות לבעל הזרע שייחשב כבן לאביו. ועוד, שגם אילו תמצא הכרעה שאכן הבן מתייחס לאביו, שהוא בעל הזרע. עדיין יש מקום להסתפק לענין קיום המצוה, שזו תלויה בקיומה במעשה, מה שלא הי' במקרה דנן.

ג. והמשיכו לדון בזה האחרונים:

בסי' "ברכי יוסף" (לחיד"א זצ"ל אבה"ע ס"י א, ס"ק י"ז) כ' בזה:

... ולא אכחד דלבי מהסס דיש קצת לדחות (הרא"י מהסמ"ק שהביא הבי"ש כנ"ל) דהא לשון ההגהה דסמ"ק הנזכר כך היא: משי"ז של איש אחר קפדינן, כי היכי דקפדינן אהבחנה גזירה שמא ישא אחותו מאביו. והרבנים הנזכרים פשיטא להו דמ"ש גזירה שמא ישא אחותו מאביו קאי אאם בא לה ש"ז של איש אחר דרך סדין. ויש לדחות דדילמא האי דקאמר גזירה שמא ישא אחותו מאביו לא קאי אמאי דקמן, אלא סירכא דלישנא דגזירת הבחנה הוא דיהבי טעמא בש"ס... וזהו שאמר "כדאיתא ביבמות". ולעולם בנדון זה דדרך סדין לא קאמר גזירה שמא ישא אחותו מאביו. ... ורצונו לומר דהכא הגם שלא שייכא גזירה שמא ישא אחותו מאביו - ואין אב (כלומר, שאליבא דאמת בזה אין לו יחוס אב כלל). מ"מ יש להקפיד בדין עירובא זרע הבא ממק"א. באופן שאינה רא"י חותכת, דיד הדוחה נטויה, דהכא ל"ש גזירה שמא ישא אחותו מאביו ממש, אלא דנקיט מאי דאתמר גבי הבחנה. עכ"ל.

ד. ויוצא מדבריו, שאם אמנם מתשו' רבינו פרץ שמובא בסמ"ק מבואר שדין ממזרות אין בעיבור מאמבטי [באשת איש שקלטה זרע מאדם אחר כמו שהעתיק משם לשונו שמשום זה לא מצינו קפידא שתשכב אשה נדה ע"ג סדין ששכב עליה בעלה שמא יקלט הזרע ויהי' בן הנדה. דודאי אין לחוש דליכא ביאת איסור ועבירה והולד כשר. דאלי"כ לא מצינו ידינו ורגלינו בביהמ"ד, דודאי בן סירא היתה הורתו בענין זה וכו'. ע"כ דאין אפילו חשש ממזרות, כשהזרע עצמו הוא כשר, והממזרות באה עליו מצד ביאה אסורה של איסור עריות, כגון אשת איש וכו"ב]. מכל מקום עדיין יש מקום לפקפק אם נשמר היחס של בן ואב כלפי בעל הזרע בכה"ג שקליטת הזרע לא היתה בדרך כל הארץ, אלא



דרך אמבטיה. ומכיון, שאותו פקפוק קיים באשר להפריי ע"י זרע שנקלט במבחנה והועבר משם ע"י זריקה לרחם אשתו של בעל הזרע. דבכה"ג הולד הוא בבחינת "ואין אבי". וזה לא רק לענין קיום פו"ר (כפי שמאריך שם אח"ז) אלא גם בכל עיקר ההתייחסות אחר האב.

ה. כן מצדד בס' בני אהובה (לבעל התומים זצ"ל בפי ט"ו ומה' אישות הלי' וי) שאין אשה נפסלת גם כשקלטה זרע פסול באמבטי, כיון שלא היתה כאן ביאה אסורה. ומוכיח זאת מהסוגיא דחגיגה הנ"ל שמסיק שם שמוותרת לכהן מצד תלין דבאמבטי עיברה. וקשה שמ"מ הרי יש לחוש שמא מזרע פסול נתעברה. וזה לפי מה שתוס' שם (ד"ה בתולה) פירשו שהבעי היתה גם אליבא דרי יהושע דס"ל באשה מעוברת גם כשאומרת לכשר נבעלתי, דלא מפיה אנו חיים ואסורה לכהן, ומכש"כ לכה"ג. אלא מוכח מזה שגם אם הי' מזרע פסול אין האשה נפסלת, כיון שלא היתה כאן ביאה שאוסרתה. [אלא שחזר ודחה הרא"י, דהרי בא להתירה גם מצד דנבעלה בהטי, שאין עמה איבוד בתולים, שמ"מ קשה בכה"ג שנבעלה ממש ודאי לדעת ר' יהושע נפסלה. אא"כ נוכרח לומר דמייירי במקום שלא היו פסולים, לחשוש מהם. ומ"מ מסיק "נראה מפשטא דלישנא דכשרה לכהונה במקום פסולים"].

ו. ומדברי האחרונים ניתן להביא עוד, דמסוגיות הש"ס ניתן להוכיח דבאמבטי (וכיו"ב, בנדון שלנו בדרך של מבחנה) שאין בזה יחוס הבן לאב:

א. ב"בני אהובה" הנ"ל מקשה בהא דאמרו במשנה יבמות (כ"ב, א) ובנו הוא לכל דבר. ובגמרא שם: לאתויי מאי - ומסיק לאתויי ממזר. ולמה לא אוקי לה לאתויי בנתעברה באמבטי, אע"כ שבזה באמת לא ייחשב כבנו. ודחה ד"ל דבזה לא ניתן להוכיח שהוא זרעו, שמא עוד אחר הטיל זרעו באמבטי. אך באמת זה תמוה, שהרי ניתן לפרש באמבטי שברשות היחיד של הבעל והאשה, והרי בכה"ג ודאי הוי כמו כל בעל ואשה שאין אנו מסופקים דילמא לאו אביו הוא דאזלין בתר רובא (חולין י"א).

ב. כן הוקשה לטו"א (חגיגה שם) מסוגיא דיבמות (דף י') דלא מצי משכח"ל פטרות צרותיהן ב"אמו", מפני שזה לא יצויר אלא בגוונא דאיסורא וב"דאי לא קתני". והרי יתכן בכלה שנתעברה מחמיה באמבטי דלא היתה ע"י ביאה אסורה. ומשכח"ל ג"כ באופן כנ"ל שגרו באותה דירה, באופן שאין מתעורר ספק שמא מאחר נתעברה.

ג. בס' דברי מלכיאל (ח"ד סי' צ"ז וק"ז) מהסוגיא דיבמות (צ"ז, ב): אח הוא וברי הוא, אחתי' אנא דדראי על כתפאי. ועוד שם בזה כמה דוגמאות שנאמרו שם רק בעכו"ם שבישראל הרי זו ביאת עריות. אך לפי הנ"ל דמוכח, שבנתעברה בכה"ג שלא היתה ביאה אסורה משכח"ל גם בישראל, אמאי קבע בפסקנות שזה לא יתכן כ"א בעכו"ם. וכל אלה הקושיות תתישבנה, אם נסיק שבכה"ג שלא הי' בדרך ביאה, כשם שאין בזה משום איסורי עריות, כן אין בזה גדר ייחוס, והוי כמו שנולד מבלי התייחסות אחר האב, לא רק לענין קיום פו"ר, כי גם לענייני יחסי קורבה שמתהוים בין האב ליוצא חלציו, רק בנתעברה האשה בדרך כל הארץ, ולא דרך אמבטי או מבחנה.

ד. מסקנת הדברים: ספק גדול קיים בולד שנולד בדרך מבחנה, אם יש לו התייחסות אחרי אביו. ומכל מקום דבר ברור הוא שאין על הולד תורת פסול, כל שהפסול נובע מביאה אסורה. אכן אם הזרע הוא של פסול, כגון ממזר וכיו"ב, פסול זה אין בדין

שיפקע וא"כ, אשה שקבלה זרע מבעלה דרך מבחנה, ספק התייחסותו לאב בעל הזרע בעינו עומד, אם כי איסור אין בזה.

כל זה אמור אם הזרע נכנס למעי האשה בעוד בעל הזרע חי. ולא כן הדבר בזרע מוקפא שנכנס למעי האשה לאחר מות האיש בעל הזרע, וכמו שיבואר להלן בע"ה:

ח. כי הנה ראיתי בעתון "הצופה" תחת כותרת: "פסק הלכה של גדולי הרבנים" (מבלי שפורט מי הם "גדולי הרבנים" האלו) שנאמר בו: "ילד שיוולד מזרע מוקפא - זכאי לירושת האב". וההמשך בזה הלשון:

"ילד שיוולד מזרע מוקפא לאחר מות אביו, יהי זכאי לקבל את ירושת האב, גם אם יחלפו עשרות שנים והירושה כבר חולקה בין אחרים - כך קובע פס"ד תקדימי שניתן בימים אלה ע"י מספר רבנים, שביקשו לשמור על עילום שם, לאחר שנדרשו לסוגיה זו על ידי מנהלי בי"ח גדול בארץ.

... הרבנים פסקו, כי הילד יהיה זכאי לירושה עפ"י דין תורה. ועל שאר היורשים יהי להתחלק עמו בירושה.

הרבנים ביקשו לשמור על עילום שם שכן חששו מתגובת הרחוב החרדי מכך שנתנו לגיטימציה לתרומת זרע והקפאתו.

אין הבדל בין ילד שנולד כתוצאה מיחסים נורמליים לבין ילד שנולד מהקפאת זרע. מבחינה תורשתית, הילד הוא צאצאו הישיר והטבעי של אביו, וההקפאה לא גורמת שום שינוי" וכ"כ עכ"ל הידיעה.

איני יודע מי הם שפסקו כזאת. ולענ"ד זוהי טעות בהוראה, שאף אם אמנם אין שום יסוד להבחין בין זרע טרי לבין זרע מוקפא, אולם נ"ל שגם אם ייפסק כמסקנת הבי"ש הנ"ל, שיש לו ייחוס לאב, גם אם לא הי' בדרך ביאה, כדרך כל הארץ, מ"מ משמת בעל הזרע והלך לעולמו, שוב נקטע היחס עמו, ולא יתייחס הולד אחרי הבעל הזה. וזה כפי שיבואר להלן.

ט. הנה בנובי"ק (א"ע ס"י ס"ט) הביא קושיא בהא דקיי"ל דימי הבחנה שצריכה האשה להמתין אחרי מות הבעל צ' יום מיום המיתה, דאמאי לא אצרכינן להמתין עוד ג' ימים לקליטה (ברכות ס', א) שהרי יתכן שלא יקלט הזרע עד סוף זמן הקליטה א"כ יצטרכו צ"ג יום.

וחידש בזה הנובי"ק, שאם בשעת מיתת הבעל טרם יקלט הזרע, אין זה בנו ליבום, דקרינן בזה "ובן אין לו", כיוון שבשעת מיתה עדיין לא נקלט הזרע. ומשום זה מתיבס ממנ"פ, ולא צריך להמתין יותר מצ' יום, שאם אכן נקלט, הרי צ' יום יהי ניכר העבור. ואם לא נקלט משום זה באמת לא יהא עיבורה ניכר, כי אז שפיר מייבס. וכי בזה שאם אמנם לגבי כל הדברים ייחשב בנו, אך לייבום - לא. עכ"ד.

י. ובס' קרן אורה (סוף פ"ט דיבמות) השיגו בזה"ל: דינו תמוה, מאוד, דהיכן מצינו יבום שלא במקום נחלה וזה הבן יורשו ואחיו מייבס. ועוד דהא כל מ' יום לאו ולד הוא אלא מיא בעלמא, ואפ"ה לאו בת חליצה וייבום היא. ואע"ג דבתרומה מותרת, דבתרומה מותרת, כדאיתא לעיל ס"פ אלמנה, היינו משום דזה בכלל מתים כחיים, דבתרומה בעינן שיהי הולד קיים, ולא קודם שנוצר ולא אחר שמת. אבל לענין יבום, כל שיש שסופו להיות לו זרע, או שהיה לו ואח"כ מת, לאו בת יבום היא. והכל משם דרכיה דרכי נועם ודו"ק עכ"ל.

יא. ותמיהתו עצומה, שלא רק "היכן מצינו וכי" שהרי מקרא מלא הוא ביבם, "יקום



על שם אחיו" - לנחלה. ואיך ניתן להפריד בין יבום לנחלה. אך גם בל"ז הרי לפי היסוד הנקוט שגם אם נולד הבן אחר מות האב, אם ממ"ש "ובן אין לו" - עיין עליו, ואם ממש"נ "ולא ימחה שמו" - פרט לזה שאין שמו מחוי אין שם דין יבום (עי' יבמות ל"ה, ב) גם בכה"ג אין שם יבום, כיון שזה עומד להקל. להתפתח; שהרי שכנ"ל, גם בשכבר נקלט, כהערת ה"קרון אורה", עדיין אינו אלא בגדר "מיא בעלמא"; וא"כ אין בעצם כל הבדל בין שכבר נקלט בפועל, בין שטרם נקלט, ואך נמצא במעי האשה ויקלט. כל זה נראה ברור, ומה שקבעו חז"ל צ' יום לקליטה, אין זה אלא משום דלא חיישינן למיעוטא ורוב זרע נקלט מיד.

יב. אכן כל זה הוא בשהזרע נמצא במעי האם ועומד להקלט, מבלי כל צורך בפעולה נוספת. ולא כן הדבר בזרע שנמצא בשעת מות הבעל מחוץ לגוף האשה במצב של קפאון, שרק באופן מלאכותי ע"י פעולות הנדרשות להוציאו ממצב זה ולזווגו עם הביצית שבמעי האשה (אם זו אשתו לשעבר ואם זו אשה אחרת) שמבלי פעולה זו לעולם לא יולד, בזה הדין "ובן אין לו" נשאר לעולם, ואין לו מאז שום ייחוס אל המת.

דאי אפשר לומר, שבכה"ג ייחשב כבן המת, ויפקע אז ממנה דין יבום, דכאן הרי יש לדרוש בכיוון הפוך את הדרשה דגמרא "דדרכי נועם", דאין זה דרכי נועם מאחר שבשעת מות הבעל לא הי' לו בן, ולא הי' עומד להיות לו בן (אם לא ייעשה מעשה, כנ"ל) שממילא חל עליו דין יבום, כשעברו על האשה צ' יום של הבחנה, אם איתא שאם אח"כ יעשה מעשה בזרע המוקפא, ויוכנס למעי אשה ויתפתח לולד, דאז יפקע למפרע זיקת היבום ויהיו הבנים ממזרים, והאשה תצא מהיבום, כדין מיובמת בטעות. הרי ודאי דקרינן בזה "דרכיה דרכי נועם" ואין זה דרכי נועם להוציא מהיבום ולעשות בניה ממזרים. כשם שמטע"ז עצמו מסיק בגמרא שאם במות הבעל הי' בן קיים, ומכוח זה הותרה לשוק, שאם אח"כ מת הבן, אין זה דרכי נועם שתצטרך להזקק אז ליבום. וע"כ אמרינן בזה שעשו מתים כחיים (יבמות פ"ז, ב). וכדפי' רש"י שם: הלכך על כרחך "בן אין לו" בשעת מיתה קאמר והרי יש לו. עכ"ל, וכמו כן נאמר גם בהא דניד"ד: על כרחך "בן אין לו" בשעת מיתה קאמר, והרי אין לו. ואמרינן בזה, שמשעה שמת ואין כאן "בן", ואפילו לא בכח - דהיינו כשהאשה במצב של אפשרות הריון, חל בה דין יבום, ולידת בן בכה"ג גם כי יעשה מעשה כנ"ל ע"י הקלטת זרע המת, אינה מפקעת דין היבום, ויקום על שם אחיו לנחלה כדין יבום, כי ולד זה לא יתייחס על שם בעל הזרע שממנו הופרה. ואין הולד יכול לרדת לנחלה.

יג. וכזה למדנו (מס' ב"ב ק"ט, א): דכיון דלענין יבום בן ובת כי הדדי נינהו, לענין נחלה נמי וכו'. וכן כתבו התוס' (שם, דף קט"ו) ד"ה בן הבן שכשם שמתפרש הכתוב שנאמר ביבום "ובן אין לו" שה"ה הבת, כן הוא מתפרש בענין נחלה. וע"כ אין שום סתירה מיבום לדיני נחלה, כי לא שם בן עליו, והיינו שאינו מתייחס אחרי האב, כיון שלא הי' עומד להולד, בדרך הרגילה, בשעת מיתת האדם שממנו לוקח הזרע. וכך מצינו (יבמות כ"ב, א-ב) דילפינן מהדדי דיני אחוה מדיני בן ובת, דלענין יבום. היינו, כשם שיש דין "בן" על ממזר, כן יש לו דיני אחוה. ומכאן שכשם שאין קורים לו "בן" לענין יבום, כן אין הוא נקרא אח לענין יבום. ודרך הלימוד זה מזה הוא, שאם יש לו ייחוס, הרי זה כזה, ושם אינו בן, אינו אח. וא"כ מכש"כ לענין המושג "בן" עצמו שאם אינו "בן" לענין יבום אינו בן לשום דבר אחר, ואינו נחשב קרוב לענין שום דבר, כולל דיני עריות, דהיינו אחוה, וכל כיו"ב, כי אין לו שייכות לאב ולא למשפחתו לשום

ענין. שכן דיני משפחה למדים מדיני יבום, ולא ניתן להפריד בין זה לזה.

