שו"ת

הראשון לציון

חלק ראשון

אגרות ומכתבים של מורנו

הראשון לציון נשיא בית הדין העליון

הגאון רבי **יצחק יוסף** שליט"א

הרב הראשי לישראל

הלכות פסוקות הנהגות ישרות, מנהגים טהורים וארחות חיים,

עם ביאורים ומקורות חצובים ממעיינות טהורות,

מגאוני הדורות ראשונים ואחרונים.

מעת שבתו על כס הראשון לציון,

להשיב לשואליו דבר בעניני הלכה והנהגה

נערך על ידי תלמידיו

אייר התשע"ו

פעיה"ק ירושלים תובב"א

שו"ת

הראשון לציון

אגרות ומכתבים של מורנו

הראשון לציון הרב הראשי לישראל

הגאון רבי **יצחק יוסף** שליט"א

נשיא בית הדין העליון

נערך ונסדר על ידי תלמידו

עבדיאל ישראלי

מבוגרי הישיבה הגדולה

"חזון עובדיה"

©

כל הזכויות שמורות

להרב המחבר שליט"א

הקדמת הצעיר המסדר,
בשפה רפה מדבר, לכבוד מורינו הגאון המחבר:

מה אני עני מדעת, בריה קל׳ה כמות שהיא, לבוא בשער הקדי׳ם, להעיד על גדולתו ותפארתו של מורינו **הראשון לציון** וראש על ארץ רבה, מר ניהו שר הצבא דגול מרבבה, הגאון הגדול, מבצר עוז ומגדול, רבינו **יצחק יוסף** שליט״א, הרב הראשי לישראל ונשיא בית הדין העליון, אשר נודע שמו בשערים, בכל מקום שמו מפארים. ושרגא בטיהרא מאי אהני.

אלא שלא אמנע מלכתוב כמה מילי על האי ספרא רבה המוגש לפני אוהבי התורה ושוחריה, אשר פיו יקבנו "**שאלות ותשובות הראשון לציון**". בהיות וזכיתי להיות מעורכי הספר היקר הלזה, אשר מחזה שדי יחזה, והן המה מעט מזעיר מתוך אלפי תשובות אשר שלח מורינו הרב הראשי שליט״א, אל אחינו בית ישראל די בכל אתר ואתר, בארץ ובתפוצות, מיום עלותו על כס הרבנות הראשית ועד עתה. ובהיות ושמוני נוטרה את הכרמים, לעבור על כל הכתבים, להעלותם על שלחן מלכים, מאן מלכי רבנן, ולסדרם על פי סדר השלחן ערוך, כתבתי מעט דברים על גודל המלאכה אשר נקרתה לפני. וזה החלי בעזר צורי וגואלי:

הנה גלוי וידוע לכל בר בי רב דחד יומא, דרכו הטהורה של מורינו המחבר הרב הראשי שליט״א, להיות נאמן שומר על דברי מרן השלחן ערוך, והולך בדרכו של מרן מלכא מורינו היביע אומר, אשר רבות בשנים ישב בצל התומר, קובץ על יד הרבה עומר, ודבריו ערבים וברורים כמין חומר. וברצות ה׳ דרכי איש, מאוצר גנזי המלך לא ימיש, זכה להקטיר ולהגיש, את ספריו הרבים שנחטפו חיש. ובכל מדינה ומדינה מקום אשר הגיע דבר המלך, קיבלו הוראותיו ככל אשר יאמר נלך, פרושים הם קדם כל צורב והלך, ונפוצים בכל עיר ופלך. וללועזים בלע״ז, להיות כל איש שור׳ר בביתו ומדבר בלשון עמו.

בכל בית ישראל נודע תוקפו וגבורתו של מורינו המחבר שליט״א בבקיאותו העצומה, ובעיקר בשכלו הזך, והבהיר בעומק העיון, ותהילות לאל זכינו להיות מאותם חברים המקשיבים לקולו, בלומדנו בישיבתו "חזון עובדיה", והיינו נפעמים מסברותיו הישרות ועומק עיונו המבעית, ומפורסם לכל, שבכל פסקי בית מרן נאמן הוא. והסכמותיו הנלהבות של מרן זיע״א לספריו, הן הן יעידון ויגידון שמזה עשרות בשנים מרן זצ״ל סמך ידו עליו בסמיכת חכמים, וזכה מורינו שכל אותם השנים לא זזה ידו מתחת ידו. וקיים בו גדול שימושה ולימודה. ומרן עודדו להרבות תורה יראה ודעת בקרב עם ישראל, בכתיבת סדרת ספריו המפורסמת בכל קצוות תבל "**ילקוט יוסף**", אשר ממנה יתד ממנה פינה, לכל תלמיד חכם ולכל צורבא מרבנן. מגדול הדור שברמתיים עד אחרון העם יגיע כפיים. כי מן הבאר ההיא ישקו כל העדרים, עדר עדר לבדו. להשכיל ולהורות לשעה ולדורות. וכבר יצאו מוניטין שלו אצל כל שוחרי תורה ותושיה, לא זזו מחבבה. ומכל קצוות תבל שואלי׳ם הלכו בו, קיימו בעצמם: לכו אל יוסף אשר יאמר אלכם תעשו. ואף מרן גופיה איהו מביא וקורא מהם בספריו הרבים. ועד אחרן, נר אלהים טרם יכבה בהזכירו בספרו הבהיר חזון עובדיה שבת ו׳ (עמ׳ קנט), אשר כתבו סמוך ונראה לעלותו בצער׳ה השמימה, ביום המר והנמהר ג׳ מר חשון התשע״ד לפ״ג. והוא עד.

ובבואי אל העיר, אור השמש לפני האיר, כי מצאתי אוצר כלי חמדה, מלא מדע וחכמה. אלפי פסקי תשובות, לצד מאות הסכמות. וזאת מלבד מאות מכתבי ברכה לאישים שונים, אשר מבצבצים ועולים מהם צוף דבש אמרי נועם מתוק לנפש ומרפא לעצם. ואשתומם על המראה ואין מבין, היאך עם כל תפקידיו ופועליו הרבים, מפריש מזמנו להיות שר המסכי׳ם, מלבד היותו שר המשקי׳ם, להציל הדור מצאר המקשים.

ובכל יום ויום מעריב ומשכים, לעם אליו כמהים ומחכים. נופת תטפנה שפתותיו, צמאים למוצא אמרותיו. אשר בדברו מערי'ב ערבי'ם, ובחכמה פותח שערים. ובעוברי בין אלפי התשובות, מצאתים חלוקים בצורות שונות. תשובה לתלמיד חכם ותיק, לצד מכתב חיזוק לתלמיד יניק. חד אריך וחד קצר וחד בינוני. לזה משיב כדרכה של תורה בפלפול, ולזה העדיף לקצר דלא אתי לידי בלבול.

אף אני באתי בפרק השואל, ויצאתי שש שמח וצוהל: יורנו המורה! מדוע כל שאלת תם קורא, ולכל פונה מורה, הלא רבים חננם הבורא, בתעודת יורה יורה. וכל העם נצב לדרוש, ממרא דארעא קצין הוא וראש, ולא כל שאלה צריכה לברוש, ושמא ממנהג זה יש לפרוש. ומה גם כי כך נהגו גדולים ורמים, אשר ישבו על כסא זה משכבר הימים, להשיב רק לגדולי העמים, ולא לכל הלך תמים? ויוסף הוא המסבי'ר, כי כך היה מנהג רב אבא מרן המשביר, שבזו הדרך חיילים לתורה מגביר, וכל נפתל ועיקש מדביר. ובראות העלם שמרא דארעא אליו קשוב, ודבר התשובה אליו תשוב, יחוש לעד כבן עלייה חשוב, ואם ימעד, מהרה ישוב.

זוהי דרכו של רועה, הקשוב לכל כבש גועה, בזרועו יקבץ טלאים, ובחיקו ישא, עלות ינהל. כל אחד לפי דרכו, משקה ומרווה כפי צרכו.

ועל כן מלאכת הברירה היתה קשה, והשתדלנו ביתר שאת להגיש לפני רבנן ותלמידיהון, מעט מזעיר מאלפי תשובותיו וממכלול אוצרותיו. למען הרבות שו"ש. וקיימא לן לא עליך המלאכה לגמור, ואת השאר לעת מצוא תשמור. ועל כן עשינו לקבצים, וחילקנו את התשובות על פי סדר ארבעת חלקי השלחן ערוך. ונקווה שהדברים ימצאו חן ושכל טוב בעיני הלומדים.. וכאן המקום להאיר, כי מורינו ורבינו **הראשון לציון** שליט"א, עבר שוב על כל החומר טרם מסירתו לדפוס, הוסיף השמיט וליטש בכדי שיצא מתחת ידינו דבר נאה ומתוקן.

ובצאתי מן העיר זוהי השעה להעלות את זכרו הטהור של מרנא ורבנא רבה דעמיה, מדברנא דאומתיה. מאיר דרכינו ומיישר נתיבותינו. **לויט חן** לראשינו, תורתו מאירת עיננו. פאר הדור והדרו, הודו ומאורו. שר הצבא, דגול מרבבה. כבוד קדושת אדונינו מורינו ורבינו, עטרת ראשינו גאון עוזנו וצניף תפארתנו. רוח אפינו אשר אמרנו נחיה בצילו, לאורו נלך כנרו בהילו. אשר רבבות אלפי ישראל קבלו הליכותיו **הליכות עולם**, ובכל קצוות תבל נשמע קולם. ויהי הודו כשמן הזית, ויעש הכל על פי **טהרת הבית**. הוא הבית הגדול ביתה יוסף, אשר בו עמל **וילקט יוסף**. המאור הגדול מעוז ומגדול, אביהן וליבן של ישראל. כבוד קדושת הדרת ויקרת מרן **היביע אומר** זצוק"ל. אשרי עי"ן ראתה צהלת פניו ואושרו, זה חלקו מכל עמלו ועושרו, בשבת בנו על כיסאו להיות יושרו, וישם הצניף הטהור על ראשו. ובכך הראהו מרנא דבשמיא, בהתגשמות **חזון עובד-יה**. שלא יבוש המעיי"ן ולא יקצץ האילן. **ענף עץ אבות**, אבות - מכלל דאיכא תולדות. ותולדותיהן כיוצא בהן.

ואסיים בברכת הדיוט קמיה דמורינו ורבנו **הראשון לציון** שליט"א, שיהי רצון מלפני אבינו אל עליון. שנרו לעד יאיר ויזרח, יגדל יציץ פרח ויפרח. ונזכה שימשיך בדרך הישר להוליכנו ולהנהיגנו, עד ביאת משיח צדקנו. אכי"ר.

מנאי צעיר תלמידיו המצפה ומייחל לישועת אלי

העורך: **עבדיאל ישראלי**.

תוכן הענינים - חלק ראשון

חלק אורח חיים

סימן א: אם צריך להחמיר ללבוש טלית עם חוטי תכלת [שלחן ערוך סימן ט] ..... **כג**

סימן ב: לנקות משקפיים בטלית [שלחן ערוך סימן כא] ..... **כח**

סימן ג: ארון קודש תלוי ותפוס בברגים [שלחן ערוך סימן מ] ..... **ל**

סימן ד: שירת אחים ואחיות בשלחן שבת [שלחן ערוך סימן עה] ..... **לא**

הסתכלות בתמונות בשבת ..... **לד**

סימן ה: להתפלל כשעומד ע"ג פראנצע'ס שבחצרות האדמורי"ם [שלחן ערוך סימן צ] ..... **לה**

סימן ו: חייל כהן שהרג מחבל אם כשר לישא כפיו [שלחן ערוך סימן קכח] ..... **לח**

סימן ז: להראות באצבע לעבר הס"ת בעת ההגבהה, ולנשק היד [שלחן ערוך סימן קלד] ..... **מ**

סימן ח: בזמן הפיגועים, אם מותר ליכנס עם נשק לבית כנסת [שלחן ערוך סימן קנא] ..... **מג**

סימן ט: כלי נגינה בכותל המערבי בעת חגיגת בר מצוה [שלחן ערוך סימן קנא] ..... **מה**

סימן י: להכניס ידיו לחורי הכותל המערבי [שלחן ערוך סימן קנא] ..... **מו**

סימן יא: אם צריך לגנוז את הפתקים הנתחבים בין חורי הכותל המערבי ..... **מט**

סימן יב: קדושת הכותל המערבי הקטן ..... **נ**

סימן יג: קריאת קודש שלא להכנס להר הבית ..... **נא**

סימן יד: עוד בענין הר הבית ..... **נב**

סימן טו: מכתב הערה בענין העלייה להר הבית - ושוברו בצדו [המכתב מובא בקיצור] ..... **נג**

סימן טז: דבר שנאמר בפני שלשה, ואינו מתכוין להעבירו, אין בו משום לשון הרע ..... **נה**

סימן יז: בדין נטילת ידים אחר נגיעה במקומות המכוסים בשעת הסעודה [ש"ע סימן קסד] ..... **סב**

סימן יח: הברכה על הבמבה, ופופקורן [שלחן ערוך סימן רב] ..... **סד**

סימן יט: ברכה על שניצל [שלחן ערוך סימן רח] ..... **סז**

סימן כ: ברכה על גרנולה, וופלה, וברכה אחרונה ..... **סח**

סימן כא: ברכת הגומל ושעשה לי נס, לניצול מפיגוע, או מתאונת דרכים [שלחן ערוך סימן ריט] ... **סט**

סימן כב: ברכה על קוף ופיל כל שלושים יום [שלחן ערוך סימן רכה] ... **עא**

אע"פ שיצא מוציא - אינו בברכת השבח ... **עב**

סימן כג: ברכת המפיל אחר חצות הלילה [שלחן ערוך סימן רלט] ... **עד**

סימן כד: להקליט מערב שבת, וכן בסעודה שלישית - אחר צאת השבת [שלחן ערוך סימן רמד] ... **עח**

המפיל וק"ש שעל המטה בליל שבת ויו"ט ... **עח**

סימן כה: לסגור את החנייה של בית הכנסת בשבתות [שלחן ערוך סימן רמו] ... **פ**

סימן כו: היחס למסורתיים בזמנינו, עלייה לתורה [שלחן ערוך סימן רפב] ... **פא**

סימן כז: לבקר בקבר צדיק בשבת [שלחן ערוך סימן רפח] ... **פו**

סימן כח: טלטול פלאפון נייד בשבת, ודין המוצא שטר כסף [שלחן ערוך סימן שח] ... **צ**

סימן כט: אודות טלטול קוביא הונגרית בשבת, וטלטול משחקים בשבת [שלחן ערוך סימן שח] ... **צב**

תינוק שהפעיל משחק בשבת - ומשמיע קול שיר ... **צו**

ליהנות ממעשה שבת של קטן ... **צו**

סימן ל: להתקין מצלמות אבטחה מסיבה בטחונית, שיפעלו גם בשבת ... **צז**

סימן לא: מדרגות נעות בשבת הפועלות מער"ש ובדין שימוש במעלית אוטומטית בשבת ... **צח**

סימן לב: תיקון ידית של משקפיים שנתעקמה, וכן החזרת הזכוכית למסגרת ... **קב**

סימן לג: לערות רותחין בשבת על ביצה רכה שעירו עליה מערב שבת [ש"ע סימן שיח ס"ד] ... **קד**

עשיית צנימים בשבת ... **קה**

סימן לד: עוד בענין עשיית צנימים בשבת ... **קח**

סימן לה: הנאה מהחשמל בארץ הקודש [שלחן ערוך סימן שיח סעיף א] ... **קט**

סימן לו: עוד בענין הנאה מחשמל המיוצר בארץ - בשבת [שלחן ערוך סימן שיח] ... **קיד**

סימן לז: פחי אשפה שמותקנים בהם חיישנים לשקע האשפה בקרקע פסיק רישיה דניחא ליה בדרבנן [שלחן ערוך סימן שכ] ... **קיח**

סימן לח: בענין שימוש במדי מים דיגיטליים בשבת ויום טוב [שלחן ערוך סימן רנב] ... **קכג**

סימן לט: ענינים שונים בהלכות שבת ... **קכה**

הערות על ספרו של הרב ר' אופיר מלכא ... **קכה**

קבלת שבת בערב שבת חנוכה ..... קכו
קבלת שבת בהדלקה ..... קכו
רוב רביעית בהבדלה ..... קכז
הבדלה על תה וקפה ..... צג, קכז
הכשר לפסח בכלים שהשתמשו בהם בכלי שני ..... קכח
מריחת משחה בשבת ..... קכט
מנחה וערבית אחר פלג המנחה ..... קכט
ברכת מאורי האש על נר חשמלי ..... קל
אם סומכים על ספק ספיקא לכתחלה ..... קל
שימוש בקנקומט בשבת ..... קלא
אשה המדליקה מפלג המנחה אם יכולה להצטרף ברכב לבעלה ..... קלא
להדליק בער"ש נר שבת כשאור החשמל דולק ..... קלב
אם מברכים על תוספת אורה ..... קלה
בדין אע"פ שיצא מוציא ..... קלה
קידוש על יין משוחזר ..... קלה
קידוש על יין לבן ..... קלו
להזמין לביתו מי שמגיע ברכב בשבת ..... קלז
לשמוע קידוש ממחלל שבת בפרהסיא ..... קלז
קרא את המגילה ולא השמיע לאזניו ..... קלח

סימן מ: שאלות הקשורות למשטרה בענייני שבת [בתוספת בעת ההדפסה] ..... קלח
אם אפשר לחלל שבת למנוע מגנבי מכוניות בליל שבת ..... קלט
חילול שבת למנוע עיסקאות סמים ..... קלט
להמזין מכבי אש כשידוע שיזמינו את המשטרה ..... קלט
לענות למשטרה על נסיבות השריפה ..... קלט
התנהגות כשיש גנב הפורץ לדירה בליל שבת ..... קמ
להזמין משטרה כשיש ריב בין אנשים ..... קמ
טביעת אצבעות בשבת ..... קמא
לקחת למעצר גנבים בשבת ..... קמא
אם מותר לשוטרים לכתוב פרוטוקול בשבת ..... קמא

סימן מא: ענינים שונים - מכתב להגר"צ בוארון שליט"א ..... קמב
שתיית תה או קפה באמצע פסוקי דזמרה ..... קמב

לישן בסוכה במטת קומותיים ..... קמג
אם האדם הישן במטה שמעליו חוצץ בינו לבין הסכך ..... קמד
אם דין מטת קומותיים כדין קינופות ..... קמה

סימן מב: שאלות בהלכות עירובין [שלחן ערוך סימן שמה והלאה] ..... קמה

סימן מג: אכילת סוג מאפה מקמח מצה בערב פסח שחל בשבת [שלחן ערוך סימן תמד] ..... קמז

סימן מד: בעניני מכירת חמץ [שלחן ערוך סימן תמח] ..... קנד
אם יש לחוש שאין הגוי מתכוין לקנות את החמץ ..... קנו

סימן מה: תושב א"י שמכר את החמץ בארה"ב לאחר שבארץ ישראל הגיע זמן איסור חמץ ..... קס

סימן מו: עוד בדיני מכירת חמץ [שלחן ערוך סימן תמח] ..... קסג
דייר הדר בדירה שכורה - רשאי להשכיר את הדירה לגוי במכירת החמץ ..... קסג
אם צריך שימסור מפתח החדר או הארון שבו החמץ לידי הגוי ..... קסג
נכון שלא להיזדקק למכירת חמץ אלא במקום הפסד לפי ערכו ..... קסד
אם מכירת חמץ תהיה לפני הביטול או אחריו ..... קסה
אם צריך לעשות מחיצה בפני החמץ שמוכר לגוי ..... קסו
בעל מאפייה שמכר חמצו לגוי, ואחר כך מכר חמץ בפסח ..... קסו
מתנה על מנת להחזיר בחמץ ..... קסז
אם במכירת החמץ לגוי קודם הפסח, נכון להזכיר שהוא מוכר גם את הכלים ..... קסח
לא לקנות חמץ אחר הפסח אלא מחנות שיש לה תעודת מכירה ..... קעא
קמח שעבר עליו הפסח מותר באכילה ..... קעא
מותר לקנות חמץ אחר הפסח ממי שמכר החמץ ע"י הרבנות ..... קעג

סימן מז: גמירות דעת במכירת חמץ ובמכירת קרקעות בשביעית [שלחן ערוך סימן תמח] ..... קעד
חרם שלא לשמור קדושת שביעית בפירות שנמכרו לגוי ..... קעח

סימן מח: אי מהני מכירה באמצעות הטלפון או האינט' [שלחן ערוך סימן תמח] ..... קפב

סימן מט: בענין עישון סיגריות בפסח [שלחן ערוך סימן תמז] ..... קפג
דבקים שעשויים מעמילן שמדביקים בהם כוסות חד פעמי העשויים לשתייה חמה ..... קפג
סיכום כמה טעמים שלא לחוש לחמץ בסיגריות בפסח ..... קפו
להתרחק מאד מעישון סיגריות אך אינו פסול לעדות ..... קפח

סימן נ: כוסות חד פעמי לפסח [שלחן ערוך סימן תמז - אחשביה בתערובת] ..... קצ

סימן נא: ארבע כוסות בליל פסח על חמר מדינה [שלחן ערוך סימן תעג] ..... קצב

סימן נב: ספק ספיקא בספירת העומר [שלחן ערוך סימן תפט] ..... קצו

סימן נג: בדין קדיש אחר ההפטרה במנחה של יום הכפורים [שלחן ערוך סימן תקמח ס"ד] ..... קצז

סימן נד: סוכה מתנפחת על ידי משאבה ועומדת ברוח מצויה, - ובדין פרגולה [ש"ע סי' תרל] ..... קצט

פרגולה העומדת בחצר ומסוככת כל השנה בנסרים דקים מפני הגשם או החמה ..... רב

בדין סוכה העשויה לדור בה בקביעות כל השנה ..... רה

סוכה שהקימו סוחרים בשביל דוגמא האם כשרה למצוה ..... רז

סימן נה: בדין אתרוג שניטלה פיטמתו [שלחן ערוך סימן תרמח] ..... רח

אתרוג שניטלה פיטמתו או עוקצו אם כשר בשאר הימים לכ"ע ..... רח

ניטלה פיטמתו ונשאר משהו שמכסה את ראש האתרוג ..... רט

בירור דברי החזון עובדיה בדין הפיטם אם נחשב חלק מהאתרוג ..... ריא

אתרוג שהפיטמא שלו ירוקה אם נחשב חלק מגוף האתרוג ..... ריא

סימן נו: אם מותר להוציא ס"ת אחר התפלה בשמחת תורה [שלחן ערוך סימן תרסח] ..... ריב

לקרוא פרשת וזאת הברכה ..... ריב

סימן נז: ריקוד נשים עם ספר תורה [שלחן ערוך סימן תרסח] ..... ריט

סימן נח: הדלקת נר חנוכה בקופת חולים, מרפאות, וכדומה [שלחן ערוך סימן תרעא ס"ז] ..... רכ

סימן נט: הדלקת נר חנוכה על ידי נשים בכותל המערבי [שלחן ערוך סימן תרעא] ..... רכד

סימן ס: בדבר קריאת המגילה בשכונת רמות [שלחן ערוך סימן תרפח] ..... רכז

ביאור הדין שהכל יוצאים בי"ד ..... רכז

אי מהני נראה ברחוק יותר ממיל ..... רכח

אי מהני סמוך בתוך מיל, או דבעינן חיבור של שבעים אמה ..... רל

אי מהני לצרף את העירוב המחבר את השכונות ..... רלא

אם יש שיעור מיל בין רמות לשאר שכונות ירושלים ..... רלה

סמוך עד מיל - היינו מהבית האחרון של העיר, ולא מהחומה ..... רלה

הנחת קרוואנים בין רמות לירושלים - צירוף גדול לכל הספיקות - לקרוא את המגילה בט"ו ..... רלז

דעת מרן אאמו"ר זיע"א בקשר לקרוואנים ..... רלז

אי מהני בורגנין שאינו עשוי לבית דירה ..... רלט

דעת כמה אחרונים דמהני בורגנין ..... רמא

י"ג צירופים נוספים שיש לקרוא את המגילה ברמות בט"ו אדר ..... רמב
שכונת רמות נראית מהשכונות המחוברות לעיר העתיקה ..... רמד
קבר שמואל הנביא ..... רמה

חלק יורה דעה

סימן א: בענין בדיקת ירקות מתולעים ולהעדיף ירקות מעלי קטיף חסלט וכדו' וטחינת חומוס ופלאפל [שלחן ערוך סימן פא] ..... רמז
לאכול מרור רק מעלי קטיף, חסלט, וכדומה ..... רמח
אם תולעים המתהוים בתלוש חשיבי בריה ..... רנ
דין בריה שנתרסקה ..... רנא
ביטול איסור לכתחלה - בטחינת החומוס ..... רנא
גדר "דיעבד" ..... רנב

סימן ב: שיעור מיעוט המצוי בבדיקת תולעים ..... רנג

סימן ג: אם ניתן למנות אשה למשגיחת כשרות ..... רנו

סימן ד: להניח לילדים ממתק תחת הכרית שישנים עליה בלילה [שלחן ערוך סימן קטז] ..... רנט

סימן ה: בענייני צער בעלי חיים [מכתב לראשי המשטרה - אם מותר להרעיב כלבי גישוש - שייך לשלחן ערוך סימן קטז] ..... רסא
לגדל כלב קטן בתוך ביתו ..... רסו
אם מותר להכות גנב שיודה על גניבתו ..... רסו

סימן ו: טבילת כלים בכלים של קייטרינג [שלחן ערוך סימן קכ] ..... רסז

סימן ז: ריבית למחללי שבת ודין ריבית בבנקים [שלחן ערוך סימן קעט] ..... רסט

סימן ח: בדיני לא ילבש, והסרת שיער בלייזר [שלחן ערוך סימן קפב] ..... רעג
אם מותר לאיש לערוך ניתוח פלסטי ליופי ..... רעג
צביעת שער לבן על ידי כדורים או מעשה ..... עדר

לקיטת שער שחור מתוך לבן, וההיפך ..... ערה
הסתכלות בראי לצורך התפילין ..... רעו
אם מותר לקטנים להתחפש ילד לילדה וההיפך ..... רעו

סימן ט: שאין נדה חשיבא כדבר שבערוה, ודין הפסק טהרה בבוקר ..... רעז

סימן י: מסירה מידו לידה ברבים [שלחן ערוך סימן קצה] ..... רעח

סימן יא: אם מותר לאשה שאינה טהורה למזוג יין לבעלה ..... רפב

סימן יב: בדיני חציצה בטבילה [שלחן ערוך סימן רא] ..... רפג

סימן יג: תשובה לבג"ץ בענין טבילת נשים [שלחן ערוך סימן רא] ..... רפו
היכן הנשים יברכו על הטבילה ..... רפז

סימן יד: תינוק שנולד על ידי מבחנה אם למולו בשבת, ונתינת הערלה בעפר, ואכילת הערלה לסגולה לבנים [שלחן ערוך סימן רסג] ..... רפח

סימן טו: ברית עם מיתקן עץ שיש בו רצועות שתופסים את רגלי התינוק ועוד בעניני הסנדק [שלחן ערוך סימן רסה] ..... רצב

סימן טז: ברכה על טבילה ומילה של גרים קטנים [שלחן ערוך סימן רסח] ..... רצה
האם יש קיום מצוה על בית דין כאשר מגיירים גרים כפי הדין ..... רחצ

סימן יז: גיור קטינים למעשה [שלחן ערוך סימן רסח] ..... ש
היכא שאביו או אמו אינם מביאים אותו להתגייר, אם בי"ד יכול לגייר את הקטן ..... ש
אין גירות בלי קבלת תורה ומצוות ..... שא
המסקנא בענין גיור קטינים ..... שו

סימן יח: קבלת מצוות בקבלת גרים מעכבת ..... שח

סימן יט: כיצד לגייר גר חרש על דעת בית דין ..... שיא

סימן כ: הנחיות לדייני הגיור [שלחן ערוך סימן רסח] ..... שיז

סימן כא: בענין להטביל לגירות מי שיש לו תחבושות [שלחן ערוך סימן רסח ס"ד] ..... שכח

סימן כב: קבלת גרים הבאים לשם אישות, ומי שנשא נכריה בנישואין אזרחיים, ובאה להתגייר [מתוך חוזר שנשלח לכל דייני הגיור] ..... שכט
אימתי סומכין על "עת לעשות לה' הפרו תורתך" ..... שלו

אם אפשר להתירה להנשא לו לכתחלה..... שלח
הרבה סמכו למעשה על סברת הרמב"ם להתיר מפני תקנת השבים..... שלח
מצרפים לספק ספיקא גם דעה שלא הובאה בש"ע..... שמ

סימן כג: בעניני גרים..... שמא
ברכת שלא עשני גוי, לעמוד מפני גר זקן, אם גר משנה שמו, וכתיבת שם גר בכתובה שמא
ברכת שלא עשני גוי - בגר צדק..... שמב
לעמוד בפני גר שנתגייר בזקנותו..... שמג
למנות גר לשליח צבור..... שדמ
אם גר יכול להיות ראש ישיבה או משגיח בישיבה, ושאר תפקידים ציבוריים..... שמה
אם הגרים צריכים להטביל את כלי הסעודה..... שמז
אם גר שמתגייר חייב לשנות את שמו..... שמט
כתיבת גט של גר..... שנ

סימן כד: למכור ספרי קודש ולקנות תוכנות תורניות [שלחן ערוך סימן רע]..... שנא

סימן כה: קביעת מזוזה באניות, משרדים, ובחנויות, אם חייבים לקבוע מזוזה באניית שעשועים, ואם קובעים מזוזה בברכה במשרדים ובחנויות [שלחן ערוך סימן רפו]..... שנד

סימן כו: בדיני פדיון פטר חמור [שלחן ערוך סימן שכא]..... שנו

סימן כז: "תעלות שפוכות" לגבי שביעית [שלחן ערוך סימן שלא]..... שנח
פרי הנקרא גוג'י ברי (או וואלפברי), אם נוהג בו דין ערלה..... שנט

סימן כח: ריוח בין קבר לקבר - קבורת שדה [שלחן ערוך סימן שסב]..... שם
דריכה על השבילים שבין קבר לקבר..... שסא
קבורה בכוכין..... שסב
קבורת נפלים..... שסג
בענין קדושת קברות ישראל..... שסד

סימן כט: לקבור איש מעל קבר אשתו [שלחן ערוך סימן שסג]..... שסו

סימן ל: אם מותר לכהנים לטוס במטוסים, כשיש שם ארון של מת [שלחן ערוך סימן שסד]..... שסז

סימן לא: בניית אוהל מעל קבר צדיק [שלחן ערוך סימן שסח]..... שסח
שימוש באהל המת - מצד איסורי הנאה..... שסט
דין איסור הנאה מהבנין שעל גבי הקבר..... שסט

סימן לב: מכתב לבני משפחת החטוף שנהרג בידי בני עוולה, הי"ד [שלחן ערוך סימן שעו] ..... **שעב**

סימן לג: לעשות נחת רוח לחיילי הצבא שנהרגו על קידוש ה' [שלחן ערוך סימן שעו] ..... **שעד**

סימן לד: בענין גזיזת ציפורניים למוהל אבל [שלחן ערוך סימן שפא] ..... **שעה**

סימן לה: נישואי אלמן תוך ג' רגלים [שלחן ערוך סימן שצד] ..... **שעו**

סימן לו: להעביר נפטר מבית קברות גוי [שלחן ערוך סימן תג] ..... **שעז**

סימן לז: ז' ימי אבילות על חטוף שמצאו רק חלק קטן מגופתו ..... **שעט**

סימן לח: למכור לנוצרים כיסויים למצבות שיש עליהן צורת שתי וערב ..... **שפ**



חלק אבן העזר

סימן א: פסק דין בתיק בבית הדין הגדול; חרם דרבינו גרשום שלא לגרש אשה בע"כ [שלחן ערוך סימן א סעיף י'] ..... **שפא**

נדון ראשון: חדר"ג לגרש בעל כרחה בבני ספרד ..... **שפא**

אי מהני ס"ס להתיר אשת איש ..... **שפה**

אזלינן בתר ג' עמודי ההוראה ..... **שפז**

אי מהני ספק ספיקא להתיר אשת איש ..... **שפט**

היתר לישא אשה שניה ..... **שפט**

מי מוחזק במזונות, הבעל או האשה ..... **שצג**

אם יכולים ליתן גט קודם שדנים על הכתובה ..... **שצג**

אם מחוייב ליתן לה גם את התוספת או רק את העיקר ..... **שצה**

סימן ב: פסק דין - מתי אשה מפסדת כתובתה במעשה מכוער [שלחן ערוך סימן יא] ..... **שצו**

הפסד כתובה במעשה כיעור ..... **תיב**

סימן ג: היתר בפסולי חיתון [שלחן ערוך סימן ד] ..... **תיט**

סימן ד: עוד בענין הנ"ל ..... **תכה**

סימן ה: אם פונדקאית [שלחן ערוך סימן ד - שאלה מרבה של ארגנטינה] ..... **תלא**

סימן ו: עוד בענין אם פונדקאית ..... **תלב**
אם מותר לאשה נשואה ליקח ביצית עם זרעו של אחר ..... **תלו**

סימן ז: היחס ל"בני ישראל" ולעולים מהודו [שלחן ערוך אבן העזר סימן ד] ..... **תלז**

סימן ח: להשיא כלה מבני אתיופיה שיש בה חשש ממזרות ..... **תמא**

סימן ט: בדין הנולד מאב כהן ואם גרושה על ידי הפריה מלאכותית ..... **תמג**

סימן י: היתר לבוא בקהל [שלחן ערוך סימן ד סעיף כט] ..... **תמה**

סימן יא: בענין חזקת יהדות של מאומץ [שלחן ערוך סימן ד סעיף לא] ..... **תמח**

סימן יב: בדין גיורת למי שהוא ספק שמא הוא כהן [שלחן ערוך סימן ו' סעיף ח] ..... **תנ**
כהנים בזמנינו הם כהני חזקה, ואינם כהנים "ודאי" ..... **תנ**

סימן יג: היתר נישואין למי שמוחזק ככהן עם מי שמוחזקת כבת לאם יהודיה ולאב נכרי [שלחן ערוך סימן ז] ..... **תנז**

סימן יד: אשה קטלנית שבעליה מתו מחמת מחלה [שלחן ערוך סימן ט] ..... **תס**

סימן טו: אנוסת אביו אם כשרה להנשא לבנו [שלחן ערוך סימן טו סעיף ה] ..... **תסא**

סימן טז: בדין אסורה לבועל [שלחן ערוך סימן יא] ..... **תסב**

סימן יז: בדין מינקת חבירו [שלחן ערוך סימן יג] ..... **תסד**

סימן יח: אם הכלה יכולה ליתן גם היא טבעת לחתן [בגדר מעשה הקידושין - שלחן ערוך סימן כו] ..... **תסז**

סימן יט: ביטול קידושין שנעשו על ידי רב קונסרבטיבי [שלחן ערוך סימן מב] ..... **תעג**

סימן כ: רישום נישואין בקידושי שוטה [שלחן ערוך סימן מד] ..... **תעד**
עשה שליח ונשתטה ..... **תעח**

סימן כא: בענין הכתובות הישנות שנכתבו בסכום של לירות [שלחן ערוך סימן סו] ..... **תעט**

סימן כב: כתובה שרשום בה זקוקים, ותרגום הכתובה לעברית [שלחן ערוך סימן סו] ..... **תפא**

סימן כג: שמות בכתובה למי שאביה גוי והאמא יהודיה [שלחן ערוך סימן סו] ..... **תפג**

סימן כד: כניסה לבית גרושתו ..... **תפה**

סימן כה: בענין זיכוי גט - בבעל הנמצא במצב של "צמח" ..... **תפז**
ציווי הבעל לכתוב גט ..... **תפז**
זכין מאדם שלא בפניו ..... **תצז**

אם מותר להפסיק תרופות לחולה המוגדר כצמח ..... תקד
להתפלל על מי שמוגדר כ"צמח" - שימות במהרה ..... תקד
סימן כו: היתר נישואין לבן שנולד מאח בעלה ..... תקז
חזקת פנויה: ..... תקיד
תרי רובי כשרים: ..... תקיז
נאמנות הבת והאם ..... תקכ

חלק חושן משפט

סימן א: כתובה שטעו בכתיבת התאריך, טעות בשטר ..... תקכא
סימן ב: כל הזכויות שמורות בתקליטורים ..... תקכד
סימן ג: חומר איסור הפלה מסיבה כלכלית ..... תקכו
סימן ד: דילול עוברים ..... תקכח
סימן ה: אם אפשר להתיר הפלה במקום חולי גדול ..... תקכט
סימן ו: תיקון למי שגרם שאשה תפיל את עוברה ..... תקלא

תוכן הענינים - חלק שני

חלק אורח חיים

סימן א: אם בני ישיבות ספרדים יכולים להוציא ציציות מחוץ לבגדיהם [שלחן ערוך סימן ח]..... **יג**

סימן ב: פגע בתפילין קודם הטלית [שלחן ערוך סימן כה]..... **יט**

סימן ג: להניח תפילין של רש"י ושל ר"ת ביחד [שלחן ערוך סימן לד]..... **כא**

סימן ד: לומר יוצר אור סמוך לברכו [שלחן ערוך סימן סט]..... **כה**

סימן ה: ניקוי הגוף לפני התפלה [שלחן ערוך סימן פב]..... **כו**

סימן ו: קביעת זמן נץ החמה [שלחן ערוך סימן פט]..... **כח**

סימן ז: שתיית משקאות קלים קודם שחרית [שלחן ערוך סימן פט]..... **לא**

סימן ח: להתפלל תחת כיפת השמים בעצרות עם, ריקוד בכותל המערבי, והמקור לתפלה בכותל המערבי [שלחן ערוך סימן צ']..... **לא**

אם מותר לרקוד בכותל המערבי, מקום החורבן..... **לג**

סימן ט: גדר "תוך כדי דיבור" אם הוא מבטל דבריו הראשונים [שלחן ערוך סימן קיד]..... **לה**

סימן י: להתחיל בחזרת הש"ץ כשיש רק ששה שסיימו העמידה [שלחן ערוך סימן קכד]..... **לח**

סימן יא: לימוד באמצע החזרה..... **מא**

סימן יב: אמירת וידוי במנחה של ערב פסח שני [שלחן ערוך סימן קלא]..... **מב**

סימן יג: להעלות לתורה מי שמגמגם בדיבורו, חרש וכדומה..... **מג**

סימן יד: לפתוח בית כנסת בבנין דירות ולדור מעל בית הכנסת [שלחן ערוך סימן קנא]..... **מד**

סימן טו: לישב בבית הכנסת רגל על רגל [שלחן ערוך סימן קנא]..... **נ**

סימן טז: למכור בית כנסת כשאין באותה שכונה צבור מתפללים [שלחן ערוך סימן קנג]..... **נא**

סימן יז: להביא בפורים תזמורת לבית המדרש, קדושת ביכ"נ, דיבור חול בביהכ"נ, ובתוקף המנהגים [שלחן ערוך סימן קנא]..... **נד**

גם שמחת פורים נחשבת שמחה של מצוה ומותר לשמוח בכלי זמר, ודלא כאול"צ ח"ג..... **נח**

סימן יח: אם בן ישיבה צריך לקרוא בכל יום חק לישראל [שלחן ערוך סימן קנו]..... **סו**

סימן יט: נטילת ידים למי שסובל מפצעים בידיו [שלחן ערוך סימן קסג]..... **סז**

סימן כ: הנוסע במכונית ואין לו מים לנטילה [שלחן ערוך סימן קסג]..... **סח**

סימן כא: האוכל מצה רטובה אם יברך עליה המוציא, וברכת המצה במשך השנה, ובער"פ שחל בשבת [שלחן ערוך סימן קסז]..... **סח**

ברכת מצה רגילה [מצות מכונה או מצות דקות] בער"פ שחל בשבת..... **סט**

מותר לאכול לכתחלה מצה עשירה בפסח ואין לחוש שמא לא עשאה כדין..... **עג**

סימן כב: הברכה על בורקס ממולא בשר, לחם בעג'ין, ולחמניות מתוקות [שלחן ערוך סימן קסח]... **עג**

סימן כג: אם בן ישיבה צריך לומר ברכת האורח בברכת המזון, בישיבה [שלחן ערוך סימן רא]..... **עז**

סימן כד: בענין יין שרובו מים [שלחן ערוך סימן רד]..... **עח**

נראה שאין מחלוקת בין מרן להרמ"א ולכ"ע בעינן דרך מזיגה..... **עט**

לענין הלכה יש להקל עד רוב יין אף שהיין אינו צריך מזיגה..... **פג**

דעת חכמי הזמן ביין שרובו מים - שאין לברך עליו הגפן..... **פד**

מיץ ענבים שהוסיפו לתוכו מעט מים אם בטל מתורת יין..... **פו**

אם יש לחלק בין מזיגה בבית, לבין מזיגה כללית בייקבים..... **פז**

יש חלק מההכשרים בזמנינו שנותנים הכשר ליין שיש בו תערובת 80 אחוז מים..... **פח**

אם לבני אשכנז צריך שיהיה דרך מזיגה באותה מדינה..... **פט**

גם להגר"א בעינן דרך מזיגה באותו מקום..... **צב**

למזוג חמר מדינה מפירות שביעית..... **צז**

סימן כה: לכתוב שירי שבח והלל להשי"ת ולהזכיר שם ה' בלא כינוי [שלחן ערוך סימן רט]..... **צז**

הקלטת שירים שבהם מוזכרים פסוקים מהתהילים..... **צז**

סימן כו: שינוי נוסח הגומל לרבים לומר "שגמלנו" - ואם קטן מברך הגומל [ש"ע סימן ריט]..... **ק**

סימן כז: ברכת הגומל בנוסע מעיר לעיר [שלחן ערוך סימן ריט]..... **קד**

סימן כח: שהחיינו על מגבת חדשה, עניבה, משקפיים, ובהלכות ברכת שהחיינו [ש"ע סימן רכה].... **קו**

שהחיינו על חרוב, בננה, ערמונים, אבוקדו..... **קז**

ריבה מפרי חדש..... **קז**

שהחיינו על טלית חדשה..... **קז**

טלית מבגד שאינו חשוב כמו כותנה אם לברך עליו שהחיינו..... **קז**

נשים המברכות שהחיינו בהדלקת נרות יום טוב..... **קיג**

מי ששכח לומר ברכת שהחיינו בקידוש בליל הסדר..... **קיד**

סומא אם מברך שהחיינו..... **קיד**

סימן כט: אם אפשר לברך ברכת האילנות בחודש אדר ואייר; תשובה לחולקים [ש"ע סימן רכו].. קיד
בענין הוראות מרן החיד"א..... קטז
אם הולכים תמיד אחר הכרעת מרן החיד"א..... קיז
שיטת הגר"א כדעת רוב גדולי הדורות שאין לפסוק ע"פ הסוד..... קיח
אם על פי הסוד זמן ברכת האילנות הוא בעיקר בחודש ניסן..... קיט
דברי החתם סופר שאין לפסוק הלכות אפילו ע"פ אליהו הנביא..... קכא
אם הולכים אחר הרש"ש כשאין הדברים מבוארים בדברי האר"י..... קכב
מסקנת ההלכה בענין ברכת האילנות בחודש אדר ואייר..... קכג

סימן ל: נוסח החתימה בברכת בורא נפשות, ובברכת על המחיה..... קכד

סימן לא: אמירת הריני מוחל וסולח כשאינו מוחל למי שהכעיסו [שלחן ערוך סימן רלט]..... קכח

סימן לב: שינה בצהרים [שלחן ערוך סימן רלא]..... קל

סימן לג: סעודות בערב שבת..... קלג

סימן לד: תושב חו"ל שיש לו חנות עם שותפים גויים - כיצד ינהג לגבי שבת [ש"ע סימן רמו]... קלז

סימן לה: שאין צריך לייחד משקפיים או טלית - לשבתות [שלחן ערוך סימן רסב]..... קלח

סימן לו: יולדת בבית חולים כיצד תנהג לגבי הדלקת נרות [שלחן ערוך סימן רסג]..... קמ

סימן לז: שמע קידוש, ושוב שמע קידוש מאחר אם יכול לטעום מהיין [שלחן ערוך סימן רעא]... קמא
כניסה למסגד של ערבים..... קמג

סימן לח: אם יכול כל אחד לברך "בורא מאורי האש" בעת ההבדלה..... קמד

סימן לט: אמירת "צדקתך צדק" כשיש חתן או בעלי ברית בבית הכנסת..... קמה

סימן מ: לצאת לרשות הרבים עם עניבה שאינה קשורה - על צווארו [שלחן ערוך סימן שא]..... קמח

סימן מא: פרסומת בעלוני השבת [שלחן ערוך סימן שו]..... קמט
קריאת ספרי מלחמות בשבת..... קנ

סימן מב: התעמלות ועשיית מסג' בשבת [שלחן ערוך סימן שכ, שכז]..... קנב

סימן מג: טלטול בשר חי בשבת..... קנג

סימן מד: סחיטת לימון בשבת..... קנד

סימן מה: ברכת שחלק מחכמתו ליראיו, ואם מברכים על דיינים..... קנח
אם אילת נחשבת כחוץ לארץ..... קס

סימן מו: שבות דשבות בשבת [שלחן ערוך סימן שז]..... קסא

סימן מז: טלטול מוקצה מחמת חסרון כיס כשאין מלאכתו לאיסור [שלחן ערוך סימן שח]..... קסו

סימן מה: נגיעה בביצה שנולדה בשבת [שלחן ערוך סימן שח] ..... **קסח**

סימן מט: טלטול כלי שבתוכו קליפות של אגוזים [שלחן ערוך סימן שח] ..... **קעב**

סימן נ: טלטול מת בשבת, ואם מותר לחמם מים בשבת על ידי שעון שבת [ש"ע סימן שט] ... **קעט**

סימן נא: ללחוץ על הכפתורים במאוורר ..... **קפ**
טלטול מכונת שמיעה עם בטרייה בשבת ..... **קפב**
טלטול שמיכה חשמלית המחוברת לזרם חשמלי ..... **קפב**

סימן נב: ללכת ברחובות העיר העתיקה כאשר הציבו שם מצלמות ..... **קפג**

סימן נג: לסגור בקבוק בפקק קודם זריקתו לאשפה, ופתיחת פקק של בקבוק בשבת [ש"ע סי' שיד] ..... **קפה**

סימן נד: המגיע לבית הכנסת בשבת עם מטרייה - אם יש להעיר לו [שלחן ערוך סימן שטז] ..... **קפט**

סימן נה: פתיחת גגון שעל עגלת ילדים בשבת - מכתב להרב הראשי הגר"ד לאו ..... **קצא**
עוד בענין הנ"ל - תשובת הגר"ד לאו שליט"א ..... **קצב**

סימן נו: בישול אחר אפייה בכלי ראשון [שלחן ערוך סימן שיח ס"ד] ..... **קצג**
עשיית קפה בשבת ..... **קצד**
עלי תה הם מקלי הבישול ..... **קצו**

סימן נז: בישול אחר אפיה, [שלחן ערוך סימן שיח ס"ה, וסימן שכא] ..... **קצז**
ריסוק ירקות במזלג [שלחן ערוך סימן שכא] ..... **קצז**

סימן נח: גדר תבשיל "רוב יבש" לענין בישול אחר בישול בשבת [שלחן ערוך סימן שיח ס"ד] ..... **קצט**

סימן נט: בדין מצטמק ורע לו - לחזור ולחמם בשבת מים שהוחמו [ש"ע סימן שיח סעיף ח] ..... **רא**

סימן ס: בדין ברירה בסכינים כפות ומזלגות [שלחן ערוך סימן שיט] ..... **ריא**

סימן סא: פתיחת שערים על ידי זרם חשמלי ..... **ריג**

סימן סב: לבחוש בכלי עם קרח בשבת ..... **רטז**

סימן סג: להכין שעון שבת שידליק את הבוילר בשבת [שלחן ערוך סימן שכ] ..... **ריז**

סימן סד: אם מותר לבעל להצטרף לנסיעה לבית החולים עם אשתו היולדת [ש"ע סימן של] ..... **ריט**

סימן סה: דעת הרמ"א באיסור ריקוד בשבת [שלחן ערוך סימן שלט] ..... **רכא**

סימן סו: אם אפשר לסמוך על העירוב הנעשה בארץ הקודש [שלחן ערוך סימן שמה והלאה] ..... **רכה**

סימן סז: סוף זמן אכילת חמץ [שלחן ערוך סימן תמג] ..... **רלא**

סימן סח: בענין כשרות "מצת מכונה" בפסח [בדין חוזר וניעור] [שלחן ערוך סימן תמז] ..... **רלד**

סימן סט: הכשר תנור אפייה לבשר וחלב ולפסח - תשובה לחולקים [שלחן ערוך סימן תנג ס"ד].... **רמג**

סימן ע: בענין ריבוי החומרות בפסח ובשאר השנה, והיחס למי שמזלזל בחכמים [בתוספת נופך בעת ההדפסה]..... **רמח**

סימן עא: ברכת נפשות אחר הכרפס [שלחן ערוך סימן תעג] ..... **רנא**

סימן עב: אמירת ברכת מעין שבע בליל פסח שחל בשבת וכיצד לנהוג במחלוקת המקובלים עם הפשטנים [שלחן ערוך סימן תפז]..... **רנב**

שמותר לחכם גדול בעירו לשנות מנהג שיש בו שמץ של איסור ..... **רנז**

ברכה מעין שבע בליל פסח שחל בשבת - תשובה לחולקים ..... **רנז**

תפלת ערבית רשות גם בליל שבת - והנפקא מינה..... **רנח**

הש"ץ התחיל במעין שבע בליל פסח שחל בשבת - לא יפסיק ..... **רנט**

אין לענות אמן אחר ברכה מעין שבע של הש"צ בליל פסח..... **רס**

ספרדי השומע ברכה על ההלל בר"ח לא יענה אמן..... **רסא**

בדעת הרמ"ע מפאנו בענין מחלוקת הפשטנים והמקובלים ..... **רסג**

מצינו כמה מקומות שהחיד"א חלק על הרש"ש..... **רסד**

דעתו של הגאון ר' אפרים הכהן זלל"ה ראש המקובלים..... **רסו**

דעתו של מורינו הגר"ע עטיה זלל"ה..... **רסו**

דברי הפוסקים דאזלינן בתר הפוסקים נגד דברי המקובלים..... **רסז**

רוב חכמי הספרדים הורו רק כדעת הפשטנים ודלא כהמקובלים..... **רסט**

דעת החיד"א בדבר והחולקים עליו..... **ערב**

תשובה לדברי האור לציון בענין הוראה לפי המקובלים..... **ערב**

מדוע הבית יוסף הביא לפעמים דברי הזוה"ק..... **רעג**

תשובה ע"ד האול"צ בענין ברכה מעין שבע בליל פסח..... **ערה**

תשובה ע"ד החולקים בדין מעין ז' בליל פסח שחל בשבת..... **רעו**

שיטת הגר"א שאין לפסוק על פי תורת הסוד ..... **רעז**

תשובה לקונטרס הנוסף על ספר מקבציאל מכ"י ..... **רעט**

דרך ההוראה היא להכריע ולא לפסוק על פי ראיות ודיוקים..... **רפ**

גם הרי"ף והרמב"ם היו מכריעים בהלכה..... **רפא**

דברי הרמב"ם מבוססים על דברי הגאונים..... **רפא**

למדנו מהבית יוסף דרך ההוראה הנכונה על פי הכרעה בפוס'..... **רפב**

החיבורים המבוססים על דעת קדמונים ורוב פוס' התקבלו בקרב בית ישראל..... **רפג**

על גדולת גדול הדורות הבית יוסף שהשכינה דברה מתוך גרונו ..... רפד
מרן הבית יוסף זכה לגילוי שכינה ..... רפה
הגילוי שהיה למרן היה עוד בהיותו בחוץ לארץ ..... רפו
כמה גדולים חלקו על מרן משום שבזמנם לא יצא שמעו ..... רפז
במשך כמה דורות לא עשו ספק ברכות להקל נגד מרן ..... רפט
סתם ויש הלכה כדעת הסתם לגמרי ..... רצ
אין מועיל להנהיג כעת מנהג נגד מרן ..... רצב
ידיעת חכמי הדורות הן הן גופי תורה ..... רצב
מרן נסע למרוקו וביקש שישנו את מנהגיהם הקדומים ..... רצג
חלוקת הדורות לתקופות - מרן חתם את תקופת הראשונים ..... רצד
גדולתו של מרן גדול הדורות האחרונים לא נודעה כראוי ..... רצו
הטעם שלא קבלו הוראות מרן כראוי כבר בדורות הראשונים ..... רצו
יש למחות בידי העושים נגד מרן אף שיש להם על מה לסמוך ..... ש
יראת הוראה אמיתית היא להורות את הדין לאמיתו אף לקולא ..... שב

סימן עג: נישואין בבין המיצרים לכלה ספרדייה וחתן אשכנזי [שלחן ערוך סימן תפט] ..... דש
סימן עד: רחיצה וטבילה ביום טוב [שלחן ערוך סימן תקיד] ..... שה
סימן עה: יסוד תענית צום גדליה [שלחן ערוך סימן תקמט] ..... שי
סימן עו: חיוב נשים בסוכה שופר ולולב, וביאור מתי יש תוקף למנהגים [ש"ע סימן תקפט] ..... שיא
סימן עז: הדר בקומה גבוהה היכן ידליק נר חנוכה [שלחן ערוך סימן תרעא] ..... שיד
סימן עח: שמן למאור אם כשר לנר חנוכה [שלחן ערוך סימן תרעג] ..... שיז
סימן עט: אם אפשר לכתחלה להדליק נר חנוכה בתוך הבית [שלחן ערוך סימן תרעז] ..... שכ
סימן פ: הדלקת נרות חנוכה בנרות המפיצים ריח טוב ..... שכו
סימן פא: הדלקת נר חנוכה לאברכים - אחר סיום הלימוד כרגיל [שלחן ערוך סימן תרעב] ..... שכח
סימן פב: חיילים שאינם יכולים לשמוע פרשת זכור [שלחן ערוך סימן תרפה] ..... שלד
סימן פג: בהלכות משלוח מנות [שלחן ערוך סימן תרצה] ..... שלד
סימן פד: משלוח מנות לרבו, ולקטן ..... שלח

חלק יורה דעה

סימן א: אכילת תרנגולי הודו, ואם ג'ירפה מותרת באכילה ..... **שמ**

סימן ב: אי מהני שומר לאכול בשלחן אחד בשר וחלב [שלחן ערוך סימן פח] ..... **שמב**

סימן ג: אכילת בשר אחר חלב [שלחן ערוך סימן פט] ..... **שדמ**

סימן ד: היאך המלאכים אכלו בשר וחלב - אצל אברהם אבינו ..... **שמה**

סימן ה: בעניני טבילת מצוה לנשים לא נשואות ..... **שמח**

סימן ו: בהלכות מקוואות [שלחן ערוך סימן רא] ..... **שמט**

סימן ז: הזכרת שם רבו בשמו הפרטי עם תואר הרב [שלחן ערוך סימן רמב סעיף טו] ..... **שנ**

סימן ח: מוסר בענין ביזוי תלמיד חכם ..... **שנ**

סימן ט: לעזוב חברותא שמדבר דברים בטלים באמצע הלימוד ..... **שנד**

סימן י: קבלת הוראות מרן השלחן ערוך, כנגד קבלת הוראות הרמב"ם [שלחן ערוך סימן רמו] .. **שנה**

סימן יא: המקור לכך שיש לשמוע לחכמי הדור ..... **שנט**

סימן יב: מזוזות שנכתבו על ידי חריטה בלייזר, וכתיבה ע"י שפיכת דיו [שלחן ערוך סימן רפה] . **שסג**

סימן יג: מילה בתשעה באב וביום הכפורים [שלחן ערוך סימן רסה - אורח חיים סימן תקנט, תרכ] .... **שסד**

סימן יד: כתיבה בקולמוס נירוסטה [שלחן ערוך סימן רעא] ..... **שסו**

סימן טו: שילוח הקן בימי ספירת העומר, ואם נחשב ממצות עשה שהז"ג [ש"ע סימן רצב] ..... **שסח**

עוד בדיני שילוח הקן: ..... **שעג**

סימן טז: דין גידולי מים, ברכתם, ודין ערלה ומעשרות בהם ..... **שעג**

סימן יז: הנחיות למשגיח כשרות בהלכות הפרשת חלה [שלחן ערוך סימן שכב] ..... **שעו**

צירוף עיסות שנילושו בנפרד ..... **שעו**

שיעור העיסה לחיוב הפרשת חלה ..... **שעט**

לעשות עיסתו פחות מכשיעור כדי להפקיע מעצמו חיוב חלה ..... **שפ**

שכחו להפריש חלה ונזכרו בליל יום טוב ..... **שפא**

סימן יח: שלא לצלם את הנהרגים בפיגועים ובתאונות ..... **שפו**

סימן יט: טומאת מת גוי ..... **שפז**

סימן כ: לפנות איש שנקבר בטעות כדי שיוכלו לקבור אחר כך את האשה ליד בעלה [שלחן ערוך סימן שסג] ..... **שפח**

סימן כא: לפנות עצמות נפטר הקבור ליד הגבול ..... **שפט**

סימן כב: לעלות לקבר צדיק בשנה ראשונה לפטירתו [שלחן ערוך סימן שעב] ..... **שצ**

סימן כג: אם מותר לאשה אבלה ללמוד בשבעה - הלכות שמירת הלשון ..... **שצא**

סימן כד: שמיעת כלי שיר ושאילת שלום לאבל - תוך י"ב חודש [שלחן ערוך סימן שפה] ..... **שצב**

חלק אבן העזר

סימן א: אם מותר לאח צעיר לדלג על אחיו הגדול ממנו ולישא אשה [שלחן ערוך סימן א'] ..... **שצה**

סימן ב: לבישת גרביים לנשים, ועוד בעניני לבוש הנשים [שלחן ערוך סימן כא] ..... **שצז**

סימן ג: איסור ריקודים מעורבים [שלחן ערוך סימן כא] ..... **שצט**

סימן ד: בענין מאבטח בבית הספר בית יעקב [שלחן ערוך סימן כב] ..... **תב**

סימן ה: טיפול רפואי לאיש באמצעות אישה ולהיפך [שלחן ערוך סימן כב] ..... **תג**

סימן ו: ללכת לחתונה הנערכת על ידי רבאי רפורמי ..... **תד**

סימן ז: בן להורים רפורמים, כיצד להתייחס אליהם ..... **תה**

למנות ש"צ מי שמבטא אל"ף כאות ה' ..... **תו**

סימן ח: בדין קידושי שחוק [שלחן ערוך סימן מב] ..... **תז**

קידושין בעד אחד ..... **תח**

חסרון בעדות ..... **תי**

עדי קידושין - עדי חלות ..... **תיא**

טבעת שאולה ..... **תיג**

לייחד עדים ..... **תיג**

עדים מחללי שבת - תינוקות שנשבו ..... **תיד**

קידושין שלא בשעת החופה ..... **תיד**

ספק ספיקא בקידושין ..... **תטז**

מסקנא דדינא - כיצד לנהוג בקידושי שחוק, אם להצריך גט ..... **תטז**

סימן ט: בדין חדר ייחוד אחר החופה [שלחן ערוך סימן נה] ..... **תיז**

סימן י: רם קול בברכות החופה, ובקריאת המגילה [שלחן ערוך סימן סב] ..... **תלא**

סימן יא: נתינת אפר מקלה בראש החתנים [שלחן ערוך סימן סה סעיף ג] ..... **תלז**

סימן יב: פאה נכרית לאשה נשואה - הוספות על הנאמר בשו"ת יביע אומר ..... **תלח**

סימן יג: טעות בכתיבת הכתובה ..... **תמד**

סימן יד: בדיני כתובה, ולימוד נהיגה לנשים ..... **תמד**

סימן טו: מקללת אבי בעלה בפני בעלה אם מוציאה בלא כתובה ..... **תמה**

סימן טז: בעניין שבועה חמורה לחתן תחת החופה ..... **תנ**

היאך לא חשו להשביע מחשש שלא יפרנס ויכבד כראוי ..... **תנב**

סימן יז: אם בית דין יכול לכתוב בפסק הדין שהצדדים חייבים להתגרש [מתוך שיעור בכנס הדיינים אדר תשע"ן] ..... **תנד**

חלק חושן משפט

סימן א: אכילה בחצר הנמצא ליד אולם אירועים ..... **תסז**

סימן ב: הזיק ממון חבירו תוך כדי משחק ..... **תסח**

סימן ג: בגדר הוכח תוכיח את עמיתך ..... **תע**

סימן ד: מכירת דירה לישמעאלי בארץ ישראל ..... **תעב**

סימן ה: היודע עדות בחבירו אם חייב להעיד גם כשנגרם לו הפסד ..... **תפא**

סימן ו: כמה פרטים בעניני הזהירות בדרכים ..... **תפג**

סימן ז: בדיני פרוזבול ..... **תפו**

סימן ח: בדין גזל שינה ..... **תפו**

סימן ט: בענין אמירת קים לי נגד מרן בחושן משפט ..... **תצב**

שאלות ותשובות

הראשון לציון

חלק ראשון

חלק אורח חיים

אגרות ומכתבים

סימן א
אם צריך להחמיר ללבוש טלית עם חוטי תכלת

[שלחן ערוך סימן ט]

בס״ד, א׳ אייר תשע״ה

לכבוד הבחור החשוב, שוקד באהלה של תורה,

כש״ת ר׳ **מתנאל מאיר נאוקר** נ״י

שלום וברכה,

אודות שאלתך אם יש חובה להתעטף בטלית שיש בה חוטי תכלת, הנה בדברים כגון אלה צריכים ללכת אחר הנהגותיהם של גאוני הדור האמתיים, שכל התורה פרוסה נגד עיניהם, וכל ימיהם בתורה בשקיעות, ולראות כיצד הם נוהגים, ולנהוג כמותם. צא וראה שכל גדולי הדור לא התעטפו בטלית עם חוטי תכלת, כך נהג מרן אאמו״ר, כך נהגו ראשי ישיבת פורת יוסף, זצוק״ל, ויתר גדולי הדור. ושאלו את הגר״ח מבריסק מדוע לא נחשיב ענין זה כספק דאורייתא שהדין הוא שצריך לחייב לחומרא. על כך השיב שהכלל ׳ספיקא דאורייתא לחומרא׳ נאמר רק כאשר החיוב הוא מסופק, וע״י הקיום יצא מכלל ספק, אולם כאשר החיוב הוא ודאי והקיום הוא מסופק, הרי גם אחר הקיום נשאר בספק, ועל כך לא מצינו שנאמר הכלל ספק דאורייתא לחומרא.

וארחיב הדיבור בזה: דהנה מה שאין מצוי כיום תכלת בציצית, בפשטות זה מפני שאין אנו יודעים מהו התכלת שאמרה תורה. ומקור הדין מבואר בתוספתא (פרק ט׳ דמנחות הלכה ו׳): תכלת אין כשרה אלא מן החלזון. הביא שלא מן החלזון פסולה. וכן אמרו בברייתא (ציצית, אות כ׳) אין צובעין תכלת אלא בחלזון. וכן הוא בסמ״ג (עשין כו). והנה בשנת תרמ״ז האדמו״ר מראדז׳ין הגאון רבי גרשון חנוך ליינר בחיבורו שפוני טמוני חול (דף יד) פירט את סימני החילזון שנמצא במקורות. לאחר מכן הזמין משלוח של סוג הדג ׳ספייא׳ שהיה נראה לו כמין הנכון וכתב: שלחתי לגלילות ים התיכון והובא לי הברייה, והיא ממינים הנקראים ״דגי דיו״, שיש בהם כתשעה עשר מינים, ונראה לי שבמין אחד מהם נמצאו כל הסימנים הנ״ל שנתבארו מדברי חז״ל, וגם דמו השחור הוא כדיו אשר הוא תחת ידי. ואין זה ״חילזון״ כמקובל בלשוננו כיום, אלא כעין תמנון קטן, שיש בו שלפוחית דיו, שהוא מתיז אל המים כדי להימלט מאויבים בחסות ״מסך עשן״. בתחילה לא מצא את הדרך לצבוע בו, ולכן נסע לנאפולי שבאיטליה, למוזיאון לזואולוגיה

ימית, והמשיך לברר את תכונותיו של הדג הנקרא בימינו 'דיונון הרוקחים'. בסופו של דבר נמצא הכימאי שהצליח להפיק מן הדיו השחורה הזו צבע כחול, בתהליך כימי. וכך כתב בספר עין התכלת: והנה התחלתי לעסוק במלאכת המצוה בגודל יגיעה, ובעזה"י, עלה בידי להוציא מהדם השחור את צבע התכלת, באופן שאין שום דבר מסייע לצבע רק דם החילזון, והסממנים הם משוללי צבע, והם פועלים להוציא הצבע מהדם. דצריך שהחלזון תהיה עומדת ביופיה ולא תשתנה, וכלשון הרמב"ם (פ"ב מהל' ציצית). ולכן הצריכו חכמים לצבע התכלת דוקא דם חלזון. דקים להו לחכמים דצבע התכלת אי אפשר שתהא עומדת ביופיה ולא תשתנה אלא אם כן כשהיא מדם חלזון. כי באמת ידוע שאין הנצבע קולט את עין הצבע שיהיה מקושר עמו להיות צבעו מתקיים בו, אלא אם כן הם במעלה וכח אחד. דומם בדומם, צומח בצומח, חי בחי, שאז הם מתאחדים ומתקשרים יחד להיות מראה הצבע נשאר ומתקיים בדבר הנצבע. אבל כשהנצבע כוחו גבוה במעלה מהצבע, שהנצבע הוא מדבר חי, והצבע הוא מצמח, אין הנצבע מתקשר עם הצבע להיות מראה הצבע מתקיים בו, כי הנצבע להיות כוחו גבוה במעלה מן הצבע, גובר על הצבע ומבטלו. ולזה מראיתו נכהית כל פעם יותר ומתקלקל. ע"כ. וכך החל לצבוע פתילי ציצית, ואחריו המשיכו חסידיו ליצר ולהטיל תכלת זו.

אולם עיין בפי' רש"י על התורה (שמות כה, ד') שכתב, דצבע התכלת הוא ירוק. וכן כתב רש"י (ברכות ט:) שהוא קרוב לצבע הכרתי. ורש"י במנחות (מג:) ובחולין (פט.) כתב, דתכלת הוא צבע הדומה לים. וים דומה לרקיע. ובמס' סוטה (יז.) כתב, תכלת לא דומה לרקיע כ"כ, אלא דומה לדומה, כמו תכלת דומה למראה הים, ואנן קחזינן דים דומה למראה הרקיע. וכן כתב בכלי יקר (במדבר טו, לח), דבודאי פירושו שצבעים אלו בדומה לדומה, כי אין תכלת דומה לרקיע, אלא כל אחד נוטה בצבעו אל הדומה לו וכל אחד עמוק מחבירו. ועיין עוד בסוגיא בנדה (יט.) בחמש מראות דמים, שכתבו התוס' שיש ב' סוגים בירוק, ככרתי וכאתרוג.

ובתיקוני הזוהר (דף מט ע"ב) הובא במאמר שפוני טמוני חול, איתא: תכלת חשוך, ותכלת בציצית מצוה וכו', אל תראוני שאני שחרחורת. וכן במאמר פתיל תכלת (דף יג) הביא מהירושלמי (פ"ב דנדה) דם דגים שחור.

והנה מדברי הגמרא בשבת (כו.) מבואר, דבזמן הנביאים היה להם תכלת, וכמו שאמרו שם על הפסוק (ירמיה נב) מדלת הארץ השאיר נבוזראדן רב טבחים לכורמים וליוקבים. ליוקבים אלו ציידי חלזון. ופירש רש"י, שעוצרין ופוצעין את החלזון להוציא את דמו. והניחן נבוזראדן ללבושי המלך. ובמדרש רבה (במדבר פרשת שלח לך פרק יז) אמרו, ועכשיו אין לנו אלא לבן, שהתכלת נגנז. וכן הוא במדרש תנחומא (סוף פרשת שלח לך אות טו), מצוה להביא לבן ותכלת וכו', אימתי כשהיה תכלת, ועכשיו אין לנו אלא לבן, **שהתכלת נגנז**, ומצוה בלבן.

ובסדר עולם רבה (פרק יז) אמרו: ובשנה השניה לאחזיהו נגנז אליהו, ולא נראה עד שיבא מלך המשיח. [ומכאן סייעתא למ"ש הגרי"ח בשו"ת רב פעלים ח"ג (סוד ישרים ס"ס ד') לענין גילוי אליהו, והובאו דבריו בחזון עובדיה ח"ב (הוצאת שנת תשל"ג, עמוד קיב). ע"ש]. וכן אמרו בספרי (פרשת וזאת הברכה פרק שנד), דהתכלת נגנז לצדיקים לעולם הבא. ע"ש. ויש שנקטו שהתכלת נגנז בימי רבינא, בימי חתימת התלמוד. וכמו שכתב בשו"ת ישועות מלכו (סימן א' ג). וכבר בימי הגאונים מצינו שהתכלת נגנז, וכמבואר בתשובת רב שר שלום גאון (בשערי תשובה סימן קנט). וכן הוא בשאלתות דרב אחאי גאון (פרשת שלח לך) לא הזכיר דיני התכלת, וכתב בהעמק שאלה (אות ו') דרבינו לא הביא דיני תכלת מפני שלא היה בזמנו, והוא חי כמאה שנה קודם רב שר שלום גאון. [בשנת ד' אלפים תר"ח]. וכן כתב הרי"ף להדיא, דעכשיו אין לנו תכלת. ובספר דברי מנחם (ח"א סימן ג') כתב להוכיח שגם בזמן הרמב"ם לא היה תכלת. וכן כתב המרדכי. וכן הוא בתשובת הרא"ש (כלל ב' סימן ח'). וכן כתב החינוך, וזה ימים רבים לישראל לא שמענו מי שזכה לתכלת בזמן הזה.

ועיין בגמרא סנהדרין (יב.), שלחו לי' לרבא זוג בא מרקת, ותפשו נשר, ובידם דברים הנעשה בלוז,

ומאי ניהו תכלת, בזכות הרחמים ובזכותם יצאו בשלום, ועמוסי יריכי נחשון בקשו לקבוע נציב אחד, ולא הניחן אדומי הלז וכו׳. ע״כ. ופי׳ רש״י, דברים הנעשים בלוז, תכלת, בלוז עושין אותה, כדאמרינן בסוטה (מו:), היא לוז שצובעין בה תכלת. עמוסי יריכי נחשון, נשיא שבארץ ישראל, שהוא מזרע נחשון בן עמינדב ראשון לנשיאים. ביקשו לקבוע נציב אחד, והיינו ביקשו להוסיף חודש אחד על השנה לעברה. ולא הניחן אדומי הלז, מלכות הרשעה גזרה גזירה עליהן. ע״כ. ומבואר, שמלכות רומי המכונה ׳נשר׳ התנכלה גם לתכלת.

דברים אלו מוזכרים גם בפירוש הרמב״ן על התורה (שמות כ״ח ב׳) וז״ל: כי אלה הבגדים לבושי מלכות הן, כדמותן ילבשו המלכים וכו׳. והתכלת גם היום לא ירים איש את ידו ללבוש חוץ ממלך גויים. עכ״ל.

והרדב״ז בח״ב (סימן תרפה, ובלשונות הרמב״ם סימן א׳) כתב, ואפשר שעד היום הוא מצוי, אלא שאין מכירים אותו או שאין יודעים לצודו. והוא סוג בעל חיים ימי, הדומה לדג, והוא נדיר ביותר, שהיה מזדמן אחת לע׳ שנה. ובשו״ת ישועות מלכו הנז׳ הביא דעת האר״י, שאין תכלת אלא בזמן בית המקדש. וראה מ״ש בזה בשו״ת רב פעלים ח״א (סוד ישרים סימן י׳).

ובפרי עץ חיים (שער הציצית פ״ד), כתב, כי בחינת הציצית שהיו נוהגים בזמן שבית המקדש היה קיים, שהיו כל הציציות מן הז׳ חוטין לבנים, וחוט אחד של תכלת. אבל לאחר החורבן הם הכל חוטי לבן ואין לנו תכלת וכו׳. וכתב עוד (בפ״ה): כי האמת היא שבזמן הזה אחר החורבן, אין בנו כח להטיל תכלת, כי אין אנו משיגים. ע״כ. ויש שפירשו, שבזמן שהיו ישראל בגדלותם איש תחת גפנו ותחת תאנתו, היו צריכים לתכלת כדי להזכיר ליראה את ה׳, אך עכשיו אין אנו צריכים לתכלת, כי בלא זה לבבות ישראל נכנעים מגודל הצרות העוברים עלינו. ואדרבה צריך חוט לבן להזכיר שאף על פי כן חסד הבורא עלינו ולא יעזבנו לנצח.

וראיתי שמציינים לדברי הגאון ר׳ שמשון מאוסטרופולי שכתב בשנת הת׳, בזה״ל: כתב האר״י ז״ל שאחר החורבן אין לנו תכלת, כי לאחר החורבן נגנז אור החכמה ואין לנו אלא לבן שהוא מבינה, והתכלת שהוא מחכמה אין לנו. והנה זה ימשך עד שנת ת״ר לאלף השישי, כי בשנת ת״ר יתחיל אור החכמה להאיר, כמאמר הזוהר הקדוש (פרשת וירא): ובשית מאה שנין לשתיאה יפתחון תרעין דחכמתא וכו׳, והנה אז יקום אחד משרשה ובכח התורה שהיא ממש אור החכמה, ויברר וילבן מציאת התכלת ודיניו מכל סוג, וגם יתקין הרבה דברים, ואחד מהם יהיה שיחזיק את השמיטה בסוד ושבתה הארץ, ובודאי הגדולים שבדורו יסכימו על זה במהרה, וה׳ יכפר בעדי שגיליתי זה״. ע״כ.

וידוע כי בשנת תרמ״ז פירסם הגאון רבי גרשון חנוך העניך מראדזין את ספרו שפוני טמוני חול [הנ״ל], ובו האריך בפרטי התכלת, ומסיק, כי אף שצבע התכלת נשכח מאתנו, מכל מקום החלזון לא נעלם, וניתן למוצאו. ויתכן שהרמב״ם השיג את החלזון והשתמש בדמו, שהרי הרמב״ם כותב בפ״ב מהל׳ ציצית הלכה ב׳, שדם החלזון שחור הוא, ואילו לא היה צד את החלזון מנין ידע מה צבעו. [ושמא סמך ע״ד חז״ל]. וכתב: וגם אנכי בעניי החילותי בזה ושלחתי לגלילות ים התיכון והובאה לי הבריה, והיא ממינים הנקרא דג הדיו, שיש בהם תשעה עשר מינים, ונראה לי שבמין אחד מהם נמצאו כל הסימנים שנתבארו מדברי חז״ל, וגם דמו השחור כדיו הוא תחת ידי. ובהקדמת ספרו פתיל תכלת מתאר הרב ז״ל את מסעו לאיטליה כדי לצוד את דג החלזון. וכמה סימנים מצא בו, כי בגמרא מנחות (מד.) אמרו, ת״ר, חלזון זה גופו דומה לים. ובשרו רך, והילוכו במים על ידי סנפיריו בדומה לדג, ובירושלמי (שבת פ״א ה״ג) אמרו שיש בו גידין ועצמות, ובמדרש רבה (דברים פ״ח) אמרו, שיש עליו קליפה ולבוש הגדל עמו. ובמשנה מסכת כלים (פרק יב משנה א׳) אמרו שמראשו של החלזון יוצאים פתילים כפופים כמין יתדות. ועיין עוד ברמב״ם שם ה״א, שהתכלת צבועה בפתוך שבכחול, וזוהי דמות הרקיע הנראית לעין השמש בטהרו של רקיע. ועי׳ רמב״ם כלי המקדש פ״ח הי״ג, דתכלת האמורה בכל

מקום היא הצמר הצבוע כעצם שמים שהוא פתוך מן הכוחל, ע״כ. ורש״י חולין פט. ד״ה שהתכלת, שצבעו דומה לים. ואכן בשנת תרמ״ט צבע הרב הנ״ל את הציציות בתכלת. ולאחר איזה זמן הוציא לאור את חיבורו עין התכלת, להשיב על דברי החולקים עליו. וכן נוהגים עד היום חסידי ראדזין. [ואמנם כ״ז לחומרא, אבל גם הם לא הקילו בזה להתיר כלאים בציצית על פי התכלת שגילו].