וממילא ברור שולד שנולד מזרע מופקא אחרי מות בעל הזרע, אין לו שום יחס קרבה למשפחת האיש שממנו בא הזרע המוקפא. והיורשים כדין ירשו, ואין הולד יכול לתבוע חלקו בירושה. זהו מה שנראה לנו נכון וברור. והשי"ת יצילנו משגיאות ויראנו מתורתו נפלאות.



קכט. הפריית אלמנה בזרע בעלה לאחר מותו

שאלה

אלמנה שמת בעלה אחרי מחלה ארוכה, בלי בנים. והיא שכולה וגלמודה. הבעל הניח "זרע" במקרר בבית חולים, והאשה הנ"ל הבטיחה לבעלה שאחר מיתתו - תכנס להריון ע"י "הזרע". הן היום שאלה אותנו האם אין איסור אם תקיים את הבטחתה. או האם יש איסור לכתחילה. שהבן או הבת הנולדים יהיו יתומים בלי אב? וחופף מכל זה האלמנה הנ"ל שואלת, מה היא דעתנו על הענין, האם הוא רצוי או לא?

תשובה

מושג המשפחה הכולל אב, אם וילדים הינו בסיסי ביותר מבחינה תורנית. מצוות רבות וחשובות, כגון מצוות תלמוד תורה או מצוות סיפור יציאת מצרים, נכתבו בתורה דווקא בהקשר ליחסי אב ובנו². על כן יש לטפח ולעודד את חיזוק המשפחה היהודית, שהרי היא יסוד מוצק ואדן קודש בבניין היהדות.

גם המושג חיי אישות בקדושה וטהרה קשור בטבורו במושג המשפחה. אין להפריד בין שני דברים אלה גם אם אין קשר ישיר של סיבה ותוצאה ביניהם, ויש להתנגד בכל תוקף להפרדתם.

ברם, יחד עם זכותם של ההורים - חובת האב והרצון הטבעי של האם - ללדת ילדים, קיימת גם זכותו של הילד - להיוולד, לכתחילה, בתוך משפחה בעלת שני המרכיבים היסודיים, אב ואם, ועל כן יש להשתדל, עד כמה שאפשר, שילדים יוולדו במציאות כזו, ורק כזו. ואכן ישנן מדינות שבהן החוק אוסר ביצוע הזרעה מלאכותית בפנויה מטעמים אלה.

מצינו בתורה שבכתב, ואחר כך גם בתורה שבע"פ, בהלכה ובאגדה, עד כמה חשוב הוא שהורים יפקדו בזרע של קיימא, עד כדי כך שהותר איסור כרת של אשת אה, ובלבד שיקום זרע לאח המת³, אך גם זאת אך ורק במסגרת המשפחה החדשה-הישנה⁴ שנוצרת ע"י הייבום.

לא מצינו מקור לכך שיש לעודד הולדת ילדים ע"י האלמנה אחר מות בעלה שלא בדרך של הקמת משפחה, אך גם לא מצינו איסור פורמאלי לכך שאלמנה תהרה ע"י שימוש בזרע של בעלה המת, ולא מצינו איסור פורמאלי להוליד ילדים במשפחה חד-הורית. לפי זה, בשאלה עדינה כגון זו שיש בה מרכיבים נוספים, והם גמילות-חסד עם החיים - האלמנה, ואולי גם בחינת "חוטרא לידה ומרה לקבורה"⁵, וגם חסד עם המתים - האב

² דברים ו, כא; יא, יט ועוד.

³ על כן רוב הפוסקים רואים מעשה חסד בכל עזרה להורים להוליד ילדים, ומכאן גם הנטייה ללכת לקולא בשאלות-הלכה במקרים אלה.

⁴ על כן אין צריך קידושין מחדש במקרה של יבום.

⁵ יש מקום לדון בשאלה, אם אמנם יורשי הבעל יורשים גם את הזכויות על הזרע של הנפטר, שהרי אם כן, יש בכוחם לעכב את האישה מלבצע את ההפריה, אלא אם כן תוכיח, שזאת צוואתו של הבעל, כי אז מצוה עליהם על הירורים לקיים דברי המת, וצ"ע.

המת, שזאת הייתה בקשתו, ובפרט במקרה דנן כאשר בשל גילה, סיכוייה של האשה להתחתן מחדש וללדת הם קטנים, לא נוכל לאסור זאת עליה, אם תתעקש האשה על כך.⁶

עם זאת מצוה על הרב לנסות לעודד את האשה שלא ללכת בדרך זו, אלא לנסות להתחתן מחדש ולהתפלל שהקב"ה יזכה אותה ואת בעלה להקים משפחה נאמנה בישראל על בסיס של קדושה וטהרה. ובכל מקרה צריך הרב לשקול לגופו של עניין, והכול לפי ראות עיני הדיין.

בנוסף לכל האמור לעיל יש להסביר לאשה ולהבהיר לה הבהר היטב את הבעיות הפסיכולוגיות והחברתיות ואת המשא הנפשי הכבד שהיא עומדת להטיל על כתפיו של הילד, שיוולד כתוצאה ממעשיה, שכן "כבר הורה זקן" - מרן הגר"ש ישראל - שילד שכזה לא מתייחס אחר הנפטר, לא לעניין יוחסין ולא לעניין ירושה, וגם אינו פוטר את האשה מחליצה כאשר יש לנפטר אחים שהיו עמו בעולמו.⁷

⁶ עיין גמי יבמות (סה ע"ב) וש"ע אבן העזר (סי' קנד סעיף ו).
⁷ א. ניתן להוסיף שספק הוא, אם תוכל להינשא מחדש במשך כ"ד חדשים מאז לידת הילד, עיין בש"ע אבן העזר (סי' יג סעיף יא) לגבי פנויה מזנה, וצ"ע.
 ב. בכל מקרה שיש צורך בחליצה, יש לערוך את החליצה קודם פעולת ההפריה.
 ג. עיין בדבריו ב"קובץ תושבע"פ לג"י (הוצאת מוסד הרב קוק תשנ"ב, עמ' מד-מו הובא בסוף התשובה הקודמת), וכן פסק הגרש"ז אויערבך בקובץ "נועם" (כרך א ע' קנה, הובא ב"נשמת אברהם" חלק ג, עמ' י-יא).



קל. גיל מינימום בעדות קידושין וגיטין

שאלה

האם יש סיבה להגביל בחור צעיר (בן 15) שהוא כמובן שומר מצוות שיהיה עד בקידושין או בגירושין?

תשובה

א. "קטן פסול להעיד, אפילו היה נבון וחכם, עד שיביא שתי שערות¹ אחר י"ג שנים גמורות. ואם נתמלא זקנו³, אינו צריך בדיקה" (שו"ע חושן משפט סי' לה סעיף א). מכאן למדים, כי למרות שאין מיגבלה בגדול מ"ג שנים, הרי שיש לוודא ע"י ב' עדים כשרים, כי העד אכן הביא סימנים לאחר גיל שלש-עשרה, או שאנו רואים שנתמלא זקנו, או חלילה הביא סימני סריס, וכן לא סמכין בדאורייתא על חזקה דרבא⁴.

¹ בעניין בדיקת גדלות הובא בהלכות מיאון (שו"ע אבן העזר סי' קנה סעיף טז) "שתי שערות צריך שיהיה בעיקרן גומות. ואפי' שתיהן בגומא אחת הרי אלו סימן. נמצאו שתי גומות זו בצד זו ואין בהן שער, הרי אלו סימן - חזקה אין גומא בלא שער, ושערות היו בהם ונשרו". ובסעיף יז (שם) "שערות צריכות שיהיו במקום הערוה. ובית הערוה כולו מקום סימנים, בין למעלה בין למטה, בין על איברי הזרע עצמן. ויש מי שאומר, שאפילו אחת בגבה ואחת בכריסה, או אחת בקשרי אצבעותיה של יד ואחת בקשרי אצבעותיה של רגל, חשובה גדולה למיאון, אבל לא לחליצה". ובסעיף יח (שם) "שיעור אורך השתי שערות, משיצמחו ויהיו ראויים להנטל בפי הזוג (פי' מספריים) או לקרוץ בצפורן, חשובה גדולה למיאון. אבל אינה חשובה גדולה לחליצה עד שיהיה בהן כדי לכוף ראשן לעיקרן (וע"ל בפי' סדר חליצה סי' כז)". [כמובן שאפשר, שיהיה סימן תחתון (היינו ב' שערות) ולא יבוא סימן עליון (היינו נתמלא זקנו), ורק באשר להיפך אמרו בגמ' נידה דף מח ע"א שאינו אפשרי].

² מובא שם (ה'ל' מיאון סעיף יד) "אין שתי שערות סימן גדלות אא"כ באו מ"ב שנה (ובנער י"ג שנה) ואילך, אבל אם באו קודם לכן, אפילו תוך שנת י"ב (ובנער י"ג), חשיבי כשומא (סוג נגע שעולים בו שערות), ואינה נחשבת גדולה על ידם אלא אם כן הביאה אחרות אחר י"ב שנה (ובנער י"ג)... ומיהו כשמוצאים לה שערות אחר הזמן, מחזיקין אותה כגדולה אפילו לחליצה (דאורייתא), ולא חיישינן שמא באו קודם הזמן".

³ אמנם לשון הטור הוא "צמח זקנו" אך הגהות פרישה הבהיר (שם אות א), כי הוא חד שיעורא, והכוונה - נתמלא זקנו. והרחיב בה'ל' תפילין בעל "משנה ברורה" (סי' לט ס"ק ג) "אם ספק לנו אם הביא ב' שערות, פסול לכתוב, אם לא שנתמלא זקנו, דהיינו שיש ריבוי שער בזקנו, אף שהם קטנים מאד (סמ"ע, חו"מ סי' לה ס"ק ד) או שעברו רוב שנותיו או שנולדו בו סימני סריס, וכדלקמן (סי' נה סעיף ה). ויש לגעור בסופרים שמניחין לנערים לכתוב תפילין ואין מדקדקין, אם הביאו סימני גדלות או לא".

⁴ עיין בגמ' נידה (מו ע"א), בדבר חזקה דרבא, היינו "קטנה שהגיעה לכלל שנותיה, אינה צריכה בדיקה, שחזקה שהביאה סימנין (שתי שערות)". אולם רואים שם בסוגיה, כי חזקה זו מועילה רק לעניין פסילתה ממיאון, שהוא דרבנן, אך כדי לחלוץ (דבעינן גדולה מן התורה) צריכה עדות שהיא גדולה. מכאן הסיק ר' עקיבא איגר (שו"ת, מהדורא קמא סי' ז) שלא לסמוך על חזקה דרבא בכתבת תפילין, שהוא דאורייתא, ונוטה להצריך בדיקה מעליא ע"י שני עדים. ואם אותו הנער כבר העיד בקידושין או שכתב תפילין, יש לבדוק כעת, והיה אם ימצאו עדים אצלו שתי שערות, יישב למפרע לגדול משעה שהיה בן י"ג. אלא שבמקרה זה יהיה לדעת רעק"א צורך בעדות גמורה של שני עדים כשרים באשר לגילו, ולא תספיק עדות

- כשר אפוא לקחת כעד בקידושין כל נער בוגר מגיל י"ג ויום אחד אשר ללא ספק הביא סימנים⁵.
- ב. היות ומדובר בעד צעיר וחסר נסיון, יש לוודא שהוא אכן יודע את תפקידו בקידושין⁶, ובמיוחד - שיראה את נתינת הטבעת בפועל.
- ג. בעניין גיטין מיותר לציין את דברי "סדר הגט" בהגה: "בימי חכמי התלמוד היו נוהגין למנות חכם בקי על הגיטין, וכן נמצא בדברי הקדמונים שהיו נוהגין שלא ליתן גט רק לפני גדולי הדור (ריב"ש סי' שפט). ועל כן לא ישתדל אדם בנתינה, רק הבקי בהם. וכל מי שאינו בקי בטיב גיטין וקדושין, לא יהא לו עסק עמהם". משום כך לא ראינו צורך לדון בכך, אלא בית-הדין המסדר את הגט יפסוק בכל הפרטים כי רבים הם.

אביו.

ומובא ב"כנסת הגדולה" (הל' עדות סי' לב, הגהות הטור ס"ק א) "דווקא כשהוא מוחזק קודם שהגיע לכלל שנים שהוא בן דעת ומבין בין דבר לדבר הדומה לו והולך בדרך טוב, אבל מי שהוא ידוע קודם שהגיע לכלל י"ג שאינו מבחין בעדות ואינו מקפיד לאמר על הן לאו ועל לאו הן, אין מקבלים עדותו לכשיגדיל, עד שידעו שהוא מבחין".

⁵ אמנם מצאנו הבחנה בין גיל י"ג לגיל כ' שנים במסכת בבא בתרא (קנה ע"א) - "איתמר, קטן מאימתי מוכר בנכסי אביו? רבא אמר רב נחמן, בן שמנה עשרה שנה, ורב הונא בר חיננא אמר רב נחמן, מבן עשרים שנה". ועוד נאמר (שם ע"ב) "אמר רב הונא בריה דרב יהושע, ולעדות - עדותו עדות. אמר מר זוטרא, לא אמרן אלא למטלטלי, אבל למקרקעי לא. אמר ליה רב אשי למר זוטרא, מאי שנא מטלטלי? דזביניה זביני. אלא מעתה, הא דתנן הפעוטות - מקחן מקח וממכרן ממכר במטלטלין, הכי נמי דעדותן עדות! אמר ליה, התם בעינא (דברים יט) "ועמדו שני האנשים", וליכא". וביאר רשב"ם - "ודוקא לענין למכור בנכסי אביו תרתי בעינן, שמנה עשרה שנים ושערות, אבל לענין עונשים ומצות - מבן י"ג חשיב גדול אם הביא שערות". "א"ר (זירא) הונא ולעדות מעיד - אע"פ שאמרנו בפחות מכ' שאינו יודע בטיב משא ומתן, אינו מוכר בנכסי אביו, אבל לעדות נאמן הוא להעיד מה שראה ושמע, מבן י"ג ואילך שהביא שתי שערות הואיל ואינו שוטה".

וכן נפסק בשו"ע חושן משפט (סי' לה סעיף ג) "בן י"ג שנה ויום אחד שהביא שתי שערות ואינו יודע בטיב משא ומתן, אין עדותו עדות בקרקעות, אבל במטלטלים עדותו עדות". ראינו אפוא שאף כי אינו ראוי לצורך מכר קרקע עד שיהיה בן כ' הרי שמגיל י"ג ואילך הוא נאמן לעדות על מכירה זו, אם יודע בטיב משא ומתן. וכן הביא הסמ"ע חושן משפט (סי' ז ס"ק ט), כי יש דעה המצריכה גיל י"ח כדי להיות דיין, דתליא בחכמה, ומאותה הסיבה יש דעה שלפיה כשר לכך בן י"ג, והוא חריף, אפילו לא הביא סימנים, הרי בעדים בעינא (דברים יט) "ועמדו שני האנשים", והוי "אישי" מגיל י"ג ואילך רק אם הביא סימנים.

⁶ יש ללמד את העד, על מה עליו לשים את ליבו בקידושין - כי הטבעת היא רכושו של החתן (עפ"י דבריו), וכי היא שוה פרוטה, שיראה בפועל את הנתינה (ויש לוודא שהצלם או האורחים אינם מסתירים לעדים את רגע הנתינה, במיוחד שמדובר כאן בעד צעיר ומנומס), שיבין כי הקידושין נעשו מרצון שניהם, וכי הכלה קנתה את הטבעת משניתנה לה, ובכך קנה אותה בעלה לו לאישה והיא נאסרה בכך על כל העולם כאשת איש.



תמוז, ה'תשנ"ה

קלא. סידור חופה וקידושין למי שהיה נשוי בעבר בנישואין אזרחיים לגירות קונסרבטיבית

שאלה

בא לפני יהודי וביקש שאערוך לו חופה וקידושין, תוך כדי בירור מצבו האישי נתבררו העובדות הבאות:

א. האישה היה נשוי כדת משה וישראל ולפני כאחת עשרה שנה התגרש מאשתו היהודיה, בטקס רפורמי.

ב. לאחר זמן נשא האישה גיורת קונסרבטיבית מקנדה ולאחר חמש שנים התגרש ממנה בגרושין אזרחיים, והאשה חזרה לקנדה.

האישה הסכים לתת גט כדת וכדין לאשתו הראשונה והיא הסכימה לקבלו. האם ניתן לסדר לו עכשיו חופה וקידושין עם אשה נוספת בלא שיתן גט לאשה השנייה. לטענתו אין הוא חייב בכך כיון שהיה נשוי לה רק בנישואין אזרחיים והוא כלל לא יודע היכן היא כיום ואם בכלל תשתף פעולה.

האם גם בימינו יש לחשוש לנישואין אזרחיים מצד "אין אדם עושה..." וגם אם נאמר שכן הרי מדובר כאן בגיורת קונסרבטיבית שאחר כך התחתנה בנישואין אזרחיים, וסופה מורה על תחילתה?

תשובה

א. קשה לבטל גיורים קונסרבטיביים בלי לבדוק שאכן הרבאיי לא למד בישיבות וכי הוא פסול לעדות¹.

ב. עם זאת ניתן להתיר לאיש להתחתן, משום שנהגו בבתי-הדין להתיר אישה להינשא בלי גט, לאחר נישואין אזרחיים במקום עיגון², וק"ו בנדון דידן³.

¹ כך פסק הגר"ש ישראלי בשו"ת "במראה הבזק" (ח"א תשובות פד וצז, כד ולו במהדורה הראשונה), ושם התייחס גם לקידושין וגם לגיור של קונסרבטיביים. אמנם מאוחר יותר, לגבי שאלה של ריח הגט על קידושין קונסרבטיביים, כתב שיכולים לסמוך על פסקי הגר"מ פיינשטיין באבן העזר (ח"ד סימנים מו ויג) שאין להתחשב בקידושיהם. וייתכן להסיק מזה שגם לגבי גירות ניתן לסמוך על הגר"מ פיינשטיין, שביטל גיור שלהם, כמבואר ב"דרכי משה" (אבן העזר ח"ג סי' ג).

² עיין "פסקי דין רבניים" (חלק ז עמ' 281, חלק ט עמ' 355 וחלק יג עמ' 99, ושם באורך) ובפרט כאשר מלמד סופו על תחילתו בזה שגם התגרשו ב"גט" אזרחי.

³ עיין ב"דרכי משה" (טור אבן העזר סי' א סע' ט) שכתב, "בזמן הזה לאחר האלף החמישי אין חדר"ג אלא מנהג", וממשיך שם "וני"ל דהמיקל וסומך על דברי המתירים לא הפסיד, שהרי כתבתי לעיל שלא גזר משום חשש איסור דאורייתא ואינה אלא תקנה בעלמא, ובשל סופרים הלך אחר המיקל, כל שכן בתקנה בעלמא". לכן, אם מקילים באיסור אשת איש, ק"ו בנדון דידן. ואפילו אם תאמר שהחרם הוא איסור תורה וצריך להחמיר (עיין "אוצר הפוסקים" סי' א ס"ק סא אות ג), אם מקילים באיסור אשת איש החמור, ק"ו בנדון דידן. ובפרט שיש כאן הרבה ספקות - ספק על עצם הגיור וספק על הקידושין, וגם לא ברור, אם נישואין אזרחיים הם ספק שקול. ועוד ספק אם צריך להחמיר בספק חדר"ג, ובפרט שיש כאן גם מקום עיגון של

- ג. אין לחשוש לנישואין אזרחיים במקום שבנקל ניתן לסדר חופה וקידושין על-פי התורה⁴, וכן פסק מרן הגר"ש ישראלי בפסק-דין רבני⁵. ואולם נראה שמרן הראי"ה קוק⁶ פסק, לבטל נישואין אזרחיים רק כאשר הנישואין היו "מתוך הפקרות ובעיטה בדת ישראל", אבל אם היו מתוך רשלנות או חוסר ידיעה, יש חשש קידושין.
- ד. לעניין החזקה של "אין אדם עושה..." עיין בפסק הדין הנ"ל שבו כתב מרן הרב ישראל, שדין זה לא נאמר באנשים הפרוצים באיסורי נידה ובאיסורים אחרים. אך עיין שם בדעת המיעוט, החולקת.

האיש. ועיין בשו"ת "אחיעזר" (סי' י) שמתיר חדר"ג במקום ספק קידושין בלי מאה רבנים (מובא ב"אוצר הפוסקים" סי' א ס"ק סא אות ב) ועיין שם עוד שהקילו במקום ספק. ונראה אפילו ל"חתם סופר" (שו"ת אבן העזר סי' ג) המחמיר בחיוב מאה רבנים ואפילו במקום שהאישה נאסרת, מפני שיש אפשרות לתקן על-ידי מאה רבנים, חייבים לעשות זאת, מכל מקום נראה שבנדון דידן יודה, שאין צורך במאה רבנים, הואיל ויש ספק על עצם הקידושין (ועיין ב"אחיעזר" ו"אוצר הפוסקים" הנ"ל שכתבו להקל במקום ספק ואפילו לדעת ה"חתם סופר"), וכעין מה שמקילים בדבר שיש לו מתירים, כאשר יש ספק בעצם האיסור, עיין "דרכי תשובה" (יורה דעה סי' קב ס"ק יח וסי' קי ס"ק קצז), המחלק בין ספק התלוי במעשה שבו מחמירים ובין ספק בדין שבו מקילים, עיין שם, ובפרט שיש כאן ספק ספיקא כמוסבר לעיל, ובדבר שיש לו מתירים מותר בספק ספיקא במקום צורך (שו"ע יורה דעה סי' קי סעיף ח ברמ"א). וכן כתב בספר "היכל יצחק" מרן הרב ר"א הלוי הרצוג (סי' לב) להתיר חדר"ג במקום נשואים אזרחיים (הובאו דבריו ב"פסקי דין רבניים" חלק יג עמ' 99).

⁴ שו"ת ריב"ש (סי' ו).

⁵ "פסקי דין רבניים" (חלק ז מעמ' 35 והלאה).

⁶ שו"ת "עזרת כהן" (סי' לט).



קלב. שינוי נוסח הכתובה מן הנהוג בעיר

שאלה

הינני בא בזה בשאלה על עניין טופס הכתובה לבתולה הנהוג בקהילתנו מאז נוסדה, בו כתוב "כסף זוזי מאתן דחזו ליכי מדאורייתא", וידוע הדבר שכן המנהג בכל קהילות אשכנז ואיטליה, וגם בהרבה קהילות של ספרדים נהגו לכותבו (ענין שו"ת מהרשד"ם סי' קכז ואבני האפד סי' סו).

והנה בזמן האחרון הגיעו למילאנו חדשים מקרוב באו ומקורם מארץ לבנון, ויש מהם שטוענים שבחתונות בניהם צריך להשמיט מלת "מדאורייתא" כדעת הרבה פוסקים ואם כתבו אותה, הכתובה פסולה וצריך לכתוב אחרת במקומה, וכדעת הריטב"א. נשאלת איפוא השאלה אם הרבנות הראשית של מילאנו חייבת להישמע לדרישותיהם הואיל והמשפחות הללו הליכותיהן כדעת הספרדים, או היות ויש פה מנהג קבוע שהוא קדמון צריך להמשיך ולהשתמש בטופס הכתובה הנהוג מימי קדם ולכתוב מלת "מדאורייתא" כמו תמיד; ובמידה ועדיף להשמיטה, מה הדין לגבי הכתובות שנכתבו כבר בהרבה חופות שנערכו מאז, האם חייבים לנקוט דעת הריטב"א, אע"פ שהטופס הנהוג יסודתו בהררי קדש.

תשובה

א. אם יש בעיר קהילה¹ הנוהגת בעניין נוסח הכתובה² כפסק השו"ע, אף שהם מיעוט³ ניתן להנהיג שיהיו לרבנות שני נוסחים של כתובה, וכפי שנהוג ברבנויות המקומיות בארץ-ישראל⁴, ולתת לכל אחד טופס כתובה כפי מנהגו⁵.

ב. אין לחשוש ולפסול⁶ את הכתובות של ספרדים שנכתבו עד כה ובהן כתוב "דחזו

¹ ענין שו"ת "דברי מלכיאלי" (חי"ה סי' ק) שכתב, שכל קהילה תנהג כמנהגה, דהוי כשני בתי-דין וברבא ביבמות (יד ע"א), וגם מכיוון שמפורסם בכל העולם, שיש חילוקים בין אשכנזים לספרדים, הוי כשתי עיירות וליכא בזה לא משום "לא תתגודדו" ולא משום "חשדא". וענין עוד ב"יביע אומר" (חי"ג אבו העזר סי' יב ס"ק ה).

יש להדגיש שמדובר דוקא בקהילה, ולא ביחידים, כאשר אחד האיפיונים העיקריים לכך הוא בית כנסת נפרד מנהגי תפילה מיחדים להם וכדו'.

² לענין נוסח "דחזו ליכיי", בלא המלה "מדאורייתא".

³ "יביע אומר", שם.

⁴ על-פי בירור במחלקת נישואין ארצית של הרבנות הראשית לישראל.

⁵ ענין הערה 1. אמנם בשו"ת "ספרן של ראשונים" (סי' יט) הובאה תשובת ר"א אב"ד שמכרע, שכתובה היא דרבנן, אך אם יש מנהג באותה העיר שכותבין "מדאורייתא" מי שמשדך אשה וכוונסה כותב לה כמנהג העיר, ובשו"ת "אבקת רוכל" (סי' ריב) משמע שאפילו רבו אשכנזים, שבאו באחרונה, על הקהילה הספרדית שבמקום, צריכים לנהוג כמנהג המקום אפילו לקולא, ואין חילוק בין יחיד לרבים, וענין ב"יביע אומר" (שם ס"ק י) מה שכתב בזה.

⁶ ענין ב"בית יוסף" (אבן העזר סי' סו ד"ה כל הפוחת) שיד בעל השטר על התחתונה והוא גובה כסף מדינה, ומשמע שהשטר כשר. אמנם בכתובות (קי ע"ב) כתב רמב"ן (בד"ה והני"י): "ואם משום כתובה דידהו לא גביא מיניהו ולא דמן התורה לא מחייב לה ולא מידי, וגביא מתקנתא דרבנן במקום שאין כותבין", וכן הובאו דבריו ב"שיטה מקובצת" ובר"ן בסוגיא שם,

ובתשב"ץ (ח"ב סי' קפב), ולפי זה השטר פסול, אלא אם כן הגירסה בדברי רמב"ן היא "כמקום שאין כותבין", עיין ב"ביביע אומר" (שם ס"ק א). גם ריטב"א שכתב בכתובות (י ע"ב) שאסור להשהותה, כתב זאת בלשון אפשר, ואף סיים בשיטת ר' פינחס הלוי שהכתובה כשרה, מכיוון שליפות כוחה כתב כן, וייתכן שזו דעתו להלכה.

אלא שבסי' "משפט הכתובה" (שער ה פרק ב סעיף לב) כתב בשם הר"נ קרליץ להכשיר לספרדים בזמננו אף כתובה שכתוב בה "מדאורייתא" בלי כל מחיקה, דאין זה ה"שיקרא" שכתבו הראשונים, מכיוון שכיום ידוע שלקח נוסח מודפס שאינו מתאים לו, עכ"ד. ולפי זה אף לראשונים הנ"ל השטר כשר וביחוד בנדון דידן שיש לתלות, שכתוב כך מכיוון שזה הנוסח היחיד הקיים ברבנות במילאנו.

ועיין שם עוד אפשרות תיקון, והיא על-ידי העברת קו על המלה "מדאורייתא", וניתן למוחקה בלי קיום כלל, מכיוון שבית-הדין יתלה, שזו כתובה של הנוהגים אחרת, ולכן נמחקה התיבה "מדאורייתא", והסכים עמו הגר"ע יוסף, וכן הכריע מחבר הספר הלכה למעשה.



קלג. הצלה מעיגון של אשה שבעלה הצעיר חולה ב"אלצהיימר"

שאלה

חולה אלצהיימר צעיר (בשנות ה-40) חי בשלוה עם אשתו וחושש לעגנה. כרגע הוא עוד מתפקד פחות או יותר בסדר וההתדרדרות היא הדרגתית עד מצב של אי-תפקוד גמור וזה יכול להמשך עשרות שנים, כך שהאשה תהיה ח"ו עגונה מחיים. אפשרות אחת שעלתה בבית-דין היא לכתוב גט עכשיו ולמנות שליח לנתינתו כאשר יהיה חולה ממש בלי דעת.

לעני"ד יש לדון בשאלות הבאות:

- א. הנתינה היא בזמן שאין הבעל ראוי לנתינה. הטענה היא שמא רק לגבי כתיבה יש בעיה של חוסר דעת של הבעל, אבל לגבי נתינה נאמר שהשליח יכול לקחת את מקומו, וצע"ג (ענין רעק"א לסי' קכא אות ג' ופר"ח קכא, ב, חזו"א אה"ע סי' פו ושו"ת אחיעזר ח"א סי' כח באריכות).
- ב. בינתיים כאשר יחיו יחד תוצר בעיה של "גט ישן" מבחינת "גיטה קודם לבנה"? ישנה סברא שכיוון שלא משתמשים כיום בגט לראיה אלא רק לפטור, אם לא יחיו יחד אחרי זמן הפטור, אין בעיה. האם אכן סומכים על סברא זו?
- ג. לגבי החשש שמא בזמן שחי עם אשתו אחרי הכתיבה ביטל את הגט, הועלתה הסברא שמכיוון שיש סיבה מיוחדת לבעל לא לבטלו והבעל יהיה מוכן להצהיר על כך בפני עדים, אין חשש זה חזק מספיק לבטל את ההצעה במקום עיגון. ידוע לנו נוסח הרשאה ל"גט מלחמה" מהרב הרצוג ושם הוא מקבל את הצהרת הבעל שמה שחי אתה לא יבטל את הגט.

תשובה

- א. אם בית-הדין יחליט לפתור את חשש העיגון על-ידי נתינת גט, נראה שהפתרון עם הבעיות ההלכיות היותר קלות הוא, ליתן גט לאחר זמן¹, כגון שיתן גט שיחול בשעה האחרונה שבה יהיה ראוי לגרש, לפני שיהיה במצב שאינו כשיר ליתן גט²,

1 עיין רמב"ם (הל' גירושין פ"ט הל' א-ה) מובא בשו"ע (אבן העזר סי' קמו, א-ב).
 2 בהתייעצות עם רופאים נאמר לנו שיש זמן, שאפשר לקבוע, שהחולי הוא סופי ושוב מצבו לא ישתפר (אבל גם נאמר לנו שבגיל ארבעים כמעט אין התמחות ונתונים לגבי מחלה זו ולכן יש להטיל ספק באיבחון זה). בהצעה זו אין חשש לגט בטל מדאורייתא ויש רק חשש "לשמא פייסי" (גיטין יח ע"ב; כט ע"ב; עו ע"ב) וחשש גט ישן (שם עט ע"ב ועו ע"ב), שהם חששות מדרבנן. אין כאן חשש לגט בטל מן התורה, שכן חוששין לזה רק כאשר מדובר בבעילת זנות, ולא כאשר מדובר בבעילת היתר. דין זה מבואר בתוס' (ד"ה לא) וברשב"א (ד"ה אלא) בגיטין (עג ע"א) שבמשנה שם כתוב "לא תתייחד עמו אלא בפני עדים", והגמרא מנמקת את האיסור בזה שאם יתייחד אתה, יהיה חשש שמא יבוא אליה, ומכיוון שאין אדם עושה בעילתו בעילת זנות, חוששים לקידושין חדשים. הגמרא וראשונים מתלבטים, באיזה גט מדובר. תוס' ורשב"א כתבו שלשיטת רבינו תם בדעת רבי יהודה, שמדובר בגט שיחול לפני מיתתו, קשה, "אמאי תלי טעמא בגמרא משום חששא דקידושין, כיון דאינה מגורשת? ואורי"י דודאי לרבי יהודה הוי טעמא משום גט ישן, אבל לרבי יוסי..." (לשון תוס'). רואים שבגט שיחול לפני מיתתו אפילו אם מתייחדים, אין חשש יותר חמור מחשש גט ישן, שהוא חשש דרבנן, שאם

תאמר שהיה כאן חשש של ביטול הגט שהוא חשש מדאורייתא, היו צריכים לציין זאת. כל זה מבואר היטב גם בדברי רמב"ם בפרק ח מהל' גירושין הלכה ב. אחרי שרמב"ם כותב שם בהלכה א את דיני התנאים "מעכשיו" ו"אם", הוא כותב בהלכה ב: "כל המגרש על תנאי, בין שאמר מעכשיו בין שאמר אם יהיה ואם לא יהיה, הרי זה לא יתייחד עם אשתו... והדבר ידוע שאם יתייחד עמה לפני שני עדים כאחד, אפילו לאחר שיתקיים התנאי, הרי זו ספק מגורשת שמה נבעלה, ובטל הגט, כמו שיתבאר בהלכות אלו". הרי, שכאשר רמב"ם פוסק את הדין המובא במשנה בגיטין (עג ע"א), הוא כותב אותו על גט על תנאי דווקא, וכותב שדווקא במקרה זה יש חשש לביטול גט, שהוא חשש דאורייתא, כמו שכתב שהיא "ספק מגורשת", אבל בפרק ט, כאשר הוא כותב דין גט לאחר זמן, הוא אינו כותב כן! והוא מציין לדין שבפרק י הל' יז-יח (כמו שכתב הרב המגיד) העוסק בכוונה לקדש, כאשר קיים חשש בעילת זנות. רואים מכאן שחשש תורה לביטול הגט שייך רק כאשר יש חשש לבעילת זנות, ואז הוא ספק דאורייתא. וגם בגט "אם" סובר רמב"ם שיש חשש בעילת זנות, שהוא סובר שגט כזה חל למפרע, כמו שכתב בפרק ח הלכה א, שגם בגט "אם", אם נישאת לפני קיום התנאי, לא תצא, שהרי הגט חל למפרע. (ועיין "יד פשוטה" לרמב"ם הל' אישות פ"ח ה"ב).