ואמנם יש שפקפקו על ממצאיו, ולכן הרבה מגדולי הדור זיע״א ושליט״א ורובא דאינשי אין נוהגים בזה, וכמו שסבר הגאון מבריסק בעל שו״ת בית הלוי. ומובא בספר אור צדיקים שאחד שאל את הגרי״ז מבריסק מדוע אינו מטיל תכלת בציציותיו לקים מצוה כתיקונה, והשואל היה בידו להמציא להגרי״ז חוטי תכלת ממה שעשה וצבע הגאון בעל התכלת זצ״ל, והשיב הגאון מבריסק, כי הנה זקנו בעל בית הלוי בדרשותיו כתב על הפסוק שאל אביך ויגדך זקניך ויאמרו לך, כפל הלשון והענין, ואמר דרישא דקרא מיירי בדברים התלויים בקבלה צריכים מסורה עליהם שאל אביך ויגדך, וסיפא דקרא מיירי דאף בדברים התלויים במציאות אף על פי כן צריכים אנו מסורת עליהם, ע״ד משל שור הכתוב בתורה אילו לא היתה לנו מסורת מאבותינו מה הוא שור לא היינו יודעים זאת ממה שכתוב בתורה, דמנא ידעינן מה הוא השור שנכתב בתורה, ולזאת חזר ואמר זקניך ויאמרו לך. ועוד אמר הרב מבריסק, דהגר״א מדייק בדברי הכתוב ועשו להם ציצית וגו׳ לדורותם, תיבת לדורותם נכתבה אצל לבן, ואילו גבי תכלת לא כתיב לדורותם, לרמז בא דתכלת לא יהיה בכל הדורות רק הלבן, ובאמת דיוק זה על תיבת לדורותם נמצא גם באלשי״ך הק׳. ובאור החיים הקד׳ ובפי׳ מהר״י קרא על התורה. ע״כ.

גם הגאון הרב יצחק הלוי הרצוג זצ״ל [בעמח״ס היכל יצחק] הפריך את רוב ראיותיו של האדמו״ר מראדזין בענין זה, וקבע שהוא מין אחר לגמרי. וכן סבורים כמה מהבקיאים בזמנינו. ויש בזה אריכות באחרונים, וראה בשו״ת נודע ביהודה (מהדורא תנינא סימן ג׳), ובשו״ת בשמים ראש (סימן רמד), ובשו״ת ישועות מלכו הנ״ל.

שו״ר שהגרי״ש אלישיב נשאל בזה, האם נכון להטיל ציצית בצבע תכלת שמצאו כיום, דשמא בזה מקיימים מצות התורה כהלכתה. והשיב, שכבר מלפני יותר ממאה שנה חידש א׳ מגדולי האדמורים שהוא מצא את החלזון ואמר שאין לו ספק בדבר, ותמה למה מתעלמים מקיום מ״ע מן התורה. אך גדולי ישראל בדורו לא הסכימו עמו. והנה כעבור ימים ושנים באו חוקרים ובטלו את דבריו, והצביעו הם על משהו אחר שהוא החלזון. ושוב אחרי תקופה יותר מאוחרת קמו אנשי מדע וטענו שהכל טעות, ורק הם היודעים ומכירים את החלזון האמיתי, ואנחנו לא נדע אם לא כעבור שנים יבואו אחרים ויבטלו גם דבריהם. והנה טענת בית הלוי נגד התכלת של הרבי מראדזין ז״ל הוא שאם הדג הי׳ במציאות וגם הוצאת צבעו היה ידוע בכל זמן מהזמנים מעת שנפסקה התכלת מישראל ועם כל זה לא לבשוהו אבותינו, הרי הוא כאילו יש לנו בקבלה ומסורת מאבותינו כי זה הדג וצבעו איננו החלזון והתכלת, אף שיש בו כל הסמנים שסמנו בו חז״ל, ואנא לא ידענא מה עם ההמצאה אשר המציאו חוקרי זמנינו אם גם עליה חל הטענה הנ״ל. והגאון מקוטנא בס׳ ישועות מלכו כתב ״כבר הוחזק אצל ישראל זה יותר מאלף שנה שנגנז התכלת, ופשט לשון הספרי שאין תכלת אלא בזמן ביהמ״ק. וגם מלאכת הצביעה לא נתברר, כי לדעת רש״י היורה שנותנים לתוכה דם החלזון לצבוע, לא הי׳ רשאין לערב סממנים אחרים כ״א דם החלזון לבד, ולהרמב״ם ביורה שנותנים החלזון נותנים הסממנים, ומי יכריע בזמן הזה״. ולכן העלה שאי אפשר לסמוך ולסייע את מלאכתו. ועוד יש להעיר שבשלחן ערוך (אורח חיים סימן ט) יש אומרים שצריך לעשות הציצית מצבע הטלית, והטעם דבעינן בזה מין הכנף. ובפרי מגדים שם הביא, מלמד שנתעטף הקב״ה בטלית ולבושי׳ כתלג חיור, אם כן בהכרח יעשה הטלית והציצית לבנים. עכת״ד. (הליכות שדה גליון 109 שנת תשנ״ח עמוד ט. קובץ תשובות אורח חיים סימן ב). ועיין מ״ש בזה בתשובות והנהגות כרך ד (סימן ה), ושם העלה, שאין אני יכול להמליץ להשתמש בתכלת לכל אותם שלא נהגו כן, ומוטב לא לזוז ממנהגנו ולהמתין להתגלות כבוד ה׳ בביאת משיח צידקנו בקרוב.

אולם מה ששלל את ענין התכלת מכל וכל, והסתמך ע״ד הישועות מלכו שכבר נגנז התכלת עד זמן ביהמ״ק, הנה כבר הבאנו מ״ש הרדב״ז (ח״ב סימן תרפה), שהחלזון מצוי הוא בים ובחלקו של זבולון היה עולה מאליו מן הים אל היבשה, והיו מלקטין אותו, ואחר שגלו ישראל לא היה עולה, ומשמע בגמרא שהיו צריכין לצודו. ואפשר שעד היום הוא מצוי אלא שאין מכירין אותו, או שאין יודעין לצודו, גם כי [הגויים] אינם צריכים לו, שצבע הדומה לתכלת מצוי הרבה, דהיינו איסטס הנקרא בערבי ניל וצובעין אותו באופן אומנות שאינו עובר אפילו על ידי גיהוץ. ע״כ. והרמב״ם (פ״ב מציצית ה״ב) כתב, שהוא דג שמראיתו תכלת, ודמו שחור כדיו, ומצוי בים המלח. וכן כתב הסמ״ג (עשין כו) שהוא ׳דומה׳ לדג ומצוי בים המלח. וכתב בשו״ת מהרי״ל החדשות (סימן ה) דלפי זה נקל לעשות תכלת גם בזמן הזה. [ועיין עוד בפיהמ״ש (מנחות פ״ד) שאי אפשר לעשותה היום. וראה ברמב״ן פרשת תצוה (פרק כח פס׳ ב) שהובא לעיל].

גם מ״ש שיש אומרים שצריך לעשות הציציות מצבע הטלית, יש לומר דצבע לבן ותכלת שאני, ועל כל פנים יש לומר שהחומרא לחוש לקיום מצוה דאו׳, עדיפא על החשש הזה.

ובפרט שיש אומרים שלהלכה התכלת מעכב את הלבן, עיין בבעל המאור (שבת פ״ב סימן ז, ועיין במלחמות שם), ובתמים דעים (סימן רכד), ובעיטור (הלכות ציצית) בשם ה״ר יצחק בר ברוך. ועיין עוד בספר המצוות להרמב״ם (שורש יא) שהיה ראוי למנותם ב׳ מצוות, אלא שמצאנו במכילתא שהם נמנים למצוה אחת.

ובספר עין התכלת (עמוד רס) כתב שיש להם קבלה ברורה מהרבי מקאזניי״ץ שקודם ביאת הגואל יגלה אחד מצות תכלת לישראל.

ויש טוענים שהתכלת שמצאו כיום הוא אחרי הוכחות רבות וחקר מעמיק בהלכה. וע״כ נראה שאם רוצה לעשות כן בטלית קטן בצינעא, יש בזה הידור.

ולתכלת המצויה כיום הביאו ראיה מדברי הרמ״ע מפאנו במאמר צבאות ה׳ (ח״ב אות טו) שכתב, החלזון, הוא דומם והוא צומח והוא חי, אמנם ידענו כי כן, שהרי חי הוא, שגופו מתנועע במקום גידולו אילך ואילך אף על פי שאין שם אויר נושב בו ולא מים רדופים מנענעים אותו. ויש במינו דם וצבעו ירוק דומה לים, וצומח הוא, שאינו זז ממקום גידולו אלא שרשו נעוץ ותקוע בקרקע הים כאילנות הארץ. ואחד לע׳ שנה נעקר משם ועולה מן המים, ואז הוא דומם בלא תנועה כלל, כמו האילנות אחרי עקירתם. ועלייתו אינו אלא מטבע המים וכבדם, שכל הדברים הקלים צפים על פניהם. ע״כ. ושזה תואם למה שקורין כיום ׳מורקס׳. ובפי׳ ספר יצירה המיוחס להראב״ד כתב: החלזון אי אפשר לעמוד עליו אם הוא מכלל הדגים או מכלל הצומח, כי הוא חי ומתנועע, ואינו מחליף מקומו כי הוא נעוץ ותקוע בארץ. ע״כ. וזה מה שמצאו היום לטענת החוקרים.

ובקובץ אור ישראל (תשנח עמוד קלט) הביא שבשנותיו האחרונות של הגרי״ש אלישיב דנו הרבה לפניו אם לפרסם לקחת מהתכלת שמצאו כיום. ובעיקר אמר שנמנע מחמת יוקר החלזון, שיצטרכו כולם לקנות. וצ״ע אם נכונה שמועה זו.

וע״ש שהתכלת שעושים כיום, הוא מצוי גם בחופי אר״י, רק שהממשלה אוסרת לקחת ממנו כדי שלא יגמר וייעלם מן הטבע בארץ. ולכן הם מביאים אותו מיוון. ומשתמשים לכל חבילה אחת של ציצית ב-60 עד 200 חלזונות. ולכן מחירו יקר כ- 50 דולר. וכבר בזמן הגמרא (מנחות מד.) היה מחירו רב.

ועל כל פנים יעשה תנאי שאם זה התכלת, והוא קשר אותה גם כן כפי הדין [שגם בזה יש כמה שיטות. ובדרך כלל הנוהגים כן עושים כשיטת הרמב״ם בענין חוטי התכלת וקשירתם], אזי כוונתו לשם מצוה, ואם לאו אינו מכוין בתכלת הזו לשם מצוה כלל, אלא כשאר כל חוטי הציצית.

ובספר שערי הלכה ומנהג (חב״ד, חלק אורח חיים עמוד מה) כתב, שגם האדמו״ר מוהרש״ב לא הסכים לחידוש זה בשום אופן, ועל פי הקבלה יהיה ענין

התכלת רק לעתיד לבוא.

ועל כל פנים אצלינו הספרדים ועדות המזרח, לא ראינו מנהג זה אצל רבותינו, וזכינו להכיר את ראש הישיבה מורינו הג״ר עזרא עטייה, והגאונים רבי יעקב עדס ורבי עובדיה הדאיה, זצ״ל, ועוד, ואף אחד מהם לא חש להחמיר שמא זה התכלת, ושמא יש כאן קיום מצות עשה מן התורה. ומוכח שלא חשו לזה כלל. וגם גדולי הרבנים בארץ ישראל ובעיה״ק בני ברק ת״ו, כמו החזון איש והסטייפלר זצ״ל, לא החמירו בזה על עצמם, אף שנהגו חומרות רבות בשיעור הטלית וכו׳, ומזקנים אתבונן, וממילא אין לנו לחדש מנהגים שלא נהגו בהם רבותינו וגדולי הדורות האחרונים. והרה״ג רבי יצחק אריאלי בספר תורת רבינו שמואל סלאנט (עמוד צח) כתב, שהרב ר׳ מעשל גלבשטיין היה מתנגד חריף לתכלת של הרב מרוז׳ין, ופעם אחת ראה חסיד מתעטף בטלית שבה היה תכלת, בערה בו חמתו, חטף את הטלית ושרפה. וכשהגיעו הדברים לרבי שמואל, אמר לו, אמנם קנאת ה׳ צבאות לפי דעתך, אבל בכל זאת עליך לשלם את מחיר הטלית. ע״ש.

ומכל מקום מצד חשש ליוהרא, הנה הלוקח ציציות שיש בהם חוט של תכלת, אין לו לחוש ליוהרא, אחר שיש סימוכין דקשוט לנוהגים כן.

ועל כל פנים בזמן הזה אין ראוי לשנות ולהתעטף בטלית תכלת, אלא בטלית לבנה, ומי שכבר יש לו טלית קטן שקשור בה חוט אחד של תכלת, האם אפשר ללובשו. הנה אם זו טלית קטן ומכוסה תחת הבגדים כמנהג הספרדים, יכול ללובשו, אבל בטלית גדול, או אם מגלה הציציות בחוץ של טלית קטן, ימנע מללובשו, משום שעושה מה שלא עשו כל גדולי הדור האמתיים.

בברכת התורה,

יצחק יוסף

הראשון לציון הרב הראשי לישראל

סימן ב

לנקות משקפיים בטלית

[שלחן ערוך סימן כא]

בס״ד, כ״ז טבת תשע״ד

לכבוד היקר והנעלה, שוקד באהלה של תורה

ה״ה דוד אברהם סואד נ״י

שלום וברכה!

במענה לשאלתך אם מותר לנקות את המשקפיים בטלית גדול, וציינת לדברי המשנה ברורה שבטלית גדול אפילו תשמיש שאינו מגונה אסור, והובאו דבריו בספר ילקוט יוסף.

הנה ניקוי המשקפיים אינו בגדר תשמיש מגונה, שתשמיש מגונה פירושו כגון לקנח הרצפה בטלית, או לנקות השלחן בטלית, אולם ניקוי משקפיים אינו בגדר תשמיש של בזיון כלל, כי דרך בני אדם שאינם מקפידים לשפשף המשקפיים גם בבגד החשוב שלהם, וממילא אין זה בגדר תשמיש של בזיון, ועל כן יש להקל בזה. וכן כתב בשו״ת קובץ תשובות להגרי״ש אלישיב (סימן ג׳), שאין בזה שום איסור, כי מדרך בני אדם שאינם מקפידים להשתמש לצורך שפשוף המשקפיים גם בבגד הכי חשוב שלהם. וממילא אין זה תשמיש גנאי. וכן כתב בשו״ת רבבות אפרים ח״ו (סימן י׳) שמותר לנקות את המשקפיים בטלית בזמן התפילה. וכן כתב הגר״ש דבליצקי בירחון או״ת (אלול תשמ״ו סימן קל״ו). וכן פסק בשולחן מלכים (גליון ג׳ דף י״ז) לגבי טלית קטן. ועיין בשו״ת רבבות אפרים הנ״ל (בסוף הספר עמוד רנה) שהעירו להרה״מ, דבטלית גדול יש להחמיר הואיל והוא מיוחד רק לתפלה, ואין דינו כמו בגד גמור, וכיוצא בזה כתב הט״ז (סימן כ״א סק״ג) דאין להכנס עם ט״ג לבית הכסא, אף שמותר לו להיכנס לבית הכסא עם טלית קטן, דהואיל וטלית גדול מיוחדת רק לתפלה, אין להכניסה לבית הכסא. ואף על פי שהכניסה לבית הכסא היא לצורך המשך התפלה, וכן הדין בקיט׳ל שלובש ביום הכפורים בשעת התפלה, שיש לפושטו מעליו אם נזקק לנקביו. והוא הדין הכא. ובפרט שביומא האידנא אין דרך לנקות משקפיו בבגד חשוב, ואם יעשה כן בטלית יש בזה זלזול. ע״כ. אולם

עינינו הרואות שרבים לא מקפידים בניקוי המשקפיים בכל בגד חשוב שיש להם, ובפרט שאין במשקפיים לכלוך ממש, והשפשוף בטלית אינו בכלל תשמיש בזיון, שלא נשאר שום רושם של לכלוך על הטלית. ועיין עוד בשו"ת מנחת אהרן (סימן סג).

והדבר דומה למה שכתבו הפוסקים שמותר לשכב בטלית קטן שעליו, שאין זה בכלל תשמיש בזיון. וכמו שכתב בכל בו, והובא להלכה ברמ"א שכן המנהג להקל. ובשער הכוונות (דרוש א' לתפלת ערבית) כתב, שצריך ליזהר שלא להסיר מעליו את הטלית קטן לא ביום ולא בלילה, וישכב עמו בלילה, ויועיל לבטל כוחות החיצוניים, ואין זמן שצריך להסירו מעליו אלא בכניסתו לבית המרחץ, וראיה לדבר ממה שאמרו בגמרא מנחות (מג.), כשנכנס דוד המלך למרחץ וראה עצמו ערום, אמר אוי לי שאני ערום מן המצוות, עד שנזכר במילה וכו'. ואם בהיותו ישן היה מסיר את הטלית קטן, אם כן למה לא היה מצטער בכל לילה שהיה נשאר בלי שום מצוה [עד שירדם], אלא בודאי שאין זמן שיהיה פטור מן הטלית קטן אלא דוקא בבית המרחץ. ע"כ. וכן כתב בפרי עץ חיים הובאו דבריו במגן אברהם (סק"ב). ומרן החיד"א בברכי יוסף (סימן ח' סק"ז) כתב, שכן ראוי לכל אדם, דבכל אדם מיירי, ודלא כספר דרך החיים שדחה דשאני דוד המלך שלא היה ישן וכו', והכי נהיגי שלמים וכן רבים המיישרים אורחותם. וכן הוא בבן איש חי (פר' בראשית אות ט'). גם בכף החיים (סימן כא אות טו) כתב, דעכשיו העולם נוהגים כדברי האר"י ז"ל, גדולים וקטנים, שלא לפשוט טלית קטן אפילו בלילה, כי אם במרחץ, ועליהם תבוא ברכת טוב. וכן כתב עוד (בסימן ח' באות א'), על מ"ש הטור, מיד אחר נטילת ידים יתעטף בציצית וכו', והגם שמנהגינו לשכב בטלית קטן כדברי האר"י ז"ל, מכל מקום נפקא מינה לענין אם אירע מקרה שלא ישן בטליתו, או במקומות שאין יכולים לשכב במלבושיהם מפני הפרעושים וכדומה, ועיין שערי תשובה (אות א), ובילקוט יוסף על הלכות ציצית (סימן ח הערה ה').

ואמנם מדברי המשנה ברורה (סימן כא ס"ק יב) מבואר שיש לחלק בזה בין טלית קטן לטלית גדול, שכתב, ובעוד הציצית עליו אם רשאי להשתמש בהטלית תשמיש שאינו מגונה, דעת הע"ת דשרי, דדוקא בציצית אוסר המחבר בס"א, ולהט"ז אסור. וכן הסכים הפרי מגדים. וכתב, דטלית של תפלה המיוחד לכך חמיר הטלית כמו הציצית. אבל ט"ק פשיטא דשרי לכל תשמיש שאינו מגונה, אפילו בעוד הציצית עליו, דהא לבוש הדיוט הוא, ורשאי לשכב בו בלילה. ע"כ. ובשו"ת משנה הלכות (חלק י"ד סימן רל) החמיר בזה בכל טלית, וכתב, בטלית שלנו שהוא מיוחד לשם מצוה, ורק בזמנם שהיו הציציות בבגד שהוא בשביל מלבוש היה מותר להשתמש בהם כל צרכם. ועיין עוד מה שדן בזה בשו"ת רבבות אפרים (ח"ז סימן רסד) באורך.

וגם בספר "פניני שיח" (עמוד א) כתב, דלא ראוי לנקות את המשקפיים עם הטלית קטן, דהוי בזיון. והביא שם שכן הורה הרב קהילות יעקב זצ"ל. ועיין בספר דעת נוטה עמוד שנט ואילך. עכ"ל.

ומכל מקום במקום צורך כשאין לו דבר אחר לנקות בו המשקפיים, נראה דאינו בכלל תשמיש מגונה, ואין לאסור בזה גם בטלית גדול, וכסברת הרב אלישיב הנ"ל. וכבר דנו הפוסקים אם יש חילוק בין בגד שיש בו ציציות, לבין טלית של ימינו שהיא מיוחדת למצוה. ונפקא מינה להכנס בה לבית הכסא. ויש להסתייע מדברי הרמב"ם, שגם טלית גדולה המיוחדת למצוה מותר להכנס בו לבית הכסא ולהשתמש בו ולכסות בו הערוה וכו'. שרבינו ירוחם (תא"ו נ"ב ח"ה דף יט) הביא תשובת הרמב"ם [והועתק משם בשו"ת מהרשד"ם חלק יורה דעה סימן קפד], במי שרקם בטליתו פרשת ויאמר בלי שם שמים, וכתב הרמב"ם, שמעשה זה חטא הוא, ואינו נכון כלל, ואסור משני טעמים, האחד שאין לכתוב מן התורה פסוקים פסוקים, אבל יכתוב ג' תיבות לא יותר, ואם נדחקנו להביא פסוק לראיה נשנה הכתיבה ונעשה סימנין, או נכתוב מכל תיבה אות אחת או שתים ונניח שאר התיבה, או נכתוב בסירוגין וכו'. והטעם השני לאסור המעשה הזה, לפי שהעושה כן מביא פסוקי תורה לידי זלזול, כי הציצית תשמישי מצוה ואין בה קדושת גוף, ולכן יכול להכנס בטלית מצוייצת לבית הכסא ולבית הטבילה, ולהשתמש בו, ולכסות בו את הערוה, ואיך

יביא כתבי התורה שנאמרו ונכתבו מפי הגבורה במקום הטינופת וזלזול, וזה ביזוי תורה בלי ספק. ועוד, כי המעשה הזה חדש לא שמענו כמוהו מעולם [פירוש, שאין לעשות דברים תמוהים גם אם כוונתו לשם שמים]. ע״כ. ומבואר שדברי הרמב״ם אמורים כלפי טלית גדולה שמשתמש בה בעת התפלה, ואף על פי כן כתב שהיא ״תשמישי מצוה, ויכול להכנס בה לבית הכסא ולבית הטבילה, ולהשתמש בה, ולכסות בה את הערוה״.

וכ״ש לשיטת הטור (אורח חיים סימן כא) דסבירא ליה שציציות אין בהם משום קדושה לגמרי, ואפילו בעודן במצותן מותר להשתמש בהן. והיינו בחוטין עצמן, לקשור בהם איזה דבר. ואחר שהטור הביא דברי השאלתות שאוסר כדין כיסוי הדם ברגל, כתב שיש לדחות ראיה זו, דשאני התם שעושה מצוה דרך בזיון, מה שאין כן כאן, וסיים שטוב להחמיר. וכן הובא בספר האגור (סימן כ), ׳שטוב להחמיר׳. ואלא שהבית יוסף השיב ע״ד הטור ופסק לאסור כדעת השאלתות. ועיין בב״ח שם מה שביאר בדעת הטור.

ואמנם אסור לקנח הטיט מעל רגלו בטלית, או לנקות את נרות בית הכנסת והשמן, שהוא תשמיש של בזיון, וכמו שכתב במשנה ברורה (ס״ק יב) אבל מותר לעשות בה תשמיש שאינו מגונה, אף בעוד שהציציות עליו, כיון שהוא לבוש של הדיוט, ואינו כטלית גדול המיוחד למצוה. ע״ש. ונראה דבזמנינו שעושים את הטלית קטן במיוחד לשם מצוה, ואינו בגד רגיל עם ארבע כנפות, אין לחלק בזה בין טלית קטן לטלית גדול לענין זה, ואסור להשתמש בו כשהציציות עליו, וכן כתב בכף החיים (אות י׳).

וכן אסור לקנח ידיו המלוכלכות בטלית אפילו אם עומדת לזריקה, כמבואר בבן איש חי (פרשת לך לך אות כ). ע״ש. וכן אין לנגב ידיו לאחר הנטילה בטלית של מצוה, דמלבד דגורם לשכחה, דהא מקנח בבגדיו, הוא בכלל תשמיש של בזיון בטלית. וטלית שבלתה מותר לזרקה לאשפה, אך טוב לגונזה. וראה בשלחן ערוך (סימן כא סעיף ב׳). ועיין בשו״ת רב פעלים ח״א (סוד ישרים י׳) שכתב, דההיתר בזריקת הטלית הוא כיון שישראל נצטוו רק במצוות שעל ידי קיומן הם יכולים לעשות תיקון בענין שמצוה רומזת אליו. אך לא נצטוו במצוות הרומזים לענינים שאין לאדם בהם כל השגה. בחינת הטלית היא נעלית מהשגת האדם, ולכן אין הקדושה חלה עליה. בחינת הציצית יש לאדם השגה ועל כן היא נקראת תשמיש קדושה או מצוה ואינה נזרקת. לפי שאור מקיף גדול מאד, אין בנו כח להשיגו, ולכן אין הקדושה חלה על הטלית עצמה כמו התפילין, אבל הציציות הנמשכים ויוצאים מן הטלית הזה יש לנו בהם השגה, ולכן נקראים תשמישי קדושה שאינם נזרקים. ע״ש.

בברכת התורה,

יצחק יוסף

הראשון לציון הרב הראשי לישראל

סימן ג

ארון קודש תלוי ותפום בברגים

[שלחן ערוך סימן מ]

בס״ד, כ״ז אדר א תשע״ו

לכבוד היקר והנעלה, מזכה הרבים

כש״ת כה״ר **משה עופר** שליט״א

שירות בתי הסוהר.

שלום רב,

אודות שאלתו בדבר בתי הכנסת הקטנים הנמצאים באגף בתי הסוהר, ובהם ארון קודש תלוי התפוס לקיר עם ברגים מיוחדים וחזקים, ומתחת לארון ישנה תיבה ניידת לקריאה בתורה, אי שרי למיעבד הכי.

הנה בחיי אדם (כלל ל״א סעי׳ מד) כתב, אסור לתלות ס״ת אפילו כשעומד בארון הקודש ותולה הארון הקודש, אסור. ונראה לי דאפילו כשהארון הקודש מחובר ביתדות לכותל, אסור. ע״כ. ובנשמת אדם שם כתב, ונראה דאם קבע דף ומונח עליו הארון הקודש זה מיקרי הנחה וכו׳, ונראה דבמילתא דרבנן יש לסמוך דהוי דרך להצניע בכך.

ובמשנה ברורה (סימן מ׳ סק״ג) ובכף החיים שם הביאו את דברי החיי אדם שאסר, ולא הביאו דברי הנשמת אדם. אולם בספר תהלה לדוד (סק״א) כתב וז״ל: הא דס״ת אסור לתלותה אפילו בכיסיה, נראה פשיטא אם ארון הקודש מחובר לכותל ואינו מתנדנד למטה אין זה תלוי, ומיקרי הנחה, וסברא זו שמעתי מפי מרן קדוש יעקב זיע״א. עכ״ל. ובשו״ת מנחת יצחק (חי׳ סימן י״ג) כתב, שכדברי התהלה לדוד מבואר לאחד מקדמאי בפירוש הרשב״ץ על מס׳ ברכות (כ״ד.) וז״ל: ואם ירצה לתלות הכיס או הכלי ביתד, ליכא בזיון לפי שהתפילין עומדין כס״ת בארונו, ואף על פי שהארון עומד באויר. עכ״ל. וכן כתב בהערות שם, וכן כתב בקיצור שלחן ערוך בהגהותיו לחם הפנים (סימן כ״ח ס״ג), וכן מסקנתו של המנחת יצחק דע״פ ההלכה שרי, וכן פסק בשו״ת צמח יהודה ח״ד (סימן נ״ד) מכמה טעמים להקל בזה, וכן הוא בישועת משה ח״א (סימן כ״ח וח״ב סימן ק׳), ונראה להקל בזה, ובפרט שרוב ארונות הקודש יש בהם גובה י׳ טפחים ורוחב ד׳ טפחים 80/32 ס״מ שהוא רשות בפני עצמה דשרי.

ועיין בגמרא (סנהדרין כב.) שהמלך היו לו שתי תורות, אחת שיוצאת ונכנסת עמו, ואחת שמונחת לו בבית גנזיו, ואותה שיוצאת ונכנסת עמו, עושה אותה כמין קמיע, ותולה בזרועו, שנא׳ שויתי ה׳ לנגדי תמיד. ומקשים, היאך מותר לתלות ס״ת. ויש בזה כמה תירוצים:

א. לפמ״ש בחי׳ הר״ן שם (כא:), האי עמו דקאמרינן, משמע לפום פשטא שהיה עמו ממש ותלוי בזרועו, כדאמרינן בגמרא ועושה אותה כמין קמיע, ואפשר נמי דהאי עמו היינו אדם אחר שהיה מוליכו לפניו, וכן נראה מדברי הרמב״ם ז״ל בפ״ב מה׳ מלכים. ע״כ.

ב. עוד יש לומר לפמ״ש הלח״מ (מלכים פ״ג ה״א), על קושיית הכסף משנה שם אמאי לא כתב הרמב״ם דין זה שעושה את הס״ת כמין קמיע ותולה בזרועו, כמו שאמרו בגמ׳, ותי׳ הלח״מ דלאו דוקא הוא, דאם כן איך אמרו במשנה יוצא למלחמה מוציאה עמה וכו׳, יושב בדין וכו׳, אלא לעולם היתה בזרועו, זולת בבית המרחץ ובביה״כ, וכיון שהיא תלויה, ודאי דלעולם היא עמו, א״ו דמתני׳ הודיענו דלאו כמין קמיע ממש קאמר, אלא כיון שבכל אלו המעשים היתה עמו הוה ליה כאילו תלוי בזרועו. ועיין עוד להחיד״א בשו״ת חיים שאל (ח״א סימן סט).

ג. לפמ״ש בערוך (ערך תפל׳ ג׳) בשם רב נחשון גאון, דמה שאמרו תפילין בראשו וס״ת בזרועו, זה ס״ת שאמר כגון שכתוב בו מן אנכי עד אשר לרעך, שהן תרי״ג אותיות כנגד תרי״ג מצות שבתורה. וכן כתב בדעת זקנים (פ׳ שופטים) שמעתי, כי אותו ס״ת התלוי בזרועו לא היה כתוב בו כי אם עשרת הדברים. ולפי שיש מן אנכי עד לרעך תרי״ג אותיות כנגד תרי״ג מצות קרוי ס״ת. ע״כ. ועיין עוד בשו״ת הרדב״ז ח״א בלשונות הרמב״ם (סימן עב). ובשו״ת צפיחת בדבש (ס״ס סב). ע״ש. וכעי״ז כתב הרש״ש (סנהדרין כא:) ולולא דמסתפינא נ״ל דס״ת זו לא היתה תורה שלימה, אלא מספר המצות בקוצר. וכמו שפירשו קצת קרא ד״וכתבת על האבנים את כל דברי התורה הזאת״. ע״ש.

בברכת התורה,

יצחק יוסף

הראשון לציון הרב הראשי לישראל



סימן ד

שירת אחים ואחיות בשלחן שבת

[שלחן ערוך סימן עה]

בס״ד, כ״א סיון תשע״ד

לכבוד האברך היקר ונעלה, שוקד באהלה של תורה

כש״ת הרה״ג ר׳ **יואל שבתאי** נ״י

ירושלים

שלום וברכה!

באשר שאל, אודות שירת אחים ואחיות בשלחן שבת, אם יש לפקפק על זה מדין קול באשה ערוה, אף שאין שם זרים. הנה בשולחן שבת כששרים יחד עם האחים והאבא, והבנים מרימים קולם יותר מן הבנות, מותר לשיר יחד שירי שבת במסגרת המשפחה בלבד, ובלבד שהבת לא תשיר לבדה. והנה נחלקו

הפוסקים לענין אמו בתו ואחותו [שמצינו בהם שלא נאסרו להביט בפניהם, ועוד כמה קולות], אם יש לאסור משום קול באשה ערוה, שדעת החזו"א והסטייפלר לאסור בזה. כמ"ש בס' ארחות רבינו (עמ' נה) בשם החזו"א, ושם בחלק ד' (סימן קנו) כתב שהסטייפלר לא הרשה לנכדותיו לשיר בעת שירי שבת. וכן כתב בס' ארחות איש (שער יא סימן ט). גם בשו"ת שבט הלוי (חלק י סימן כו) נשאל שבכמה בתי ישראל נהגו שהבתולות מזמרות זמירות ש"ק עם המשפחה, האם אין בזה חשש של קול באשה ערוה לגבי אחיהם או אביהם. והשיב, שמשמעות הפוסקים שיש בזה גדר קול באשה ערוה, אם היא מגביהה קולה וקולה ישמע בשעה שאחיה או אחרים יושבים בשולחן, ואין עצה, אלא שתצרף עצמה בלחישה וקולה לא ישמע, וע"ע בשו"ת שבט הלוי (ח"ג סימן יד) בשם תשובת מים חיים להגאון באר שבע, ובח"ה (סימן קצז, אות ד). עכ"ד.

אלא שיש לדון באופן שהאחים והאחיות משוררים יחד, ואין קול האשה בולט, ויש שם גיסים המצויים הרבה בבית, יש לדון בזה ע"פ מה שנסתפק בחתן סופר (או"ח שער טהרת ידים סימן יד) להסתפק אם מותר לשמוע שירה של איש ואשה יחד, דהא תרי קלי לא משתמעי, ואע"ג דאמרינן דהיכא דחביב עליו יהיה דעתיה ומשתמע אפילו בתרי קלי, והכא איכא חביבותא לקול האשה, זה אינו, דכיון דאמרינן דתרי קלי לא משתמעי ממילא לא שמע לקל האשה ולא אתי לידי חביבות דנימא דיהיב דעתיה, דדוקא כששמע קול אשה נתעורר להרהור, אבל כאן אמרינן אדרבה דתרי קלי לא משתמעי, וליכא התחלה לחביבות, ובזה היה מיושב קו' הבאר שבע מותשר דבורה וברק בן אבינועם, דהתם היו תרי קלי. ע"ש.

אולם בבאר יהודה על החרדים (פ"ג מל"ת מד"ק וד"ס) כתב, שאין להסתפק בזה, וברור שאסור לפמ"ש רש"י (ר"ה כז.) שאי אפשר לצמצם דיבורים בתיבה אחת שלא יהיה אחד לפנים ואחד לאחור. ע"כ. נמצא דבקול זמר לא שייך להקל, דשפיר נשמע קול האשה.

ועיין בקובץ תשובות (להגריש"א, ח"ג סימן י), וביתר הרחבה בספר אשרי האיש (חלק א עמוד פ) שכתב, שאסור לשיר עם אשתו זמירות שבת שיש בהם דברי תורה [כמו הפזמון: מה ידידות מנוחתך], אבל לשמוע קול אשתו ששרה זמירות שיש בהם ד"ת אין איסור בדבר, רק שבשעה שהיא שרה נראה פשוט שאין לו לומר דברים שבקדושה. ואם איננה טהורה לא תשיר כלל. עוד כתב שם, שגם באחותו ששרה אסור לו לומר אז דברים שבקדושה. ולשמוע זמר שלה סתם, פחות מבת י"א שנים יש לדון שמותר. ומבת י"א שנים מכוער הדבר, אי נמי אפשר דלא גרע מבנותיו שכתב הביאור הלכה (ר"ס ע"ה בשם שולחן שלמה) שלגבי בתו יש לאסור מגיל י"א שנה ואילך, ואסור. ואם תשיר בשקט מותר, שאין להחמיר כ"כ באחותו כיון שאינו שומע ממש את קולה.

ובן הוא שם (ח"ב עמוד קכז) שנראה פשוט שאף שאין איסור לשמוע קול אשתו טהורה בעת ששרה זמירות שבת שיש בהם ד"ת, מכל מקום בזמן שהיא שרה אין לו לומר דברים בקדושה, וכן אסור לו לזמר אתה ביחד. אבל אם לא יזכיר שמות או פסוקים מותר לבעל לשיר זמירות שבת אף ששתו שרה עמו. ואם אינה טהורה לא תשיר כלל. ע"כ.

[וע"ש (עמוד קכח) שכתב, שאם אשתו שרה זמירות שבת, אינו צריך לדאוג לאנשים שמקשיבים מבחוץ. ונראה כוונתו, שכיון ששרה יחד עם בני המשפחה זמירות שבת ועושה מצוה בזה, אין לה לדאוג מחשש שמא יעבור שם אדם שאינו ירא שמים ויתן ליבו לשמוע במכוון. ועיין].

ובחלק ג' מהספר אשרי האיש (עמוד ת) כתב עוד בשם הגריש"א, שיש ליזהר שילדות קטנות מעל גיל שלש שנים, לא ישירו מה נשתנה, ואפי' רק בניגון נעימת קול [שאינו ניגון כ"כ] כמו שכתב המשנה ברורה (בסימן תעט סק"ט) לגבי הלל. ורק אם אין שם אחרים זולת האחים של אותם ילדות, והם רגילים עמם, בזה יש מקום להקל. ע"כ.

ושם (עמ' פא) כתב, שקול אשה אפי' מכירה הנשמע במכשיר אלקטרוני, אינו ערוה ואפילו לענין ק"ש, אלא שאם גורם לו להרהור אסור אפילו לשמוע, וכ"ש לקרוא ק"ש. עוד כתב שם, שהמחמירים בנכדות ונכדים לענין חיבוק ונישוק [אם הגיעו לגיל מצוות], תבא עליהם ברכה. עכ"ד.

וכן כתב בשמו בשו"ת אבני ישפה (ח"ב סימן ה ענף ח, ט), שמכוער הדבר לשמוע קול זמר אחותו הגדולה מבת י"א שנים, ובפחות מגיל זה שרי, ומכל מקום מותר לשיר עמה זמירות שבת אם תשיר בשקט, שאין להחמיר בזה כ"כ כיון שאינו שומע בפירוש את קולה.

ומילתא אגב אורחא, הנה בשו"ת משנה הלכות (חלק י סימן כה) כתב ששיער בתו או אחותו הנשואה הוי ערוה, וגדולה מזו כתב המאירי (סוף קידושין) שמה שהתירו לחבק את בתו וכו', אם נישאת אסור מצד מה שהרגישה בקדושיה, וזה חידוש, אך על כל פנים פשוט שלענין שער באשה ערוה אסור גם לאביה ואחיה כל שנישאת. עכ"ד.

ובשו"ת אגרות משה (אבן העזר חלק א סימן ס) כתב שמצינו שיש דברים שאין לומר עליהם איסור ולא היתר וגם לא דין ספק, כמו דין חיבוק ונישוק לבת הבן, לשיטת הח"מ והב"ש. וצ"ע לדינא. ולמעשה יש לבעל נפש להחמיר, אך שאין למחות ביד המקילין. ועוד האריך בזה שם בח"ד (סימן סג), שיש טעם להחמיר בבת בנו וכל בעלי נפש יש להם להחמיר בזה, אבל אין למחות באלו שמקילין. ושם דן במעשה בסבא שנשק לנכדתו כלה, ורצו לבטל את השידוך מחמת כן, וכתב שעל כל פנים אין לחוש שיעשה כן גם אחר שתנשא, שהרי בנשואה גם בבתו מן הראוי להחמיר, ע"ש. ובשו"ת בצל החכמה (ח"ג סימן יב) כתב, דלנשק ידי אמו משום כבוד אמו, אין מקום להחמיר בכל גוונא. ולהושיט חפץ מידו לידה או איפכא מותר אפי' בבתו גדולה ונשואה. [ולענין הלכה בדין חיבוק ונישוק לבתו ובת בתו, וכן אם וסבתא לבנה גדול, הארכנו בילקו"י שבת א' כרך שלישי (מהדורת תשע"ג עמוד תקכד) קחנו משם].

וניהדר אנפין לענין זמירות שבת, לשמוע קול שירת בתו, שיש שהקילו בזה, עיין בשו"ת דברי יציב (אבה"ע סימן לו), ובשו"ת אבן ישראל (ח"ט סימן סג), ובשו"ת באר שרים (ח"א סימן ל). ובשו"ת אז נדברו (ח"ט סימן נט), ובתשובות והנהגות (ח"א סימן קלח), ובשו"ת להורות נתן (ח"ד סימן קד) שצידדו כמה טעמים להתיר בזה.

והגרשז"א זצ"ל בס' הליכות שלמה (פ"כ אות יא) כתב שמעיקר הדין מותר לומר זמירות שבת עם אשתו כשהיא טהורה ועם אחיותיו אפילו הנשואות ועם בנותיו, ואף על פי שאסור לומר ד"ת כששומע קול זמר אשה, זמירות שאני שאומרם דרך זמרה ושבחה ולא דרך לימוד. ומיהו לכתחילה רצוי שישתתפו בשירי שבת רק בלחש. עכת"ד. ולפי דבריו לומר אשת חיל אסור.

ויש שרצו להתיר בזמירות שבת בכל אופן, מכמה טעמים, כמו שבדברים שבקדושה אין שולט יצה"ר, אך כבר האריכו להשיב ע"ז, עיין בשו"ת ציץ אליעזר (ח"ז סימן כח) שאין לזה היתר, והחתם סופר הנ"ל כתב לאסור אפילו כשהנשים ישמיעו קול דרך עזרת נשים דכערוה יחשב אצלנו, והחמיר בזה אפי' לכבוד מלכות מלך גוי, ושאפילו אשתו טהורה אסור בשעת תפלה והודאה או הספד וכו'. ע"ש. וגם בשו"ת באר שבע הנ"ל כתב תוכחת מגולה על שמשמיעות קול בזמירות בשבת עם אנשים, ושנראה ברור שאפי' פנויה אסור.

וראה עוד בשו"ת ציץ אליעזר חלק ה' (סימן קצז) לגבי קול נשים הרבה בתערובת קול אנשים. ושם בח"י (סימן כו). וראה גם בשו"ת מנחת יצחק (ח"ז סימן ע). [ויותר מזה החמיר בס' תורת ההסתכלות (סימן ב), שיש ליזהר מלהשתתף באסיפה שנשים נואמות שאין לך קול באשה ערוה גדול מזה, אך השיב עליו בשו"ת משנה הלכות (ח"ה סימן ריח) ע"ש, אלא שסיים שמכל מקום מידי ריחוק מן הכיעור לא יצא, ובפרט אם הוא נהנה מקול דיבורה שא"כ איכא נמי איסורא. והביא שם שמבואר בשו"ת הרדב"ז (סימן תשע) דאסור לילך אפילו אחורי אשתו, משום הרהור. ואכמ"ל].

ובשו"ת להורות נתן (ח"ד סימן רד) וכן בשו"ת באר שרים (ח"א סימן ל) כתבו לאסור לשמוע קול זמר של אחותו. וכן כתב בספר הליכות בת ישראל (עמ' פה) שהחזו"א אסר לשמוע קול זמר של אחותו. וכן כתב בארחות רבינו (עמ' נה אות קעו). אבל בשו"ת דברי חכמים (עמ' רנג) כתב בשם הגר"מ פיינשטין זצ"ל שיש להקל. ובס' בירור הלכה (ח"ה א"ח סימן עה עמ' טל) כתב, ששמע מבאי ביתו של החזו"א דקאי באח ואחות שהיו

קצת זרים זל״ז, וכעין מ״ש החזו״א (סימן טז) לענין קטנה דכל שאין דעתן של בנ״א עליהן מחמת קטנותן מותר. ע״ש. או דמיירי שמתכוון ליהנות דאסור בכה״ג, כמובא בב״ח (סימן כא). וראה בשו״ת אז נדברו (שם) לגבי זמירות עם בתו או אמו דאף שמעיקר הדין מותר, מכל מקום יש להחמיר.

ודעת מרן אאמו״ר זיע״א, דבאחים ואחיות והורים, יש להקל בשירי שבת לשיר ביחד, באופן שהאחיות לא ישירו לבדן. וכן במסיבה משפחתית שאוספים את כל הנכדים והנכדות של בני המשפחה, ושרים שירים לכבוד יום ההולדת וכדו׳, ויש שם ילדות בגיל עשר, אפשר לסמוך על השרידי אש שכאשר שרים יחד ולא ניכר קול הנשים בפני עצמן, אין איסור בבני משפחה. וגם כשיש שם גיסים, יש להקל באופן שקול האשה לא נשמע ובולט, וקול האנשים גובר באופן בולט, וכמו שביארנו בס׳ ילקוט יוסף דיני חינוך קטן (עמוד שלב) אבל אין להקל שישירו בפני עצמן, או באופן שקול הנשים בולט או גובר על האנשים. ומ״ש בספר אור שרה (עמוד רפג) בשם מרן זיע״א שאף בקול של אחות [קטנה] יש להחמיר. אין זה אלא דרך חומרא. וע״ע בס׳ טהרת הבית (ח״ב עמוד קע) לגבי קול שירת ילדות קטנות בגן.

ובתשובות והנהגות (הנ״ל) כתב, שכיון שמבוא׳ בשלחן ערוך, שיש ליזהר משמיעת קול זמר אשה בשעת ק״ש ואפי׳ באשתו, והיינו שכל דבר שבקדושה שאסור לומר בפני ערוה אסור גם בזה, משום דקול באשה ערוה, א״כ כ״ש באחותו, ואסור אפילו לאשתו או לבתו להשתתף בזמירות שבת, שעי״ז נאסרים השומעים מלומר השירות ותשבחות. וגם בעיקר הענין לשמוע זמר אחותו, אם אינו להתענג כמו בזמירות וכדומה, מדינא אין איסור, אלא שמסתברא שבאחותו גדולה ראוי למנוע. שוב מצאתי שבס׳ ״אמרי יושר״ הביא בשם רבינו החזו״א שאסר, שאחותו ככל העריות לענין קול ערוה.

ומיהו בענין ״זמירות שבת״, נראה שאם אינה קול הבת בולט בקול נעים, אלא שמשתתפת בקול נמוך, ואין שם אנשים אחרים, ולשם שמים, וגם האח לא מתכוון כלל לשמוע קולה, אין בזה איסור ובפרט כשהיא עוד קטנה. שכיון שהכוונה לש״ש, יש לצרף שכה״ג לא חשיב קול זמר, וכשאינו מכוין קיל טפי וכמבואר במשנ״ב (סק״ד וס״ק יז). אבל במנעמת בשיר אסור וכנ״ל. אמנם חסידים ואנשי מעשה נהגו בכל מיני זהירות וחומרות בענינים אלו, ואף באחותו לא יניחו לשיר כלל אף זמירות, ולמיגדר מלתא שאני, ואין לזוז מהמנהג להחמיר, אבל מעיקר הדין נראה כמ״ש שאין אסור בלחש באחותו הקטנה, רק לא תתבלט בקולה, ומשתתפת ואף ששומע קולה, לא נוכל לאסור מדינא שזה לא מביא לידי הרהור והכל לשם שמים. עכ״ד.

הסתכלות בשבת בתמונות

ב. ומה ששאל אודות הסתכלות בשבת בתמונות של רבנים שיש תחתם כיתוב, ע׳ בספר ילקוט יוסף שבת ב׳, (עמ׳ ר״ב) דתמונות של רבנים ואדמו״רים, מותר להסתכל ולעיין בהם בשבת, ומותרים בטלטול. דההסבר תחת התמונה אינו כסיפור דברים, וכל האיסור בהסבר תחת תמונה הוא בסיפור דברים. כמו דוד וגולית. [שהרי אין דרך כלל לתקן ולכתוב הערות בצד התמונה]. וכן מותר לקרוא ספרי קריאה, ובספרי סיפורי חסידים בשבת, ואין לאסרם מטעם שמא יכתוב, או שמא ימחוק, דבדברים המודפסים בספר לא מצוי שכותב או מוחק, ואף לא גזרו מטעם שמתחלף בשטרי משא ומתן, דהואיל ויש לו הנאה בקריאתם לא גזרו, והוא הדין שיש להתיר לקרוא בשבת בספרי קומיקס שיש בהם מוסרים, או דברים המביאים ליראת שמים, וכן הבנה בהשגחת השי״ת, וכל כיוצא בזה, דהוי בכלל חפצי שמים ומותר, ומה גם דאם מתענג מקריאת הקומיקס דאיכא לצרופי סברת המגן אברהם (סימן ש״א סק״ד) על מ״ש בשלחן ערוך בסעיף ב׳ וכן מותר לראות כל דבר שמתענגים וכו׳ פירוש ואע״פ שאסור לראות דיוקנאות כמ״ש בסימן ש״ז סט״ו, מכל מקום הראיה עונג לו מותר לראות, וביאר הפמ״ג בא״א דאם תענוג הוא לו לראות הצורה והכתב שתחתיה לידע מה הוא, כי אם לא יקרא אינו יודע מה הוא ואין לו תענוג שרינן כה״ג, והכלל דכל מה שאסרו בכעין זה בשבת לחוד אם הוא עונג לו שרי, אבל מה שאסור אף בחול לקרוא שטרי הדיוטות, משום מושב ליצים ודברי חשק, כגון ספרי עמנואל וכן ספרי מלחמות, ודאי בשביל עונג שבת לא התירו לו. ואחר שנים יצא לאור הספר חזון

עובדיה שבת ו' ושם (עמ' ס"ח) כתב ככל הנ"ל, וב"ה שזכינו לכוין לדעתו הרמה.

בברכת התורה,

יצחק יוסף

הראשון לציון הרב הראשי לישראל

סימן ה
להתפלל כשעומד ע"ג פראנצע'ס שבחצרות האדמורי"ם

[שלחן ערוך סימן צ]

בס"ד, כ"ג ניסן תשע"ה

לכבוד היקר והנעלה, שוקד באהלה של תורה,

ה"ה ר' **בנימין זאב פולק** נ"י

שלום וברכה,

אודות שאלתו אם מותר להתפלל ע"ג פורענציאס המצויות בימינו בחצרות האדמורי"ם, הנה בגמרא ברכות (י:) אמרו, אמר רבי יוסי ברבי חנינא משום רבי אליעזר בן יעקב, אל יעמוד אדם במקום גבוה ויתפלל, אלא במקום נמוך ויתפלל, שנאמר: ממעמקים קראתיך ה'. תניא נמי הכי לא יעמוד אדם לא על גבי כסא ולא על גבי שרפרף, ולא במקום גבוה ויתפלל, אלא במקום נמוך ויתפלל, לפי שאין גבהות לפני המקום, שנאמר ממעמקים קראתיך ה'. וכתיב, תפלה לעני כי יעטוף. והרא"ש כאן גרס "ואף על פי שאין ראיה לדבר, זכר לדבר איכא שנאמר ממעמקים קראתיך ה'". והיינו משום שפשט הכתוב ממעמקים קראתיך היינו ממעמקי הנפש, או ממעמקי הצרות, וכמו שכתבו תלמידי רבינו יונה שם. ע"ש. וכיוצא בזה אמרו בתענית (כג:) ר' יונה כי מצטריך עלמא למיטרא, הוה נפיק לברא וקאי בדוכתא עמיקתא, דכתיב ממעמקים קראתיך ה', ובעי רחמי ואתי מיטרא. ובר"ה (לב.) ירד ר' יוחנן בן ברוקה לפני התיבה, ופירש רש"י, לפי שמצוה להתפלל במקום נמוך קתני ירד. ובברכות (כט.) טעה בכל הברכות כולן אין מעלין אותו, בברכת הצדוקים מעלין אותו חיישינן שמא מין הוא. ע"ש.

והטור (סימן צ') כתב, לא יעמוד אדם להתפלל אלא במקום נמוך. אך לשון מרן בשלחן ערוך (שם סעיף א'): המתפלל לא יעמוד על גבי מטה ולא על גבי כסא ולא על גבי ספסל וכו'. והשמיט מה שאמרו בגמרא "אלא במקום נמוך". וכפי הנראה ס"ל למרן דכל הקפידא דוקא שלא יתפלל על גבי כסא וכדומה, אבל להתפלל במקום נמוך אינו אלא למעלה וחשיבות בלבד. ולכן השמיט אלא במקום נמוך. וכנראה מקורו טהור מהרמב"ם (פרק ה' מהלכות תפלה הלכה ו') שכתב בלשון "תיקון המקום כיצד, יעמוד במקום נמוך וכו'". וכתבו הכסף משנה והלחם משנה שם, דמקורו מהגמרא ברכות הנז'. ואילו לענין עמידה על גבי מקום גבוה (שם הלכה ז') כתב בלשון "לא יעמוד במקום גבוה" ומדקדוק לשונו משמע, דלענין מקום נמוך אינו אלא מתיקוני התפלה, אבל לא לעיכובא. ואילו לענין עמידה על גבי כסא כתב בלשון איסור. ולפי זה יתכן דמשום הכי השמיט מרן לדין זה, דאינו אלא לחשיבות ומעלה בלבד. ובזה אתי שפיר מה שהעיר המגן אברהם, דלמה אין אנו נוהגים כן היום. וכן כתב בשו"ת כתב סופר, והובא בשו"ת אגרות משה ח"ב (אורח חיים סימן כו). ושם דייק גם מהרי"ף והרא"ש שהשמיטו דין זה, דמוכח דסברי שאין צריך מקום נמוך אף למעלה וחשיבות, ומאי דכתיב ממעמקים קראתיך ה', היינו רק שלא יהיה גבוה משאר הבית, בין בביתו בין בבית הכנסת, וכמו שכתב במעדני יום טוב, דהממעמקים הוא רק לאפוקי מקום גבוה כמו המעלות, והיינו בקרקע שוה שהוא עמוק כנגד המעלות. ולפי זה כתב ליישב למה מרן השלחן ערוך השמיט דין זה, שהרי דעת הרי"ף והרא"ש אינה כן, ואם כן הוא כהכלל שנקט הבית יוסף שפוסק כשנים מאלו השלשה פוסקים, הרי"ף הרמב"ם והרא"ש, וכיון שבכאן הם הרי"ף והרא"ש נגד הרמב"ם פסק כמותם. ושם ביאר עוד, דכמו שהרמב"ם כתב בתשובה לענין חלונות, דרק אם מתפלל ביחידות צריך שיהיו חלונות, אבל אם מתפלל בצבור אין צריך שיהיו חלונות, יתכן שגם לענין מקום נמוך, דרק אם מתפלל ביחידות צריך שיתפלל במקום

נמוך, אבל כשמתפלל בצבור אין צריך להתפלל דוקא במקום נמוך. שהרי הפרי מגדים (א"א סק"ד) כתב, שהטעם שאין צריך שיהיו חלונות בבית הכנסת משום דתפלת רבים מקובלת ואינה צריכה לזכויות. ואף שאחד הטעמים הוא לחלונות, כדי שיסתכל לשמים ויהיה לבו נכנע, בצבור אין צריך זכרון הכנעה כל כך כבתפלת יחיד. ולכן גם מעלת יתרון הכנעה דמקום נמוך הוא רק ביחיד ולא בצבור. אך אינו מוכרח כיעו"ש.

ויש לחקור במה שאמרו אל יעמוד אדם במקום גבוה ויתפלל, האם הוא משום חסרון במקום התפלה, או שהוא חסרון במתפלל. ונראה דבחקירה זו נחלקו מהר"י אבוהב (הובא בבית יוסף סימן צ'), והמאירי בברכות שם, כי מהר"י אבוהב כתב טעם הדבר, דכשעומד במקום גבוה הוא טרוד וירא שמא יפול, ולא יוכל לכוין בתפלתו. ונמצא שהחסרון אינו במקום, אלא במתפלל. אך המאירי כתב שהטעם הוא, דנראה כאילו כוונתו לקרב את תפלתו לשמים. ונמצא שהחסרון במקום. ומה שהתירו בזקן וחולה להתפלל במקום גבוה, היינו מפני שהדבר ניכר שאינם עושים כן כדי לקרב תפלתם לשמים, וגם במקום שאי אפשר לא החמירו בזה. וכיוצא בזה כתב הפרישה (סק"א) דבפחות מג' טפחים לא שייך בעיתותא בתפלה, אלא ה"ק לא על גבי מטה או שום כלי אפילו בפחות מג' טפחים, משום חציצה, דבעינן תפלה דומיא דעבודה, ובעבודה אם היה כלי בינו לבין הקרקע היה חציצה, וכמו שכתב הטור (סימן צח). ואחר אמר דאפילו על מקום גבוה אם הוא קרקע עולם דלא שייך חציצה אסור. וזה אינו אסור אלא גבוה ג' טפחים, אבל בפחות מג' טפחים ארעא סמיכתא היא, ולא שייך ביה גבהות. וראה עוד בכף החיים (סימן צ' אות ג'). ע"ש.

ובספר שפתי כהן (עמוד צח) כתב נפקא מינה בחקירה זו, במקום שהוא גבוה י' טפחים דנראה כרשות בפני עצמה, דאם הוא דין בעצם המקום שאינו ראוי לתפלה, אם כן לעולם יש לחוש שמא יפול, ורק אם יהיו בו מחיצות יהיה מותר להתפלל שם. ע"ש.

והנה בגמרא שם לא מבואר אם על כל כסא אסור להתפלל, או דוקא על כסא גבוה יותר מג' טפחים. והרמב"ם (פ"ה מהלכות תפלה הלכה ז') כתב, דמקום גבוה היינו ג' טפחים או יותר. ואם היה המקום מוקף מחיצות מכל רוחותיו שפיר דמי. ע"ש, והיינו מד' רוחותיו. והמאירי שם כתב, ויש נותנים שיעור בכך, שכל שהוא מקום גבוה עשרה, או שהוא מקום מוקף מחיצות, או רחב מחיצות, או רחב ארבע אמות, הרי הוא כרשות בפ"ע, ומותר. וכן אם הוא נמוך משלשה טפחים הרי הוא כקרקע. ע"כ. ומבואר, דכל שהוא גבוה עשרה אין בזה איסור, ואם הוא נמוך מג' טפחים גם כן אין בזה איסור.

אולם בארחות חיים (הלכות תפלה סימן נב) כתב, ולא יעמוד המתפלל במקום גבוה עשרה טפחים, או יותר. ע"ש. ומשמע דדוקא אם הוא גבוה עשרה טפחים אסור, אבל בפחות מכך מותר. והיינו, דכל שאינו גבוה י' טפחים אינו חולק רשות לעצמו, ואין בזה גבהות לפני השי"ת. ובמאמר מרדכי כתב להגיה בדברי הארחות חיים, וכתב שגם הוא דעתו דמקום גבוה היינו מג' טפחים, דזיל בתר טעמא. ע"ש.

ומרן הבית יוסף (ר"ס צ') אחר שהביא דברי הארחות חיים הנז' כתב, ואנו אין לנו אלא דברי הרמב"ם דאסר בגבוה ג' טפחים. וע"ש שהביא בשם מהר"י אבוהב, דמה שאמרו לא יעמוד על גבי כסא וכו', ולא ערבינהו ותנינהו בחדא מחתא, משום שעל גבי כסא או כלי אפילו אינו גבוה ג' טפחים לא יתפלל עליו, דחיישינן לטירדא שחושש פן יפול ולא יתכוין בתפלתו. ואילו מ"ש לא במקום גבוה היינו אפילו קרקע עולם. [ובפחות מג' טפחים הוי כארעא סמיכתא]. אך הב"ח והט"ז חולקים ע"ד מהרי"א, וס"ל שגם בכלים לא נאסר בפחות מג' טפחים. מכל מקום איכא משום חציצה וכו'. והרב מהר"י עייאש בספר לחם יהודה (פרק ה' מהלכות תפלה) הסכים למהרי"א, אך לא מטעמיה. ע"ש.

ובספר מגן גבורים (סימן צ') כתב, שנראה לי שלכן חילקו ביניהם, כי המתפלל במקום גבוה יצא ידי חובה בדיעבד, שאף שאין גבהות לפני המקום, אי אפשר לתקן בזה את אשר קלקל, ואת הנעשה אין להשיב, ואם כן למה יחזור להתפלל, אבל ע"ג כלי שהוא משום בעיתותא וטירדא שמא יפול, ואינו יכול לכוין דעתו, גם בזמן הזה שאין חוזרים משום כוונה,

צריך לחזור ולהתפלל כהוגן, ולהכי פלגינהו. ע״ש. ואינו מחוור, דאם כן למה התירו לזקן ולחולה להתפלל ע״ג מטה, והרי הקפידו על זה אפילו בדיעבד. ועוד שמבואר ברמב״ם (פ״ה מהל׳ תפלה הלכה א׳ ו׳ וז׳) שכל הקפידא בזה רק לכתחלה, ואם עבר ולא נזהר בזה אינו מעכב. ועוד שהרי האומנים לא הטריחום לרדת מראש האילן. [חלק מקטע זה ממאור ישראל ברכות י׳:].

ומכאן צריך לעיין בדברי הפרי מגדים שהסתפק אם בדיעבד יצא ידי חובה, כיון שעבר על דברי חכמים שאסרו לעמוד על מקום גבוה ולהתפלל. ודמי לקרא ק״ש תוך ד׳ אמות של מת, או בבית הקברות, שנתבאר בשלחן ערוך (סימן עא) דחוזר וקורא. ע״ש.

ומבואר עוד מדברי הבית יוסף הנ״ל, שגם בקרקע עולם אסור אם הוא גבוה יותר מג׳ טפחים. וכן כתב במשנה ברורה (סק״ו) דאפילו הוא ארעא סמיכתא וגובהו ג׳ טפחים, אסור. וכן כתב הלבוש שם. וכן הוא בדרך החיים להגאון מליסא (סימן לג אות ח׳).

ובפירוש שושנת המלך כתב, דוקא מוקף מד׳ רוחות, ואם אין רק ג׳ מחיצות אסור להתפלל בהם, אלא אם כן עשה ברוח הרביעית צורת הפתח. וכן העלה בכה״ח (אות י״ג). ולכן בימה של בהכנ״ס חדשה שעדיין לא הוקפה מחיצות, אסור להתפלל עליה, והיינו היכא דאין בה רוחב ד׳ אמות על ד׳ אמות, דאם יש רוחב כזה הוי כעלייה ומותר להתפלל שם, והש״צ שמקומו שם בקביעות, מותר להתפלל שם. ועיין בערוה״ש, ובשו״ת ציץ אליעזר חלק י״ב דאפילו אינו מוקף רק ב׳ מחיצות, מותר, דגם בזה נראה מקום בפני עצמו.

להתפלל על גבי כרים וכסתות

ואם מותר להתפלל על גבי כרים וכסתות, הנה ברמ״א (סימן תריד סעיף ב׳) הביא מ״ש המרדכי ביומא, דמותר לעמוד על כרים וכסתות של עור, ומכל מקום המחמיר תבא עליו ברכה. ע״כ. וכן הוא בשו״ת תרוה״ד (סימן קמט). ושם איירי לענין איסור נעילת הסנדל ביום הכפורים, דטעמא הוי משום הנאה, ולכאורה היה מקום לאסור גם כשהוא עומד על גבי כרים וכסתות של עור, ועל זה קאמר דשרי, מאחר שאין זה הנאת דרך נעילה, ולא אסרו אלא כשהוא מנעילו ברגליו. ומכל מקום המחמיר תבוא עליו ברכה. והמגן אברהם הביא מ״ש הרדב״ז בתשובה, דאין כאן בית מיחוש כלל. וכן הסכים הפרי חדש. וכתבו הפרי מגדים והגר״ז שם, והובאו להלכה במשנה ברורה שם, דכ״ז דוקא שלא בשעת תפלת שמונה עשרה, אבל בשעה שמתפלל תפלת שמונה עשרה אסור לעמוד על גבי כרים וכסתות אפילו אינן של עור, משום שנראה כמתגאה אם יעמוד על כרים וכסתות, ואפילו אינן גבוהין ג׳ טפחים. דגם בזה הוא דרך גאוה. אבל מותר לעמוד כשהוא מצונן על מעט עשבים להפסיק בין הקרקע, כמו שכתב החיי אדם, דבזה לא שייך גאוה כלל [שעה״צ]. גם בכף החיים (אות כא) כתב, דבתפלת שמונה עשרה לא יעמוד על גבי כרים וכסתות, ושכן כתבו במטה משה, ובב״ח בשם מהרי״ש, ובאליה רבה, ובמטה אפרים ועוד. וכתב במחצית השקל דאפילו אינם גבוהים ג׳ טפחים אסור, דנראה כמתגאה. וכן כתב באשל אברהם. וסיים, אבל מותר לעמוד על שאר דברים חוץ מן כרים וכסתות, אפילו בשעה שמתפלל י״ח, אם אינו גבוה ג׳ טפחים מן הארץ, כמו שכתב בסימן צ׳.

ובשו״ת הלק״ט (ח״ב סימן קכב) כתב, דמה שמתפללים על הסופ״א והוא מטות העשויות מעץ או מאבן החולקת את חצי הבית כמין אצטבא וקבועות בכותל ובקרקע, נראה דכקרקע דמו ואין דינם כמיטה. אמנם כשמתקבצים לבית להתפלל וכולם או רובם למטה, נראה דלאו שפיר עבדי היחידים העומדים למעלה אם לא במקום דא״א. ע״ש. והובא ביד אהרן (הגה״ט) וכתב, ואיני רואה שום חשש בזה, וכן ראיתי לכמה גדולים שלא חששו לזה. ע״ש. ונמצא שהסכים דאצטבאות אלה נחשבות כקרקע.

ועיין בשו״ת תעלומות לב ח״ג (בליקוטים סימן יד) שכתב לדון במקום שנהגו להניח לוחות ארוכים על רצפת בית הכנסת ולעמוד עליהם להתפלל, כדי להגן מפני הקור, אם מותר להתפלל על לוחות אלה, וכתב, דשרי לעשות כן, והגם שמדברי המהרי״א נראה לאסור אפילו אינם גבוהים ג׳ טפחים, לפי שיש לחוש לטירדה ולא יכוין בתפלתו, אך בשלחן ערוך לא ביאר דין זה, רק הרמ״א בהגה הביאו, ונראה כמפרש דברי השלחן ערוך. ואולם הב״ח ס״ל בדעת הבית יוסף שיש להתיר בפחות מג׳ טפחים, אך בכף החיים (אות ג׳) כתב, דנראה

שמרן מסכים להרמ״א אף שלא כתבו. ע״ש. ונראה דלענין הלוחות הנהוגות יש להתיר, דליכא אפילו טפח, וליכא בעיתותא וטירדה. ועוד דכיון שעשויים מפני הקור הרי התירו לחולה אפילו בגבוה ג׳ טפחים, והכל חולים אצל הקור. ועיין בנהר שלום (סימן צ׳ אות א׳) שכתב, שאפילו כר קטן מותר, כל דליכא למיחש לחשש דשמא יפול. ע״ש. וכיוצא בזה התיר בחיי אדם (כלל כב אות ד׳) להתפלל על גבי מחצלת [עבה].

ולדינא נראה שאין נכון להתפלל על גבי כרים וכסתות אף שאינן גבוהים ג׳ טפחים מהקרקע, אבל פשוט דעל גבי שטיח עבה, אפילו אם אינו דבוק לקרקע, מותר להתפלל שמונה עשרה. וכן ביום הכפורים כששוטחים שמיכות דקות על הרצפה [כדי להשתחוות עליהם בהכהנים והעם], מותר לעמוד על גביהם ולהתפלל. ולא דמי לכרים וכסתות. וכיוצא בזה כתבו האחרונים לענין הסופ״א, שנוהגים להקל להתפלל על גביו, וראה בשו״ת חסד לאברהם (אלקלעי סימן כו). ע״ש. ובספר יד אהרן כתב עליו, דאינו רואה שום חשש בזה, ושכן ראה לכמה גדולים שלא חששו לזה כל עיקר. וכן עיקר. והובא בשיח יצחק (מני, עמוד קנה). ע״ש.

ואם עיקר טעמא דהאי מילתא משום קרא דממעמקים קראתיך ה׳, או משום בעיתותא, ראה במגן אברהם (סק״א), ובמחצית השקל שם מ״ש נפקא מינה בזה. ע״ש. ובענין לא יעמוד על גבי מטה וכו׳, ראה בשו״ת זכור לאברהם (סימן טז), ובשו״ת פעולת צדיק ח״ג (סימן עב), ובשו״ת אגרות משה ח״ב (סימן כו). ע״ש. ובביכ״נ שנמצא באמצעו איזה ספסל קבוע במסמרים אם מותר לעמוד על גביו להתפלל, ע׳ בשו״ת חסד לאברהם (סימן כו), ובשו״ת באר משה ח״א (סימן כח).

ולנידון השאלה, מאחר והעומד במקומו עומד ביציבות, ואינו חושש שמא יפול, ויכול לכוין היטב, מעיקר הדין אפשר להתפלל שם כשאין לו מקום אחר להתפלל. ואמנם אם הפרנצע׳ס הזה הוא צר מאד, באופן שיש בעיתותא שמא יפול, אין הכי נמי לא יתפלל עליו תפלת העמידה.

בברכת התורה,

יצחק יוסף

הראשון לציון הרב הראשי לישראל



סימן ו

חייל כהן שהרג מחבל אם כשר לישא כפיו

[שלחן ערוך סימן קכח]

ב״ה. חשון תשע״ו

לכבוד החייל ה״ה **מאיר כהן** נר״ו, ה׳ ישמרהו.

באשר שאל כי בימים אלה שבהם בעוה״ר רבו הפיגועים, היאך יהיה הדין בחייל כהן שנתקל במחבל, והרגו, כדין הבא להורגך השכם להורגו, כאשר הוא מהווה סכנה לסביבה, האם חייל זה יכול לישא כפיו, שהרי מי ששפך דם אינו יכול לישא כפיו, שנאמר ידיכם דמים מלאו, אבל כאן שפך דם כדי להציל, ומצוה עשה, האם מותר לו לישא כפיו?

תשובה: ראשית דבר, יש להבהיר כי על פי ההלכה כל הנתקל במחבל הבא להרוג יהודים, מצוה עליו להורגו באופן מיידי ככל האפשר, מדין הבא להרגך השכם להורגו. ובגמרא סנהדרין (עב.) למדו זאת מהפסוק אם במחתרת ימצא הגנב והוכה ומת, אין לו דמים, מאחר שבא להרגך השכם אתה להורגו. [ע״ש ברש״י]. ובמדרש רבה (במדבר כא, ה) אמרו, צרור את המדיינים, למה כי צוררים הם לכם, מכאן אמרו חכמים הבא להרגך השכם להורגו. והמאירי שם כתב, דילפי׳ לה להאי דינא דהבא להרגך וכו׳ מקרא דצרור את המדינים. ועיין בשו״ת הריב״ש (סימן רלח) שכתב לגבי רודף ישראל, דאף למ״ד רודף צריך התראה מכל מקום

הנרדף עצמו יכול להרגו אף ללא התראה. ע"ש. וכ"ש ברודף גוי שבא להרוג. ואף שיכול להצילו מאחד מאבריו, הנרדף יכול להרגו, וביאר הגר"ח מבריסק (הל' רוצח) שאצל הנרדף ההיתר הוא משום הבא להרגך וכו', ולכן אף בניתן להצילו באחד מאבריו, יכול להורגו. ע"ש.

ואמנם להרוג סתם גוי, בודאי שאינו מותר, וכמבואר במכילתא (פרשת משפטים) על הפסוק וכי יזיד איש על רעהו להרגו בערמה, רעהו להוציא אחרים (גוים). איסי בן עקיבא אומר, קודם מתן תורה היינו מוזהרים על שפיכות דמים (של בני נח), לאחר מתן התורה אמרו פטור מדיני אדם ודינו מסור לשמים. ע"ש. מכאן יש ללמוד, שעל פי ההלכה אסור להרוג סתם גוי, שהרי דינו מסור לשמים. ועיין בפירוש המשנה לרמב"ם (מסכת מכות פרק ב), הכל גולין על ידי ישראל, להביא כותי ועבד. וכן ישראל גולין על ידי כותי ועבד. ואמרו חוץ מגר תושב, רוצה לומר אם הרג גר תושב את ישראל אינו גולה אלא נהרג, אבל אם הרג ישראל לגר תושב יגלה ישראל. ע"כ.

וכך מבואר בשלחן ערוך יורה דעה (סימן קנח) דעובדי גילולים משבעה העממין, שאין בינינו וביניהם מלחמה, אין מסבבין להם המיתה. ע"כ. והיינו משום שאסור להרוג גוי. וכתבו התוספות (ע"ז כו:) וא"ת הא אמרינן במסכת סופרים (פט"ו) כשר שבכנענים הרוג. ויש לומר דבירושלמי דקידושין מפרש, דהיינו בשעת מלחמה. ומביא ראיה מויקח שש מאות רכב בחור, ומהיכן היו מהירא את דבר ה'. ואף על פי שסתם כנענים עובדי כוכבים ומזלות הם, ועוברין על שבע מצות בני נח, מכל מקום אין מורידין דרבינהו בקרא להתירא, דכתי' והיה לך למס ועבדוך (דברים כ). ע"כ. וכן כתבו הב"ח והש"ך שם, דבשעת מלחמה היו הורגין אותן בידים, דאמרינן טוב שבעובדי כוכבים וכו'. וכן הוא בבית יוסף. ובס' צידה לדרך (בשלח י"ד ז') כתב, ע"מ שכתבו התוס' ע"ז (כו:) בשם הירושלמי, דהא דטוב שבגוים הרוג היינו בשעת מלחמה וז"ל "ונראה לי דלא מיירי בגוי הרודף אחר ישראל להורגו במלחמה, דאם כן קשה פשיטא ומה הוצרך ללמדנו מכאן, הלא לא עדיף כשר שבגוים מכשר שבישראל משום הבא להורגך השכם להורגו, אלא מיירי בגוי הנמצא במלחמה בין שאר גוים אנשי מלחמה, אף על פי שאינו רודף אחריך להרגך אפ"ה מותר להרגו, כי מסתמא יעמוד לעזור את גוים, כמו שעשו הירא את דבר ה' במצרים, וסברא הוא שהרי אמרו רז"ל גיורא עד עשרה דרי לא תבזי ארמאה באפיה, כ"ש וקל וחומר גוי גמור" עכ"ל.