לשיטת הרמב"ם נמצאנו למדים שני דברים:

שרק בתנאים, שייך חשש דאורייתא לביטול גט, ולא בגט לאחר זמן.

שרק כאשר יש חשש לבעילת זנות, יש חשש לביטול גט שהוא חשש תורה.

מרב המהמר (בסי' קמח, ב), הביא את דברי רמב"ם אלה להלכה, שדווקא במגרש על תנאי יש חשש תורה לביטול הגט. ולפי "בית שמואל" (סי' קמג ס"ק ב) גם לדעת המחבר גט "אם", אם נישאת – לא תצא. מיהו, לדעת הגר"א (שם ס"ק ח) וכן דעת הס"ז (ס"ק ב) שהמחבר פוסק דלא כרמב"ם, אלא שבתנאי "אם" הגט חל לאחר זמן. ולפי זה קשה לפי מה שכתבנו, שהרי המחבר פוסק בסימן קמח שבתנאי "אם" יש חשש לביטול הגט מדאורייתא ומצד שני הוא כותב שגט "אם" אינו חל למפרע. הרי לך שאפילו כאשר יש ביאת היתר, יש חשש ליטול גט מדאורייתא?!

וצריך לומר שאפילו אם לפי המחבר אין בגט "אם" בעילתו זנות, מכל מקום רק בגט כזה יש חשש לביטול גט, ולא בגט לאחר זמן. שהרי המחבר פוסק כדברי רמב"ם בפרק ח הלכה ב, שרק בגט על תנאי אסור להתייחד עם אשתו-גרושתו, ואלו בגט לאחר זמן אין איסור כזה! על כורחנו צריכים איפא לחלק ולאמר שבגט "אם" נדמה לאנשים שהגט יחול למפרע, ולכן הם מבטלים את הגט, כדי שלא יעברו על איסור בעילת זנות לפי הנדמה להם, מה שאין כן בגט לאחר זמן שאין שם חשש.

וכך כתב מרב הרב י"א הלוי הרצוג ב"כתבים ופסקים" (כרך ח, שו"ת בדיני אבן העזר סי' קפא, ב), שרק בחשש בעילת זנות יש חשש לביטול גט מדאורייתא.

חששות אחרים שיש בגט לאחר זמן:

לעניין חשש "שמה פייס" שהוא חשש דרבנן, כמו שפסק רמב"ם (בפ"ט מהל' גירושין הל' ט) ומובא בשו"ע אבן העזר (סי' קמד, ז), תועיל הסברה שהואיל והוא עושה לטובתה ומאהבתה שלא תתעגן - אין חשש שמה פייס, ובפרט שנשבע שבועה חמורה. וכמו שפסק הרב הרצוג בסי' קפא הנ"ל, ובפרט שכאן הוא נותן לה נאמנות שלא יפייס, ובכחאי גוונא אין חשש שמה פייס, כמו שמצינו בגמ' גיטין (עו ע"ב) וברמב"ם ובשו"ע הנ"ל. ובר מן דין לא מצאנו בגט שכיב מרע חשש לפיוס, עיין תוס' ורשב"א המצויינים לעיל, שבגט שכיב מרע יש רק חשש גט ישן! ורק בגט שלא יעבור נגד פנייד שלושים יום ובגט אם לא אבוא בתוך י"ב חודש מצאנו חשש לשמה פייס. שהרי בגיטין אלו הבעל לא רוצה לגרש, אבל כתבם להנאתה, שאם יצער אותה שלא יראה אותה ל' יום, יחול הגט (כלשון ריטב"א בגיטין יח ע"א וכן כתב גם רשב"א שם), ולכן יש חשש לשמה פייס, שהרי בגיטין אלה יש לבעל רווח גדול שאם תתפייס, שהרי הלא הוא רוצה אותה לאשה; מה שאין כן בגט שכיב מרע וכן בנדון דידן, שאין לבעל שום תועלת בביטול הגט והמשך היותה אשתו כאשר הוא בלתי-שפוי, ואדרבה רצונו לשחרר אותה, ולכן אין כאן חשש לשמה פייס. וכן בגט לאחר זמן לא מצאנו שיש חשש לשמה פייס, שהרי אם מותר להתייחד אתה, למה יפייס!! ומכל מקום טוב שיתן לה נאמנות כדי להוציא אותנו מכל פקפוק.

חשש גט ישן: בזמן הזה החשש הוא קטן, וכמו שכתב הרב הרצוג כנ"ל (בסי' קפא ס"ק ה), ובצירוף דבריו שם שאם גירש בעד מסירה, אין כל כך חשש לגט ישן, שכולם ידעו, שהגט היה על תנאי, ובפרט בזמן הזה שמגרשים לפני בית-הדין והסופר ועדים וכו', שיוציאו קול שמדובר



הוא צריך ליתן לה נאמנות שלא יפייס, וגם ישבע שבועה חמורה שלא יבטל את הגט. ואחר שיגיע זמן אי-השפיות, לא יתייחד עוד עם אישתו-גרושתו.

ב. קיימות אפשרויות אחרות שהן מומלצות פחות, בגלל הבעיות ההלכיות היותר חמורות שכרוכות בהן. נסכם את האפשרויות הללו לפי סדר עדיפותן:

1. לגרש עכשיו גירושין גמורים, ואחר-כך לקדש על תנאי, שאם ישתטה יבטלו הקידושין למפרע, כמו שמציע רמ"א בשולחן ערוך (אבן העזר סי' קנז, ד)³.

בגט לאחר זמן, וגם אם מצב בריאותו של הבעל הוא כזה שלא יכול להוליד, יהיה כאן עוד סניף להקל, ולכן, הואיל ומדובר רק באיסור דרבנן "שאם גרש, תנשא לכתחילא" (גיטין עט ע"ב ובשו"ע אבן העזר סי' קלט, יב), נראה שיש להקל בשעת עיגון גדול כנ"ל.

חשש ברירה: לפי הסוגיה בגיטין כה ע"ב יש במקרה זה בגט שכיב מרע חשש ברירה. אבל כבר תירצו שם בתוספות (ד"ה רבי) "וי"ל, דהתם בגיטין עומד הדבר להתברר בודאי בפנינו, אם יחיה או ימות...", וכך הכריע גם ר"ן שם. והוא הדין לסברת רמב"ן, המובאת שם בר"ן. ולכן י"ל שגם בנדון דידן יתברר בסופו של דבר, לכשלא יהיה שפוי, שהגט חל מקודם. ומכל מקום יש כאן חשש, שהרי ההתדרדרות של הבעל היא איטית, וקשה מאוד לדעת, מתי תהיה שעת אי-השפיות, ולכן אפשר שבכל זאת יש כאן חשש ברירה.

אבל עיין ב"גט פשוט" (סי' קכא ס"ק טז) שכתב לתרץ קושית הרשב"א, שהיקשה על הגמרא בגיטין דף ע"ב לגבי גט "מעט שאני בעולם", הרי סמוך לפני מיתתו אינו שפוי, ואיך אפשר לגרש אז? ותירץ שכוונת הבעל לגרש מעת שהוא ראוי לגרש. וכך תירץ בעל "קרבת נתנאל" בריש פרק מי שאחזו, וכך תירץ חזון אי"ש (אבן העזר סי' פו), וגם בנדון שם לא היה ברור, מתי הוא הזמן שהוא עדיין שפוי, ואם בכלל יהיה זמן כזה, ובכל זאת לא חששו לברירה. וקיימא לן שאפשר לגרש בגט "מעט שאני בעולם", עיין בבית שמואל (סי' קמד ס"ק ג).

חשש שמא ישתטה בכל רגע: ואם כן אסורים להתייחד, שהרי חיישן "שמא ימות" כמבואר בגיטין כה ע"א, ולכן אסורה אשת כהן לאכול בתרומה כאשר מגרשה בגט שיחול שעה אחת קודם מיתתו, ולכן יהיו אסורים להתייחד, וכן כתב הרב הרצוג בסימן קפה. ואפשר שהואיל וכאן ההתדרדרות היא איטית, אין חשש שמא ישתטה עכשיו ממש לאחר הביאה שהרי רואים שהוא עדיין שפוי. אמנם כאשר מתקרב הזמן ששפיותו תהיה מוטלת בספק, יהיו אסורים לחיות ביחד מחשש שמא ישתטה, ומיד יחול הגט. ונראה שזהו "זמן מועט" שתוסי' כתבו, שאין חוששין שמא ימות, עי' "שער המלך" על רמב"ם, (ה' סוכה פ"ד, ה' לו טז). וכאן, הואיל והוא לפנינו ואנו רואים שעדיין לא הגיע זמן אי-שפיות - אין חוששין. אבל לכשיגיע זמן גבולי, כשיש לחוש כל רגע שמא ישתטה, תהיה אסורה לו. ולפי זה יש לשקול להתנות שהגט יחול שעה אחת קודם שהחולה נכנס לשלב זה של אי-בהירות לגבי שפיותו. וצריכים להתייעץ עם רופאים כדי לקבוע איך להגדיר מצב זה ומתי הוא חל.

ואף על פי שב"אגרות משה" (אבן העזר ח"א סי' רמז) דחה את האפשרות לכתוב גט ולהרשות לאיש ולאשתו לחיות ביחד, ודחה דברי הגאון רב יואל יצחק קאצנעלנבוגן ("זכר יצחק" סי' כו) שכתב להתיר, אפשר שהקפדתו הייתה על גט על תנאי, שכבר כתבנו שהוא בחשש תורה, אבל בגט לאחר זמן אפשר שיתיר. וכן משמע קצת, שהרי מתייחס לגט שכיב מרע שבו אסרנו הייחוד, ושם יש סברה שהשכיב מרע רוצה לשחרר את אשתו, מחליצה וכו'. ואף-על-פי-כן דוחה את הסברה שגט שניתן לשיחרור האשה, לא יבטל בייחוד. והרי גט שכיב מרע הוא בעקרון גט על תנאי מעכשיו, (שהרי בגט לאחר זמן כתוב בתוסי' דף עג שם שהחשש הוא גט ישן), וגם הנדון של הגר"מ פיינשטיין שם לא היה מצב של עיגון חמור, וכמו שכתב שם במפורש. וגם, וזה העיקר, לא שייך להתיר יחוד בגט שחל שעה אחת קודם מיתתו, שהרי צריכים לחשוש "שמא ימות", וכמו שכתבנו למעלה. ולכן יכול להיות שבנדון דידן יתיר.

3 במקרה זה קיימים חששות מן התורה, שהרי אף-על-פי שהרמ"א התיר לקדש על תנאי, כנ"ל, כדי להציל אשה מחשש עיגון מכוח חליצת חרש - אין נדון דידן דומה לראיה, שכן בנדון דידן קרוב לוודאי שהקידושין יבטלו, ויתברר שחי עם פניה, והוא איסור תורה לרמב"ם, משאינו כן בנדון של הרמ"א, שם קרוב לוודאי שהקידושין לא יבטלו, שהרי רוב הנשים מתעברות ויולדות. וכן כתב ב"אגרות משה" הנ"ל (ואף-על-פי שבאיסור "לא תהיה קדשה" אפשר שצריך מופקרת לזנות, עיין רמב"ם (פ"א מאישות ה' ב ד ופ"ב מנערה בתולה, ועיין

2. לגרש בגט על תנאי, כגון בגט למפרע או בגט "אס", כמו שמתיר רמ"א בשולחן ערוך (אבן העזר סי' קמה, ט)⁴.
3. לכתוב גט עכשיו עם ציווי שיינתן כאשר הבעל יהיה בלתי-שפוי. בנדון דידן אסור להשתמש באפשרות זו, הואיל ויש אפשרויות אחרות, ואפילו כאשר אין אפשרויות אחרות להציל מעיגון, צריך להתיישב הרבה מאד לפני שמתירים גט כזה⁵.

מחלוקת רמ"א והגר"א בזה באבן העזר סי' כו - מכל מקום ביטול עשה של מצוות קידושין יהיה לכל הדעות, וכן כתב בשו"ת "זרע יצחק" (סי' טז ערוגה ב). ועוד, שבנדון דידן קיים חשש שמחמת חוליו הבעל ישכח את תנאו או את שבועתו (עיין "פתחי תשובה", אבן העזר סי' קנז סי"ק ט בשם רעק"א שצריך לישבע, ועיין עוד שם שלפי הרבה אחרונים צריך לחזור על תנאו לפני כל ביאה) ואז יהיה חשש של ביטול תנאי שהוא חשש תורה, עיין כתובות עב ובשו"ע אבן העזר סי' לא, וסי' לח, לה).

4 בגט כזה יש חשש תורה שמא יבטל הגט, עיין רמב"ם (פ"ח מהל' מגירושין הל' ב) ובשו"ע (אבן העזר סי' קמה, ב). ואף-על-פי שב"זרע יצחק" הנ"ל כתב, שאין כאן חשש לביטול הגט, הואיל והוא עושה לטובתה ומתוך אהבה. עיין "אגרות משה" הנ"ל שכתב לא כך בגלל שגם בשכיב מרע חוששין כן - וגם שם יש חשש עיגון בדרך כלל. ועיין כתבי מרן הרב הרצוג (סי' קפה סי"ק ב) ולא מקבל סברה זו לגבי תנאי, שהרי משנה מפורשת היא בגטין דף עו שלא יתייחד.

5 שהרי רוב הראשונים פוסלים בכהאי גוונא - תוס' גטין ע"ע"ב ד"ה התם, ר"ן על הרי"ף, שם, ומביא ראיה מן הירושלמי, ריטב"א בחידושי, שם, רשב"א שם בתחילת דבריו, תוס' הרא"ש שם שכתב, שהחשש הוא בגלל שאין שליחות לשוטה, ולכן הוא הדין בנתינה. וכך משמע מבעל העיטור שכתב, "לעולם יהא צריך בדיקה עד שיגיע הגט לידה". וכך משמע מחידושי הרמב"ן שם וחידושי י"ד רמ"ה" וכן משמע דעת הטור בסי' קכא וכן כתב ב"פרישה" (שם סי"ק ה). רק לדעת התוספות המובאת ברשב"א שם אין קפידה על זמן נתינה. אבל כבר הכריע בשו"ע אבן העזר (סי' קכא, א וב) שלא כדעת תוספות זאת, וכן דעת רוב האחרונים, עיין הגהות רעק"א שם סי"ק ב, ב"פני יהושע", וב"לבוש" שכתבו, שעיקר החשש הוא בזמן הנתינה, וכן דייק ב"אחיעזר" (ח"א סי' כח סי"ק ט), בטור, שעיקר החשש הוא בזמן הנתינה, וכן כתב בחזון אי"ש (אבן העזר סי' פו) לדחות דברי הבית שמואל (סי"ק ב) שמהם משמע שעיקר החשש הוא בכתיבה ולא בנתינה, וחזון אי"ש כתב שאי-אפשר לעשות דעת התוספות זו אפילו לסניף, ולכן אי-אפשר לסמוך על דברי תוספות אלה, ובפרט בנדון דידן שיש אפשרויות אחרות.

ועיין בחזון אי"ש הנ"ל שכתב, שלדעת רמב"ם בשוטה גמור יש בנתינת גט בזמן שטותו פסול מדאורייתא, ורק בקורדיקוס כתב דהוי מדרבנן. והביא ראיות שזהו פסול מן התורה, וכך משמע מפסקתו של רמב"ם בהל' שגגות (פ"ג הל' ח) שמי שהפריש חטאתו ונשתטה ונשתפה - הקרבן כשר בגלל שרמב"ם סובר, שאין דחוי אצל קורבנות. משמע שבזמן שטותו הבהמה היא דחוייה. ואם היה מדובר כאן באיסור דרבנן בלבד - לא שייך להגיד כאן דחוי! והרי הירושלמי בפרק מי שאחזו הל' א תלה דין דחוי בזמן שטותו, בדין כתיבת גט בשטותו! רואים איפוא שלרמב"ם כתיבה בזמן שטות תהיה פסולה מן התורה. וכן כתב בחזון אי"ש שם. וגם השו"ע (סי' קכא) חילק בין קורדיקוס שלרמב"ם פסול מדרבנן, שיש לו תרופה, מה שאין כן "שטות", שהיא פסול מן התורה, הואיל ואין לה תרופה. וזה כמו שכתב "חזון אי"ש", ואף-על-פי שאחרונים לא קיבלו את החילוק של המחבר, נראה שהוא אמת - לפי הראיות של "חזון אי"ש" וכדלעיל, ו"בחזון אי"ש" כתב שלא לצרף את הפסול דרבנן של רמב"ם אפילו לסניף (ונראה שזה בשיטתו, שהרי אחר-כך חוזר בו ומחלק, כמו שכתבנו).