ולגבי השאלה בכהן שהרג את הרודף, אם יכול לישא כפיו, הנה בגמרא ברכות (לב:) אמרו, אמר רבי יוחנן, כהן שהרג את הנפש לא ישא את כפיו, שנאמר ובפרשכם כפיכם אעלים עיני מכם, ידיכם דמים מלאו, וכיון שהרג בידיו ואין קטיגור נעשה סניגור. וכן פסק מרן בשלחן ערוך (סימן קכח סעיף לה).

ובפשטות הדין כן גם בכהן שהרג גוי, דכיון שדינו מסור לשמים, היאך ישא כפיו. וכן כתב הגאון בעל ספר באר שבע (לפני קרוב ל-500 שנה). אולם הגאון הפרישה כתב, שכ"ז בכהן שהרג ישראל, שהרי הראיה שמביא מהפסוק ידיכם דמים מלאו, בהורגי ישראל מיירי. ע"כ. וכן כתב במאמר מרדכי (סימן קכח ס"ק מג), דאף שמבואר ביורה דעה (סימן קנח) שאין לסבב לגוים מיתה, ואסור להרוג גוי, כל שהרג את הגוי בדין, שהבא להורגך השכם להורגו, אינו נפסל מנשיאות כפים. דקרא דידיכם דמים מלאו בהורגי ישראל מיירי.

ומהרי"י אלגאזי בשלמי צבור (דף קמו ע"ב) כתב לחלק בין גוי ששומר שבע מצוות בני נח לסתם גוי. ולפי זה בגוי שבא להרוג ועובר על אחת משבע מצוות בני נח, בודאי שאין בו דין של ידיכם דמים מלאו, כיון שעשה בהיתר גמור. עכ"ד.

והגאון הראשון לציון רבי בן ציון מאיר חי עוזיאל, בספרו שו"ת משפטי עוזיאל (מהדורא תנינא חלק אורח חיים סימן י) הביא בקיצור דברי הגאון השואל רבי יעקב זריהן, אב"ד טבריא, שנשא ונתן בהלכה זו, והעלה שדין זה שכהן שהרג את הנפש לא ישא כפיו, הוא רק בנפש ישראל, אבל לא בהרג גוי. אך הגאון הראשון לציון כתב ע"ז, אם קבלה נקבל ואם לדין יש תשובה, שמאחר שדינו מסור לשמים, כמו שכתוב במכילתא (פרשת משפטים), לפיכך נפסל לישא כפיו

מטעם אין קטיגור נעשה סניגור. ושם הביא מ״ש הרמב״ם שאפילו הרג את הנפש בשוגג, נפסל מלישא כפיו, דסוף סוף ידיו דמים מלאו. ושם הביא מ״ש בהגמ״י בשם הראבי״ה, שאין דין זה אמור, אלא בכהן מפורסם ומועד להריגות ועומד במרדו, וראיה לדבר מדאמרו בירושלמי, שמא תאמר איש פלוני כהן מגלה עריות ושופך דמים והוא מברכני? ת״ל ושמו את שמי וכו׳. מכאן שמ״ש בתלמודין כהן שהרג את הנפש, היינו במועד להריגות ועומד במרדו. והעיר בזה, דמלשון הש״ס כל כהן שהרג את הנפש, וכן מלשון הכתוב, גם כי תרבו תפלה איני שומע ידיכם דמים מלאו, משמע שכל כהן שהרג אפילו שאינו מועד לכך, ואפילו שוגג וגם שחזר בתשובה, כלשון הכתוב, גם כי תרבו תפלה איני שומע, נפסל לנשיאות כפים, שהיא בפרישת ידים. ע״כ.

אולם קשה לדחות דברי חד מן קמאי מדקדוק מלשון הגמ׳, באופן שאינו מוכרח כלל. וגם מה שהעתיק מלשון הרמב״ם בפ״א מהל׳ רוצח כל ההורג נפש אדם, אינו לפנינו.

ועל כל פנים בנידון שלנו שהכהן בא להציל את עם ישראל, ומצוה קעביד, אין לפסול את הכהן ההורג גוי לנשיאות כפים. ובלא״ה דעת הפרי חדש (סימן קכח סעיף לה), שאם אנסוהו להרוג, נושא כפיו. וכן הוא בבאר היטב (סקנ״ט) בשם רלנ״ח. ואמנם בשער הציון שם (ס״ק צ״ט) כתב דס׳ הרלנ״ח אינו בידו לעיין ופקפק בדין זה, וכתב דבפרי מגדים (א״א סקנ״ו) משמע שמחמיר גם באנסוהו להרוג. ע״ש. ובאמת בתשו׳ מהרלב״ח לא נמצא מזה, ומה שהביא הפרי חדש מהרלב״ח הוא לענין שאם דחף אשה הרה יכול לישא כפיו, ודין זה הובא גם במגן אברהם (ס״ק נ״ג), אבל מ״ש הפרי חדש שם שאם אנסוהו להרוג ישא כפיו, דין זה הוא מדיליה ולא מהרלב״ח. ועיין באליה רבה (סימן קכ״ח סל״ה) דבשוגג קרוב לאונס נושא את כפיו. ועל כל פנים כהן שעומד מול מחבל ויהודים חשופים לסכנה, אין לך אונס גדול מזה, שהם באים לזרוע הרס ולהשמיד ולהרוג ולאבד אנשים נשים וטף.

וכבר האריכו האחרונים בתשובותיהם בדין חיילים כהנים שחזרו ממערכות המלחמה אם כשרים הם לנשיאות כפים, כשיודעים שפגעו בצבאות האויב, ראה בשו״ת צבי תפארת (סימן לז), ובשו״ת לבושי מרדכי (תנינא, חלק אורח חיים סימן יז), ובשו״ת ויצבור יוסף (שווארץ סימן לו). ובשו״ת להורות נתן חלק ח (סימן ג). אולם הם דיברו לפי מקומם ושעתם, והדיון נסב בעיקר מפני שהרגו מצבאות וחיילי האויב, אשר בתוכם יהודים שגוייסו לצבא, אבל כאן במלחמת מגן זו ששמו נפשם בכפם לקדם פני האויב, להציל נפשות ישראל, אדרבה ראוי לומר להם תחזקנה ידיהם ויישר כחם. והדבר ברור ללא צל של ספק שכשרים והגונים הם לנשיאות כפים, ויבורכו מפי עליון. ויקויים על ידם ושמו את שמי על בני ישראל ואני אברכם. וראה עוד בענין זה בשו״ת יחוה דעת ח״ה (סימן טז בהערה) ובשו״ת יביע אומר ח״ז (חלק אורח חיים סימן טו אות ב׳ בהערה). ע״ש.

בברכת התורה

יצחק יוסף

הראשון לציון הרב הראשי לישראל

סימן ז

להראות באצבע לעבר הס״ת בעת ההגבהה, ולנשק היד

[שלחן ערוך סימן קלד]

בס״ד, כ״ח תמוז תשע״ה

לכבוד הבחור החשוב, שוקד באהלה של תורה,

כש״ת ר׳ **בן ציון רפאלי** נ״י

שלום וברכה,

במענה לשאלתך הנני להשיב בקצרה:

בענין מה שנוהגים בעת הוצאת הס״ת להראות באצבע כנגד הס״ת ולנשק אצבעות היד, הנה מקור המנהג להראות באצבע כלפי הס״ת, הוא מהמדרש רבה (שיר השירים ב׳ ד) על הפסוק ודגלו עלי אהבה, כל מי שמראה איקונין של מלך באצבע, נהרג, ותינוקות הולכים לבית הספר ומורים האזכרה באצבע, ואומר

הקב״ה ודגלו עלי אהבה. אל תיקרי ודגלו אלא וגודלו. ומכאן סמך להראות בס״ת באצבע. [והיינו דאף שאין נהוג כן כלפי מלך, הקב״ה מדלג על כך מרוב אהבתו אלינו].

ועוד נתנו טעם לזה שמראים באצבע, על פי המבואר בגמרא חולין (מב.) וזאת החיה אשר תאכלו, מלמד שתפס הקב״ה כל מין ומין והראה לו למשה, ואמר לו זאת אכול וזאת לא תאכל. ע״כ. וכתב בביאור המזרחי בפרשת שמיני, כי הקב״ה הראה לו למשה דבר זה באצבע. הרי כשנאמר וזאת היינו להורות על כך באצבע, וגם כאן כשאומרים וזאת התורה, מראים באצבע. וכן במה שנאמר בתורה (פרשת בשלח), זה אלי ואנוהו, פירש רש״י, והיו מראים אותו באצבע.

ובספר מנהג ישראל תורה (אורח חיים סימן קל״ד אות ב׳) כותב: והנה מנהג העולם שמראין באצבע בשעה שאומרים וזאת התורה, וחפשתי בספרים ובסידורים ולא מצאתי בשום מקום שיביאו מנהג זה, ולכאורה אפשר להביא סמך למנהג העולם על פי מה שמצינו במנחות (כט.) דלשון ״זה״ מורה על ההוראה באצבע, שאמרו שם דשלשה דברים היו קשין לו למשה עד שהראה לו הקב״ה באצבע, ואלו הן מנורה, וראש חודש, ושרצים, מנורה דכתיב וזה מעשה המנורה, ור״ח דכתיב החדש הזה וכו׳, שרצים דכתיב וזה לכם הטמא, הרי דלשון ״זה״ מורה על ההוראה באצבע.

ובס׳ דף על הדף (שם) העיר, דלכאורה יש לדייק, דדוקא לשון ״זה״ מורה על ההוראה באצבע ולא לשון ״זאת״, דאיתא בחולין (מב.) וזאת החיה אשר תאכלו מלמד שתפס הקב״ה כל מין ומין והראה לו למשה, ואמר לו זאת אכול וזאת לא תאכל, הרי דבתיבת זאת לא דרשו חז״ל שהראה לו הקב״ה ״באצבע״. אכן מצאתי במזרחי בפרשת שמיני שכתב גם בגמרא הנ״ל, וזאת החיה אשר תאכלו, שהראם לו הקב״ה באצבע, וכן משמע בעין יעקב בחולין שם, ואם כן יש סמך בזה למנהג העולם.

גם בספר חיים למהר״ח פלאג׳י (סימן ג׳ אות ו) ובספרו לב חיים (אורח חיים סימן קסז אות ו) הליץ בעד המנהג מהמדרש הנ״ל. והוסיף דרובא דעלמא נהגו לאחוז בציציות שבטליתו ולנשק נגד הס״ת, וכנראה שנהגו כן בשביל שלא להראות באצבע ריקם כלפי הס״ת. אולם לפי המדרש הנ״ל ליכא חששא כלל. כיעו״ש. וכן הוא בספר כתר שם טוב ח״א (עמוד רפא).

וכ״ז לענין להראות באצבע, ורבים נהגו גם לנשק היד אחר שמראים באצבע, וסמך למנהגם מדברי ספר חיים הנ״ל, שלא להראות באצבע ריקם כלפי הס״ת. ועיין בספר דברי מרדכי (לרבי מרדכי קריספין, לפני כ-200 שנה, אורח חיים סימן ט) שהליץ בעד מנהג זה, על פי המדרש הנ״ל.

ואמנם בספר יסוד ושורש העבודה (שער ה׳ פ״ט) בשם האר״י ז״ל, ומחבקין ומנשקין את הס״ת בשני הזרועות דוקא, ולא כמו שנוהגים ליגע ביד ולנשק היד, כי זה מנהג בורות. ע״כ.

וכן העיר בספר זכר נתן (לרבי נחמן נתן קורונל), והמון העם כשמראים להם הס״ת מרחוק ואומרים וזאת התורה וכו׳, נושקים את ידיהם, וזה ודאי מנהג בורות ושטות. וכי פרחה הקדושה מהס״ת עד שיעשו ידיהם קדושים לנשק אותם, המצוה היא לנשק הס״ת עצמו, ולא הידים, וכן מצינו שגדולי החכמים היו מנשקים התפילין גופן ולא הידים אשר נגעו בתפילין, ויען שראיתי שכמה חכמים עושים גם כן כך, לכן כתבתי זה. ע״כ.

גם בספר אור צדיקים למהר״ם פאפריש (אות סט, והובא בהערות שערי חיים על שער אפרים שער י׳ ס״ד) כתב, כשמנשק הס״ת לא יעשה כמו שעושים הרבה מהמון העם שנוגעים בידיהם בס״ת ומנשקים את ידיהם, אלא העיקר יחבק את הס״ת בשני זרועותיו וינשק הס״ת עצמו. וכן כתב בספר שערי רחמים (על השערי אפרים), שזה מנהג בורות לנשק ביד.

גם בספר הליכות שלמה (תפלה, פ״ז הערה 35) כתב, שמנהגו של הגרשז״א שלא לנשק ידיו, וכשהיה נצרך לנשק דבר של קדושה היה מנשקו על ידי חפץ של קדושה, כמו הציציות, וכן כשהיה מנשק בתי התפילין היה מנשקם על ידי הרצועות. ועם כ״ז היה אומר שאין ללגלג על אותם המנשקים ידיהם, שעושים כן לחיבוב מצוה.

ובאמת, דמלבד האי טעמא דחיבוב מצוה, איכא טעם נוסף למנהגינו, דמה שמנשק בידו הוא במקום שיגע בידו בס״ת, ומראה כאילו על ידי הנגיעה בס״ת נדבק ביד רושם הקדושה, ולכן מנשק שם. ומנהג זה היה קיים עוד בזמנם של הרב השל״ה בקיצור השל״ה (לפני למעלה מ-400 שנה, דיני ס״ת דף קלז), הרב שער אפרים, ודברי מרדכי (לרבי מרדכי קריספין, לפני כ-200 שנה), ומהר״ח פלאג׳י, ועוד, דכיון שניכר שעושה זה שמנשק בידו במקום שיגע בס״ת שפיר דמי לעשות כן, שמראה כאילו על ידי הנגיעה בס״ת נדבק ביד רושם קדושה, ולכך מנשק היד. וביארנו דין זה באורך בשלחן המערכת ח״ב (עמוד רעה). וכשם שאין לנו לזלזל במנהגי האשכנזים, כך אין לזלזל על מנהג הספרדים בזה, שיש לזה מקור נאמן. ובפרט דאיהו גופיה הביא עדות נאמנה מד׳ הגרי״א הענקין שנהגו כן.

גם בקיצור השל״ה (דיני ס״ת דף קלז) כתב, אבל אותן שאי אפשר לנשק בפיהן, מכל מקום אם יכולים יגע בה היד, וינשק אחר כך היד. והובא גם בסידור בית מנוחה (עמוד קסג), אולם אם יכולים לנשק בפה, לא ינשקו היד שנגע בס״ת, דלאו שפיר עבדי. ע״ש.

ובספר דרך אר״ץ (עמוד כא) כתב שהמנהג היה באר״צ להצביע אל הס״ת עם הציציות ולנשקן. ע״ש.

[והוא כמו שנוהגים למשמש בתפילין ולנשק היד שנגעה בתפילין, וכן במה שנוגעים במזוזה ומנשקים היד].

ומעתה, מ״ש בספר שיח תפלה (מאופקים, עמוד רמח) ללגלג על מנהג הספרדים בזה, וכתב, שהוא מנהג שהתפשט בזמן האחרון, ואין לזה שום מקור, ואין לעשות כן אלא לעשות כמו שהורונו חז״ל לכרוע מעט לצד הס״ת, ומנהג זה נשתרבב בטעות ממנהג שכתב בספר עדות לישראל (עמוד קכג) שכתב, בהיותי במדינת קווקז ראיתי מנהג הספרדים, ויפה הוא בעיני, שאין הם מנשקים את הס״ת בנגיעת הפה, אלא מראים מרחוק באצבע ומנשקים. והוא קאי על שעת הולכת הס״ת לתיבה, אבל לא בעת הגבהת הס״ת ואמירת וזאת התורה. ע״כ. ולהאמור מנהג זה היה קיים עוד בזמנו של השל״ה. הרב דברי מרדכי, ומהר״ח פלאג׳י, ועוד.

ומ״ש שם לדחות דברי מהר״ח פלאג׳י, בכוונת המדרש הוא, שאף על פי שאין זה מן הנימוס להצביע על איקונין של מלך, וכמו שגם היום אין זה נחשב נימוסי להצביע על בן אדם, ובעבר אדם שעשה כן הי׳ נהרג עבור זה, מכל מקום הקב״ה אוהב את עמו ומוחל להם, וכמו הדוגמא שם בעם הארץ שאמר ואייבת את ה׳ אלקיך, במקום ואהבת, ומהפך הכוונה. שמכל מקום הקב״ה מקבל תפילתו באהבה, אבל בודאי שאין הכוונה שמותר לכתחלה לומר כן, אלא שמי שאינו יודע ואומר כן, הקב״ה מוחל לו, ואם כן יוצא מהמדרש אדרבה שלכתחלה אין להצביע על הס״ת, אלא שמי שמשום בורות וחסרון ידיעה עושה כן, הקב״ה מקבל כוונתו לטובה.

אולם אין דבריו נכונים, דהתם דריש וגודלו עלי אהבה, כלומר ששמח בזה וחפץ ואוהב השי״ת שעושין כן, וכיון שהקב״ה מוחל לעמו מתוך אהבתו אותם, דזיל בתר כוונה שעושין כן מתוך יראתם את ה׳ יתב׳, לפיכך הנח להם לישראל במנהגם, ואין לקרוא תגר על מנהג זה.

וראה עוד בשו״ת משפט וצדק ביעקב (להג״ר יעקב אבן צור, מגדולי רבני מרוקו, סימן מה), שהביא שמנהג העולם שכאשר מזכירין את השם מנשקים אצבע צרידה, וכן כשמסיימין ק״ש, או ברכה, או תפילה, ומנהג ישראל תורה, וזה על פי מזמור השמים מספרים (תהילים יט) פקודי ה׳ וגו׳, מצות ה׳ וגו׳, יראת ה׳ וגו׳, משפטי ה׳ וגו׳. שבכולם יש ה׳ תיבות כנגד ה׳ אצבעות, והתיבה השניה היא שם ה׳, והיא כנגד אצבע, לכן מנשקים את האצבע דוקא. עכ״ד.

ובשו״ת רב פעלים (ח״ג או״ח סימן ו. בדברי השאלה) כתב, שמנהג כמה בני אדם, שבכל פעם שנכנסים ויוצאים בחדר שנמצאים בו, שמניחים אצבעם על שם שדי שנכתב על המזוזה, כדי לנשק אותה. ונזכר ג״כ בתשובה הגאון רע״א (ח״א סימן נח), אלא שדן שם מצד שאסור לנגוע בס״ת בלי מטפחת. ובשו״ת רב פעלים שם דן מצד שצריך נטילה, כשנוגע בכתבי הקודש. ולפעמים עושים כן בשעת אכילה.

ובספר ויעש אברהם (לאדמו״ר מטשעכנוב עמוד רצז) כתב, ולא היה מניח לנשק בפה מטפחת הס״ת בהוצאה והכנסה, רק ליגע בה במטפחת ולנשק היד כדרך שעושים במזוזה. וביאר שם הטעם על פי

הרמב״ם הנ״ל, דשמא ישאר שם רוק של חבירו ויגיע לידי סכנה. ולפי זה יש לעטוף את הס״ת בטלית, ולמסור את המעיל לכביסה ולחיטוי.

בברכת התורה

יצחק יוסף

הראשון לציון הרב הראשי לישראל

סימן ח

בזמן הפיגועים, אם מותר ליכנס עם נשק לבית כנסת

[שלחן ערוך סימן קנא]

לשאלת רבים, עקב התקופה האחרונה שיש בה מתח בטחוני לצערינו הרב ובעוה״ר, עקב הפיגועים הרבים שעושים המחבלים, שואלים רבים, האם מותר להכנס לבית הכנסת, או לכותל המערבי ולהתפלל, עם נשק שנראה כלפי חוץ, כמו רובה גדול וכדומה?

תשובה: בסנהדרין (פב.) אמרו, ויקם מתוך העדה ויקח רומח בידו, מכאן שאין נכנסים לבית המדרש בכלי זיין. ולכאורה זה דוקא בבית מדרש, אבל בבית הכנסת שקדושתו פחותה יותר מבית מדרש, יהיה מותר להכנס עם סכין ועם נשק. אולם הרא״ה מלוניל בספרו ארחות חיים (הלכות בית הכנסת), כתב בשם מהר״ם מרוטנבורג, שאסור להיכנס לבית הכנסת בסכין ארוך, מפני שהתפלה מארכת ימיו של אדם כמבואר בגמרא ברכות נד: והסכין מקצר ימיו, ולכן לא יכנס לבית הכנסת בסכין שמקצר ימיו של אדם. כך פסק מרן בשלחן ערוך בסימן קנא. והוא משום קדושת בית הכנסת.

וכיוצא בזה שנינו במכילתא (סוף פרשת יתרו), על הפסוק, ואם מזבח אבנים תעשה לי לא תבנה אתהן גזית, כי חרבך הנפת עליה ותחלליה, אמר רשב״א, המזבח נברא להאריך שנותיו של אדם, והברזל מקצר שנותיו של אדם, אינו רשאי להניף המקצר על המאריך.

ואמנם יש מי שמחלק בין אם הסכין מכוסה לבין מגולה, וכך כותב רבינו פרץ, שרק אם הסכין גלוי אסור. אבל במכוסה מותר. ומהר״י עייאש בספרו מטה יהודה מחלק בין אם מתפלל בביתו, לבין בית הכנסת, ששם חמור יותר. אולם מרן בשלחן ערוך העתיק את דברי המהר״ם, ולא חילק בין גלוי למכוסה. ומשמע שבין בבית בין בבית הכנסת אין להתפלל עם סכין ארוך, בין גלוי בין מכוסה.

והנה בגמרא יבמות עז. דנו בענין עמוני ולא עמונית, מואבי ולא מואבית, ומובא שיתר הישמעאלי נעץ חרב באמצע בית המדרש, ואמר או אהרוג או אהרג, עד שתתקיים הלכה זו עמוני ולא עמונית, מואבי ולא מואבית. ואמנם בגמרא שלפנינו לא כתוב באמצע בית המדרש, כתוב חגר חרבו, אך במדרש רבה (רות) שם נאמר שנעץ בבית המדרש, ולכאורה איך הכניס חרב לבית המדרש. ועוד אמרו בגמרא שבת יז. י״ח גזרות שגזרו באותו היום ב״ש, נעצו חרב בבית המדרש ואמרו, הנכנס יכנס, היוצא אל יצא, באותו יום היה הלל כפוף ויושב לפני שמאי כאחד התלמידים. ולכאורה איך נעצו חרב בבית המדרש. וצ״ל הוראת שעה היתה, שדנו את דואג שהיה חולק על הלכה זו כמין ואפיקורוס (כמו שאמרו ברות רבה שם סימן ט׳).

ועיין בטורי זהב (סימן קנא סק״ב), שדייק מלשון מהר״ם והארחות חיים והשלחן ערוך, שלא אסרו להיכנס לבית הכנסת אלא בסכין ארוך, שזה נראה סכין שחיטה. ויש בזה בזיון בבית הכנסת. אבל סכין קצר, הדבר נראה כדבר שמשתמשים בו ומותר.

ואמנם לגבי ברכת המזון הבית יוסף (סימן קפ) הביא בשם הארחות חיים (הלכות ברכת המזון אות ח׳), שמנהג ישראל לכסות הסכינים בברכת המזון, לפי שהשלחן הוא מזבח כפרה לנו, והמאריך על שלחנו מאריכים לו ימיו ושנותיו, ונאמר באבני מזבח לא תניף עליהם ברזל, שאינו רשאי להניף המקצר על המאריך, והוא הדין בשלחן. ולגבי ברכת המזון לא חילקו בזה בין סכין ארוך לקצר. והטעם, שבברכת המזון אפשר בנקל לכסות כל סכין, ולמה לא נעשה כן. אבל כאן

שיצטרך לסלק מעליו הסכין לגמרי, וזו טירחא יתרה לסלקו ואחר כך לחזור וליטלו, וגם לפעמים יש בו צורך, לכן לא הטריחוהו אלא רק בסכין ארוך שאין בו צורך כל כך. וכן כתב הט"ז. ולדבריו נראה שחייל שחייב ללכת עם נשקו בגלל סיבות בטחוניות וכדומה, ואם יפרוק נשקו מעליו בעת כניסתו לבית הכנסת, אפשר שיגרום לסכנה כל שהיא, רשאי להיכנס לבית הכנסת להתפלל עם נשקו, שזהו כדין סכין שאינו ארוך שמותר להיכנס בו לבית הכנסת להתפלל.

ובפרט לפי מ"ש בערוך השלחן (סימן שא סעיף נא), שכלי נשקו של חייל המשרת בצבא נחשבים כאחד ממלבושיו לגבי איסור הוצאה בשבת, ורשאי לצאת בהם מרשות היחיד לרשות הרבים. ואף על פי שיש לדון בדבריו לענין שבת, אבל בדין זה שעיקרו שנוי במחלוקת ואינו דבר מוסכם לדברי הכל, נראה שיש להקל, על פי דברי הט"ז הנ"ל.

ומכ"ש אם הנשק מכוסה תחת בגדי החייל, ולא יראה החוצה, שיש להתיר יותר. וכמו שכתב היעב"ץ בספר מור וקציעה (סימן קנא), שדוקא בסכין ארוך הקפידו, מפני שהוא נראה מתחת בגדיו, כעין חרב החגור על ירכו מעל למדיו, שזה הוא ודאי דרך גנאי וקלון להיכנס כך לבית הכנסת, אבל בסכין קצר שמונח בתיק ומצניעו בכיסו מתחת למדיו מותר.

למסקנא דדינא: נכון ורצוי מאוד שהחייל הנכנס לבית הכנסת להתפלל יכסה את נשקו תחת בגדיו, ולא יראה החוצה. ואם אי אפשר לו לכסותו, כגון רובה וכדומה, ויש צורך שישא נשקו עמו בגלל סיבה בטחונית וכיוצא בזה, יש להקל להיכנס עם הנשק לבית הכנסת לתפלה. ואם אין סיבה בטחונית, יסגור את הנשק באיזה ארון עם מפתח, אבל בדרך כלל אי אפשר לנהוג כן, ולכן מותר להתפלל עם נשק עליו מסכנה בטחונית.

וכאן המקום להעיר, כי מי שיש לו מכשיר טלפון נייד [פלאפון] צריך לכבותו קודם שיכנס לבית הכנסת, כדי שלא יצלצל באמצע התפלה, ויגרום לביטול כוונת המתפללים. [וגם לא ישאירו במצב של רטיטה, כיון שהדבר יפריע לו עצמו לכוין בתפלה].

ומן הראוי שהגבאים שומרי משמרת הקודש יעירו לנכנסים לבית הכנסת עם פלאפון פתוח, שיכבוהו עם כניסתם לבית הכנסת. ויש שדנו בזה מצד זה איך אדם חגור בפלאפון יתפלל שמונה עשרה כך, אטו יעמוד כך בפני נשיא? אלא אם כן באנשי הצלה, שמותר להם להכנס עם פלאפון לבית הכנסת, אך גם הם צריכים להנמיך כמה שיותר, באופן שרק הם יוכלו לשמוע דרכו את הקריאות לעזרה.

ועיין להראשון לציון הגרב"צ מאיר חי עוזיאל במשפטי עוזיאל כרך ג (סימן לד) שכתב, שנראה לאסור גם עצם הכנסת הטלפון לבית הכנסת. שמוראם כמורא המקדש, ואיסורם נלמד ממה שאמרו: בתי כנסיות ובתי מדרשות אין נוהגין בהן קלות ראש כגון שחוק והיתול ושיחה בטלה וכו'. וכן נפסק ברמב"ם (פ"א מה' תפלה ה' ו' ז') ובשלחן ערוך אורח חיים (סימן קנ"א).

ובספר כבוד התורה (דף לד) הביא בשם הגאון רבי שמואל הלוי וואזנר, שאין להכניס את טלפון סלולרי לבית הכנסת ולבית המדרש, ובפרט לדבר בו באמצע הלימוד בדברים בטלים.

גם הגאון רבי חיים פנחס שיינברג, ראש ישיבת תורה אור ב"קונטרס" קדושת בתי כנסיות ובתי מדרשות, העיר בענין הטלפונים הסלולרים, בתוך בתי כנסיות ובתי מדרשות, שבודאי הדבר חמור ביותר, שהוא זילזול וקלות ראש גמורה בקדושת מקומות אלו, "וגורם ביטול תורה מרובה", ה' ירחם. ומסיח דעת מהלימוד. ובודאי שאין להשתמש בו בבתי כנסיות ובבתי מדרשות, שעל ידי הצילצול מבטל ממש תלמוד תורה דרבים. וכן בשעת התפילות גורם לבילבול והיסח הדעת למתפללים. וכל הנכנס לבתי כנסיות ולבתי מדרשות, חובה עליו לכבות מכשירים אלו, ולא להשתמש בהם כלל. ויצניעו בתוך בגדיו. ומכ"ש שעל ידי הכנסת כלי זה הרי הוא חב לאחריני, שעל ידי השמעת קול היוצא מן הכלי מתבטלת הכוונה אצל שאר המתפללים, והרי זה בכלל הדברים המעכבים את הצבור מלעשות מצוה - שכידוע דבר זה הוא אחד מכ"ד דברים המעכבים את התשובה, והוא עון גדול,

וכמו שכתב הרמב"ם ז"ל (פ"ד מהלכות תשובה ה"א). ע"ש.

בברכת התורה,

יצחק יוסף

הראשון לציון הרב הראשי לישראל

סימן ט

כלי נגינה בכותל המערבי בעת חגיגת בר מצוה

[שלחן ערוך סימן קנא]

ב"ה ה' אלול תשע"ד

לכבוד מכובדינו הנעלה, רב הפעלים, מזכה הרבים,

הרב הגאון רבי **שמואל רבינוביץ** שליט"א,

רב הכותל המערבי והמקומות הקדושים

שלום וישע רב וכט"ס,

מאשר קבלת מכתבו ובו נוהל שימוש בכלי נגינה ושופרות בכותל המערבי. וראיתי כל מה שכב' כתב, ואף ידי תכון עמו, להסכים לכל מ"ש בטוב טעם, לאסור כלי נגינה בכל רחבת הכותל, הן בשעות התפלה, והן בשאר שעות היום, וכמו שכתב בכיוצא בזה מהר"ח פלאג'י, בספרו שו"ת לב חיים ח"ב, הובאו דבריו בשדי חמד (מערכת בית הכנסת אות ב) שאסור להביא מנגנים לבית הכנסת בתפלה. ע"ש. ועיין בשו"ת דברי חיים חלק ב (חלק אורח חיים סימן יז ויח), **ובכף החיים** (סימן קנא אות יט) **הביא בשם תשובת החתם סופר** (חלק חושן משפט סימן קצב באמצע התשובה, וחלק ו סימן פו) **שהאריך** להוכיח שאסור להעמידו אפילו בעזרה של הנשים, ע"ש. כי כל רחבת הכותל המערבי היא בכלל מקדש מעט, מקודש רק לעסק תורה ותפלה, וכל מידי דקדושה, וצריך לממרינהו בניחותא, כי היכי דלתקבל מיניה, וכמאמר החכם דברי חכמים בנחת נשמעים. ע"כ.

והמתפלל במקום מקודש זה כמתפלל לפני כסא הכבוד של הקב"ה, שמשם פתח פתוח לרווחה לשמוע ולקבל תפלתם של ישראל, כמו שנאמר, אין זה כי אם בית אלוקים וזה שער השמים. [פרקי דרבי אליעזר פרק ו, בפירוש רש"י על התורה בראשית כח יט]. ולכן מנהג שלומי אמוני ישראל שמתפללים ושופכים צקון לחשם ורחשם ליד הכותל המערבי, שהוא שריד בית מקדשינו, ואשר נוסד על ידי דוד ושלמה. וקדושת המקום גורמת לבאים בחצרות ה' להתעורר בהתלהבות קודש, ברשפי אש שלהבת יה, ולהתפלל בכוונה באימה וביראה, ואשרי המכוין דעתו בתפלה זכה וברה לפני ה' יתברך, שאז מובטח הוא שלא תשוב תפלתו ריקם, כמו שנאמר [תהלים י] תכין לבם תקשיב אזניך, כלומר אם סייעוהו משמי מרומים לכוין לבו בתפלתו, אז בודאי שאזני ה' כביכול קשובות לקול תחינתו.

ובספר ערבי נחל (פ' בלק) כתב: ומה מתקו לחיך דברי ספר ש"כ על התורה, שכתב כי תחת עובי כותל מערבי שם מצומצם ונכווץ כל המקומות המקודשים עד שאפשר להיות שקדושת כל ירושלים מצומצם שם, ולכן אין להפליא שיהיה על מקומות קדושים כאלה בנוי כו', וענין זה מתוק מדבש.

והדבר פשוט שרחבת הכותל המערבי יש בה קדושה, וצריך לנהוג שם כבוד. דאע"פ שאיננה מקורה, מכל מקום היא מיוחדת לתפלה. ואף שיש לפלפל בזה. מכל מקום הרי קדושת הכותל היא מחמת עצמה, שלא זזה ממנו השכינה מעולם.

ועיין בברכות (נד.) לא יקל אדם את ראשו כנגד שער המזרח שהוא מכון כנגד בית קדשי הקדשים, פי' חוץ להר הבית. ופסק הרמב"ם (בית הבחירה פ"ז ה"ז) שגם בזמן הזה נאמר דין זה. ודלא כמ"ש המהרי"ט (ח"ב יורה דעה סימן ד) שבזה"ז שחרב המקדש אין איסור בזה. וע"ע בחינוך (מצוה רנד) ובמנ"ח שם. רק שיש לדון בגדר דין זה מה נחשב כנגד שער המזרח. ודן בזה בשו"ת להורות נתן (ח"א סימן ז). ע"ש.

ולכן חובה קדושה להכנס ליד הכותל המערבי ביראת כבוד ובכובד ראש, וחלילה להקל ראש כלפי הקודש. וכן אסור מעיקר ההלכה להכנס לשם בגילוי ראש, בין אנשים ובין נשים, וכמו שאמרו חז"ל (סנהדרין

קא.) וירם יד במלך, שחלץ תפילין בפניו. ופירש רש״י, שגילה ראשו לפניו. ובשבת קנא. כסי רישיה כי היכי דתיהוי עליה אימתא דשמיא. ועיין עוד בספר המנהיג (הלכות תפלה סימן מה). והנשים אשר מוזהרות ועומדות שבכל הליכתן חייבות ללבוש בגדי צניעות, כ״ש שמוזהרות בלכתן אל הכותל המערבי לבל יכנסו בבגדים ללא שרוולים, או במחשוף, ובחצאיות קצרות, לא תהא כזאת בישראל. ולמוכיחים ינעם ותבא עליהם ברכת טוב. ואם עושים ברית מילה על יד הכותל, טוב שלא לכבד שם בממתקים ומגדנות, רק מחוץ לתחום הסמוך לכותל.

ועיין בשו״ת מלמד להועיל ח״א אורח חיים (סימן ט״ז), שדן אם מותר להעמיד בבית הכנסת עוגב אשר ילוה את התפלות וכו׳, והשואל רצונו להתיר להם בימי החול, כגון בחתונות וביום המלך, ועי״ז יגרום לכל הפחות שלא יחללו שבתות ומועדים, וע״ש מה שדן אם יש בזה חשש של ובחוקותיהם לא תלכו, והביא מ״ש המהרי״ק דאין לאסור משום חוקותיהם אלא בא׳ משני האופנים, הא׳ דבר שאין טעמו נגלה למה עושה כן, דכיון דעושה דבר אשר אין בו טעם נגלה, נראה כנמשך אחריהם ומודה להם, והב׳ דבר שיש בו פריצות, והביאו הרמ״א בס׳ קע״ח ס״א בהגה, ושם דן בענין העוגב. ע״ש.

אולם בזמנינו יש להתרחק מכל דבר הדומה למנהג הרפורמים, המבקשים לעקור את דת ולנעוץ צפרניהם בארצנו הקדושה, ולא די מה שהחריבו בארצות חוץ לארץ בהתבוללות נוראה בין הגויים, מנסים לכבוש את המלכה עמי בבית, בארץ אשר עיני ה׳ אלקיך בה מראשית השנה ועד אחרית. ולכן בודאי שאין לנהוג כן באמצע התפלה, וגם בעת הברכות החופה אין לנהוג כן, ואף שמעיקר הדין אין נראה שיש בזה איסור כשמלווים את הברכות בחופה בניגון חלש, באופן שהצבור עונה ברוך הוא וברוך שמו ואמן, אך לכתחלה נכון להמנע מכל דבר הדומה למנהגי הרפורמים, ומעולם לא ראינו כן אצל גדולי הדור, ולא ראינו כן אצל מרן זצוק״ל. ועל כל פנים אם כבר עושים כן, יש לנגן בעוצמה נמוכה מאד, כדי לא לבלבל את הכוונה של המברך והחתן והכלה, שצריכים לשמוע הברכות ולכוון לצאת י״ח, והרב המברך יקפיד לומר לחתן ולכלה שיכוונו לברכות ולא ישיחו דעתם.

בברכת יישר כוחו וחילו לאורייתא

יצחק יוסף

הראשון לציון הרב הראשי לישראל

סימן י
להכנים ידיו לחורי הכותל המערבי

[שלחן ערוך סימן קנא]

ב״ה. כ״ב תמוז תשע״ה

לכבוד הרב הנכבד, איש על העדה, עומד בפרץ,

הרב הגאון רבי **שמואל רבינוביץ׳** שליט״א

רב הכותל והמקומות הקדושים

שלום וישע רב וכט״ס.

בדבר מה שהציג בפנינו שאלה שנשאל בה כמה וכמה פעמים, אם מותר להכניס ידים לתוך חורי הכותל, הנה עיין מ״ש בזה באורך בשו״ת אבני נזר ח״ב מיורה דעה (סימן תנ), דלא שייך לומר ״ביאה במקצת שמה ביאה״ לגבי איסור כניסה להר הבית, שיש לומר שלא נתקדש הר הבית עד התהום, ושזהו היתר ברור, [לענין בעל קרי ומי שטומאה יוצאת מגופו להכניס אצבעו בנקבים וסדקים ביסוד הכותל המערבי של הר הבית]. ועוד שנראה שבמחנה לויה לא אמרינן ביאה במקצת שמה ביאה. ועוד שאין זה דרך כניסה וכו׳. ע״ש. וכן בשו״ת מחשבות בעצה ח״ב (סימן יג) העלה להתיר להכניס ידים בין אבני הכותל, ולימד זכות על הנוהגים להניח סידוריהם ושאר חפציהם בתוך הפרצות שבין שורות אבני הכותל. ע״ש.

ואמנם במשכנות לאביר יעקב (בפרק קמא דתמיד) כתב לאסור בכ״ז, ע״ש. והסכים עמו האדר״ת (דף ט׳). והחמירו בזה גם החזו״א והגרי״י קנייבסקי [ארחות רבנו עמוד שי״ט]. וכן נוטה להחמיר בס׳ עיר הקדש והמקדש ח״ד (עמוד נ׳). וטעמם, דכשם שאסור להכנס להר הבית ללא טבילה במקוה, כך לענין הכותל

המערבי עצמו שיש בו קדושת הר הבית, והמכניס ידו לתוך חללו של הכותל, הרי זה כמכניס ידו בתוך הר הבית, שאסור ללא טבילה, ואף על פי שאינו נכנס אלא מקצת גופו, מכל מקום גם כניסה במקצת הגוף להר הבית אסורה ללא טבילה, ואם כי הכניסה היא שלא דרך פתח, הרי גם כניסה שלא בדרך הרגילה אסורה. ויש שהחמירו בדבר גם ביום שטבלו במקוה, עד שיעריב השמש אחר הטבילה - שרק אז מותר להכנס להר הבית - ומאותה שעה מותר להכניס היד בין נדבכי הכותל המערבי [ארחות רבינו הנ"ל, ע"פ מל"מ ביאת מקדש פ"ג ה"ג]. ובבאר יצחק (על סדר קדשים דף צ"ז) החמיר בזה גם לאחר טבילה והערב שמש, מפני שבזמנינו אין מקפידים על הטבילה שתהא כהלכתה ללא חציצה, ועוד טעמים. ויש מי שדן לאסור אפילו נגיעה בכותל המערבי, ללא טבילה במקוה, מפני שלדעתו אסור למי שלא טבל, אף הנגיעה בחומת הר הבית [משכנות לאביר יעקב הנ"ל. ובמועדים וזמנים ח"ה סימן ש"נ כתב, שראוי לחוש לכך]. אך בס' עיר הקדש והמקדש (ח"ד עמוד נ"ה) התיר הנגיעה בכותל המערבי. אולם רבים מהפוסקים התירו לא רק נגיעה בכותל, אלא אף הכנסת הידים לתוך חורי הכותל, וכדעת האבני נזר הנז'. דהכותל המערבי עצמו אין בו קדושת הר הבית. וגם אין איסור כניסה להר הבית אלא בכל הגוף ולא במקצתו. ועוד דאין איסור כניסה להר הבית אלא בדרך הרגילה, והכנסת היד בין הנדבכים אינה בדרך כניסה רגילה.

ועיין בתשובת הרדב"ז ח"ב (סימן תרצא) שנשאל, אם מותר להכנס לעליות הבנויות סביב לבית המקדש שהן בולטות לתוך המקדש על גבי זיזין וגזוזטראות. והשיב, דע כי הדבר ברור שתחת הכיפה (של מסגד עומר) שם אבן השתיה אשר עליה היה הארון בבית קדש הקדשים לצד מערבו, ונקראת בלשונם אל צכרא (כיפת הסלע). הילכך מי שעולה בעליות אשר לרוח מערב, או הנכנס לראות מהפתח אשר לצד מערב, צריך לשער שיהיה בינו לבין הכיפה יותר מאחד עשר אמה, שכך היה בין הכותל המערבי של העזרה לכותל ההיכל ועובי הכותל שהכותלים נתקדשו. עכת"ד. ולכאורה משמע דס"ל שהכותל המערבי שלנו הוא כותל העזרה. וכן הבין בספר חיבת ירושלים (עמוד רנו) בדברי הרדב"ז הנ"ל. וכן כתב בספר ארץ חיים (יורה דעה סימן ריז סל"ט) בשם הרדב"ז הנ"ל.

וזה לשון החכמת אדם (שער משפטי הארץ סימן ח):
שהכותל המערבי שנשאר, ר"ל כותל העזרה שהיתה לאחורי בית קדש הקדשים י"א אמה. ע"כ.

ואם כנים הדברים האלה, היה יוצא לנו שאסור מן התורה לבעל קרי (שלא טבל לקריו) וליולדות ולנדה (ובכלל זה כל הבתולות שלא נישאו עדיין, שאין טובלות אלא בערב יום חופתן), לגשת אל הכותל המערבי, היות והכניסה לשם היא בתוך הר הבית, ושנינו (בפרק קמא דכלים משנה ח), הר הבית מקודש ממנו שאין זבין וזבות נדות ויולדות נכנסין לשם, ובפסחים (סז:) וכל זב לרבות בעל קרי, מסייע לרבי יוחנן, דאמר רבי יוחנן בעל קרי חוץ לשתי מחנות (מחנה שכינה ומחנה לויה). וכן פסק הרמב"ם (בפרק ג מביאת מקדש הלכה ג), ומשלחין זבין וזבות נדות ויולדות חוץ לשתי מחנות, שהוא חוץ להר הבית. עכ"ל. ובמשנה למלך שם העיר מפסחים (סז ב) שהוא הדין לבעל קרי, והעיר ע"מ שלא הוזכר ברמב"ם. ובספר דרך הקודש (דף ו עמוד א) תירץ, שסמך הרמב"ם על מ"ש בהלכות בית הבחירה (פרק ח הלכה ז), אירע קרי לאחד מהן, הולך במסיבה שתחת הקרקע, שהמחילות הפתוחות להר הבית לא נתקדשו. והוא מהגמרא תמיד (כז:), שמע מינה דבהר הבית גופיה אסור. ועיין עוד בתוס' יבמות (ז:) ד"ה וראה. ע"ש.

[**ועיין** בקרן אורה (סוטה כו:) דהא דמוציאין הסוטה רק למחוץ העזרה (שמא תפרוס נדה), אף על גב דבנדה וזבה אסור להן להכנס בכל שטח הר הבית, יש לומר שלא חששו לספק נדה אלא בעזרת נשים, משום דאיכא נמי איסורא דרבנן ודאי דטומאת מת, אבל בהר הבית דליכא אלא משום ספק נדה לא חששו להחמיר על כך. ותימה שהרי משנה שלימה שנינו (בפרק קמא דכלים משנה ח), החיל מקודש ממנו (מהר הבית), שאין עכו"ם וטמא מת נכנסין לשם. וכן פסק הרמב"ם (פרק ג מביאת מקדש הלכה ה). ואם כן גם בחיל איכא איסורא דרבנן ודאי דטומאת מת, ולמה הוציאוה רק מהעזרה. ואעיקרא, כיון דאיכא למיחש לשמא תפרוס נדה, הוי ליה ספק דאורייתא ולחומרא, וספק דאורייתא עדיף מודאי דרבנן (ר"ה לד:), ואם כן הא עדיפא

מאיסור טומאת מת דרבנן. ואם נפשך לומר דהכא לא חשיב כל כך ספק דאורייתא, כיון שיש לה חזקת טהרה, הרי דבר זה דומה למ״ש הנודע ביהודה קמא (חלק יורה דעה סימן נה - נו) דהא דצריך לפרוש סמוך לוסתה הוי מהתורה, דאף דשמא ראתה לא חיישינן, משום חזקת טהרה, שמא תראה חיישינן, דאטו לעולם לא תראה. וכתב החתם סופר (חלק יורה דעה סימן קעט) לסייע דברי הנודע ביהודה מהרא״ה בבדק הבית ושכן קיבל מרבו וכו, ע״ש. אולם הרשב״א במשמרת הבית חולק על הרא״ה, וס״ל דלעולם הוי דרבנן. ועיין עוד בשו״ת בנין עולם (חלק יורה דעה סימן לח). ובספר טהרת הבית ח״א. ואכמ״ל. מכל מקום כאן שיש רעותא של חלחלה משתיית המים המרים, ודאי דהוי ספק דאורייתא, וכמו שכתבו התוס׳ (יבמות ז ב) דמדנקט ״הוציאוה והוציאוה״ משמע דהוי מהתורה. ע״ש. וצ״ע].

ובאמת דלית דחש להא כלל, והכל באים להיראות ליד הכותל המערבי, בם עיור ופיסח ובעל קרי זב וזבה הרה ויולדת יחדיו. ולא אכחד כי בשו״ת בית רדב״ז (סימן לח) כתב ליישב מנהג ישראל בזה. והמעיין ישר יחזו פנימו כי במחכ״ת ירד להציל ולא הציל, ובמקום אחר הארכנו בדבריו. וכבר העירו בדעת הרדב״ז, בספר לפלגות ראובן ח״ו (בראש הספר עמוד יג והלאה), ובשו״ת הר צבי חלק יורה דעה (עמוד רסט והלאה). ואכמ״ל.

והנה האמת יורה דרכו כי הכותל המערבי שלנו אינו כותל העזרה כלל, אלא חומת הר הבית, וכמו שכתב כן להדיא הגאון בעל אבני נזר (חלק יורה דעה סימן תנ). וכן כתב בשו״ת תפארת צבי (חלק יורה דעה סימן כז אות יב). ע״ש. וממקומו הוא מוכרע, לפי דברי הרדב״ז עצמו (בסימן תרצא), שכותב, שבלי ספק אבן השתיה היא כנגד כיפת המסגד שנקרא אל צכרא, שהיתה במערבו של בית קדשי הקדשים. ע״ש. ולפי קנה מידה המרחק מעובי כותל המערבי עד האבן הנ״ל, הוא יותר ממאה מטר. [יותר ממאתים אמה, לפי הגרא״ח נאה בשיעורי תורה, שהאמה של תורה ארבעים ושמונה ס״מ]. ואילו המרחק שבין כותל העזרה לבין אבן השתיה אינו יותר משלושים ושמונה אמות. שאחורי בית הכפורת י״א אמה, ועובי הכותל של קדש הקדשים עם התא שבפנים י״ז אמה, בסך הכל כ״ח אמה, ואבן השתיה היתה במערבו של בית קדש הקדשים, לדברי הרמב״ם, ואף אם תמצי לומר שהאבן היתה באמצע בית קדש הקדשים, וכמו שכתבו התוספות יום טוב (יומא פרק ה משנה ב), ובספר דרך הקדש (דף כד עמוד ג) בשם מהרימ״ט. מכל מקום כיון שבית קדש הקדשים היה עשרים על עשרים, הוסיף מחצית העשרים על כ״ח, הוה ליה ל״ח אמה, נמצא שאין בין כותל מערבי של עזרה לאבן השתיה יותר מל״ח אמה. והמציאות רחוקה מאוד משיעור זה. ועל כרחך לומר שאין הכותל המערבי הזה שלנו אלא כותל הר הבית. ודלא כהרדב״ז בזה.

וכן כתב הרה״ג ר״י שווארץ בספר תבואת הארץ (עמוד שמג) שכותל מערבי דנא הוא כותל הר הבית, וכן כתב הרי״מ טוקצינסקי בספר ״ארץ ישראל״. [והרא״מ לונץ כתב בהערה לכפתור ופרח, שבימי הכפתור ופרח וזמן רב אחריו לא היה הכותל המערבי נראה כלל כי היה טמון בעפר, וראה בספר אלה מסעי, שמספר בארוכה כיצד נתגלו יסודות הכותל על ידי שולטן סלימאן. והובא בחיבת ירושלים עמוד רנב]. ולפי זה נחה שקטה כל הארץ, כי הואיל ומקום העמידה שעל יד הכותל המערבי הוא מחוץ להר הבית, [כי שטח הר הבית שהיה ת״ק אמות על ת״ק אמות, אינו כולל את עובי הכותל. וכמו שכתבו המאירי והתפארת ישראל ריש פרק ב דמידות], מותר לכל הטמאים להתקרב שם. והנח להם לישראל.

ובירחון המאסף (שנה ג גליון ג דף ט עמוד ד) בנה יסוד על פי דברי הרדב״ז הנ״ל, וכתב, שנמצא שאנו עומדים בתוך החיל, והבתים אשר מאחרינו הם מקום הר הבית לצד מערב, ועל כן יראי ה׳ נמנעים כל ימיהם מלגשת שם. ובירחון המאסף (שנה ג דף קכא עמוד ד) שבחו חכם אחד על דבריו אלה. (וציין לגליונות קודמים ב״המאסף״ שנה ב). ודבריו תמוהים מאוד. וכבר השיב על דברי המחמירים הרה״ג ר׳ נתנאל חיים פאפע בהמאסף שנה ב׳ (קדושת הארץ סימן ל, דף קמו עמוד א). וכתב עוד (בדף קמח א), דמ״ש החכם בעל המאמר (סימן כט) שהכותל המערבי הוא כותל העזרה, אין האמת כן, שאינו אלא כותל של הר הבית, ושכן העיד הכפתור ופרח, הובא בספר פאת השלחן, שכותל זה הוא חומת הר הבית וכו׳,

ע״ש. ויש להעיר שבכפתור ופרח לא נזכר דבר זה, וכבר כתבנו לעיל שבימיו עוד לא נגלה הכותל המערבי של בית המקדש. וכבר תפסו עליו בגליונות שלאחר מכן. ועל כל פנים העיקר כאמור. [חלק מהדברים מבוססים על פי תשובותיו של מרן אאמו״ר זיע״א].

אם מותר לקחת עפר מהכותל

ואם מותר לקחת עפר מהכותל המערבי, הנה ב״המאסף״ שנה ב׳ (קדושת הארץ סימן ו) התיר רב אחד ליקח עפר מן הכותל לסגולה וכו׳. ובא רעהו וחקרו בהמאסף שנה ג׳ (דף ח עמוד ג), והעלה לאסור, שאף שאמרו אין מועלין משיירי הלשכה, הני מילי בשוגג שלא ניתנה תורה למלאכי השרת, מה שאין כן במזיד שאסור ליהנות. ועוד שאף לגבי בית כנסת קיימא לן שאסור לנתוץ אבן, ועיין בטורי זהב (סימן קנא), ובאחרונים. וכ״ש הכותל המערבי שאין לנו מקום תפלה לרבים כמוהו. ע״כ. ותפוס לשון אחרון. כי טעמו הראשון יש לדחות, משום ובאו בה פריצים וחיללוה, ואין מעילה בזה, וכמו שכתב במחזיק ברכה (בקונטרס אחרון אורח חיים סימן קנא), שמטעם זה מותר לקנות מגוים ענבים הגדלים בקרקע הר הבית. ועיין עוד בשו״ת הר צבי (חלק יורה דעה עמוד רפא). ע״ש. ועיין בביאורי הגר״א (פרק ב דמידות משנה ג) שבצד המערבי לא היה החיל. ע״ש.

ולפי זה נראה שאין איסור לקחת מן העשבים הגדלים בין נדבכי הכותל להשתמש בהם לסגולה. ועיין בשו״ת ודבר שלום (הדאיה, יורה דעה סימן ט׳) שהעלה שאין יסוד למנהג ליקח עפר מנדבכי הכותל המערבי לשם סגולה וכדו׳, דקידשה לשעתה קידשה לעת״ל, ואין לעשות כן. ע״ש. וכן נתבאר בילקוט יוסף ח״ב (הל׳ הכותל) שאין ליקח מעפר הכותל, והמקילים לקחת מן העשבים הגדלים בין נדבכי הכותל להשתמש בהם לסגולה, יש להם על מה לסמוך.

בברכת התורה

יצחק יוסף

הראשון לציון הרב הראשי לישראל

סימן יא

אם צריך לגנוז את הפתקים הנתחבים בין חורי הכותל המערבי

ב״ה. תשרי תשע״ו

לכבוד ידידי הרה״ג ר׳ **שמואל רבינוביץ** שליט״א

רב הכותל והמקומות הקדושים

שלום וישע רב וכט״ס.

באשר שאל אודות הפתקים הנתחבים בין סדקי הכותל המערבי, מה לעשות עמם, הנה יש פתקים שכותבים בהם פסוק שלם, ואולי אפילו שמות הקודש, ולכן מן הראוי לאסוף את כל הפתקים אחת לכמה זמן, ולגונזם. ועיין בשו״ת ציץ אליעזר ח״י (סימן ה׳ אות ו׳) שהביא מס׳ פדה את אברהם (ח״ב מ״ב אות ט״ו) מעשה רב על מוהר״ח בן עטר שנתן לתלמידו מכתב בקשה שיתנהו בכותל המערבי, ומיד נושע ונזדמנה לו פרנסתו. וכתב שנראה שמזה נשתרבב המנהג להטמין פתקאות בחורי האבנים בכותל. אך עיין לידידנו הגאון המפו׳ רבי בן ציון מוצפי שליט״א בספרו שו״ת מבשרת ציון (יורה דעה סימן כ׳) שכתב, שאין לתת פתקים וכדו׳ בין אבני הכותל מחשש נתיצת המקדש ח״ו, ובודאי שכוח הדיבור יפה יותר. ע״ש.

ובספר דרכי חיים ושלום ממונקטש (סימן תתר״ע) כתב ״וגם נהג לשרפן באש ובכד... כדי לשרוף צרות ישראל...״ ובקובץ בית אהרן וישראל (צה, תשס״א, סח, עב, במאמר כת״ר) הביא על החזון איש, וכן הקדוש המקובל רבי אליהו מגריידיץ, ששרפו את הפתקים שהעבירו להם לברכה. ולכאורה הוא הדין לאותם פתקאות המונחים בין נדבכי ״הכותל המערבי״. אלא שיש לחוש שרבים כותבים פסוקים ושם ה׳ בפתקים אלו, ולכן מן הראוי לגונזן.

ומן הראוי לציין לדברי המדרש (שמות ב׳ ב׳): ומשחרב ביהמ״ק נסתלקה השכינה לשמים, שנאמר (תהלים קג) ה׳ בשמים הכין כסאו, ר״א אומר לא זזה השכינה מתוך ההיכל שנאמר (דברי הימים ב, ז) והיו עיני ולבי שם וגו׳, וכן הוא אומר (תהלים ג) קולי אל ה׳ אקרא ויעננני מהר קדשו סלה, אף על פי שהוא חרב הרי הוא בקדושתו וכו׳, א״ר אחא לעולם אין השכינה זזה מכותל

המערבי, שנאמר (שיר השירים ב) הנה זה עומד אחר כתלנו, וכתיב (תהלים יא) עיניו יחזו, עפעפיו יבחנו בני אדם, א״ר ינאי אף על פי ששכינתו בשמים, עיניו יחזו עפעפיו יבחנו בני אדם, משל למלך שהיה לו פרדס ובנה בו מגדל גבוה, וצוה המלך שיתנו לתוכו פועלים שיהיו עוסקים במלאכתו, אמר המלך כל מי שמתכשר במלאכתו יטול שכרו משלם, וכל מי שמתעצל במלאכתו ינתן בדימוס, המלך זה מלך מלכי המלכים, והפרדס זה העולם שנתן הקב״ה לישראל בתוכו, לשמור התורה, והתנה עמהם ואמר, מי שהוא שומר את התורה הרי גן עדן לפניו, ומי שאינו משמרה הרי גיהנם, אף הקב״ה אף על פי שהוא נראה כמסלק שכינתו מבית המקדש, עיניו יחזו עפעפיו יבחנו בני אדם, ע״כ. וכ״ה במדרש רבה (במדבר י״א ג׳) הנה זה עומד אחר כותלינו, זה כותל המערבי של ביהמ״ק שאינו חרב לעולם, כיון שהשכינה במערב. וכ״ה בזוה״ק (שמות דף ה׳) שלא זזה שכינה משם כדי להגן על ישראל בגלות. ובס׳ אוסרי לגפן (ח״ח דף ת״ז אות י״ד) כתב, על פי רוב השכינה נמצאת בכותל והזמן הקבוע לה הוא מחצות הלילה עד חצות היום. ובס׳ דרוש דרש (עמוד צ״א) כתב, שהתפילה ליד הכותל המערבי מועילה מאוד ועדיפא אף מברכת הצדיק, משום שהוא מפורש להדיא בנביא (מלכים א׳ פ״ח) ששלמה המע״ה ביקש שהתפילות שם יענו, מה שאין כן ברכת הצדיק שהוא רק דרשה מהפסוקים, אך עדיף שיקיים שניהם, והקדימה היא לתפילה בכותל.

ובשו״ת משנה הלכות חי״ג (סימן ח׳) הביא מס׳ האשכול שאין תפילת עכו״ם ועבד נשמעת, ועל זה התפלל שלמה המע״ה, שאפ״ה בבהמ״ק תתקבל תפלת כל א׳. ול״ק מישמעאל שה׳ קיבל תפילתו, דשא״ה שהיה בנו של א״א, והוא התפלל עליו לו ישמעאל יחיה לפניך, ולכן נתקבלה תפילתו. ע״ש.

בברכת התורה

יצחק יוסף

הראשון לציון הרב הראשי לישראל

סימן יב

קדושת הכותל המערבי הקטן

בס״ד, ט״ז אלול תשע״ה

לכבוד היקר והנעלה, שמן תורק שמו,

כבוד שם תפארתו כה״ר **מתתיהו הכהן דן** שליט״א שלום רב,

למענה לשאלותיו בדבר הכותל הקטן הנני להשיב בקצרה:

במה שהעיריה הניחה קו חשמל על הכותל הקטן, המעביר זרם לתאורת הרחוב במקום, והמשמש גם את המתפללים הבאים להתפלל במקום קדוש זה, האם זה שרי, הנה אם אפשר להעביר את קו החשמל למקום אחר בודאי שעדיף יותר לעשות כן, ויש לשכנע את העיריה לעשות כן. אבל אם הדבר בלתי אפשרי לחלוטין להעביר את קו החשמל, אין בדבר איסור. וע׳ בספר ילקוט יוסף הלכות בית הכנסת (עמ׳ רפ״ג), שהזכרנו שם את דברי הב״י שכתב בשם המרדכי, דבית הכנסת נקרא מקדש מעט, ולכן אסור לנתוץ דבר מבהכ״נ, דתניא בספרי, מנין לנותץ אבן מן ההיכל, מן המזבח, מן העזרה, שהוא בלא תעשה, שנאמר לא תעשון כן לה׳ אלוקיכם, ואם נתץ על מנת לבנות שרי, דההיא נתיצה בנין מקרי. והביאו להלכה הרמ״א (סימן קנ״ב סעיף א׳).

וע״ש שדעת כמה אחרונים שאף אם עושה כן לצורך אסור. וע׳ באור החיים (פרשת ראה) שכתב, דאיסור נתיצה הוא גם בפחות מאבן אחת, אם עושה רושם בבנין. וע״ע בתורת כהנים (פרשת בחקותי) וע״ש עוד אסיפות בענין זה.

אולם האליה רבה כתב, דכל שאינו דרך השחתה שרי. וכן מוכח מהרמב״ם (פ״ו מהלכות יסודי התורה ה״ז) שכתב, הסותר אפי׳ אבן א׳ דרך השחתה מן המזבח וכו׳, משמע שכל האיסור הוא רק אם עושה דרך השחתה, וכן כתבו כמה אחרונים, וכ״פ המשנה ברורה (אות י״ב). וכן פסק מרן מלכא אאמו״ר זצוק״ל.

ומכל מקום נתבאר שם, שמותר לסתור מכותל בהכנ״ס כדי לעשות חלונות בכותל, לתועלת המתפללים,

ובכדי שתבוא להם אורה ויוכלו להתפלל בהרחבת הדעת, ואין בזה איסור נתיצה כלל, וה״ה בכותל הקטן, דכל שעושים לתועלת המתפללים מותר.

וכבר כתבנו שאם ישנה אפשרות להעביר קו חשמל שם, מבלי שיצטרכו להשתמש בכותל הקטן, אלא בכותלים הסמוכים לו או בדרך אחרת, בודאי שיעשו כן, ורק אם אין אפשרות אחרת, ישתמשו בכותל לצורך המתפללים.

ובענין מה שזרקו השכנים הגויים הגרים בסביבה פסולת של בנין לרחבת הכותל הקטן, וכיסו אותה בפח וביציקת ביטון, בודאי שלא טוב עשו בדבר זה, כי המקום קדוש לתורה ולתפילה, ואין זה מן הכבוד הראוי להשאיר שם פסולת, והיכא שאפשר יש לפנות את הפסולת משם, ולתת מרווח יותר גדול למתפללים.

וצריך לנהוג במקום זה ביראת כבוד, ובכובד ראש, כנאה לפלטין של מלך, שלא זזה משם השכינה. ולא גרע מכל בית כנסת ומקום של תפלה. ובמסכת יבמות (ו.) נאמר ומקדשי תיראו, לא מן המקדש את מתיירא, אלא ממי שהזהיר על המקדש, פירוש מהקב״ה. ומצינו לבהכנ״ס ולבית המדרש שנקראו מקדש, דתניא בתורת כהנים והשימותי את מקדשיכם, לרבות בתי כנסיות ובתי מדרשיות, ובודאי הכותל הנז׳ לא גרע מקדושת בהכנ״ס, וכן הוא מנהג כל יראי ה׳ וחושבי שמו, ומנהג ישראל תורה הוא.

ועל כן הנני קורא לכל שיש בידו לעשות להדר ולפאר מקום מקדשנו, ולסלק כל פסולת וכל מפגע שיש במקום, ולהרחיב מקום זה לתועלת הציבור הרחב, ויבוא על הברכה על כך.

ויהי רצון שנזכה לראות בבנין השלישי בנוי לתלפיות במהרה בקרוב אמן.

בברכת התורה,

יצחק יוסף

הראשון לציון הרב הראשי לישראל

סימן יג

קריאת קודש שלא להכנס להר הבית

בס״ד, ו׳ ניסן תשע״ד

קריאת קודש

לקראת ימי חול המועד והתכנסות המונים ליד שריד בית מקדשינו הכותל המערבי, ולאור הפרסומים של חוגים שונים, הקוראים לצבור להיכנס לחלקים מסויימים ״בהר הבית״ הננו לגלות דעתינו, דעת תורה, שחלילה להקל בדבר חמור זה, שיש בו חשש גדול של איסור כרת, וראוי להזהיר לרבים על כך, שחלילה להכנס לשום שטח בהר הבית. כי במשך הגלויות שגלה ישראל מארצו, לא נתברר לחכמי הדורות את הגבולות המותרים בכניסה להר הבית.

והנה הדבר ברור שבלתי אפשרי לדעת את מקום העזרות והחיל במדוייק, וע׳ בשו״ת הרדב״ז ח״ב (סימן תרצא) שכתב שאין ספק שהאבן הנקראת ״אלצכרא״ (כיפת הסלע) היא אבן השתייה, שעליה היה הארון בבית קודש הקדשים. ע״ש. (וע״ע בשו״ת חתם סופר יורה דעה סימן רלו). אבל הרבה עירערו על כך. ואף שידוע לנו שהכותל המערבי, הוא חומת הר הבית המערבית [ודלא כמ״ש הרדב״ז שם שהוא כותל העזרה], ומשם לחומה המזרחית ת״ק אמה, מכל מקום הרי אין ידוע לנו המרחק שבין הכותל המערבי לכותל בית קודש הקדשים. ומ״ש בתוספות יום טוב (ריש פ״ב דמדות) שמאה אמות מבדילים ביניהם, אינו אלא דרך משל, וכמ״ש הוא בעצמו שם. ובתפארת ישראל כתב, שהמרחק ביניהם ס״ג אמות. גם בשו״ת שאילת דוד (בקונטרס דרישת ציון וירושלים דף י״ד) כתב, שאי אפשר לנו בשום פנים לכוון מקום המזבח, ויש לחוש בזה באיסור כרת. ע״ש.

גם מרן אאמו״ר עט״ר רבנו עובדיה יוסף זצוק״ל, גילה דעתו כמה וכמה פעמים, שבשום אופן אין להקל בדבר חמור כזה, ואין לתחום תחומין בהר הבית. ועיין בתשו׳ ביביע אומר ח״ה (חיו״ד סוף סימן כו). וזו דעתם של כל גדולי הדור זיע״א ושליט״א, לאסור בכל תוקף

את הכניסה לכל שטחי הר הבית. ומי יבא אחר המלך, מאן מלכי רבנן.

ולכן יש להזהיר שחלילה להכנס לכל שטח הר הבית אפילו לאחר טבילה ולצורך מצוה, בפרט שע״י כך יבואו ההמון לפרוץ ולהכנס בטומאה לשטח העזרות וההיכל, דילפי אינשי מקלקלתא ולא מתקנתא, וכמו שאמרו בירושלמי (פ״ב דמו״ק ה״ב).

ולכן חלילה לגרום מכשול לישראל קדושים להכשל בחשש איסור חמור, ולמזהיר ולנזהר ירבה שלומם כנהר.

יצחק יוסף

הראשון לציון הרב הראשי לישראל

סימן יד
עוד בענין הר הבית

ב״ה. י״ז חשון תשע״ה

לכבוד ידידנו הרה״ג מעו״מ רבי **מיכה הלוי** שליט״א

הרב הראשי לפתח תקוה

השלום והברכה,

מכתבו הגיעני ובו הביא את תמיהת כמה מהרבנים, שאמרנו שאותם המתירים לעלות להר הבית, אינם מדרגה א׳ של גדולי הדור, ולכן יש לשמוע לגדולי הדור. ותמהו על דברים אלה, וראו בזה פגיעה בכמה חכמים המתירים את העלייה להר הבית בזמן הזה. והריני להשיב בס״ד, הנה כבר גילינו דעתנו, במספר הזדמנויות שנושא העלייה להר הבית הוא נושא חמור, שיש בו חשש גדול של איסור כרת.

וזו היתה דעתם של כל גדולי הדורות הקודמים, ומהם: הרבנים הראשיים לדורותיהם, [ראה להלן רשימת גדולי הדור שאסרו את הכניסה להר הבית], וידועים דברי הגמ׳ (שבת קיב:) ״אם ראשונים כמלאכים אנו כבני אדם ואם ראשונים כבני אדם אנו כחמורים״, ועי׳ בגמ׳ עירובין (נג.) עוד בהבדלים בין דורות הראשונים לאחרונים. ע״ש. ואף שאמרו יפתח בדורו כשמואל בדורו, הנה חזינן שפעמים שאנו מקשים קושיא הנראית לנו כחמורה ביותר, ושאין עליה יישוב, ולאחר שנים מתברר לנו שאין כאן קושיא כלל, ומעיקרא דדינא פירכא, ועל זה אמרו, אם ריק הוא, מכם. כי הדורות הולכים ויורדים. ויחנו בחסרות, הלוך וחסר. צא וראה מה שאמר הגרי״ז מבריסק, להרב בעל קהלות יעקב זיע״א, שאין להשוות החכמים שבדור שלנו לדור הקודם, ואין דמיון בזה. והביא לשון הירושלמי (סוף פרק ו׳ דגיטין) כשם שבין קדשי הקדשים לבין חולי חולין, כך בין דורינו לדורו של רבי יוסי, וכשם שבין זהב לעפר, כך בין דורינו לדורו של אבא. ע״ש. והובא בספר דרך שיחה (להגר״ח קנייבסקי, עמוד ריז), וסיפר שם, שפעם שלח רב מת״א את ספרו לחזון איש, וכתב שם שדברי המגן אברהם מגומגמין, וכתב החזון איש בגליון, דברי המגן אברהם ברורים, ואף במקום שניתן רשות לחלוק צריך לחלוק כתלמיד בפני רבו וכו׳. ע״ש.

ופעם אחת השאגת אריה פסק איזה פסק, ושוב מצא שבבאר היטב כתב לא כן, והיה לו צער גדול מזה, ואמרו לו, הרי רבינו גדול מהבאר היטב, והשיב, אבל הוא מכמה דורות קודם, שאז היה העולם יותר זך ונקי.

וממילא לא נוכל לחלוק על גדולי הדור האחרון שה׳ עמם שהלכה כמותם. וקטנם עבה ממותנינו, ואין לנו שום יכולת לחלוק על כל גדולי הדור הנ״ל, כי מי בדורינו יוכל לומר שהוא גדול מכולם.

ויש חוגים מסויימים שהנהיגו שכל כלה קודם חופתה הולכת ביום החופה להר הבית, ומלווין אותה המשפחות, כולל ילדות קטנות, ואטו כולן טבלו כדת וכדין, וגם התיירים היהודים כאשר רואים יהודים עם כיפה לראשם עולים להר הבית, נכנסים גם הם לשם, ואינם מבחינים עד היכן אפשר להכנס, וגם בודאי שאינם טובלין, ונמצא זה שנכנס להר הבית וכיפה לראשו, גרם להכשיל אחרים להכנס שלא כדת להר הבית. לכן יש להזהיר שחלילה להכנס לכל שטח הר הבית אפילו לאחר טבילה ולצורך מצוה.

בברכת התורה

יצחק יוסף

הראשון לציון הרב הראשי לישראל

סימן טו

מכתב הערה בענין העלייה להר הבית - ושוברו בצדו

[המכתב מובא בקיצור]

לכבוד הרב הראשי הראשון לציון הגאון וכו׳

הרב יצחק יוסף שליט״א

אדשה״ט באה״ר.

ילמדנו רבנו, דהא בכל מחלוקת בהלכה הללו אוסרים והללו מתירים, הרי לכל אחד יש על מה שיסמוך בפסיקתו. וכן הדבר לגבי הכניסת להר הבית, וא״כ איך אפשר לומר על הצד השני שעובר על ההלכה, אטו נימא הכי גם על הקולות שנתבררו ביביע אומר. וכבר פסק הרדב״ז שאין ספק שהסלע תחת כיפת הסלע, הוא אבן השתייה. ועל פי זה ניתן בנקל לדעת עד לאן להלך כדי לא להכנס למחנה שכינה, היינו למקום העזרה, ומדרבנן עד החיל. וכך נוהגים עשרות תלמידי חכמים שעיינו בסוגיות אלו ועולים להר הבית בטהרה.

האם ירצה כבוד תורתו שיאמרו על מי שנוהג כמו היביע אומר להמתין רק ארבעה ימים לפני תחילת שבעה נקיים ולא חמישה ימים, שעוברים על הלכה ונכשלים בכרת? אלא יש שגדרו גדר, ויש שראו בזה חומרא דאתיא לידי קולא והקילו.

וכבר כתב הרמב״ן שכל אותו הדור שמתו במגפה, בזמן דוד המלך, מתו כיוון שלא דרשו בניין בית המקדש. וזאת למרות הנבואה לדוד שבנו היוצא מחלציו יבנהו. וכבר צווח הנביא חגי ״ואקרא חרב על הארץ יען מה נאום ה׳ יען ביתי אשר הוא חרב ואתם רצים איש לביתו. עלו ההר והביאו עץ ובנו הבית, וארצה בו ואכבדה. ואמר שלמה המלך: ״תחת שלוש רגזה ארץ תחת עבד כי ימלוך ושפחה כי תירש גבירתה״. נמצאו פסוקים מפורשים שאסוננו נגרם בעוון שאנו מואסים בארץ חמדה, ואין דורש לציון מקום מקדשנו. ומשאירים למלוך בהר בית ה׳ בראש ההרים את העבד כי ימלוך, ואת השפחה המבקשת לרשת את גבירתה. ומאסנו מלכות שמים בבית השם, והשבת השכינה כנסת ישראל ליחוד במקומה בציון, כי שם ציווה ה׳ את הברכה ותחת זה נותנים כח לשפחה בישא לרשת את גבירתה בהיכל המלך. ואין דורש לציון. וע״ז יושב הקדוש ברוך הוא ושואג כארי, אוי לבנים וכו׳. וכבר כתב אור החיים הקדוש (כ״ה) ועל זה עתידים לתת את הדין, ומהם יבקש השם עלבון הבית ההרוס. כל הבשר חציר וכל חסדו, ואין פודה את השכינה להשיבה אל דודה בהיכל המלך. ומואסים בה ובמלכות דוד ובבית המקדש! וכירבעם גוזרים שאין לעלות לבית ה׳. ורחמנא אמר לשכנו תדרשו ובאת שם! ומי יודע אם אין קטרוג גדול עלינו אשר הר הבית בידי עם ישראל ועדיין לא התעוררו לבניין המקדש.

בברכה ואהבה רבה. בשם העולים להר הבית, למחנה לוויה בטהרה!

אריה ליפו

והרי מה שכתבנו להשיב על דבריו:

מאשר קבלת מכתבו, והנני להשיב בקצרה, כי מה שדיברנו בתקיפות בענין איסור הכניסה להר הבית, הוא גם בשל העובדא שהעולים להר מכשילים את הרבים, בכך שתיירים רבים רואים אדם עם כיפה לראשו העולה להר הבית, והמה עולים אחריו בלי טבילה, ונכנסים לפני ולפנים ונכשלים באיסור כרת לכולי עלמא. והן אמת שבאופן כללי בכל עניני הלכה, חלילה לבטל דברי החולקים בהלכה מכל וכל, שהרי כך היא דרכה של תורה זה בונה וזה סותר, וכ״ש אם האמת כדבריהם, ועל זה אמרו חכמים הוי מודה על האמת. ועל כן מעולם לא אמרנו על הנוהגים (בעניני הלכה אחרים) כשיטת הפוסקים החולקים על אחרים כי הם חוטאים, וחלילה לומר כן.