קלד. זיכוי גט לאשת איש שחיה עם גוי

שאלה

יהודי בשם פלוני חי כיום עם גבי בשם אלמונית. פלוני זה היה נשוי לפני שנים רבות עם אשה אחרת והתגרשו בגירושין אזרחיים בלבד. כיום גרה אישה זו במדינה אחרת ונשואה לגוי. יש בן מנישואין אלו.

האם במקרה זה שאשתו של פלוני גרה עם גוי במדינה אחרת ניתן לקיים "זיכוי גט", ובכלל אודה לכם על תשובה כללית בנושא, באילו מקרים פועלים באמצעות זיכוי גט וכיצד?

תשובה

זיכוי גט יתכן רק במקרים יוצאי דופן הקשורים לחשש עיגון האשה או האיש, כאשר אין מוצא אחר, וכידוע לכבודו, רק בית-דין שהוסמך לכך רשאי לטפל בענינים כגון אלה. לשם לימוד המקורות נציין את המקרים הבאים:

1. היה הבעל מומר, הרי הוא יכול, לדעת חלק מן הראשונים לזכות לה גט שלא על דעתה, שאנו יודעים, שזכות היא לה להתגרש, שהרי היא שונאת אותו (רש"י בתשובה, מובאת בבית יוסף "אבן העזר" סי' קמ, "תרומת הדשן" סי' רכז, רמ"א שם סי' קמ, ה בשם יש אומרים). ויש מן הראשונים שמחמירים וסוברים, שאין המומר יכול לזכות לה גט שלא על דעתה, אפילו שהיא תובעת להתגרש (תשובה מוהר"ם, מובאת אצל מהרי"ל סי' ק, רמ"א סי' קמ, ה).
2. באשר לאשה מומרת, כתבו פוסקים שהבעל יכול לזכות לה גט על-ידי אחר לפי שזכות היא לה להתגרש, שוודאי היא מזנה, ומוטב שתזנה פנויה ולא אשת איש ("תרומת הדשן" סי' רלז ובפסקים רנו, רמ"א שו"ע אבן העזר סי' קמ, ה ובסי' א, י) יש מחמירים אף בזה (מהרי"ק שורש קמא).
3. אשה שנאסרה על בעלה, כגון שזינתה, יש מן הראשונים שכתבו, שיכול לזכות לה גט כי מכיוון שנאסרה על בעלה, זכות היא לה שתצא מתחת ידו (רש"י בתשובה מובאת ב"בית יוסף" "אבן העזר" סי' קמ וברמ"א סי' קמ, ה). ויש שמחמירים בזה אומרים שאפשר שחוב הוא לה, לפי שכל זמן שהיא אשת איש אין נוהגים בה מנהג הפקר (שו"ת מהרי"ק שורש קמא רמ"א שם סי' קמ, ה, שו"ת "נודע ביהודה" (מהד' קמא סי' צב וסי' ע).

לעיון נוסף ראה "אוצר הפוסקים" לשו"ע "אבן העזר" סי' א, ג.



קלה. כפיית מעגן אשתו ליתן לה גט על-ידי איום גילוי פשעיו לשלטונות**שאלה**

עגונה במשך שש שנים מנסה ללא הצלחה להוציא גט מבעלה. משיחותי עמה התברר, שיש לה "קלף" מאוד חזק נגדו שלא חשבה עד כה להתשמש בו. היא מצאה תיק שמכיל תעודות נגד אחרים שהבעל זייף וכן כרטיסי אשראי שהוא כנראה גנב. השאלה היא, האם האיום להגיש חומר זה למשטרה אינו מהווה עשוי שלא כדוי? האם הדבר תלוי אם ע"פ ההלכה מותר לה (או חייבת) ללכת למשטרה, שאז האיום אינו עשוי, וההחלטה לא ללכת היא מתנה בשבילו ודומיא במגרש בגלל הבטחת האשה לתת לה כסף?

בנוסף לכך יש להוסיף כי הבעל סיפר לפי תומו מחוץ לבית הדין שאשתו סיפרה לו שזינתה תחתיו והוא מאמין לה.

במקרה זה אין כל סיכוי לסידור "שלום בית" והעיכוב מצד הבעל לא מוסבר בשום אופן כנסיון לחדש את "שלום הבית".

תשובה

המאבק בבעלים המעגנים את נשותיהם הוא מן הנושאים הכואבים שחייבים לעמוד בראש סדר היום של פוסקי ההלכה, כי יראת השמים של הדיינים וחששם מפני גט פסול והשלכותיו¹, וחששם האמיתי לטובת עתיד האשה וצאצאיה מנוצלים לעיתים קרובות לרעה על-ידי בעלים רשעים.

על כן יש בדרך כלל להשתדל לשמור על קשר עם הבעל ולנסות בדרכי נועם לשכנעו לשחרר את אשתו מכבלי עיגונה. ברם, אם דרך זו לא תצלח, יש לעשות כל מאמץ למצוא דרך להשגת גירושין, ובלבד שזה לא יוליד חששות הלכיים.

בנדון דידן, יש בשימוש באיום האשה על הבעל (שהמיסמכים המרשיעים יימסרו לידי המשטרה אם לא יסכים לגרש) כמה חששות, כולל חשש לגט מעושה פסול². לכן יש

¹ במקרים רבים ייתכן שגם גט מעושה על-ידי בית-דין יהיה בטל מן התורה (עיין "בית שמואל" אבן העזר סי' קלד סק"ו ו"ערוך השלחן" שם סעיף ג), ויש לשקול בכובד ראש כל היתר כפיית גט כדי שלא לבוא על-ידי זה להתיר אחר כך את האיסור החמור של "נישואין" עם אשת איש. יש להזגיש שחלקים מתשובה זו מתאימים רק למקרה כמו שלנו, שבו ברור לבעל, שאין סיכוי שאשתו תחזור אליו [כי רק במקרה זה שייך לומר את סברתו של ה"אבני נזר" ודברי "תורת גטין" (בהערה 10) וסברת ה"אור שמח" וה"אגרות משה" (בהערה 6)].

² יש להעיר שאם על-ידי מסירת החומר למשטרה הבעל יפסיד רק סכום כסף קטן, והטורח בערעורו נגד טענותיה יהיה קטן יחסית, מותר בשופי לאיים שהתיק יימסר למשטרה אם לא יסכים לגרש, וזה לא יחשב כלל לגט מעושה. והיינו, שהחוק המקומי קובע, שעבירות כאלה גוררות אחריהן רק קנס ממוני קטן, או שלאשה אין ראיות מספיקות להרשיעו, והגשת החומר למשטרה רק יטריח עליו לבזבז זמן-מה להשיב על טענותיה (ולא יצטרך לשלם הרבה עבור עורך-דין וכדו'). עיין בשו"ת "בית אפרים" (מהד' תנינא הוצ' מוסד הרב קוק ח"א סי' ע עמ' רמט ו רג) שלאחר דיונו בשאלה, אם אונס ממון פוסל בגט, הוא כותב "הדבר ברור שהוא תלוי באומד דעת הבי"ד אם הוא רוצה להפסידו סך שהוא עצום ממנו לפי יכולתו, כשיעור שרוב בני אדם... מחמת אונס סך כזה הי' נזקק לגרש, גט מעושה הוא... ומכ"ש אם אינו איש אמיד... אבל אם הוא סך מועט, שרוב בני דעה כי תקראנה אותם כאלה לא יהי' קל בעיניו להוציאה בשביל הפסד מועט, פשיטא שאף אם יטעון שהוא מקלי הדעת וייקר דמים בעיניו עד שמחמת



לנקוט את הפעולות הבאות, לפי הסדר :

(א) לנסות לשכנע הבעל בדרכי נועם לוותר על דרכו הלא-טובה ולנהוג כמנהג בני ישראל שלא לעגן את נשותיהם כאשר הזיווג לא הצליח, ובכך ילך בדרך הישר והטוב, לטובתו בהווה ובעתיד.

(ב) אם פעולות השכנוע לא יצליחו, צריך להזמין את הבעל לבית-הדין ולברר, אם הוא עומד בהכרזתו שהוא מאמין לאשתו שזינתה.

אם הוא ממשיך לטעון גם בפני בית-הדין שהוא בטוח שזינתה³, ייחשב הדבר סניף גדול להקל⁴. מכיוון שעצם מסירת המיסמכים למשטרה היא מותרת⁵, ניתן להתיר

הפסד מועט לבו אנסו לגרש... אף אם נאמן שכן היא בדעתו, בטלה דעתו אצל כל אדם. ועל כל פנים אומדנא דמוכח אין כאן, ודברים שבלב נינהו, כיון שנותן הגט סתם...".

קשה לקבוע במדויק, איזה סכום ייחשב ל"סך מועט שרוב בני דעה... לא יהיה קל בעיניו להוציא מה", אבל על כל פנים נראה שבנדון דידן ברור, שאם הבעל מעגן את אשתו רק כדי להוציא ממנה כסף, והאיום שמאיימים עליו רק מראה לו שלא יצליח להוציא כסף ממנה (ואדרבה, רק יפסיד בגלל סירובו), ודאי שלא ייחשב לגט מעושה. אלא שמלשון השאלה נראה שמדובר כשקיים חשש סביר, שהבעל באמת יופלל בעבירות חמורות על החוק, וזה יפגע בו קשות ויש כאן איפוא איום רציני.

³ אמנם, הואיל ודברי הבעל עד עכשיו נאמרו רק במעמד לא-פורמאלי, הוא בהחלט מסוגל לטעון עכשיו בפני בית-הדין שבאמת אינו משוכנע שזינתה, עיין במחבר שו"ע אבן העזר (סי' יז, כ על פי שו"ת הר"ן סי' מז ועיין שם עוד ראשונים, ב"בית יוסף" וב"דרכי משה" אות כח). הר"ן מנמק "לפי שאין אדם מדקדק בדבריו שאמר חוץ לבי"ד". וכל שכן בנדון דידן שסביר להניח שהבעל אמר את דבריו רק כדי לתקוף את אשתו, אבל אינו מאמין בהכרח במה שהוא אומר. ועוד עיין בשו"ע חושן משפט (סי' פ, א).

⁴ ברמב"ם (פכ"ד מהל' אישות הל' יח) משמע שגם אם בעלה מאמין לאשתו שזינתה, חיובו לגרשה יהיה רק לצאת ידי שמים, אבל בית דין לא יכופו על כך כל עוד שאין שני עדים שזינתה. כך הבינו ה"בית מאיר" (אבן העזר סי' קטו, ז), ר' עקיבא איגר (שו"ת רע"א סי' פח, ו"דרוש וחי'דוש" עמ' צא), ושו"ת "חתם סופר" (אבן העזר ח"א סי' כח). ולדעת התוספות (זבחים ב ע"ב ד"ה סתם אשה), גם אם שני עדים מעידים שזינתה, לא נכוף גירושין, אם לא יחיו יחד חיי אישות.

אבל ריטב"א בקידושין (פא ע"א) כותב שבית-דין יכופו גירושין כשהבעל מאמין על-פי אחר שאשתו זינתה. רבי יונתן אייבשיץ בספרו "בני אהובה" על רמב"ם שם) טוען שגם רמב"ם יודה שכופים גירושין כשאין הבעל חוזר מדבריו (שהוא שמאמין שזינתה). ועוד עיין בפתחי תשובה (סי' קטו סקל"ז) המביא דעות בנדון.

אלא שיש לברר, איך הבעל הגיע למסקנתו שאשתו זינתה. עיין ברמ"א (שו"ע אבן העזר סי' קטו, ז' ע"פ המהרי"ק) ש"י"א דלא יכול לומר שמאמין לעד, אלא אם מאמין לו ג"כ בשאר דברים אבל אם אינו מאמין לו בשאר דברים, רק בדבר זה, משום דבלאו הכי נחשדה לו קצת, לא נאסרה עליו משום זה". וכן עיין בשו"ת "אגרות משה" (אבן העזר ח"ג סו"ס ל, ענף ג) הפוסק למעשה שלא מספיק שהבעל יאמר "שלא תשקר בדבר שהוא גנאי על עצמה" וכן ש"מכיר את אשתו שאינה משקרת בשום דבר", אלא רק אם "יאמר שבקי דלא תשקר בשביל תאוה ויצר גדול כזה...", עיי"ש.

אבל עיין בשו"ת רע"א (סי' ק, ד"ה ומה שתפס מר) שה"בית מאיר" היקשה על מהרי"ק דברשב"א (שהמהרי"ק עצמו מביא) לא משמע כמהרי"ק. ובשו"ת רע"א סי' קא (ד"ה ומ"ש רומ"פ וד"ה וביותר י"ל, ושם בסי' פח) הוא נוטה לומר שעל כל פנים רשב"א לא החליט בדבר זה. תשובות אלה מובאות ב"פתחי תשובה" (על שו"ע אבן העזר סי' קטו ס"ק מב).

בכל עניין אין לבית-דין לכוף על-פי-זה בלבד, לחוש לדברי רמב"ם הנ"ל לפי הבנת רוב האחרונים. אבל אם הבעל טוען, שהוא משוכנע שאשתו אמרה אמת (ולא שייכתן שאמרה ככה רק כדי להרגיזו, או כדי לשכנעו לגרש אותה), נראה שיש לסמוך על שיטת ריטב"א ו"בני אהובה" ברמב"ם על כל פנים כסניף להקל. [רמ"א באבן העזר סי' קעח, ט מביא דעה שלפיה

בזמן הזה, כאשר ישנו חרם דרבנו גרשום שאסור לאדם לגרש את אשתו בעל כרחו, אין אדם נאמן לומר שהוא מאמין לאשתו או לעד אחר שזינתה, "דחיישינן שמא עיניו נתן באחרת, ואומר שמאמינה אע"פ שאינו מאמין", כדי שיוכל לגרש אותה ולהתחתן עם האשה האחרת. אבל נראה שאין זה שייך לנדון דידן, שהרי אצלנו האשה דווקא מתחננת להתגרש ועל כן אין שום הבדל בין זמן הזה לבין לפני תקנת רבנו גרשום. ונראה להביא קל וחומר מדברי "נודע ביהודה" (מהד' תניינא, אבן העזר סי' יב), המובא ב"פתחי תשובה" שם (סקכ"א), שגם באשה שאינה מסכימה להתגרש, "אמנם דהיא עצמה אמרה טמאה אני לך, הא ודאי שאין כאן מקום לחרגמיה, ואם הוא מאמינה, חייב לגרשה..." וכל שכן למקרה שלנו שהגירושין לא יהיו בעל כרחו בכלל].

⁵ אהנחו יוצאים כאן מתוך ההנחה שמסירת החומר למשטרה היא כשלעצמה פעולה המותרת, דהיינו במדינה שיש בה חוקי צדק והציות להם מאפשר חיים בשלום ובבטחון כראוי.

מין המחבר כותב בשו"ע חושן משפט (סי' שפח, ט, על פי רמב"ם פ"ח מהל' חובל ומזיק הל' ט), "אסור למסור ישראל ביד עכו"ם בין בגופו בין בממונו... ואפילו היה מצר לו ומצער. וכל המוסר ישראל ביד עכו"ם, בין בגופו בין בממונו אין לו חלק לעוה"ב". אבל להלן נמנה כמה נסיבות שבהן אפשר להתיר "מסירת ישראל ביד עכו"ם".

(א) אם יש חשש שיזוקו הרבים, כגון שזייף ויש חשש שהמלכות תרע לקהילה בגלל זה, מותר להודיע לשלטונות על כך, כמופיע ברמ"א בשו"ע חושן משפט (סי' שפח יב, ובסי' תכה, א).

(ב) אם ייגרם חילול השם שלא יודיעו לשלטונות, כגון בגוי שיחד יהודי להיות עד עבורו בעסקו עם יהודי אחר, מותר ליהודי שהוזמן כעד להעיד על העסק בערכאות גם נגד היהודי האחר, כמבואר בשו"ע חושן משפט (סי' כח, ג).

(ג) אם יהודי חייב כסף ליהודי אחר, והלה תובעו בבית-דין, ואין מסוגלים להוציא את הכסף מיד החייב, "נוטל רשות מבית-דין ומציל בדיני גויים מיד בעל דינו, ויש רשות לבית-דין לילך לפני גויים ולהעיד שזה חייב לזה", עיין במחבר ורמ"א שו"ע חושן משפט (סי' כו, ב). ונראה דהוא הדין בנדון דידן, אם ידוע שהבעל חייב כסף ליהודים, ואין בית-הדין מסוגל להוציאו ממנו, מותר להביא את ההוכחות למשטרה.