אולם בענין שהעלה מר במכתבו, בדבר הכניסה להר הבית בזמן הזה, שאמרנו שאסור לעלות להר, ודחינו מכל וכל דברי המצדדים בזה להיתר שלא כדין. הנה אנו לא חידשנו בזה כלום, כי רוב ככל גדולי הפוסקים מעתיקי השמועה אשר קדמונו דחו דעה זו בשתי ידים, ובתוקף, אשר בתוכם הגאונים: הגראי״ה קוק, הגר״י מאיר, הגרב״צ עוזיאל, הגריא״ה הרצוג, הגרא״י אונטרמן, הגר״א שפירא, הגר״מ אליהו, הגר״ש משאש, הגר״ש ישראלי, הגרש״י זוין, הגר״מ פיינשטין,

הגר״י אברמסקי, הגרש״ז אויערבאך, הגרא״מ שך, הגרי״ קנייבסקי, הגרצי״ה קוק, הגרי״ש אלישיב, הגראי״ וולנדיברג, הגר״ע עטייה, הגרח״ד הלוי, הגרב״י ז׳ולטי, הבבא סאלי, ועוד ועוד, שכולם ענקים בתורה ובהלכה, ומי בדורינו יהיה משקלו כנגד כולם, והרי כולם הביעו אמרתם הטהורה לאסור איסר מכל וכל להכנס להר הבית בזה״ז, ומחו בחוזקה ביד הרוצים לעלות בהר, גם הגאון מרן אאמו״ר רבינו עובדיה יוסף זצוק״ל, אשר נודע שמו בכל התבל בכוחא דהיתרא דיליה, אעפ״כ הביע אמרתו ביביע אומר ח״ה (יורה דעה סימן כו) לאסור ככל דברי הפוסקים הנ״ל. ומי הוא זה אשר יכניס עצמו לספק איסור כרת, ויגבה לבו בתאוותו לעשות עצמו כמכריע היפך הוראתם שבקדושה של אותם חכמי ישראל אשר קוטנם עבה ממתנינו.

אין זו הדרך לדחות בטענות ידועות דברי כל גדולי פוסקי זמנינו, אטו הם קטילי קנא באגמא אינהו, אטו אינם יודעים על הרמב״ם והרדב״ז, ועם כל זה פסקו מה שפסקו, ובודאי יש תשובה על כל הטענות האלה, וראה ביביע אומר חלק ה׳ מה שהשיב על כל זה.

אבל גם בלי לדעת מה הם השיבו, חונכנו להתבטל לגדולי הזמן, ולא ללכת אחר דעת מיעוט. והדוגמא שתפסת בהלכות טהרה, לענין ארבע ושבע, אינה ראיה כלל, שהרי שם מדובר בפסקו של מרן הבית יוסף, שמרן אאמו״ר תמך יתידותיו עליו, ומה זו ראיה לנידון דידן שכמעט כל גדולי הדור אסרו את הכניסה להר הבית. אטו גדולי הדור לא ידעו מהפסוקים שהזכרת בענין הציפיה לבנין בית מקדשנו, הרי כולנו אומרים כל יום בתפלה, ג׳ פעמים, ותחזינה עינינו בשובך לציון, אנו מצפים ומייחלים לביאת משיח צדקנו, שאז יזו עלינו אפר פרה אדומה, ונהיה טהורים, ונוכל להכנס להר הבית, ויבנה בית המקדש ונקריב שם עולות וזבחים בטהרה. מי לא מצפה ליום זה?

ועל כן כל דברי הני רבנן המבקשים להתיר העלייה להר הבית, על פי הבנתם באיזה טעמים מחודשים, תוך סתירת דברי רוב הגאונים האוסרים, אין להם מקום על פי ההלכה, וכמה דיו נשתפך וקולמוסין נשתברו על פתגם דנא, וכמה יגדל הכאב על כי עתה מציגים מקצת דברי הפוסקים והרדב״ז בפני המון העם, דלא ידעו בין טומאה לטהרה, להטעותם בדרך עקלקלה בדבר הלכה, והלא יסוד היסודות בהוראת ההלכה היא העיון הישר בלי נגיעות צדדיות, ובהסתמכות על דברי גדולי חכמי ישראל שקדמונו, ודחיית דבריהם בפשטנות ע״י ציטוט מקצת מלשונות המקראות והרמב״ם ודברי אגדה, הן הנה עקירת יסודות ההלכה, אשר חלילה לאיש ישראל ללכת בדרך זו.

ובפרט שהם גורמים מכשול גדול לתיירים, ולאותם המלויים את הכלה ביום חופתה הנכנסת להר הבית על מלווין רבים.

ותמה אני עליכם, וכי ח״ו לצדוקים היינו, לקראים דמינו? עד שתביאו ראיות לדבריכם מתוך דברי הנביאים, צאנה וראנה כמה חרד הראי״ה קוק (באגרות, ח״ב סימן רפה) חרדה גדולה על כניסת איש מישראל לשטח הר הבית, עד כי יצא מגדרו הטהור וכתב בזו הלשון: לבי נמחץ מאד מפני חילול ה׳ של היותו במקום המקדש, וביותר על מה ששום איש לא העיר אותו שהוא דבר אסור. ע״כ. ובסוף תשובתו בשו״ת משפטי כהן (עניני א״י סימן צו) כתב לאסור הכניסה למקום המקדש בזה״ז, וכפי שהיה מזהיר על זה הרבה במודעות וכרוזים שנתלו בירושלים בשמו, כי כל שטח הר הבית אסור בכניסה בזמנינו. ובסיום תשובתו כתב, כי עד ביאת משיח צדקינו, אז כל ישראל חברים יתאגדו לאגודה אחת לכוין את לבם לאביהם שבשמים, בלא פרץ ובלא יוצאת, בלא שום הריסות גדר ובלא שום חשש איסור של חלול הקודש וטומאת מקדש וקדשיו, כי אם ביראת ה׳ טהורה ובאמונת אומן בדבר ה׳ הנאמן לעד, וברוח קדושה וטהרה ובחיי נועם ושלום רב לכל עם ה׳ הגוי כולו, העומד להושע בקרוב, בימין ד׳ רוממה העושה חיל, תשועת עולמים. עכ״ל.

ואוי להם לבריות מעלבונה של תורה, אשר ראינו בדור הזה, כמה שהעזו לחלק חילוקים בזה מדעתם, לחשוב מחשבות אשר ביסודן אינן מכוונות ע״פ דרכי התורה, כאילו מפני איזה שיקולים לאומיים ועניני פוליטיקה, יש להקל לעלות בהר.

ובאמת כי אין חדש תחת השמש, וכבר בזמנו העירו להראי״ה קוק כי מצד כבוד האומה מן הראוי להקל בזה באיזה אופנים, ועל זה השיב הראי״ה באגרתו (ה״ד בספר מלכי בקודש ח״ד) בזה״ל: ולענין כבוד האומה, לעניות דעתי יותר היה כבוד הכלל ניכר, אם נשתדל שימסרו בידינו בדרך קנין את החצרות הסמוכות להכותל הקדוש ועל מקומם נבנה ביכ״נ אחת מפוארה וכו׳. ע״ש.

ומה שעלה במחשבה כאילו בכניסה להר הבית תבענה שפתינו תהלה ודרישה לבית חיינו, ובלא זה נראים אנו כאילו ח״ו אין דורש לציון, הנה אדרבה, בכניסתם למקום הר הבית המה מביאים לידי קלקול גדול בכל ישוב הארץ, וכמו שכתב הראי״ה קוק בסוף מכתבו הנ״ל בזו הלשון: כי פגימה אחת בקדושת מקום בית חיינו עולה לנו מליונים של ישובים מעשיים. וכן מבואר במדרש (תנחומא ויקרא סימן ח), כך שנה רבי חייא הגדול, כשם ששמירת שבת לעולם, כך מוראת מקדש לעולם, ושלמה צווח ״מקום המשפט שמה הרשע״, שלמה היה צופה היאך הרשעים מעוותין במקדש, אמר שלמה מקום שהיו סנהדרין יושבין ודנין דיני נפשות ודיני ממונות ודיני מכות ודיני טמאות וטהרות, משקצין בו, ראה מה נעשה בסופו, ״על הר ציון ששמם שועלים הלכו בו״.

על כן אדרבה, בבקשינו למהר ביאת משיח צדקינו וגאולתינו השלימה בבנין אריאל, עלינו להזהר במשנה זהירות מכל כניסה להר הבית, ובפרט דאף למטונייכו, הלא מאחר ויש מישראל שומרי תורה הבאים להר הבית, דבר זה מביא למכשול גדול כאשר עינינו הרואות, שנכנסים שם רבים מישראל [ובהם תיירים רבים] מבלי טבילה וטהרה, זה בא במקלו וזה בא באפונדתו, ונכשלים בכמה איסורים מן התורה, מלבד חומר איסור כרת שבכניסה לשטחי המקדש, אשר כבר נתבאר בדברי הפוסקים והמחקר כי אי אפשר לשערם באופן ברור על פי דברי רבותינו.

ומאות בשנים שלא העיז שום אדם להכנס לכל שטח הר הבית, וכמבואר בספר חסידים (סימן תר״ל), וכן בדברי הראב״ד בסדר הקבלה, שהיו ישראל נזהרים מכניסה לכל שטח הר הבית. וכן במאות השנים האחרונות, בזמנים ששכנו כבוד בירושלים גדולי גאוני הספרדים, נהגו הכל לאסור הכניסה לשטחי הר הבית, כדמוכח במישור מדבריהם בכמה מקומות, לא עת האסף.

ועל דבר מה שהעלת על דל שפתך האפשרות להקמת בית המקדש בזה״ז, הנה הדברים נדחו לגמרי מן ההלכה, ואין לזה שייכות ללשונות הרמב״ם שהזכרת, ומוטב שלא לישא וליתן עוד בדבר זה, לבל יאמרו שמא יש איזה צד להקל בדבר, רק מצוה לפרסם כי הסכמת רוב ככל הפוסקים אשר מימיהם אנו שותים, מקנקנם וכדם, שאל לנו לפעול בענין זה מאומה עד כי יבוא שילה ולו יקהת עמים. וה׳ יתברך יזכנו לראות בהרמת קרנינו, וילמדו תועים בינה, ונזכה לראות בנחמת ציון ובבנין ירושלים ובית הבחירה, ושם נעלה ונראה ונשתחווה בב״א.

בברכת והאמת והשלום אהבו

יצחק יוסף

הראשון לציון הרב הראשי לישראל

ונשיא בית הדין הרבני העליון

סימן טז

דבר שנאמר בפני שלשה, ואינו מתכוין להעבירו, אין בו משום לשון הרע

בס״ד, ז׳ סיון תשע״ד

לכבוד היקר והנעלה כש״ת **עדן תובל אנקרי** נ״י

שלום וברכה,

למענה לשאלותיו הנני להשיב:

אודות מה שביקש לדעת, באיזה ספר ללמוד הלכות לשון הרע, הנה פשוט הוא שזכה החפץ חיים בסייעתא דשמיא גדולה שספרו חפץ חיים על הלכות לשון הרע נתפשט בכל העולם, ולא קם כבושם הזה, ללמוד מתוכו הלכות לשון הרע גם לספרדים, ובמקום

שיש לו ספק בהלכה מסויימת ישאל לרב מורה הוראה הבקי בהלכות.

ובספר מגיד משרים פרשת ויקהל, כתב, וגם בענין הקמים אשר קמו נגדך, אין להרהר, כי הם לא יזיקוך, אלא יועילו, כי מי שאומר לשון הרע על חבירו מנכין לו מזכיותיו ונותנין וכו׳, הוא אמת ויציב. ע״כ. וכנראה דכוונת המגיד כמו שכתב בחובת הלבבות (שער הכניעה פרק ז׳) שהמדבר לשון הרע על חבירו, אז עוונותיו של ההוא עוברים אליו. ע״ש.

ואמנם בענין דבר שנתפרסם על ידי שלשה לפחות, הנה לדעת החפץ חיים יש בו איסור לשון הרע, אך נראה שבסיפור דברים בעלמא, ואינו מתכוין לפרסם הדבר בכוונה, ליכא בכהאי גוונא לשון הרע, אבל יש בו משום ואהבת לרעך כמוך, דמאי דסני לך לא תעביד לחברך. ואפרש הדברים: דהנה בגמרא ערכין (טז:) וב״ב (לט.) אמרו, כל מילתא דמתאמרא באפי תלתא לית בה משום לישנא בישא, מאי טעמא, חברך חברך אית ליה. ופירש רשב״ם, שאם יחזרו ויאמרו לאותו פלוני כך אמר פלוני עליך. ע״כ. והיינו דאין בזה גם איסור לא תלך רכיל בעמך. וכ״ש לית ביה משום לשון הרע.

ובגמרא שבת (לג:) במעשה דיהודה בן גרים, שסיפר את דבריו של רבי שמעון בן יוחאי על הרומאים, שכל מה שעשו לצורך עצמם עשו, ונשמעו דבריו למלכות, וגרם שהשלטון רצו להרוג את רבי שמעון בן יוחאי. ע״ש. והרי התם היו שלשה בעת שרשב״י אמר מה שאמר, רבי שמעון, רבי יוסי, ורבי יהודה, ואף על פי כן נגרם מה שנגרם ממה שיהודה בן גרים הלך וסיפר הדברים. ולכאורה מוכח שגם בדבר שנאמר בפני שלשה גורם מה שגורם לשון הרע. ואילו בגמרא ערכין וב״ב הנ״ל מבואר דבכהאי גוונא אין איסור לשון הרע. וע״ש בסוגיא דרבי שמעון העניש על זה. וצריך לומר שכל ההיתר הוא כשמספר בדרך אקראי, אבל לא כשמתכוין להעביר הקול ולגלותו יותר. [וראה להלן לשון הרמב״ם], ויהודה בן גרים הרי התכוין להעביר הקול ולגלותו יותר. ולכן העניש רבי שמעון.

והנה מדברי הרשב״ם הנ״ל מבואר, שכל דבר הנאמר בפני שלשה, לא רק שאין בזה משום לשון הרע, אלא גם אין בזה אבק לשון הרע, וגם אין בזה איסור רכילות. והיינו טעמא, דכל ששלשה יודעים מזה, ממילא כבר נשמע הדבר ונודע לכל, דחברך חברך אית ליה, ובדבר העשוי להתגלות לא אסרה התורה משום לשון הרע. ועל זה לא נאמרו כל אותן הדברים החמורים בחומר עוון לשון הרע. והיינו, דמה שאמרו בתוספתא (פרק א׳ דפאה ה״ב), **ובירושלמי** (פ״א דפאה), **ובמסכת דרך** ארץ רבתי (פרק יא) דמספרי לשון הרע אין להם חלק לעולם הבא, היינו בגוונא הנז׳.

וכן מבואר בעוד ראשונים, ועיין בדברי רבינו גרשום בב״ב שם שכתב, כל מילתא של גנאי דמיתאמרא באפי תלתא ואזלי הני תלתא משתעי לה לאחריתי, לית בה משום לישנא בישא. ע״כ. גם בעליות דרבינו יונה ב״ב שם, כתב [בביאורו השלישי] ויש לפרש עוד וכו׳, על ענין רכילות דכיון שאומר בפרהסיא בפני ג׳ מותר לספרה בפני מי שאמרו עליו. ע״כ. והיינו דגם בפני מי שאמרו עליו הלשון הרע, מותר לספר, ואין בזה משום לא תלך רכיל בעמך, וכ״ש שאין בזה משום לשון הרע.

וכן דעת הרמב״ם (בפרק ז׳ מהלכות דעות הלכה ה׳) וז״ל:

ואם נאמרו דברים אלו בפני שלשה, כבר נשמע הדבר ונודע, ואם סיפר הדבר אחד מן השלשה פעם אחרת, אין בו משום לשון הרע, ״והוא שלא יתכוין להעביר הקול ולגלותו יותר״. ע״כ. ומבואר עוד שגם הרמב״ם ס״ל שדין באפי תלתא הוא אף ברכילות, ועיין למהרש״ל על הסמ״ג (לאוין ט׳). וע״ש בכסף משנה שכתב, דמה שהתיר הרמב״ם היינו שאם יבוא במקרה לדבר בענין זה אין איסור לאומרו, אבל לא שיתכוין לגלות הדבר יותר.

והסמ״ג (ל״ת ט׳) הביא דברי הרמב״ם הנ״ל, והוסיף, שאם האומר הזהירם לא לגלות אפילו אמרו בפני רבים יש בו איסור לשון הרע, כדאמרינן בפרק זה בורר (לא.) ההוא תלמידא דגלי מילתא דאיתא בי מדרשא ואפקיה ר׳ מאיר מבי מדרשא, ואמר דין גלי רזיא. והיינו דמה שהקפידו בזה הוא משום שהזהירם על כך בפירוש. ולא היה עתיד להתגלות. ומבואר, דאם לא הזהירם בפירוש על כך, לית ביה משום לישנא בישא. ולפי זה יש לומר דכן הוא במעשה דיהודה בן

גרים. ועיין בהגהות מיימוניות (קושטנטינא, שם) שהביא דברי הסמ״ג הנ״ל.

ועיין לרבי דוד עראמה שם שכתב, דמ״ש הרמב״ם שאם נאמרו דברים אלו בפני שלשה וכו׳, היינו דוקא בסתם, אז מותר לאומרו, אבל אם התנה, הכל לפי תנאו. ע״ש.

ויש לעיין אי בעינן דוקא שיתנה שאינו מסכים שיפרסם הדבר, או שאנו תולין בדעתו דמסתמא כל אחד אינו מסכים שיפרסמו דבר זה עליו. וכתב החפץ חיים (באר מים חיים, כלל ב׳ הערה ג׳), דהיינו דוקא לשון דיעבד, ואם נאמרו דברים אלו בפני שלשה וכו׳, שאז אם סיפר הדבר, בדיעבד לא עבר על איסור לשון הרע.

אלא שיש לומר, דמה שהרמב״ם תפס לשון דיעבד, ואם סיפר וכו׳, היינו מטעמא אחרינא, משום ואהבת לרעך כמוך, וכל מאי דסני לך לא תעביד לחברך, אבל אינו משום איסור לשון הרע.

וכן משמע ממ״ש בשאילתות (פרשת וישב אות כח), דאמר רבה וכו׳ כי אזיל ואמר ליה למריה, דהוה ליה כי פרהסיא. ע״כ. והיינו דמותר לומר אותו לשון הרע אף למי שנאמר עליו הלשון הרע. ואין בזה משום לא תלך רכיל בעמך, וכ״ש משום לשון הרע.

וכן מבואר בהגהות אשר״י (ב״ב פרק ג׳ סימן ל׳) שכתב, והשומע דבר שנאמר בפני שלשה יכול להגיד למי שאומר אותו עליו.

וכן מבואר במאירי (ב״ב לט.) וז״ל: וכמו שאמרו לענין לשון הרע שאדם אמר על חבירו, שאם אמרו בפני שלשה, אין איסור לשון הרע למי שיאמר לחבירו פלוני אמר זה עליך, שמכיון שבעל הלשון אמרו בפני שלשה, הרי הוא כמי שאמרו בפני כל העולם. ע״כ.

גם בהלכות גדולות (סוף הלכות נחלות, הובא בחפץ חיים בהג״ה בבאר מים חיים ו׳) כתב: אמר רבה בר ר׳ הונא כל מילתא דמיתאמרא בתלתא, לית בה משום לישנא בישא כי אזיל אמר לה למרה דהוה ליה פרהסיא. ע״כ. ומבואר, דאף לבעל הדבר מותר לספר, ואין כאן לא תלך רכיל בעמך.

ואמנם מדברי רש״י בערכין (טז. בד״ה דמתאמרא) מבואר, דגם בכהאי גוונא איכא לשון הרע, ודברי הגמרא איירי לענין גילוי סוד. וז״ל רש״י: שהבעלים אמרוה בפני ג׳, המגלה אותה אינו לשון הרע, שזה גילה תחלה דעתו שאם מגלה אותו אינו חושש, דמידע ידע דסופה להגלות, דחברך חברא אית ליה, וזה מגלה לחבירו וזה לחבירו עד שיוודע. ע״כ. גם התוס׳ שם (טו ע״ב) כתבו, פירוש כגון כהאי גוונא דנורא בי פלוני, דאיכא למישמע דלא אמרה משום לישנא בישא, אבל אם הוא אמר דבר קנטור על חבירו, אפילו היה אומרה בפניו אית ביה משום לישנא בישא. ע״כ. והיינו דמיירי בדבר דמשתמע לתרי אנפי, דאז שרי באפי תלתא, לומר זאת בנוסח וצורה שלא יהיה בזה גנאי. וכן הוא בעליות דרבינו יונה בביאורו הראשון. ושם כתב לבאר עוד, שמותר לספר כגון לסלק הנזקים וכדו׳, וראה בשערי תשובה (שער ג׳ רכח). ועוד, דאיירינן על גילוי סוד ולא בענין לשון הרע. [והוא כפירוש רש״י הנ״ל].

גם הריטב״א ובספר ההשלמה כתבו לבאר הסוגיא שם, דאיירינן לענין גילוי סוד, ולא לענין לשון הרע.

ועיין בספר חפץ חיים (כלל ב׳ ס״ג הע׳ ו׳) שאחר שכתב ליישב שיטת הרמב״ם בזה, כתב, דזהו לפי פירושם של הרמב״ם והרשב״ם, אבל לפירוש רש״י בדברי רבה בר רב הונא, וכן לפירוש התוס׳ בב״ב ובערכין, וכן לפירוש רבינו יונה במאמר רכ״ח, אם נפרש כפירושיהם אין לנו שום מקור מהגמרא לקולתו של הרמב״ם בזה, ועל כן צ״ע אם הלכה כן. ואף על פי כן אין לדחות דבר זה לגמרי מהלכה, כיון שדעת הרמב״ם והסמ״ג והרשב״ם שוין בענין זה. ושם כתב להסתפק בדברי רש״י אם בא לומר שאדם שסיפר ענין מסחרו וכדו׳ שבסתמא אסור לגלות, כשסיפר זאת בפני שלשה הוכיח דלא קפיד שיגלהו שידע שע״כ עתיד להתגלות, או שכוונת רש״י כמו שפירש הרשב״ם בב״ב. ע״ש.

ובמ״ש וצ״ע אם הלכה כן, הנה לדידן דנקטינן כדעת הרמב״ם ברוב הדברים, וכמו שכתב בתשובת אבקת רוכל (סימן לב), שהרמב״ם היה מרא דאתרא בארץ ישראל ואגפיה, ממילא הוא הדין בענין זה, דאף שדעת רש״י אינה כן, מכל מקום לדידן העיקר כדעת הרמב״ם דכל שהדבר ידוע לשלשה, ואינו מתכוין

להעביר הקול ולגלותו יותר, אלא דרך סיפור דברים בעלמא, ליכא בזה לא לשון הרע ולא אבק לשון הרע. ובפרט דהרמב"ם אינו יחידי בדבר. שכן דעת הרשב"ם, רבינו גרשום, עליות דרבינו יונה, הגהות אשר"י, המאירי [ושמא חיבור המאירי על ב"ב לא היה בפני הגאון החפץ חיים].

ויש להוסיף, דנודע דרש"י ותוס' מפרשים הם, ולא תמיד נחתי לפסק הלכה, אלא לפירוש הסוגיא, וכמו שכתב המאירי בהקדמתו לספר בית הבחירה לאבות (בדפו"ח עמוד נד) וז"ל: וראש לכל החיבורים שנתחברו דרך פירוש, הוא פירוש רש"י ז"ל, ואם רבו הלוחמים עליו, כלי זיינו עליו, ותשובתו מתוך דבריו, כולם נכוחים למבין, ואין מעלתו ניכרת רק ליחידים, כי במלה אחת יכלול לפעמים תירוצים של חבילי קושיות. אלא שלא כיוון בהם לענין פסק הלכה כלל. ע"כ. והוא תנא דמסייע למרן הבית יוסף (אורח חיים סימן י') שכתב, דרש"י מפרש ולא פוסק. ולכן אין לפסוק כהרא"ש נגד הרמב"ם אף על פי שרש"י פירש כהרא"ש, כיון דרש"י מפרש ולא פוסק, והוה ליה הרמב"ם כנגד הרא"ש, חד לגבי חד, והלכה כהרמב"ם דמסתבר טעמיה. ע"כ. וכן כתב הרדב"ז בתשובה (סימן קט). ע"ש. ומרן החיד"א במחב"ר יורה דעה (סימן יב סק"א), הביא דברי רב אשכנזי אחד [רבי שאול ברלין] שהשיג על מ"ש להסתמך על דברי מרן הבית יוסף שרש"י מפרש ולא פוסק, שהרי רבותינו הראשונים והאחרונים סומכים על דברי אור העולם הוא רש"י ז"ל. ומרן החיד"א תירץ, דהא דכתבו מרן והרדב"ז לא משום נדנוד חסרון כבוד מגדולת מאיר עיני הגולה גדול מרבן שמו רש"י ז"ל ח"ו, רק דאמרינן בפרק יש נוחלין (קל:) אמר ליה רב אסי לר' יוחנן כי אמר לן מר הלכה, הכי נעביד מעשה, אמר ליה לא תעבידו עד דאמינא לכו הלכה למעשה. וזה כוונת מרן והרדב"ז דרש"י בפירושו לא אמר דבריו הלכה למעשה רק דרך פירוש, מה שאין כן הרי"ף והרמב"ם שסידרו חיבוריהם להורות הלכה למעשה, וכן המחברים הבאים אחריהם. וכשרש"י פוסק בפירוש דכך הלכה, ודאי הלכה למעשה קאמר. ובזה גם מרן והרדב"ז מודים דסברתו נחשבת ככל גדולי ישראל. עכ"ל. וכן כתב עוד בספרו שם הגדולים (מע' גדולים ערך רש"י).

ואמנם הסמ"ג (מצוה שיט) כותב על רש"י ור"י שהם עמודי הוראה, ומשמע שסומך על דברי רש"י להלכה. גם הגאון רבי יעקב חאגיז בשו"ת הלכות קטנות (ח"ב סימן קיז) העיר, שאם רש"י סבר וקביל שפשט ההלכה כך, למה יגרע כוחו משאר פוסקים. ע"ש. גם הגאון חות יאיר (סימן קד) כותב, דמצינו בכמה מקומות שרש"י פרשן הוא, ומכל מקום לא נמנע להודיענו בקיצור הנוגע להלכה. ע"ש. גם בדברי חמודות (סביב הלכות ציצית להרא"ש סימן יט אות סא) כותב, ואני אומר שזו שטען הבית יוסף שאין למנות דברי רש"י, אין דעתי נוחה בזה כלל, דחס ליה לרש"י לפרש הסוגיא לפי מה שנראה לו והוא עצמו לא יסבור כן אליבא דהלכתא. וכי לא יחוש לחורבא דתיפוק מיניה חלילה, אבל אין ספק שכל פירושיו שמפרש הן לפי דעתו ומסקנתו אליבא דהלכתא. ע"ש. גם הגאון החזון איש (באגרותיו ח"ג סימן טו) כותב: ולענין עיקר הפירוש של רש"י בדינים היוצאים ממנו, תמיד נחשב דעת רש"י כאחד הפוסקים. וכי יתכן לומר שמה שפירש רש"י בחולין (נד:) על ניביה ועיכול ניביה אינו לפסק הלכה רק לפירוש, או מה שפירש רש"י רוב בשר קיים שלא יצא העצם פעם אחת לחוץ, היינו דרך פשט ולא דרך פסק. ע"כ.

אולם כאמור הדבר ברור שמרן ז"ל לא בא למעט ח"ו בערכו של רש"י, אלא שסמכו ע"מ שאמרו בב"ב (קל:) אין למדין הלכה מתוך תלמוד עד שיאמרו לו הלכה למעשה. [ופי' רשב"ם, דשמא אם יבא לידי מעשה ידקדק יותר ויראה טעם אחר בדבר]. א"ל ר' אסי לר' יוחנן, כי אמר לן מר הלכה הכי, נעביד מעשה, א"ל לא תעבידו עד דאמינא הלכה למעשה. ע"כ. ובגיטין (לז.) א"ל ר' יוחנן לר' אסי, וכי מפני שאנו מדמים נעשה מעשה. ובסנהדרין (פו:) חזר לעירו שנה ולימוד כדרך שהיה למד פטור, הורה לעשות חייב. ובריש הוריות (ב.) אין בית דין חייבים על הוראתם עד שיאמרו להם מותרים אתם לעשות. ע"ש. ובירושלמי (כלאים פרק ב') כל הלין מלייא לענין משא מתן, הא

לענין להורות אסור להורות. ע״ש. והכי נמי רש״י ז״ל דלא נחית אלא לפרש הסוגיא כפשטה, שכל מבין עם תלמיד יוכלו להבין פשט דברי התלמוד, אמרינן דלא נחית למעשה, ואילו היה נחית לפסוק הלכה למעשה היה מדקדק יותר בפירושו לאסוקי שמעתתא אליבא דהלכתא. [ועיין עוד בתשובת רבי עקיבא איגר ר״ס יד].

ואפשר עוד לומר שרש״י עצמו לא חשש לתקלה פן יפסקו הלכה למעשה על פי פירושו, מפני שהלכה רווחת היא שאין לפסוק דין מן התלמוד אלא על פי פסקי הגאונים בתשובותיהם, וכמו שכתב בשו״ת מהר״י בן מיגאש (סימן קיד), שאותם שמדמים להורות על פי חוזק עיונם בתלמוד, ראוי למנעם מזה, כי אין בזמנינו זה מי שיגיע בתלמוד לגדר שיוכל לסמוך להורות ממנו. ע״כ. וכן כתבו כמה אחרונים, דרש״י מפרש ולא פוסק, וכן כתבו הגאון רבי עקיבא איגר בתשובה שם, ומהר״ח פלאג׳י בשו״ת לב חיים ח״ב (ר״ס ריג).

וניהדר אנפין לנידון דידן, דכיון שהרמב״ם כתב שאין בזה משום לשון הרע, לדידן יש לתפוס כן עיקר לדינא, והן אמת דלאו בכל דוכתא נקטינן כדעת הרמב״ם, דהנה מרן הבית יוסף בהקדמתו לאורח חיים כתב, דהיכא שאין לנו גילוי בדעת כל ג׳ עמודי ההוראה, נקטינן לדינא כרוב הפוסקים. ולא כתב שם שיש לתפוס כדעת הרמב״ם, ורק אם הרמב״ם לא כתב כלום בדין זה נקטינן כרוב הפוסקים, ומשמע דלאו מילתא פסיקתא היא שיש לתפוס בכל דבר כהרמב״ם. ומה שכתב באבקת רוכל שהרמב״ם היה מרא דאתרא בארץ ישראל, היינו באופן כללי, ברוב הדינים, או במקום שלא חלקו עליו רוב הפוסקים. ובאמת שמצינו בכמה מקומות שמרן עזב דעת הרמב״ם ופסק להחמיר או להקל כדעת רוב הפוסקים האחרים. וכגון לענין בישול אחר בישול בשבת בדבר לח, ולענין שיעור כזית, ועוד. וראה בילקוט יוסף על הלכות שביעית (מהדו״ק עמוד תקז) מה שכתבנו עוד בזה.

נמצא, שדין זה, אם דבר הנאמר בפני שלשה יש בו משום לשון הרע או לא, שנוי במחלוקת הראשונים, שמדברי רש״י ותוס׳ והריטב״א וההשלמה, יש בזה משום לשון הרע, אך משום גילוי סוד אין בזה. ואילו דעת רוב הראשונים, דאף משום לשון הרע אין בדבר, וכן נראה דעת השאלתות, רשב״ם, רבינו יונה, רבינו גרשום, בה״ג, הרמב״ם, הסמ״ג, הגהות אשר״י, והמאירי.

אשר על כן יש לתפוס לדינא כדעת הרמב״ם ורוב הראשונים, שכל דבר הנאמר בפני שלשה אין בו משום לשון הרע, אלא שיש לכך כמה תנאים:

א. דכ״ז באופן שהמספר לא יתכוין להעביר הקול ולגלותו יותר, וכמו שכתב הרמב״ם הנז׳. ואמנם הרשב״ם ורבינו גרשום לא כתבו הגבלה זו, ונראה שלדעתם גם אם מתכוין להעביר הדבר ולגלותו, לית ביה משום לישנא בישא.

ב. וגם יש לנו לחוש ללשון הרמב״ם דמשמע קצת שהוא דוקא בדיעבד. ולא לכתחלה.

ג. ועוד, שלדעת רבי דוד עראמה הרמב״ם איירי בלא התנה. וכמו שמצינו סברא זו בסמ״ג.

ד. ובכסף משנה שם מבואר, דמה שהתיר הרמב״ם היינו שאם יבוא במקרה לדבר בענין זה אין איסור לאומרו, אבל לא שיתכוין לגלות הדבר, וכן הוא בספר יד הקטנה (ח״ח בהג״ה סעיף ג׳), שצריך לספר זאת דוקא בתוך סיפור אחר ולא בפני עצמו. והיינו שאם מספר הדבר כסיפור בפני עצמו מורה על כוונתו לבזותו ולהשפילו. ולכן איכא בזה משום לשון הרע. ועיין להחפץ חיים (באר מים חיים ג׳) דמקור דבריו מסנהדרין לא. מההוא תלמידא וכו׳ דאפקיה רבי אמי, ואף על פי דנאמר בפרסום אף על פי כן הקפיד מחמת שנתכוין לגלות. וראה עוד בחפץ חיים (כלל ה׳ באר מים חיים אות יא בסופו). ודו״ק.

ה. וכתב החפץ חיים (סעיף ה׳) דאם השלשה הם יראי אלוקים, כל כי האי גוונא שאין הדבר מתפרסם על ידם, אסור לספר, שכבר אין בדבר פרסום. ושם כתב להסתפק אם רק אחד מהשלשה ירא אלוקים שלא יספר הדבר, אם די בכך.

ו. וראה עוד בחפץ חיים שם בהלכות רכילות (כלל ב׳ הערה ד׳). דכל ההיתר הוא לאחד מן השלשה, אבל לאחר אסור לספר זאת, והיינו שאין להאמינו לאחר.

ודע, דיש עוד אופנים שאין איסור לדבר לשון הרע, וכגון באיזה דברים הקשורים לשידוכים, וכמבואר בחפץ חיים שם, וכן לענין קבלת אדם לעבודה או ללימוד, ובכל שיש היתר בדבר, אסור לו להעיר לאביו על כך. ואדרבה פעמים ויש כאן ענין של לא תעמוד על דם רעך, באם יודע על חבירו שהוא כעסן ונרגן, ואם יקבלו אותו לאיזה משרה הדבר יזיק למנהל וכדומה, והדבר ברור אצלו, אין בזה איסור לשון הרע, כפי התנאים שנתבארו בחפץ חיים.

וראיה לזה ממ"ש הרמב"ם (בפ"א מהלכות רוצח הי"ד): כל היכול להציל את חבירו ואינו מצילו, עובר על לא תעמוד על דם רעך, לפיכך הרואה את חבירו טובע בים או שליסטים באים עליו, ויכול להצילו, או ששמע שאנשים חושבים עליו רעה וטומנים לו פח, ולא גילה את אוזן חבירו להודיעו, הרי זה עובר ע"מ שנאמר בתורה לא תעמוד על דם רעך. וכן פסקו הטור והשלחן ערוך (חושן משפט סימן תכו סעיף א). ועל פי זה פסק בשו"ת יחוה דעת ח"ד (סימן ס') במי שמשתדל להשיג רשיון נהיגה, והוא חולה במחלה סמויה שאינה מתגלית על ידי בדיקת רופא רגילה, שמותר לרופאו האישי או למי שיודע בבירור על מחלתו להודיע על כך למשרד הרישוי, למנוע בעדו השגת הרשיון בכדי שלא יגרום לתאונות ואסונות בנהיגתו, ואין לחוש בזה משום איסור רכילות ולשון הרע. ובזה יש לפרש כוונת הפסוק, לא תלך רכיל בעמך, לא תעמוד על דם רעך, שאף על פי שאסור לך להיות רכיל ולגלות סוד חבירך, וכמו שנאמר: הולך רכיל מגלה סוד ונאמן רוח מכסה דבר, מכל מקום לא תעמוד על דם רעך, ועליך להודיע לחבירך כדי שישמר מנזק וסכנה, וכמו שאמרו בנדה (סא.) שאף על פי שאסור לקבל לשון הרע, למיחש מיהא בעי. והרמב"ם בספר המצות (מצות לא תעשה רצז) כתב, שבכלל אזהרת לא תעמוד על דם רעך, הרואה ממון חבירו אובד והוא יכול למנוע זאת כשיגלה אוזן חבירו על כך, וכמו שאמרו בתורת כהנים, מנין שאם אתה יודע עדות לחבירך שאין אתה רשאי לשתוק, תלמוד לומר לא תעמוד על דם רעך. וכן כתב בספר החינוך (מצוה רמד). ולפי זה יוצא שגם כשיש הפסד ממון בלבד, רשאי לגלות אוזן חבירו, כדי להשמר מהחושבים עליו רעה. וכ"ש כשיש חשש סכנה ליחיד ולרבים.

ועיין בפתחי תשובה (אורח חיים סימן קנו) שכתב, הנה המגן אברהם וכן בספרי המוסר האריכו בחומר איסור לשון הרע, וראיתי לנכון להעיר לאידך גיסא, שיש עון גדול יותר מזה, וגם הוא מצוי ביותר, וזהו מי שמונע עצמו מלגלות אוזן חבירו במקום שיש צורך להציל עשוק מיד עושקו, מפני שחושש לאיסור לשון הרע, כגון הרואה מי שאורב לחבירו להורגו בערמה, או שחותר מחתרת באישון לילה ואפילה בביתו או בחנותו של חבירו, ומונע את עצמו מלהודיע לחבירו ולהזהירו בעוד מועד, מפני שחושב שהוא בכלל איסור לשון הרע, ובאמת שהנוהג כן גדול עונו מנשוא, ועובר על לא תעמוד על דם רעך. והוא הדין גם לענין ממון, כי מה לי חותר מחתרת או שרואה את משרתיו של חבירו שגונבים ממנו, או שותפו לעסק. וראה עוד ביחוה דעת הנז'.