ועוד נראה שכל האיסור הוא לגבי עכו"ם וגויים שחזקתם גזלנים, אבל במקומות שבהם היהודים חיים בשקט ושלוח תחת שלטון חוקי המבוסס על כללי הצדק, דינא דמלכותא דינא, עיין רמב"ם_פ"ה מהלכות גזילה, וחובת האזרחות הטובה חלה גם על היהודים. במקומות כאלה חילול השם עלול להיות עוד יותר גדול, שהרי המעשה עלול להתפרש ככפיות טובה וכו'.

הגרז"ן גולדברג הוסיף שלמעשה, מקובל שבעבירות פליליות יש למסור למשטרה ידע על הפושע.

כאשר מדובר בפעולה שהיא "בדין", דהיינו פעולה המותרת, יש סניף גדול להקל על פי דברי שו"ת התשב"ץ_ (ח"א סי' א, עמ' ט-י בהוצ' מכון ירושלים). וזה לשונו שם: "אבל אם עישו אותו בדברים אחרים שהיה הדין לכופו בהן לגרש, כגון פריעת כתובתה... לא הוי גט מעושה. ומיהו מסתברא דהני מילי שכפוהו בדין בדברים אחרים, כגון הכא שהדין נותן לפרוע כתובתה... אבל אם כפוהו שלא כדין בדבר אחר, ומתוך אותה כפייה גירש, אפשר דהוי גט מעושה...". מכאן שאם כופים את הבעל על ידי איום בדבר שכשלעצמו (גם בלי קשר לגירושין) הוא מוצדק, לא ייחשב הגט למעושה.

אלא שבעל "משנה למלך" (בפ"ב דהל' גירושין הל"כ) מגביל היתר זה, וזה לשונו "ועל כורחנו איירי הרשב"ץ שכפוהו לא אמרו לו שיגרש... אלא דהוי אונסין לו סתם והוא אמר לאנס אגרש ותניחני". ובשו"ת מבי"ט (ח"ב סי' קלח, עמ' לו, בטור השמאל) כותב על דברי התשב"ץ, "נראה לי דהיינו שכופין אותו על דבר אחר, לא על כוונת גירושין, והוא מעצמו כדי להנצל מאותו עונש מגרש מעצמו...". וכן מופיע בשו"ת מהרשד"ם (אבן העזר סי' סג, עמ' לו בטור השמאל). לפי זה בנדון דידן, כשהאיום הוא במפורש אילוץ כדי שיגרשנה, לא נוכל להתירו.

אבל "בית אפרים" (מהד' תנינא סי' עג, עמ' רצ"ח והלאה) מרבה להקשות על דברי "משנה למלך" הנ"ל בדעת התשב"ץ. ובשו"ת ראני"ח (סי' סג, עמ' צט בהוצ' "קושטאנדינה", ירושלים תשד"מ) ובשו"ת "פני יהושע" (אבן העזר ריש סי' עה), הבינו בתשב"ץ שהוא מתיר כפייה גם



איום זה לעודד את הבעל לגרש⁶.
 הואיל ואנו בונים על טענת הבעל שאשתו זינתה⁷, יש להקפיד שהאשה תמסור את
 התיק שמצאה, לידי בית-הדין כדי שהדיינים יהיו המאיימים על הבעל⁸.
 יש להעדיף שעצם נתינת הגט תבוצע לפני בית-הדין⁹.
 אם האשה מוכנה לתת בשעת הגירושין לבעל סכום כסף, יהיה היתר זה יותר מרווח¹⁰.

במפורש לגירושין, אם מדובר באיום בדבר המותר. ובספר "כפייה בגט" (גרטר) מביא המחבר
 באות פה שכך סוברים גם "נאות דשא" (סי' קמד), "זרע אנשים" (סי' לו), "החתן סופר" (סי'
 נט) בדעת "חתם סופר" (אבן העזר ח"ב סי' ס), ומשמע שכן דעתו של רבי עקיבא איגר
 (באותיות דרע"א סי' ב).

⁶ בתוס' בבא בתרא מח ע"ב (ד"ה קדיש בביאה) כותבים "ואע"ג דפרישית לעיל גבי גט דלא
 חשיב זביני מה שהבעל נפטר משאר כסות ועונה, ה"מ גבי בעל שהיה נותנם ברצון ולא היה
 מגרשה". ועיין ב"אור שמח" על הרמב"ם (פ"ב מהל' גירושין הל"כ) שכותב בסוף דבריו (ד"ה
 ובוזה) אודות בעל שהמיר דעתו לאיסלם, "ועל כרחין שזה לא חשיב מידי, דכל אדם שנושא
 אשה נותן ברצון שאר כסות ואדעתא דא נושא אשה... ולפי"ז מוחלף לדת ישמעאל שהוא
 מחוייב שאר כסות והיא אסורה להבעל לו בעודו מוחלף... הלא היא תליוה וזבין דנפטר מחיובו
 לאשה שהוא אסור עליה...". נראה שסברה זו שייכת לא רק בבעל שאסור לחזור לאשתו, אלא
 גם בנדון דידן שהבעל אינו רוצה לחזור אליה.

ועיין עוד בשו"ת "אגרות משה" (כרך ה, אבן העזר ח"ג סי' מד, ד"ה והנה) הכותב במקרה שלו
 "נמצא שבעצם הגירושין הוא רוצה ממש בעצמו, רק שהיה רוצה להשיג בעד הגירושין איזה
 דבר בעניין חינוך הילדים, ובשביל הסטטלמנט [הסכם בערכאות] אינו מבקש... שבאופן זה
 אף אם הסטטלמנט נימא שהוא אנוס ואף בכפיה ממש, נמצא שאין הכפיה על רצון
 הגירושין, אלא שהגירושין לא יהיו למשכון להשיג איזה דבר ממנה, שיש טעם גדול שאין לה
 דין אונס לפסול הגט, דהא כתבו התוס' בבא בתרא דף מח... וא"כ הוא שייך ברוצה שתהיה
 אשתו... אבל באינו רוצה בה לאשה או שיודע שלא תהיה אצלו כאשה, שבשביל זה רוצה בעצם
 לגרשה, רק שמחמת שהיא צריכה הגט, רוצה להשיג ממנה איזה דבר... נמי יש לומר אגב
 אנסיה גמר ומקני, דמה שנפטר משאר וכסות וגם עוד דברים כהא דכל זמן שאגוד בזו לא יוכל
 לישא אחרת... ועוד כמה דברים יש שלא טוב לאדם שתהיה אשה אגודה ביה כשאין לו הנאת
 אישות ממנה..." ומסיק ש"אף שהיא סברא גדולה, אין לסמוך ע"ז לבד, אבל לצרף זה לעוד
 טעם ודאי היא סברא גדולה לצרף".

ועל כן בנדון דידן, אם הבעל ממשך לטעון שוודאי זינתה, ומדובר באיום של מסירת-מידע
 מותרת, יש לצרף ל"אור שמח" ול"אגרות משה" גם את הדעות המקילות שמובאות לעיל
 בחערות 4, 5.

⁷ שאז רוצים לצרף את הדעות שבהערה 4, שבכגון זה מותר לבית דין לכופ גירושין.
⁸ בשו"ת "עונג יו"ט" (סי' קסח, בהתחלה, ד"ה ולפי"ז, ועיין, ועוד נר') טוען המחבר דאי-אפשר
 לאשה לכופ את, בעלה לגרשה, דכפייתה זו תיחשב לכפייה של עכו"ם (ובית-דין הדיוטות לפני
 תקנת חז"ל בזה), אלא דורשים שדוקא בית-הדין יכופ.

⁹ עיין ב"חידושי רבי שלמה" לרב שלמה היימן על גטין (סי' יב אות יא) הכותב "...ואולי אפשר
 ליישב דעת רבותינו הראשונים דס"ל (דגם) [נדצ"ל: דגט] המעושה אף דאמר רוצה אני, כיון
 דמגרש רק משום כופין אותו... גוף הגירושין צריך בית דין, דמה שמגרש מפני שהוא מחוייב
 לגרש זה נקרא דין... אבל הוא חידוש גדול... וצריך עיון".

¹⁰ אף-על-פי שרעיון נתינת הכסף לבעל עלול לקומם, שהרי זה נראה כאלו תומכים בסחטנות
 של הבעל - כדי להנצל מחשש גט מעושה כדאי הדבר, כמוסבר לקמן. רוב האחרונים מדייקים
 משו"ת הרשב"א (ח"ד סי' מ ומובא באופן חלקי ב"בית יוסף" טור אבן העזר סי' קלד) שגם
 כאשר כופין על גירושין שלא כדן, אם האשה תתן לבעל כסף בזמן שמגרשה ייחשב כתליוהו
 וזבין, והגט יוכשר, שכן הרשב"א דן שם במי שקיבל על עצמו קנס אם לא יגרש את אשתו,
 ואחר כך גירשה בגלל הקנס, וכותב שנראה שהגט יהיה מעושה. "ואם נפשך לומר כתלוה וזבין
 הוא זה, דכיון... ובנתינת הגט הרויח ממון... לא היא, שאין זה כמקבל ממון אלא כניצול
 מהפסד ממון". משמע שאסאם האומנם מקבל ממון, כן ייחשב כתליוהו וזבין.

אם הבעל חוזר בו מהודאתו שהוא מאמין שזינתה, וטוען שבאמת אינו משוכנע בזה¹¹, עדיין אפשר להתיר את האיום בשעת הדחק, אבל אז תהיה הדרישה שהאשה תתן לבעל כסף לעיכובא¹².

אמנם "משכנות יעקב" (אבן העזר סי' מא ס"ק כו וכו') מעיר שרשב"א עצמו בחידושו לבבא בתרא (מז וכן לפרק הניזקין) סובר, דתליוהו וזבין הוי זביניה זביני רק אם נתן לו את כל שווי הקרקע (וכן מעיר מהר"ש ב"תורת חיים" ח"ב קונטרס דמודעא והאונס עמ' ג) ובעל כורחנו אנו צריכים לומר שגם רשב"א סובר: שנתנית מעות לא תעזור בגירושין, "ובע"כ דמשמעות דברי התשובה אינה רק לרווחא דמלתא לפי דעת הסוברים דאין צריך קבלת כל דמי המקח וכמשי"ל, אבל לדדידה לא סבירא ליה כלל". ומאריך בעל "משכנות יעקב" לסתור את היתר נתינת דמים בשעת הגירושין.

יש להעיר שפוסקים (חושן משפט סי' רה, ד) כר' יונה, "בקרקע זביניה זבינא", גם אם לא נתן דמי כולו, משום שאין אונאה בקרקעות, ושלא כרשב"א בחידושו. וטוען מהר"ש (שם ב"תורת חיים") שגירושיה אשה ייחשבו בעניין זה כמכירת קרקע. אבל ה"טור" (שם סי' רה) טוען שגם ר' יונה יודה במכירת קרקע שאם כפו את המוכר בקשר לסכום התשלומים, המכר יתבטל, ועל כן אם אין הבעל מסכים לקביעת הסכום, לכאורה עדיין ייחשב גט זה לגט מעושה. אבל, ממשיך מהר"ש וטוען, שגם רשב"א "סי"ל דדוקא בממון בעלמא כגון קרקע או מטלטליו, דרגיליו למכור בשוק בדמיהם, שייך בהו שיווי או פחות משיווי, אבל במגרש אשה לא שייך לומר בגויה דגירש פחות משיווי, דסתם מגרש אינו מקבל דמים ואינו דבר הנמכר בשוק, ולכך כל שקבל זוזי כל דהו, איכא למימר אגב זוזי גמר ומגרש". ועיין עוד ב"תורת גיטין" (סי' קלד, ד ד"ה קנסות) הכותב "ואין ללמוד מדבריו [של רשב"א שם בתשובתו] דאם נתנו לו ממון בשעה שכפוחו ליתן גט, דהוי כתליוהו וזבין [וכשר אפילו בכפוחו שלא כדין, דזה אינו, דהא אפילו בזביני כל שכפוחו ליתן בפחות משווי הוי כתליוהו ויהיב..."]; אבל הוא ממשיך וכותב, "...משא"כ בעובדא דהרשב"א שאין לו אונס אחר רק מה שמפסיד הממון שנתחייב ליתן... הרי רואין שממון זה חביב עליו מאשה זו, הרי ממון זה הוי ככל מה ששואה האשה בעיניו, ודימה אותו הרשב"א שפיר לתליוהו וזבין". ונראה שבנידון כמו שלנו, שאין הבעל מצפה לחזור לחיי שלום בית ורק מעגן אותה כדי לסחוט ממנה כסף וכדו', ייתכן שבעל "תורת גיטין" יסכים, שאין האשה שוה הרבה, ושנתנית כסף לבעל אכן תעזור, למרות האיום המאלץ אותו לגרשה. ועיין להלן בדעת "אבני נזר".

לשו"ת ריב"ש (סי' קכו, עמ' קלד במהדורת מכון ירושלים) לכאורה לא תועיל נתינת כסף בשעת הגירושין, כי כך הוא כותב שם: "ולא שאני אומר, שיהיה זה כזביני ממש מפני המעות שמקבל על נתינתו, ושנאמר אף אם יהיה אנוס דאגב אונסיה וזוזי גמר ומגרש... דליכא למימר בשום פנים שיהיה מן הדין לכופו האיש לקבל מעות ושיגרש את אשתו... ועוד דאפילו בזביני הסכימו המפרשים ז"ל דלא אמרינן תלוה וזבין זביניה זביני אלא בשנתנו לו כל שווי הקרקע... לכופו האיש לגרש אשתו בקבלת מעות לא נאמר אגב אונסא וזוזי גומר ומגרש ואפילו בכל ממון שבעולם, דאין דמים לאשה". ועיין באריכות בקונטרס "חלוקא דרבנן" (בסוף שו"ת הרדב"ז ח"ו) שדן בזה, ומביא שאכן כך סוברים ריטב"א, רי"ד וריא"ז.

אבל עיין בשו"ת "אבני נזר" (אבן העזר סי' קסז אות ו) הטוען שבנדון דידן גם ריטב"א וריב"ש יתירו, וכותב, "איש זה שבגד באשתו ועזבה מכמה שנים, ודאי סברא הוא אגב אונסא וזוזי יותר מבשדהו, מאחר שאינו רוצה בה כלל רק שהיה לו שעבוד עליה שלא תוכל להנשא לאחר בלא רשותו ויוכל להוציא ממנה ממון ע"י זה, ובודאי נאמר שעבור זוזי גרשה...".

¹¹ והוא הדין אם מדובר באיום לעשות פעולה שאינה מותרת על-פי דין, כגון מסירה לשלטונות שלא כהלכה, אפילו כשהבעל עומד בהודאתו, שהוא משוכנע, שאשתו זינתה תחתיו.

¹² אם מדובר שהבעל ממשיך לטעון שזינתה, אבל המסירה למשטרה אסורה והאשה אינה נותנת לו כסף, לכאורה יהיה כאן משום ספק ספיקא - דהיינו ספק שמא יש להחשיב את המקרה שלנו כתליוהו וזבין, על-פי "אור שמח" ו"אגרות משה" (הערה 6), וספק שמא הבעל אסר את אשתו עליו בגלל זנות ושוויה אנפשיה חתיכא דאיסורא, אפשר לכפות כבריטב"א ורי"א אייבשיץ ברמב"ם (הערה 4).

וכן אם הבעל חוזר מדבריו שזינתה, והיא אינה נותנת לו כסף כשמגרשה, אלא שמדובר במסירה למשטרה שמותרת, ג"כ לכאורה יהיה מצב של ספק ספיקא, שמא נכונות סברותיהם



יש להעדיף שאדם אחר יביא לידיעת הבעל את העובדה שמיסמכים אלה הם בידי האשה¹³; וגם עדיף שלא להזכיר במפורש את ההסגרה למשטרה, אלא רק להזכיר

של ה"אור שמח" וה"אגרות משה", ושמה ההלכה כמו הראנ"ח וכו' (בהערה 5). כשהבעל חזר בו מדבריו שזינתה, ומדובר שהיא נותנת לו כסף, גם יש לטעון שמדובר בספק ספיקא - שמא הלכה כ"אור שמח" וסברת "אגרות משה", ושמה נתינת כסף בלבד תועיל, כרוב הדעות בשו"ת רשב"א, וב"אבני נזר" אליבא דכולי עלמא (הערה 10). אלא דיש לדון בזה, שלכאורה ייחשב לספק ספיקא משם אחד, דלא אמרינן ביה ספק ספיקא (כבתוספות בכתובות ט ע"א ד"ה ואי בעית אימא; ש"ך בכללי ספק ספיקא אות יא), שהרי כל הסברות האלה להקל בנויות על טענה אחת, והיא שמדובר כאן בתליוהו וזבין, ויש לומר שבעצם יש כאן רק ספק אחד - אם נחשב לגט מעושה או לגט ברצון בגלל רווחי הבעל ע"י נתינת הגט. וכן במצב הקודם. גם יש לדון אם זה נחשב לספק ספיקא משם אחד. דהרי "אור שמח" ו"אגרות משה" רוצים להקל מטעם תליוהו וזבין, דהיינו שייחשב לנתינה מרצונו, וכן ראנ"ח וכו' מקילים בהנחה שאיום שמוטר לבצעו אינו מוגדר ככפייה אלא הרי נחשב שהבעל מרצונו מחליט לגרשה כדי לינצל מאיום זה. [אמנם, לגבי המצב בדיעבד אם גירשה במצב כזה, יש יותר מקום להקל, דעי' בשו"ת מהרש"ם ח"א סי' כג דספק ספיקא משם אחד מותר מן התורה ופסול רק מדרבנן. ועיי' עכ"פ אם נשאת י"ל דלא תצא (כברמב"ם פ"י הל"ב, מרן המחבר ב"אבן העזר" סי' קנ, א). ועיין עוד בשו"ת "עין יצחק" (ח"א או"ח סי' א אות יט) שבאיסור דרבנן אפשר להתיר גם בספק ספיקא משם אחד, והרי ידועה היא שיטת רמב"ם (פ"ב הל"כ) שגם עשוי שלא כדין פוסל את הגט רק מדרבנן. וכן מובא בשו"ת "משכנות יעקב" (אבן העזר סי' מא, לד) מהרשב"ם, ומסתפק בזה רבינו תם בשו"ת "ספר הישר" (סי' כד עמ' 41,40-42). אלא שלהלכה נפסק (עיי' "בית שמואל" סי' קלד סק"י) שגם עשוי שלא כדין על-ידי ישראל ייחשב לבטל מדאורייתא. ועוד יש להוסיף שיש אומרים, כי לרמב"ם אין מניעה להקל על-פי ספק ספיקא משם אחד (עיי' ב"מגיד משנה" בפ"ג הל' איסורי ביאה הל"ב), ובהגהת "עולת שמואל" בשו"ת ר' בצלאל מרנשבורג (סוף סי' טז, כמובא ב"משמרת הטהרה" שם, עמ' רסט) טוען שרבים מגדולי האחרונים לא חששו כלל לדברי התוספות הנ"ל לגבי ספק ספיקא משם אחד]. גם במקרים שבהם יש ספק ספיקא טוב, קשה להתיר את הגירושין. יש מחלוקת, אם אפשר להתיר על-ידי ספק ספיקא כשהספקות בנויים על מחלוקת הפוסקים, כבנדון דידן, עיי' "שדה חמד" (כרך ה, במערכת הסמ"ך, כלל לב, עמ' קא) ובשו"ת "אגרות משה" (כרך ה, אורח חיים ח"ג סי' ק) כותב "אבל מן הראוי להחמיר כ"הנודע ביהודה" אף שהוא ס"ס בדינא... מ"מ לא ברור לנו במחלוקת אחרונים להחשיב לספק". אמנם רוב הדעות מקילות בזה, עיי' שם ב"שדה חמד" ובספר "טהרת הבית" (ב"משמרת הטהרה") סי' יא סוף סעיף ו.

אבל יש עוד לדון, אם ספק ספיקא מתיר גם כשאתחזק איסורא, כמו בנדון דידן, שמדובר באתחזק איסור אשת איש, והספק ספיקא אמור להכשיר את הגירושין ולהתיר את האשה לעלמא. עיי' בחידושי "פני יהושע" לכתובות בקונטרס אחרון שלו (אות מו) המאריך להוכיח דלא מהני ספק ספיקא להתיר כשאתחזק איסורא. וכן סוברים הט"ז ביורה דעה (סי' קי ס"ק טו), והש"ך שם (בכללי ספק ספיקא אות כט).

ואמנם רבו מאוד המתירים. עיי' בשו"ת רע"א (מהד' קמא, סי' לו ד"ה פוק חזי, עד סוף התשובה) הנוטה להקל בזה. בשו"ת "עונג יו"ט" (אבן העזר סי' קסז עמ' 478 - 481) דן המחבר בזה באריכות ומביא ש"פרי חדש" ו"כרית ופליתי" סבורים, שאפשר להתיר אשת איש על-ידי ספק ספיקא, ושגם "פני יהושע" החמיר בזה רק מדרבנן. ועיי' עוד בשו"ת "יביע אומר" (ח"ו, אבן העזר סי' ג, אותיות ט - יג), ובדבריו ב"טהרת הבית" ("משמרת הבית" סי' יג, עמ' רסו צ רסז). מכל מקום, קשה לסמוך על דעות אלה כדי להתיר איסור אשת איש.

ודאי הוא שבמקרה שאפילו איננה נותנת לו כסף בשעת הגירושין, אי-אפשר להתיר על-פי "אור שמח" ו"אגרות משה" בלבד, ומה עוד שבעל "אגרות משה" עצמו כתב ש"אין לסמוך על זה לבד".

¹³ מבחינה מעשית ייתכן שזה יגביר את הסיכויים לכך שהבעל יסכים לעיסוקת "גירושין תמורת מיסמכים". ועוד, מבחינה הלכית ככל שממעטים את הדיון המפורש בענין האיום יש יותר אפשרות להחשיב את האיום כדברים שבלב שלא צריכים להתחשב בהם.

שהמיסמכים הם בידי האשה, ושיש להניח שאם יסכים לגרשה, האשה תסכים להעביר אותם אליו¹⁴. ברם, אין שתי עדיפויות אלה מעכבות.*

¹⁴ כי במקרה שלנו, אם לא יוזכר שהמיסמכים יימסרו למשטרה (ובמיוחד אם יוגד לבעל שכרגע מתכוונים רק להחזיק בהם אבל לא למסור אותם), אולי אין כאן משום איום חיובי, אלא רק רצון הבעל לקבל את המסמכים לידי "מתנה", ושעבור מתנה זו הוא מוכן לגרשה כדי שלא תהיה לו מניעת רווח ובמקרה כזה אולי יודו גם "משנה למלך", מבי"ט, ומהרשד"ם (דלעיל הערה 5). אלא שמכל מקום יש לעיין בסברה זו, שהרי סוף סוף הסיבה שהבעל רוצה את המיסמכים היא רק כדי לסלק את פחדו שמא יימסרו בסופו של דבר לידי המשטרה.

* הערת המערכת: בסופו של דבר במקרה זה הצליח אחד הדיינים לשכנע את הבעל בדרכי נועם לתת גט לאשתו, והבעיה נפתרה על הצד הטוב ביותר.



קלו. גט לאשה שלא נתגרשה והתחתנה עם נוצרי. גיור מעוברת

שאלה

פלוגי התחתן כדת משה וישראל לפני מספר שנים עם גיורת שנתגיירה כהלכה בארץ ישראל. לאחר כמה שנות חיים משותפים כזוג יהודי לכל דבר, נפרדו. לפני כחמש שנים הזוג נתגרש בגירושין אזרחיים בלבד. התהליך עדיין לא נסתיים בגלל ויכוחים כספיים. מאז האשה הפסיקה לחיות חיים יהודים ואף "התחתנה" עם נוצרי בבית תפלתם ואינה מוכנת לקבל גט פיטורין כדת משה וישראל בשום אופן. פלוגי שהינו שומר שבת, הכיר לפני כשלוש שנים בחורה לא יהודיה והם חיים כזוג ואפילו שומרים על הלכות כשרות. הבחורה למדה על היהדות גם בארץ ישראל וגם בדנמרק והיא מעונינת להתגייר. עכשו התברר לנו שהבחורה בהריון. שאלותי הן:

- א. האם ניתן לסדר לאשה הראשונה גט בעל כרחה?
- ב. האם ניתן לראות את גיורה של האשה הראשונה כבטל ומבוטל?
- ג. האם ניתן לגייר את הבחורה כאשר היא בהריון ומה יהיה מעמדו של הוולד?

תשובה

בעל שאשתו המירה דתה מותר לו מעיקר הדין, להתחתן עם אחרת אפילו בלי לגרש¹ את הראשונה מיהו נהגו לזכות לה גט ע"י אחר² ואח"כ לעשות שליח הולכה על הגט ליתן לאשה לכשתרצה לבא לקחת את גיטה³. מותר גם מעיקר הדין, לגרש אותה בעל כרחה על-ידי מסירת הגט לידה או לחצרה⁴ אבל כדאי מסיבות שונות להמנע מכך. אי אפשר לבטל את הגרות של אשה שהתגיירה בעבר⁵. אפשר לגייר אשה בהריון והילד גם הוא גר כמו אמו⁶.

¹ כן דעת הרבה פוסקים עיין אוצר הפוסקים (אה"ע סימן א ס"ק פא אות א). ונראה שזו דעת הרמ"א שם סעיף י שכתב ש"במקום שאין מנהג אין להחמיר". וז"ל ה"דברי חיים" (אבן העזר סימן ה) "פשיטא יותר מביעותא בכוחא דבכהאי גוונא לא גזר דגמ"ה ומותר לבעל ליקח אחרת..." וכך פסק ב"אגרות משה" (אה"ע חלק א סימן ב וחלק ד סימן ד). ודלא כמשמעות "תורת הדשן" (סימן רלז) מובא ב"דרכי משה" (טור אבן העזר סימן א ס"ק יא). וכך פסק מרן הגר"ש ישראלי עיין שו"ת "במראה הבזק" (ח"ג תשובה קמז).
² עיין ב"אגרות משה" הנ"ל שמועיל זכוי אפילו כאשר אשתו מסרבת לקבל הגט. ועיי' שטוב לזכות גט להציל אחרים אם יזנו עם אשתו ועיין באוצר הפוסקים הנ"ל עוד טעמים לזכוי גט. לחשוש למש"כ המהרי"ק שורש קמא. עיין בפ"ת (שם, סימן קמ ס"ק ח).
³ כמש"כ לעיל הערה 1.
⁴ עיין רמב"ם (ה'ל' איסורי ביאה פרק יג ה'ל' יז) ושו"ע יורה דעה (סימן רסח סעי' ב ויב) וכן פסק מרן הגר"ש ישראלי ב"במראה הבזק" (ח"ג תשובה פט) ושם פסק שאפילו אם לא ברור שבאמת קיבל מצוות בלב שלם - אי אפשר לבטל את הגיור.
⁶ שו"ע יורה דעה (סימן רסח סעיף ו). ולענין היתר הבת לכהונה עיין שו"ת "במראה הבזק" (ח"ג תשובה קנה). אם האשה לא ילדה בעבר ולא הפילה, הבן שיוולד לה חייב בפדה"ב.

קלוז. ירושת הנכדה במקום בן על-פי צוואת המוריש

שאלה

אשה בקהילה כתבה צוואה טרם פטירתה. היא הורישה את כל רכושה לששת נכדיה בשוה.

את קיום הצוואה, כמנהלת העזבון, הטילה על אחת מבנותיה תוך כדי ציווי מפורש כי רק הנכדים והנכדות יקבלו את כספי הירושה כדי להבטיח את אפשרות לימודיהם הגבוהים ואת הבסיס לחייהם לאחר חתונתם.

שני בניה הנותרים של המנוחה הינם בזבזנים גדולים ואחד מהם הינו בעל חוב גדול של אחותו (מנהלת העזבון).

אחד האחים טוען עכשיו שהירושה המגיעה לבתו ע"פ הצוואה שייכת לו ע"פ דין תורה ועל כן הוא מסלק בה את חובו כלפי אחותו.

הנכדה, בתו של אותו אדם היא עכשיו בת תשע.

שאלתי היא, האם אכן צודק הבן (האב) בטענתו, האם יש להתייחס לכספי הירושה כאל מתנה שקיבל בן קטן "הסמוך על שלחן אביו", או שיש כאן ענין של "מצוה לקיים דברי המת"?

מה עם "דינא דמלכותא" במקרה זה?

ברצוני לציין כי יתכן ומימוש הצוואה יהיה תהליך של כמה שנים ועד אז הנכדה כבר תצא מדין קטנה ותהיה כבר בוגרת.

תשובה

כעצה כללית נקדים ונאמר, כי כדי לכתוב צוואה שתועיל על-פי ההלכה, יש לדקדק בדברים רבים, ועל כן כדאי להתייעץ עם דיין מומחה בעניין.

ועתה לעצם העניין:

א. שטר צוואה המנוסח גם בלשון מתנת בריא¹ וגם בלשון מתנת שכיב מרע¹ הרי היא מתנה שקיבלה הבת, וממילא הוא שייך לאביה².

ב. גם אם נכתב בשטר-המתנה שיוור המועיל שלא יהיה לאביה חלק בו³, הרי בטל השיוור במות הנותן⁴ והאב זכה בו - כיוורש.

¹ מתנת בריא חייבת להינתן לפני המיתה, שאם לא כן, המתנה בטלה. מתנת "שכיב מרע" חלה מיד לאחר המיתה, כמבואר בסוגית הגמרא (בבא בתרא קלו ע"א - קלו ע"א) וא"כ זכתה הבת עוד בקטנותה בנכסים, ומתנת שכיב מרע הוי מתנה לעניין זה אפילו לדעות דהוי ירושה דרבנן, עיין רא"ש (בבא בתרא פרק ח ס"י לה), וסברת הגר"י גולדברג.

² שו"ע חושן משפט (ס"י ער ס"ב בהגה"ת הרמ"א), ולדעת הבי"ש (אבן העזר ס"י לו ס"ק יא) הוי מדאורייתא וכבר דחה אותו בטוב טעם בעל "נתיבות המשפט" (ח"מ שם סק"ב). אמנם יש לעיין בדעת הסמ"ע (ס"ק ח) שתולה החלוק בין קטן לגדול בדעת הנותן אם בני"ד מתנת הקטנה לאביה. אולם בראשונים לא הזכירו טעמו.

³ אופני השיוור, עיין סוגית הגמרא (נדרים פח ע"א) וכן בשו"ע (אבן העזר ס"י פה סעי' יא ושו"ע יורה דעה ס"י רכב). הגר"י גולדברג הוסיף שהואיל וחוב האב בפרנסת בתו הוא רק מדין צדקה, יכול האב לבקש לקזז את התשלומים שלו במתנתה.

⁴ עיין בדברי רמ"א (שו"ע אבן העזר ס"י פה סעי' יא). אמנם יש לציין שאף-על-פי שסתם מרן בשו"ע (חושן משפט ס"י קיא סעי' ג - עיין בשו"ת "תורת אמת" למהר"א ששון (ס"י רכה ס"ק ג)



- ג. אם השטר נכתב כנהוג בכל הצוואות במדינה, הרי שלרוב הפוסקים⁵ לא חלה המתנה⁶, והנכסים שייכים לשני האחים, ואפילו לדעת אותם גדולים הסוברים שיש כאן משום דינא דמלכותא דינא, ועל כן זכתה בו הבת, זה לא יועיל כאן, שהרי מתנת הבת לאביה.
- ד. החיוב "מצוה לקיים דברי המת" נוהג אך ורק בממון שהושלש ביד המצוה בזמן הציווי⁷. אמנם מצינו דעת ה"אחיעזר"⁸ שבמקום שהצוואה נעשתה על-פי חוק, ודינא דמלכותא, הרי זה כמי ש"הושלש" וזה מחזק את סעיף ה לקמן.
- ה. במקרה מיוחד זה ובנסיבות אלה חובה על הרב לדבר על לבו של האב, שיקצה סכום הגון לבת כדי לקיים את דברי אמו, ויקיים בזה גם את מצוות כיבוד אם⁹ שאין לה שיעור, ולא יכשל ח"ו באיסור חילול השם הכרוך בהתנהגות מסוג זה.

שחילק בין לשון "חוץ" ללשון "על מנת", וב"תומים" (שם ס"ק ב) וב"קצות החושן" (שם ס"ק ג) שדנו בדבריו - על-פי מסקנת ה"תומים" יש מקום לראות את הדודה כמקבלת המתנה בלשון "חוץ", ואזי הנכדה תוכל לקבל המתנה באופן שאין לאביה רשות בה.
⁵ עיין בספרו של הרב י"א הלוי הרצוג "תחוקה לישראל על פי התורה" (כרך ב עמ' 107).
⁶ עיין שם. ועוד נמסר לנו ע"י הגר"א ליכטנשטיין שחותנו הגרי"ד סולוביצ'יק ערך צוואתו על-פי דינא דמלכותא.

⁷ שו"ע חושן משפט (סי' רנב ס"ב). לפי המשתמע משאלתך הרכוש לא הושלש ביד הבת.
⁸ שו"ת אחיעזר (ח"ג סי' לד).

⁹ שו"ת רבי עקיבא איגר (מהדורא קמא סי' סח) "נראה לי לדינא במצוה לבניו דרך צוואה ליתן ממון ירושתם לפלוני כך וכך, דצריכים לקיים מדין כיבוד אם". ואע"פ שאין כאן דין מצוה לקיים דברי המת כמבואר בסעי' ד, הרי הוא חייב משום כיבוד אב ואם. "הנפקא מינה הוא שמשום כיבוד אם לא כפינו להו, ומדין מצוה לקיים דברי המת אכן כפינו. אמנם למעשה נשאר רע"א בצריך עיון אם אין זה כיבוד אב בממון הבן, שאין בזה חיוב אלא רק קיום מצוה. גם יש לציין לדברי רמב"ם בתשובות (תשובה פד) "עכשיו לא ראינו ולא שמענו שאדם יקח מעשה ידי בתו כשהיא תחת רשותו, ויתנו לבנו הזכר ויניח הבת, אלא הידוע שכל אב מוסיף לבתו על מעשה ידיה..."

קלח. העברת רב מתפקידו וזכויותיו הכספיות בהקשר לכך

שאלה

לפני מספר שנים, אחד מבתי הכנסת הביא מהארץ רב ומינה אותו כמרא דאתרא שלהם. בתום שליחותו, לאחר 3 שנים, הקהל ביקש ממנו להמשיך בכהונתו הואיל והיה מקובל על הצבור ועשה רבות למען בית הכנסת. הרב טען שיש לו משרה בארץ ישראל והוא נמצא כעת בחופשה ללא תשלום ואם הוא לא יחזור ארצה יאבד את משרתו ואת זכויותיו, במיוחד זכויות פנסיה שצבר.

הועד ניהל עם הרב משא ומתן והסכימו בעל פה שישאר כמרא דאתרא של בית הכנסת ובתמורה לכך, כל שנה, בנוסף על משכורתו ינתן לו בונוס או תמורה כספית כדי ליצור קרן פנסיה עבורו, ובאופן הדרגתי כל שנה נוספת שישאר, יעלה הסכום של הבונוס ובכך ייוצר אצל הרב הנ"ל הרצון והנכונות להשאר איתם עוד ועוד. צריך לציין שההסכם הכספי נעשה ל-10 שנים והסכומים הנכבדים יותר נותרו לשנים האחרונות של ההסכם.

לאחר 6 שנים קם ועד חדש לבית הכנסת ולאחר דיונים החליטו שהסכומים המשולמים לרב בתור בונוס הם גבוהים במיוחד וקשה על בית הכנסת לשאת בהוצאה כזאת לכן רמזו לרב שיצטרך להוריד את הצפיות שלו. הרב הגיב וטען שהוא לא מוכן לוותר על שום הטבה ושהכסף שהובטח לו זה יהיה הפנסיה שלו ואין לאף אחד זכות לקפח אותה.

כתגובה הועד החליט שהואיל והרב לא רוצה לשמוע על הסדר כספי חדש, הרב יפוטר וכן עשו.

כעת בא הקהל אלי ומתמרמר על זה שהרב מבקש כפיצוי לקבל את כל הסכומים השנתיים המגיעים לו בתור בונוס. גם את אלה של 4 השנים הקרובות בנוסף לפיצוי של משכורת על כל שנת כהונה הואיל וההסכם שלו היה על לא פחות מ-10 שנים ורק עברו 6 שנים מתוך 10!

לדעת הועד המנהל מגיע לרב משכורת על כל שנת כהונה ותו לא והבונוס השנתי על ששת השנים שעברו כבר שולמו לו והיות שהוא לא עבד עוד "4" שנים אזי לא מגיע לרב הבונוס הזה.

הנני צריך להכריע דעת תורה על הנושא :

ברור לי שמי שהוחזק כמרא דאתרא, כרב של קהל מסוים אין להורידו מגדולתו שהרי זה תפקיד של שררה, מנהיג ורועה רוחני, ואם אין טענה מבוררת הגורמת פסול לנושא בתפקיד הרם, אפילו אם עבר הזמן שנקבע לו לכהונתו ספק אם אפשר לסלקו, כדברי החתם סופר בתשובותיו על חלק אורח חיים תשובות יב, יג וכפסק הרמ"א ביו"ד רמה סעיף כב ביחס לשררת רב.

ובנושא דידן טרם עבר הזמן ואף למיטב ידיעתי לא היה זמן קבוע להמשך כהונתו של הרב הנ"ל והזמן של 10 שנים היה רק לצורך התשלום של הבונוס השנתי כדי להשלים סכום הגון לצורך הפנסיה של הרב. צריך לציין שההסכם הכספי נערך בעל פה ורק הסכומים כתובים בסתם נייר ועד עתה קויימו כל פרטיו של ההסכם במשך 6 שנים האחרונות.

טרם הספקתי לברר הלכתית את הנושא של הפרת חוזה ולכן שאלותי אליכם הן :



1. האם אתם מסכימים שאין רשות לועד בית הכנסת להעביר את הרב הנ"ל על רקע תשלום שכירותו והבנוס השנתי?
2. האם יש בכך הפרת חוזה?
3. האם הטענה שהכנסותיו של הרב נראות מוגזמות ואין ברצונם או ביכולתם לשאת בהוצאה זו היא טענה מספיקה כדי לשנות את ההסכם ביניהם?
4. האם צודק הרב כאשר כתנאי לעזיבת משרתו דורש תשלום כל הבונוסים הנותרים ל-4 השנים הקרובות שהרי רק אז תם חוזהו בנוגע לבונוסים, והועד הקודם התחייב להשלים לו במשך 10 שנים הסכום שהסכימו ביניהם או יש להסכים עם גישת הועד המנהל שהואיל והם קבעו תשלום לכל שנה הם רשאים להפסיק את התשלום בתום כל שנה ואם הם מפסיקים את העסקת הרב יכולים להמנע מתשלום הבונוס של 4 השנים הבאות? למיטב הבנתי האופציה היתה בידי הרב להשאר עוד ועוד... האם לדעתכם האופציה קיימת גם עבור הועד להפסיק את ההסכם?
5. אודה לכת"ר להבהיר בהקדם סוגיה זו בהתאם לדעת תורה כדי שאוכל למצוא סימוכין להערכת ההלכתית.

תשובה

- א. אין להעביר רב ממשרתו¹.
- ב. רב שהחל לעבוד בקהילה ואנשי הקהילה חזרו בהם, ישלמו לו כל שכרו כפועל בטל, אם לא ימצא להתעסק במקום אחר, ואם מצא בפחות, ישלמו לו כל שכרו².
- ג. גם אם נשכר בשכר גבוה, אין אפשרות לבטל את הקציצה - מדין אונאה³.
- ד. הסכם לשנים מספר נחשב להסכם אחד ולא להסכם המתחדש מדי שנה ככתוב בישעיהו (טז, יד) "בשלש שנים כשני שכיר"⁴.

¹ שו"ע (יורה דעה סי' רמה סעיף רב) בהגהת רמ"א על-פי פסק הריב"ש בסי' רעא. (בתשובות חתם סופר שציינת ערער רק על הדין השני שם, ששררת רבנות עוברת בירושה, ואף בזה חזר בו בתשובה סי' יג שם, שהאידיא עוברת, אבל כל זה לא שייך לנדון דידן שאין להעביר רב ממשרתו).

² שו"ע (חושן משפט סי' שלג סעיף א), וכל זה אמור אפילו אם לא היה מוצא מי שיעסיק אותו מקודם במקום אחר, וכשיטת רמב"ן בחידושו לבבא מציעא (עו ע"ב בד"ה והא צדקתני. ובד"ה ואני מודה לו דבריו הובאו ב"נמוקי יוסף" שם (מו ע"ב בדפי הרי"ף).

³ שו"ע (חושן משפט סי' רכז סעיף לג).

⁴ עיין בקידושין (זו ע"א סוף תוס' ד"ה חלה שלש), ובבא מציעא (י ע"א תוס' ד"ה כי לי בני ישראל), ובהגהות הגר"א (שם, ס"ק א).

קלט. סמכות השלטון להפקיע קרקעות והתשלום בעבורן

שאלה

אנו עומדים להגיש תביעה לבית המשפט העליון בירושלים והיינו רוצים להציג בפנינו גם את עמדת המשפט העברי ע"פ ההלכה בתחום סמכות השלטון להפקיע קרקעות וחובתו או אי חובתו לשלם על כך או לפצות את מי שהקרקע הופקעה ממנו. האם המדינה יכולה להמנע מפיצוי בטענה שהנוק איננו ממשי?

תשובה

סמכות המדינה לקבוע שימוש בקרקע פרטית לצרכי ציבור איננה מוטלת בספק¹, אם הדבר נעשה ע"פ חוק צדק קבוע ושיויוני לכל אזרחי המדינה². מקור הלכה זו הוא בכלל המפורסם "דינא דמלכותא דינא"³. מאידך גיסא, חובת הפיצוי גם היא איננה מוטלת בספק, ומן הדין לפצות את האדם הפרטי שנתן מרכושו לטובת הכלל⁴. כלל-יסוד במשפט העברי קובע ש"דין פרוטה כדין מאה"⁵. על כן אין לשלול את זכותו של היחיד לקבלת פיצוי מכוח הטענה שהפגיעה איננה ממשית. עם זאת, גם אם נקבעה תקנה שמטרתה הגנה על מערכת המשפט או על הגופים הציבוריים המטפלים בסידור חיי האזרח, וממילא נקבעה גם לטובתו של כל חבר בחברה, יש לצמצם ככל האפשר את השימוש בסייג זה ולקבוע את גבול התקנה כמה שיותר קרוב, לטובתו של היחיד

¹ גמ' בבא קמא (קיג ע"ב), "אמר רבא, תדע דקטלי דיקלי וגשרי גשרי... ועברין עליהו", וכן ברמב"ם ה'ל' גזילה ואבידה (סוף פרק ה), והוסיף שם על לשון הגמרא "והרס בתים". דהיינו שיכול גם להפקיע קרקעות. שו"ע וטור חושן משפט סי' שסט ובב"י שם. אמנם מצינו הסתייגות מסוימת בדברי תוספות בסנהדרין (כ ע"ב ד"ה "מלך מותר"), אך לא נפסקו דבריו להלכה.

² טור חושן משפט סי' שסט ו"בית יוסף" שם ושו"ע.

³ רמב"ם ה'ל' גזילה ואבידה פרק ה, טור שו"ע חושן משפט סי' שסט סעיף ו. אף שר"ן בשם התוספות (נדרים כח ע"א), "נמוקי יוסף" שם ועוד ראשונים חולקים על זה, וסוברים דבארץ-ישראל אין "דינא דמלכותא דינא", אין הלכה כמותם. ויש עוד שטענו שגם לדבריהם יש "דינא דמלכותא" להלכה גם בא"י, עיין "עמוד הימיני" להגר"ש ישראלי סי' ז, ח, ט, בקובץ "בצומת התורה והמדינה" (ח"א) עוד מאמרים בנושא. לרוב הדעות, מקור הסמכות הוא - מהסכמת העם לקבל על עצמו שלטון מסוים, לרבות חוקי מסיו ותקנותיו.

⁴ רמב"ם (ה'ל' מלכים פ"ד בעיקר ה'ל' ו) "ונוותן דמיהן", וכן מצינו בגמרא בבא קמא (ס ע"ב) שאף שלדוד היה מותר שלא לשלם, מכל מקום שילם. אמנם מהמקרה הנ"ל ניתן להוכיח, לכאורה, שאין חובת תשלום. וזה קשה על דברי הרמב"ם. ברם, יש לתרץ בפשטות, שיש הבדל בין מקרה שבו המלכות לוקחת דברים, ועליה לשלם, לבין מקרה שבו המלכות מכלה דברים. כגון בשריפת השעורים של דוד, שאז אין היא צריכה לשלם. ובמקרה דין המלכות לוקחת את הקרקע, ועליה לשלם. "חזון איש" (סי' ד ס"ק טו) ו"המשפט העברי בפסיקת בית המשפט בישראל" לני רקובר (כרך א עמ' 204-205), אמנם בבא קמא (קיג ע"ב) לא מפורשת חובת התשלום, ועיין שם בתוספות ד"ה היכי, אך אין להוכיח משם לנדון דידן, מכיוון ששם מדובר בתשלום אגרה מצד העוברים על הגשר. ועוד עיין "כסף הקדשים" (שו"ע חושן משפט סי' שסט ס"ב) בחובת המלכות בתשלום עבור הפקעה.

⁵ סנהדרין (ח ע"א), רמב"ם ה'ל' סנהדרין (פ"כ ה'ל' ז) "שיהא חביב עליך דין של פרוטה כדין של אלף מנה". הרי שחז"ל צמצמו כמה שיותר את המושג "תביעה בלתי-סבירה"



הנפגע שלא באשמתו⁶. אין בדברינו אלה כדי לפגוע בסמכות המדינה גם להפקיע רכוש ללא תשלום פיצוי, כעונש על מעשים חמורים, כגון בגידה⁷ או פגיעה חמורה בשלום החברה, כמו סחר בסמים, לפי המצב בכל זמן⁸. פעילות מסוג זה תהיה⁹ גם מכוח הכלל המפורסם "הפקר בית-דין הפקר".

⁶ לפי דעתו של הרב נ"א רבינוביץ יש לראות את המדינה כשותפות גדולה שבה חברים כל האזרחים. לפי זה יש מקום למחילה הדדית כאשר הפגיעה היא מזערית. מהו שיעור הפגיעה שבה שותפים מוחלים זה לזה, צריך להיקבע על-פי המנהג, וחייב להיות מוגדר על-פי כללים. מאידך גיסא, יש מקום לבחון את הטענה שאלה שרכושם הושבח כתוצאה משינוי יעודה של קרקע פרטית, יצטרכו לשלם על כך לבעל קרקע זה, שהרי שינוי יעוד קרקעו הוא שגרם להשבת חלקם שלהם.

⁷ סנהדרין (מוח ע"ב), "הרוגי מלכות נכסיהם למלך", רמב"ם (פ"א מהל' אבל הל' ט), טור חושן משפט (סי' שסט) "שכן חוק המלך ליקח ממון המורד בו".

⁸ סנהדרין (מו ע"א), רמב"ם (הל' סנהדרין פ"כד הל' ד), טור ושו"ע חושן משפט (סי' ב), "בית דין מכין ועונשין שלא מן הדין". ועיין "עמוד הימיני" (סי' ט ס"ק יא-יב).

⁹ בבלי יבמות (פט ע"ב), ירושלמי פאה (פ"ה הל' א) "מנין שהפקר בית דין הפקר... וכל אשר לא יבוא... יוחרם כל רכושו...", ועיין מה שכתב "דבר אברהם" (ח"א סי' א) בעניין זה.

קמ. יציאה זמנית מארץ ישראל לצרכי הרשות

שאלה

האם מותר לצאת באופן זמני מארץ ישראל לצורכי הרשות וכן לצורך טיול?

תשובה

כבר האריכו גדולי ישראל שבכל הדורות לשבח ולרומם מעלת הישיבה ב"ארץ חמדה". כל נסיון לפגוע בקשר ההכרחי בין העם ובין הארץ גרר אחריו ביקורת חריפה גם בכתוב¹ וגם בדברי חז"ל². אפילו נסיון לפגוע במרכזיותה של הארץ לא עבר ללא תגובה³.

בשאלה אם מותר לצאת מן הארץ כבר פסק הלכה למעשה מרן הגר"ש ישראלי בספרו "ארץ חמדה"⁴ כי יציאה לחו"ל שלא ע"מ לחזור, אסורה.

אבל אם כוונתו לחזור, היציאה מותרת "לכל צורך ואפילו לצורך הרשות"⁵. על כן בודאי שלצורך סחורה, טיול לימודי ואפילו חופשה משפחתית⁶ כשאין אפשרות לעשות חופשה מעין זו בארץ ישראל מותר. שוטטות, שלא לצורך, בחו"ל אסורה⁷.

¹ ראה לדוגמה כינוי הכתוב את חטא המרגלים "תרבות אנשים חטאה" (במדבר לב, יד).

² עיין לדוגמה במאמר חז"ל "וכל הדר בחוצה לארץ דומה כמי שאין לו א-לוה" (כתובות קי ע"ב).

³ עיין ברכות (סג ע"א) "אמר רב ספרא, רבי אבהו... ובביטויים החריפים שהתנאים משתמשים בהם.

⁴ ספר א' (שער א ס"י ז) עיין שם במקורות המובאים, לרבות ההסבר בדעת הראי"ה קוק. ועוד עיין ב"משנה ברורה" (סי' תקלא ס"ק יד) שמשמע מדבריו, שכל שיש צורך ביציאתו, מותר.

⁵ עיין שם ובפוסקים שלעניין יציאת כהן לחו"ל משתנה הדין בפרטים מסוימים.

⁶ בכל מקום שיציאת ההורים מותרת, וחשוב להם שבני משפחתם יצאו עמם, ואפילו כשהנימוק הוא גיבוש המשפחה בזמן החופשה, יש מקום לומר, כי אי-יציאה עם ההורים יהיה בה משום חשש לאי-קיום מצוות "כיבוד אב ואם" במלואה (כאשר ההורים מזמינים אותם), וייתכן שזה גם בגדר המוזכר בהלכה "וישמשנו בשאר דברים שעושה..." (שו"ע יורה דעה סי' רמ סעי' ד). אי-יציאה עם ההורים שמשמעה התרסה כנגדם, מעין "אני מקפיד, ואתם אינכם מקפידים", יש בה גם משום חשש איסור במצוות "מורא אב ואם", עיין שם בלשון המחבר (סעי' ב).

⁷ דברי הגר"ש ישראלי שם - "אולם שלא לצורך כלל - אסור".