ובשו"ת לחפץ בחיים להרה"ג ר' שלמה רוזנר (סימן כז) כתב, שאף על פי שדעת הח"ח נוטה לפסוק בזה כדעת התוס', מכל מקום אפשר שאם הדבר מפורסם לכל, לכ"ע מותר לספר לאחרים, וכמו דבר שנתפרסם בעיתון. שכיון שזה כבר מפורסם שוב אינו גורם לפרסום. וכן משמע קצת בחפץ חיים כלל ב' סק"א. ועיין עוד בח"ח כלל ג סקי"ב ובכלל ד' סק"ו.

ובלבד שאינו מתכוין לגלות הדבר, אלא שמספר באקראי מה שקרה בעיתון, שבאופן כזה מותר.

וגם יש ליזהר במ"ש הח"ח שם בסעיף ט', שלא יוסיף שום תיבה יותר ממה שכתוב, ולא יטעים הדבר יותר ממה שהיה נשמע הדבר עליו מעצמו. ועוד שבזה מוכח שמקבל הדבר, וזה לכ"ע אסור, שאפילו אם הדבר מפורסם אסור לקבל שהדבר אמת, כמו שכתב הח"ח בכלל ז' סעיף א. ולפי זה אסור לספר הדבר למי שיקבל את הדברים בודאות, שהרי מכשילו בלפני עור. ומה שנתפרסם בעיתון, אין מזה שום ראיה שהדבר אמת, ולכן גם כשמספר לאחרים אסור לו להאמין שהדבר אמת, אלא שמספר שכך וכך כתוב בעיתון.

ובשו"ת משנה"ל (ח"ט סימן שנג) דן אם מותר לפרסם פסק דין ברבים, או לפרסם בעיתון שפ' הועמד למשפט בשביל מעשה כזה וכזה וכדו'. דהרי כל מילתא דמיתאמרא באפי תלתא לית בה משום לישנא בישא. וכל מילתא דעבידא לאיגלויי לית בה משום לישנא בישא, ופסקוה הרי"ף (פ' במה מדליקין) והרמב"ם (דעות ז, ה). והוא הדין פס"ד שנאמר בפני ב"ד ובעלי דינים, הרי נאמרה בפני ג' ולית בה משום ל"ב. ובלבד שאומר כן כמסיח לפי תומו ואינו מתכוין לבזותו, כמו שהרבה עושים בעיתונים.

וכ"ש אם על ידי הפרסום הזה יבא לידי היזק, כגון שיאבד את הנאמנות שלו, או שיהיו לו הפסדים במסחר או בשידוכים. שיש בזה גם מקפח פרנסתו של חבירו ויורד לחיי בניו ומשפחתו שזה ודאי איסור גמור.

ועיין עוד בחפץ חיים (לשה"ר פ"ז הי"א) שבדברים הניכרים מותר להאמין למספר שהדברים אמיתים. ועוד כתב החי"ח (כלל י ס"ק לד) שאפילו בעני המהפך בחררה, מותר לעני לספר לשה"ר על החוטף כדי שיחזיר לו. [אלא אם כן יכול לעשות זאת בדרך אחרת, כמו שכתב שם לעיל כלל י' באר מים חיים אות יא].

וכן אם כוונתו להרבות שלום, ע' בת' הרמ"א (סימן יא) שהוכיח בראיות שמותר לספר לשון הרע מפני השלום.

עוד יש לדון בסיפור לשון הרע, כאשר משיב למחרפו דבר. וכמו שכתב החינוך (מצוה שלח), שאף שאסרה תורה לצער את חבירו בדברים, מכל מקום חבירו התחיל להרשיע ולצערו בדברים הרעים, אין נראה לומר שלא יענהו, שאי אפשר להיות האדם כאבן שאין לה הופכים, ועוד שיהיה בשתיקתו כמודה על החירופין, ובאמת לא תצוה התורה להיות האדם כאבן שותק למחרפיו כמו למברכיו, אבל תצוה אותנו שנתרחק מן המדה הזאת, ושלא נתחיל להתקוטט ולחרף בני אדם, ובכן ינצל אדם מכ"ז, כי מי שאינו בעל קטטה לא יחרפוהו בני אדם, זולתי השוטים הגמורים, ואין לתת לב על השוטים. ואם אולי יכריחנו מחרף מבני אדם להשיב על דבריו, ראוי לחכם שישיב לו דרך סלסול ונעימות ולא יכעס הרבה, כי כעס בחיק כסילים ינוח, וינצל עצמו אל השומעים מחירופיו וישליך המשא על המחרף, זהו דרך הטובים שבבני אדם. ויש לנו ללמוד דבר זה, שמותר לנו לענות כסיל, לפי הדומה, מאשר התירה התורה הבא במחתרת להקדים ולהורגו, שאין ספק שלא נתחייב האדם לסבול הנזקין מיד חבירו, כי יש לו רשות להנצל מידו, וכמו כן מדברי פיהו אשר מלא מרמות ותוך, בכל דבר שהוא יכול להנצל ממנו.

עוד יש לדון להיתר, כאשר עושה כן כדי לשפוך את מר לבו, ולא יזיק לבריאותו הצער שיצער את חבירו, שכיון שיש לו בזה רפואה יש לומר בזה חייך קודמין. וגם החי"ח כתב כעין זה בהל' לשון הרע (כלל י סעיף יד בהגה"ה), שאפשר שאם כוונתו להפיג את דאגתו מלבו, במה שמספר לידידו את העוולה שפ' עשה לו, הוי כמכוון לתועלת, שהדבר מותר, אך יזהר שלא יחסרו שאר הפרטים שבסעיף זה. ואחד מהם שלא יגדיל את העוולה יותר ממה שעשה, ושלא יסובב לעושה העוולה נזק על ידי הסיפור יותר מכפי הדין. ע"כ. ונפקא מינה לאשה שנצרכת לספר לבעלה ע"מ שעבר עליה במשך היום וכדו'.

ודע שמותר לספר לשון הרע על עצמו, באופן שאין בו חשש של חילול שם שמים וכדומה. [וכמו שכתב גם כן לנכון בשו"ת לחפץ בחיים סימן כד].

ולאפוקי ממ"ש בס' כצאת השמש בגבורתו (עמוד קצח) מעשה שהיה בהגאון בעל החפץ חיים, שהיה בעגלה ושמע שבח שמדברים עליו, ודיבר לשה"ר על עצמו, והיכוהו על כך וכו', ואז אמר החפץ חיים שעתה למד הלכה חדשה, שאסור לספר לשון הרע על עצמו, אף על פי שלא כתב בספרו הלכה זו שאסור לאדם לדבר לשה"ר על עצמו. ע"כ. הנה אין למדין הלכה מסיפורי מעשיות. ואם כנים הדברים, לא אמר כן החפץ חיים רק בדרך מליצה בעלמא.

ואינו דומה לאיסור קללה, שאסור לקלל את עצמו, כמפורש בגמרא (שבועות לה.) שמקלל עצמו וחבירו בכולן עובר בלא תעשה. דשאני התם שהוא ענין של נזק, מה שאין כן בדיבור בעלמא שאין בו נזק לעצמו. וכן משמע לכאורה בבעל הטורים (בראשית פ"ט פס' ה), שכתב, ואך את דמכם לנפשותיכם אדרוש גו',

ג׳ במסורה וכו׳, לומר כמו שאסור להרע עצמו (ע׳ ב״ק צא:) כך אסור לקלל עצמו. וזה הוא אך את דמכם לנפשותיכם ואך את הדבר, שאפילו הדיבור אדרוש. ע״כ.

וכן משמע ממ״ש החפץ חיים שאסור לספר לשון הרע על אשתו, ודלא כהפתאים שחושבים ששתו כגופו דמי. ועוד כתב החפץ חיים, שאפילו הקדים לספר על עצמו, וכלל בכלל הסיפור את חבירו, לא נפקא מכלל לשון הרע. ומשמע לכאורה דס״ל שמותר לספר לשה״ר על עצמו.

בברכת התורה,

יצחק יוסף

הראשון לציון הרב הראשי לישראל

סימן יז

בדין נטילת ידים אחר נגיעה במקומות המכוסים באמצע הסעודה

[שלחן ערוך סימן קסד]

ב״ה. אדר א׳ תשע״ו

לכבוד האברך החשוב, זכות הרבים תלויה בידו,

דבק בתורת רבותיו, הרה״ג ר׳ **יהודה בן דוד** שליט״א

שלום רב,

ראיתי מה שכת״ר כתב בטוב טעם, והביא מה שהק׳ על מ״ש בילקוט יוסף בדין היוצא לצרכיו באמצע הסעודה, כשיוצא נוטל ידיו ואינו מברך על הנטילה. והעיר בזה כאשר יבואר להלן.

דהנה מרן הבית יוסף (אורח חיים סימן קסד) הביא מ״ש בתשובות להרמב״ן (סימן קצ״ה) דמי שעומד בסעודה ונזכר שנגע במקום מטונף, ודאי צריך נטילה ולברך באמצע סעודה כתחלתה. וכך אנו עושים בלילי פסחים, נוטלים ומברכים לטיבול ראשון, וחוזרים ונוטלים ומברכים לטיבול שני. וכל שנגע שלא במקום טינופת אינו צריך כלום. ע״כ. והיא בתשובות הרשב״א (ח״א סימן קצב קצג ותשנד). וכן פסק מרן בשלחן ערוך שם סעיף ב׳.

אלא שיש לעמוד בזה מהמבואר בהלכות פסח, סימן תעג, שאין אנו מברכים על נטילה קמייתא, שהיא מדין נטילה לטיבולו במשקה. וכמו שפסק מרן בסימן קנא. ואם כן היאך הבית יוסף העתיק בסתם דברי הרמב״ן, שכולו מסתמך על הנטילה בליל פסח, וכתב שמברכים על נטילה זו, והרי בזה אין מנהגינו לברך, דחוששין לדעת התוס׳ בחולין דבזמן הזה אין צריך ליטול ידיו לטיבולו במשקה, ולכן אין מברכים על נטילה זו. וכבר עמד בזה הט״ז שם, והוסיף, ועוד קשה דאי תימא דצריך ברכה משום נגיעה במקומות המכוסים, כ״ש שצריך אם יוצא לצרכיו בשעת אכילה, וזה אינו, דהא פסק בסימן ז׳ דאין מברכין ענט״י אפילו אם רוצה להתפלל. שוב ראיתי ברש״ל שכ׳ בפרק כ״ה, שאין לברך על נטילה זו, דלא מצינו שתיקנו ברכ׳ באמצע סעודה וכו׳. ע״ש. וכ״מ מדברי הרמ״א (ס״ס קע״ח) שכתב, שעשיית צרכיו לא הוי הפסק בסעודה, ולא זכר שיברך על נטילת ידים.

ונחלקו האחרונים לענין דינא אם לברך על נטילה זו, שדעת המגן אברהם כד׳ המהרש״ל שלא יברך על נטילה זו. וכן הפרי מגדים, ודרך החיים, ומגן גבורים, חשו לדבריו לענין ברכה. אך בספר מאמר מרדכי, ומטה יהודה, ובגדי ישע, ובית מאיר, הסכימו לפסק השלחן ערוך אף לענין ברכה, וכן כתבו בנהר שלום, ובחמד משה (סימן ק״ע).

ובמשנה ברורה (סימן קסד ס״ק יג) ובביאור הלכה שם הכריע, דבעשה צרכיו או שנגע במקום מטונף ממש, או שהלך והפליג צריך נטילת ידים בברכה. אבל אם נגע במקום המכוסה באמצע הסעודה, צריך נטילת ידים כדין, אבל לא יברך. ע״ש.

ולדינא נראה דהדרינן לכללא דספק ברכות להקל אף נגד מרן, ויטול ידיו ולא יברך, וכמו שנתבאר בילקוט יוסף ברכות (עמוד צד).

והנה הראוני לאחי-ידידי הגר״ד שליט״א שכתב בספרו, שהנוגע במקומות המכוסים באמצע

הסעודה נוטל ידיו בברכה. ונסתמך שם על כללו של הרדב״ז (בח״א סימן רכט) שכל שהמחלוקת במצוה וקיימא לן שחייב במצוה, ברוכי נמי מברכינן, ואין חוששין לספק ברכות להקל. ואף דלא קיימא לן כהרדב״ז בכללו זה, מכל מקום היכא שמרן השלחן ערוך פסק לחייב במצוה סמכינן אכללו דהרדב״ז, כמ״ש מרן החיד״א ועוד אחרונים, [ובהצטרף דברי מרן החיד״א בחיים שאל (ח״ב סימן טו) דאף דאמרינן ספק ברכות להקל אף נגד מרן, מכל מקום מי שמברך כסברת מרן אין מוחין בידו]. ואם כן כיון שמרן השלחן ערוך (סימן קסד ס״ב) פסק להכשיר המצוה, לכאורה יש להורות לברך על נטילה זו. ומכאן תמה על מ״ש בילקוט יוסף הנ״ל שיטול ידיו בלי ברכה. והרי בעין יצחק ח״ב (כללי ספק ברכות עמוד תי) נתבאר דכל כי האי גוונא סמכינן שפיר אכללו של הרדב״ז.

אולם אנא דאמרי אף דאנן קיימא לן דבמקום שמרן פסק בשלחן ערוך להכשיר את המצוה ברוכי נמי מברכינן. אך כ״ז כשאיתחזק חיובא, אך בנידון דידן שהמח׳ היא האם מחוייב מעיקרא בנטילה או לא, אם כן לא הוחזק בחיובא, ובזה הא לא קיימא לן כהרדב״ז, וכמו שנתבאר בספר עין יצחק (שם עמוד תטו).

ועיין בהליכות עולם (ח״א עמוד שמב) שכתב, ״אם נגע בידו האחת במקום מטונף כשהוא באמצע הסעודה, נכון להחמיר ליטול שתי ידיו. אבל אם רוצה לאכול פירות, או לשתות, די שיטול אותה היד בלבד״. ותו״ד הוא שאין זו מח׳ במצוה אלא מח׳ בברכה דאף המהרש״ל דפליג אדברי מרן הבית יוסף, מודה דצריך ליטול ידיו, ואם כן נמצא דאינה מח׳ במצוה אלא בברכה, והדרינן לכללא דספק ברכות להקל.

ועוד טען בזה, שאף שאין בכוחנו לחלוק על דברי הראשונים (כמש״כ מרן הבית יוסף בהקדמתו) ואם כן כאן שמרן בבית יוסף הסתמך על דברי הרשב״א בתשו׳ (ח״א סימן קצב-קצג, ותשנד. ובמיוחסות לרמב״ן סימן קצה) ומאן דפליג איהו המהרש״ל (בים של שלמה חולין פ״ח סימן מא) דהוא מהאחרונים, לכאורה י״ל שאין בידו כח לחלוק או לעשות ספק דנימא ספק ברכות להקל. מכל מקום כאן י״ל דיש בכוחו לחלוק על הראשונים, מכיון שידעינן למקור סברתו של הרשב״א בזה, וכשידעינן למקור הראשון ויש בידינו להשיב, משיבים. וכמו שכתב מרן הבית יוסף באבקת רוכל (סימן קנה) לחלוק ע״ד הריב״ש והריטב״א ״דבכל דור ודור איכא למימר לאו קטלי קני באגמא אנן״. [ויש להאריך עוד בדברי מרן הבית יוסף הנ״ל. והאם שייך לחלוק על ראשונים בדורנו ועל כל פנים בדורו של מרן הבית יוסף. ואכ״מ].

ועוד דיש מהאח׳ דס״ל דאף כמה מהראשונים הלא המה רבותיו של רש״י הרמב״ם ורבנו חננאל ס״ל דאינו מברך, וכמו שכתב הביאור הלכה (ד״ה לחזור) ואף דאיהו פליג עליהם וס״ל דאינו ענין למח׳ רש״י ורבותיו הנ״ל, לא פליג אלא לענין נגע במקום מטונף, אבל לענין נגע במקום המכוסה סתם, לא פליג וכמו שפסק במשנה ברורה (ס״ק יג).

וגם הכף החיים (סופר ס״ק טז) ס״ל דיש מהראשונים דס״ל דאין מברך, ״דגדולה מזו כ׳ באגודה (פ״ג דיומא) דאף בהלך והפליג אין צריך לברך. ע״ש״. ודו״ק. (וע״ש שכ׳ לחזק הדברים, דאינו מברך מכמה טעמים).

ובספר הנ״ל חשב דהמהרש״ל פליג אף במצוה, וס״ל דאין צריך אלא רחיצה לנקיות בעלמא, ואם כן אינה מח׳ בברכה בלבד, אלא מח׳ במצוה, והדרינן לכללו של הרדב״ז. אולם מלבד דיש לפלפל בדברי המהרש״ל הנ״ל, דמתחילה כתב על דברי הרשב״א ״ונראה דבריו להצריך נטילה אבל לברך לא מצינו וכו׳״ ושוב כתב ״גם לפי דעתי רחיצה בעלמא מספק׳. וכו׳״ וצ״ב כוונתו בזה. וגם לא ביאר מהי רחיצה בעלמא. וכן לא כתב דהוא לנקיות, אלא כתב דהוא ״או משום זיעה או משום מיאוס בל תשקצו וכו׳, אלא דחמירא סכנתא מאיסורא וחייב לרחצם״. ויש לעיין עוד בדבריו.

ובאמת שהאח׳ שהביאו לדברי המהרש״ל דאינו מברך, השמיטו מש״כ שדי ברחיצה בעלמא, ומשמע דלא ס״ל כוותיה, ואם כן יש לדון אי אמרי׳ בכהאי גוונא דהוי מח׳ במצוה, או דכיון דהמהרש״ל יחידאה בזה, לא באים דבריו בחשבון החולקים, והוי מחלוקת מרן והאחרונים והיא מח׳ בברכה ואמרי׳ ספק ברכות להקל. וצ״ע. ונראה דאף בלא זה וע״פ כללי

הפסיקה יש לנו לומר ספק ברכות להקל בכהאי גוונא, דליכא חזקת חיוב ליטול ידיו, דבזה גופא נחלקו.

ומה שטען עוד שמדברי מרן אאמו״ר בהליכות עולם (שם) אין ראיה דס״ל דאין לברך, דלא נחית שם לדין הברכה, והבין דמש״כ ״נכון להחמיר ליטול שתי ידיו״ הוא לאפוקי מליטול ידו האחת בלבד. אולם המעיין שם יראה דאחה״מ זה אינו, דהנה דברי מרן בהליכות עולם באו ע״ד הרב בן איש חי, ובבן איש חי כתב בזה״ל: ״מי שנגע באמצע סעודה בשוק וירך ומקומות המכוסים באדם, או שחיכך ראשו, צריך נטילת ידים ולא יברך על נטילת ידים וכו׳. ואם נגע ביד אחת במקום מטונף אין צריך ליטול אלא אותה יד״ ועל זה באו דברי מרן זיע״א דבמש״כ להצריך נטילת יד אחת בלבד, בשו״ת לב חיים כתב להצריך נטילת שתי ידיו, וסיים שנכון לעשות כדבריו, אבל בעיקר הדין שנטילת ידים זו בלא ברכה לא העיר ע״ד הרב בן איש חי כלל. [ויוצא לפי זה שמרן זיע״א ס״ל שאף הגר״ח פלאג׳י בלב חיים הנ״ל מיירי רק לענין נטילת היד, אך לענין הברכה מודה דאין מברכין, דאם לא כן היה למרן זיע״א לתפוס על הרב בן איש חי ז״ל בזה. ופשוט].

המורם מכל האמור, דמ״ש בילקוט יוסף הנז׳ שיש ליטול הידים בלי ברכה, הם דברים נכונים, וכן יש להורות.

בברכה,

יצחק יוסף

הראשון לציון הרב הראשי לישראל

סימן יח

הברכה על הבמבה, ופופקורן

[שלחן ערוך סימן רכ]

בס״ד, כ״ב אדר ב תשע״ד

לכבוד היקר והנעלה כש״ת ה״ה **ניצן בראונר** נ״י

שלום וברכה!

למענה לשאלתך אודות הברכה על ה״במבה״, הנה כתבנו בנושא זה בס״ד בכמה דוכתי, וקשה לי לחזור על הכל, וראה בשלחן המערכת ח״א מערכת ב׳ ערך בורא פרי האדמה, שם ביארנו כל הדין באורך. ועיין עוד בעין יצחק ח״ב כללי ספק ברכות (עמוד תקע״ח). רק זאת אציין בפניך, כי ביקרתי במפעל המייצר במבה, במגדל העמק, וראיתי שעושים את הבמבה מגרגירי תירס המיוחדים לכך, שאינם ראויים לאכילה אלא על ידי ריסוק או ניפוח, ואלו גרגירי התירס שעושים מהם גם פופקורן, וכיון שאינם ראויים בפני עצמם, לפיכך יש לברך עליהם בורא פרי האדמה, ואמנם בשאר המפעלים לייצור הבמבה לא ביקרתי, אך נאמר לי, שאי אפשר לטחון את גרגירי התירס הרגיל ולנפח שיהיה במבה, והניפוח שייך אך ורק מאותם גרגירים מהזן של הפופקורן, וממילא בכל החברות כולם צריך לברך על זה בורא פרי האדמה. ומה שרבים נהגו לברך על הבמבה שהכל, הוא מפני שאינם יודעים שהוא נעשה מזן מיוחד של תירס הנזרע במיוחד לשם הבמבה ופופקורן.

ודין הבמבה שונה מדין רסק פירות או ירקות, והרבה מדורינו לא ירדו לחילוק זה, וחשבו לדמות דבר זה לתמרים שנתמעכו, אולם המעיין בדברי רבינו ירוחם, יראה, שכל שאינו ראוי לאכילה אלא על ידי ריסוק או ניפוח, אין ברכתו משתנית. וז״ל רבינו ירוחם (תולדות אדם נתיב ט״ז ח״ב דף קמג:): קורא שהוא מלולב שהוא רך וכו׳ מברכים שהכל, שאין אנשים נוטעים אותם על דעת לאכלם כך, אלא כשיגמרו הפרי. אבל אם היו נוטעים אותם האנשים על דעת לאוכלן כך רכין, כמו מין אילן שנוטעים אותו על דעת לאכול העלין ותמרות רכין, מברך בורא פרי האדמה. ע״כ. ולפי זה גם לגבי במבה, מאחר שנעשית מזן מיוחד של תירס, ולא מהתירס הרגיל, ונוטעים זן זה לשם ריסוקו או ניפוחו, ולא אכילתו בפני עצמו, וגרגירי התירס קשים ביותר שאינם ראויים לאכילה כלל קודם הריסוק [או הניפוח שנעשה פופקורן], לכן ברכתו האדמה.

וכן מבואר בתרוה״ד (סימן כט) שכתב, דבשמים כתושים בדבש, דכיון דאורחייהו בהכי לכתוש ולשחוק הבשמים, מש״ה חשיבי קיימי במילתייהו, מה שאין כן

בדבר אחר שאין דרכו להיות תדיר מעוך ומרוסק". ע"כ. ומבואר להדיא דכל דבר שדרכו להיות מעוך ומרוסק, כמו זן התירס שנזרע לשם הבמבה, ברכתו בורא פרי האדמה.

וכן משמע מהחיי אדם (כלל נא ס"י) שכתב, אין מברכים העץ אלא כשניכר במקצת שהוא פרי, אבל אם ריסקו עד שאינו ניכר כלל מה הוא, מברכים שהכל. ואם רוב דרך אכילת אותן פירות הוא על ידי ריסוק, אף לכתחלה מברך ברכתו הראויה. ע"כ.

וכן משמע מדברי שלחן ערוך הגר"ז בכמה דוכתי בהלכות ברכות, דכל שהדרך על ידי ריסוק, אין ברכתו משתנית.

וכן משמע במגן אברהם (סימן ר"ב ס"ק י"ח) שכתב לגבי בשמים שחוקים, דכיון שהדרך הוא לכתוש ולשחוק, הרי הם חשובים כקיימי במילתייהו.

וכן הוא במשנה ברורה (בסימן רג ס"ק יב) "דדרך הבשמים לכתוש באופן זה". ע"כ. וע"ש בשעה"צ (ס"ק יט) שכתב, שאינו דומה למה שמבואר בסימן ר"ד (ס"ק נ"ב) דצריך שיהא ניכר מהותו ותארו, דהכא לענין הבשמים שדרכן בכך מודו כולי עלמא, והיינו, אפילו לדעת הרמ"א בהגה"ה גבי תמרים שמיעכן (בסימן ר"ב ס"ז), וכמבואר בהדיא בתרוה"ד הנ"ל. וכן משמע עוד במשנה ברורה (סימן רב ס"ק מד) דאם רוב דרך אכילת אותן פירות הוא על ידי ריסוק, אף לכתחלה מברך ברכתו הראויה, בין לענין פה"ע או פרי האדמה.

ומטעם זה מברכים על הפופקורן בורא פרי האדמה. והיה מי שטען בפני מרן אאמו"ר, דמאחר ולא ניכר טעם התירס בבמבה, יש לברך עליו שהכל. אולם מדברי דברי רבינו ירוחם, תרוה"ד סימן כט, הכסף משנה, והגר"ז, והמשנה ברורה, והחיי אדם כלל נא, ועוד אחרונים, משמע שכל שאי אפשר לאוכלו אלא על ידי ריסוק, אף שלא ניכר הטעם, ברכתו בורא פרי האדמה. וכן נהג מרן אאמו"ר זיע"א בעצמו ובירך בפנינו ב' פעמים על הבמבה בורא פרי האדמה.

ומה שיש חומרים אחרים מעורבים בזה, הנה הבסיס הוא התירס, והתירס נחשב לעיקר, מפני שכל צורת הבמבה זה גרגירי התירס שנתפחו, ודינו ככל הדברים הראויים לאכילה על ידי בישול, כגון תפו"א וכיוצא, שאף על פי שכשהוא בפני עצמו לא ראוי לאכילה, ורק על ידי בישול והוספת תבלינים נעשה ראוי, וברכתו בורא פרי האדמה, כך גם הבמבה, שהוא עיקר המאכל, שבא על ידי התפחה ועירוב חמאת בוטנים יחד עמו. וגם אין עושים את הבמבה כעיסה עם תערובת מרובה של דברים אחרים, אלא רובו ככולו הוא מגרגירי תירס דקים כמות שהן, המתנפחים בחום התנור. ואף חמאת הבוטנים ושמן הבוטנים הם נעשו מן האדמה, ואם יברך על זה בורא פרי האדמה הרי לא שיקר בברכתו, שהכל נעשה מהאדמה וכדברי המגן אברהם (סימן רו סק"א) שכתב בזה"ל: נראה לי שאותן הגדלים על האילן, ומברך בורא פרי האדמה משום שלא נגמר הפרי, או משום שאינן עיקר הפרי, אם בירך בורא פרי העץ יצא. והעתיקו דבריו האחרונים. וכן כתב בברכת יוסף ידיד ח"ב (דף כב ע"ב), דבכהאי גוונא ליכא למיחש לספק ברכות. ע"ש. ובחיי אדם (כלל נא סימן יב) כתב, שדבר שברכתו בורא פרי העץ או בורא פרי האדמה, רק מחמת שנתרסק או מחמת שאינו עיקר הפרי או שלא נגמר הפרי, ירד ממעלתו ומברכים עליו בתחלה שהכל, מכל מקום בדיעבד אם בירך עליו ברכתו הראויה לאותו מין, יצא. ע"ש. [ועיין ברמ"א סימן רב סעיף ז]. וכן פסק בשו"ת שער אשר אורח חיים (סימן ו' בד"ה והנה), ע"ש.

ועל כל פנים לא שייך כאן כללא דספק ברכות להקל, כי אין כאן ברכה לבטלה. ורק כשיש ספק ברכה לבטלה אמרינן ספק ברכות להקל.

וכבר כתב רבי דוד אבודרהם, בתחלת הלכות ברכות, דמה שאמרו כל הנהנה מהעוה"ז בלא ברכה כאילו מעל, היינו שבירך ברכה שאינה ראויה, כגון שהכל, דגם זה בכלל כאילו מעל. ולפי זה זו סיבה נוספת לדקדק ולברך האדמה על הבמבה, ובפרט שאין זה שקר, דסוף סוף כל מרכיבי הבמבה העיקריים יצאו מהאדמה.

צא וראה איך שפירשו את הריטב"א בפירוש מוטעה, ועיין בס' ברכת ה' ח"ג (פרק ז' סעיף ל"ב הערה 123 עמוד צ"ג). שהביא סייעתא לדבריו [לברך שהכל] ממ"ש הריטב"א בהלכות ברכות (פ"ג הי"ב) וז"ל: כל שאין

בברכה שלו לשון פרי, כגון פת וכיוצא בו, אינו יוצא ידי חובה בברכה שמזכיר בה פרי. ע״כ. ופירש, דהיינו משום שהשתנה מהותם לגמרי כיון שנילושו ונעשו גוף חדש על ידי בני אדם.

אולם ברור שאין זו הכוונה בדברי הריטב״א, ואין משם שום ראיה ליסוד והמהלך שבנה מסברא, שהרי הריטב״א לא כתב כן אלא גבי ברכת הפת, דאחר שמצינו שחכמים הפקיעו לשון פרי בברכה זו, וקבעו לברך על הפת המוציא לחם מן הארץ, וכן על פת הבאה בכיסנין אמרו לברך בורא מיני מזונות, והוציאו לשון פרי מברכות אלה, לכן אם בירך על הפת בורא פרי האדמה לא יצא, מה שאין כן בנידון דידן דהבמבה אין בה שום תערובת באופן הניכר, וגם לא נעשתה כעיסה כלל, ואינה בדרך בישול אלא בקלייה, והא קמח קלוי ברכתו האדמה. והתערובת שיש בגרגירי התירס הרי היא בטלה ברוב גדול. וכמבואר, ואכתי הוי בגדר במילתייהו קיימי. [ומה לי נילושו ונעשו כגוף אחד על ידי בני אדם וכו׳, הרי גם תמרים שמיעכן נעשה הדבר על ידי בני אדם].

והנה לך לשון הריטב״א בפ״ב מהלכות ברכות הלכה ט״ז: בירך בורא פרי האדמה על הפת, לא יצא, שכיון שנעשה פת, אינו נקרא פרי כלל, אלא לחם או מזון. ע״כ.

ועוד כתב הריטב״א (ברכות מ:) וז״ל: אבל בפת אפ״ל דכיון שהכתוב קבע לו שם בפני עצמו, דכתיב ארץ אשר לא במסכנות תאכל בה לחם, לא נפיק כשבירך עליה בורא פרי האדמה, ועוד דכיון שבברכתה דקבעו לה רבנן הוציאוה מכלל פרי, כלומר שאינו מזכיר בברכתו פרי, שוב אינו יוצא בה בלשון פרי. ע״כ.

והנה הריטב״א לטעמיה אזיל דס״ל שעל תמרים שמיעכן לגמרי, מברכים ברכת שהכל. וכמו שכתב (שם ד״ה תמרים), וז״ל: ושמעינן מינה דטעמא משום דבמילתייהו קיימי, הא נתרסקו לגמרי עד שעברה צורתן לא, ואין מברכין עליהם אלא שהכל. ע״ש.

והנה הכא איירי שמיעכן לגמרי, וכלשון הריטב״א נתרסקו לגמרי עד שעברה צורתן, רק בזה יש לברך שהכל, ומ״ש ביביע אומר בח״ז מה שהבאתם, מדובר שרק כותשין אותם, וכלשונו של הרא״ה שכתב ותמרי ועבדינהו טרימא בפה״ע, פי׳ מפצעים התמרים, ומדביקין אותם זה עם זה כעין עגולי דבילה, אלא שהן מרוסקין יותר מברכים עליהם בפה״ע, מ״ט במילתייהו קיימי כדמעיקרא, ושמעינן מינה שאם נתרסק לגמרי עד שעברה צורתן לא, ואין מברכין עליהן אלא שהכל וכו׳. ועל זה כתב מרן זיע״א, שגם הריטב״א כתב כדברי הרא״ה הנ״ל, ופירש דבריהם דהיינו שריסקן לגמרי עד שעושה מהם משקים, וכן יש לפרש בדעת הריטב״א.

ובדבר השאלה אם יעשו במבה מתירס רגיל אם תהיה ברכתו שהכל, אין הכי נמי, אך במה שעושים מתירס מגידול מיוחד יש לברך אדמה גם אם טוחנים אותה קודם להכנתה, ואותם שחלקו על דברינו לא ירדו לדברי רבינו ירוחם, ודימו זאת לתמרים שמיעכן, ולא ידעו מדברי תרוה״ד סימן כט, ומדברי הכסף משנה, ומכל מה שכתבנו בעין יצחק. וחבל שחלקו על דברינו בלי לעיין היטב במקורות שהזכרנו.

ובענין לשון הרמ״א (בסימן ר״ב סעיף ז׳) במה שכתב, ולפי זה ה״ה בילטווער״ן הנקרא פווידל״א מברכים עליהם בורא פה״ע, ויש אומרים לברך עליהם שהכל, וטוב לחוש לכתחלה לברך שהכל, אבל אם בירך העץ יצא, כי כן נראה עיקר. עכ״ל. ושאלתם מה הכוונה, ע׳ בספר עין יצחק ח״ב (עמוד תקפ״ה), דנתבאר דכוונתו פשוטה דמ״ש דטוב לחוש לכתחלה, אין זה אלא חומרא לברך שהכל כדעת התרוה״ד אשר הרמ״א נקיט ברוב הפעמים בשיפולי גלימיה, ועל זה כתב כי כן עיקר, דהיינו דמי שאינו רוצה לחוש יכול לברך עליו כעיקר ברכתו אף בלא טעות, אלא אף לכתחלה מאחר שכן עיקר, ומוכח דעל כל פנים יצא, דאם לא כן למה לא חשש לספק ברכות להקל, וע״כ ס״ל כסברת המגן אברהם. ע״ש.

והנה אף שבערישום הרכיבים כתוב בצידו 49% חמאת בוטנים, וכן יש עוד מרכיבים, ואם כן יוצא שאין הרוב תירס, ולכאורה בשלמא לפי דעת מרן השלחן ערוך שעל דבר שנתרסק לגמרי מברכים ברכתו, אתי

שפיר לברך בפה״א, אך לדעת הרמ״א שיש לברך שהכל אם נטחן, לכאורה הוא הדין גם בבמבה.

הנה העיקר הוא שד״ז גם לאשכנזים, דשאני הכא שאין ראוי לאכול את גרגירי התירס כמות שהם, והם ראויים רק על ידי ניפוח, וכן שרק על ידי התפחה ועירוב חומרים נעשה ראוי לאכילה, לכן ברכתו לכ״ע האדמה. ולא דמי לתמרים שמיעכן שראויים בלא הריסוק.

ובכל כי האי הרי אם יברך על זה בורא פרי האדמה אינו משקר בברכתו, שהכל נעשה מהאדמה וכמו שכתב המגן אברהם, שכל שאין שקר בברכתו מברכים ברכה מבוררת. וברור שהמגן אברהם אמר כן גם לד׳ הרמ״א, וממילא לא שייך כאן כללא דספק ברכות להקל, כי אין כאן ברכה לבטלה. ורק כשיש ספק ברכה לבטלה אמרינן ספק ברכות להקל. ולכן אף לדעת הרמ״א יש לברך בפה״א מאחר שגרגירי התירס הם העיקר. ות״ח נאמן העיד בפני ששאל את הגרי״ש אלישיב בענין ברכת הבמבה, והשיב לו שגם האשכנזים צריכים לברך על זה בורא פרי האדמה, על פי דברי רבינו ירוחם ושאר הפוסקים.

בברכת התורה,

יצחק יוסף

הראשון לציון הרב הראשי לישראל



סימן יט
ברכה על שניצל

[שלחן ערוך סימן רח]

בס״ד, ל׳ כסלו תשע״ד

לכבוד בנש״ק הרה״ג החשוב

כש״ת ה״ה **ר׳ רחמים חויתה הכהן** נר״ו

אודות שאלתו אודות ברכה על שניצל עוף, או סויה, שטיגנו אותם עם פרורי לחם ותבלינים, נראה שכיום שעושים את התערובת כדי להטעים את השניצל, וזו המטרה, יש לברך עליו בורא מיני מזונות, ורק אם הקמח היה עשוי לדבק או למראה בעלמא, היו מברכים על השניצל שהכל. והנה נודע מה שפסק מרן בשלחן ערוך (סימן ר״ח סעיף ב׳) כל שיש בו מחמשת המינים אפילו הוא מיעוט ברכתו בורא מיני מזונות. ודמי לבוטנים אמריקאים (קבוקים) המצופים בקמח שברכתם במ״מ, ואם אכל שיעור כזית דגן בכדי אכילת פרס מפרורי הלחם מברך לבסוף על המחיה.

ואמנם אם ברור לנו שהקמח נעשה רק להראות צורה יפה לשניצל, ואינו בא להטעים, ברכתו שהכל, וכמו שכתבנו בילקוט יוסף ח״ג, שכך היו נוהגים לפני עשרים וחמש שנה, שהקמח היה מעט ובא רק להראות צורה. אבל איה״נ אם נותנים שם קמח או פירורי לחם כדי להטעים, כמו שעושים היום, ברכתו מזונות.

ובספק יש לברך מזונות, כי בלא״ה על הכל אם אמר מזונות יצא, וכתב המגן אברהם שכל שבדיעבד יצא לא חיישינן לספק ברכות להקל. וברכה מבוררת עדיפא טפי. וכיון שכיום רבים נוהגים לתת קמח בשניצל כדי להטעים, יברכו מזונות.

והנה ז״ל מרן בשלחן ערוך (סימן רח ס״ב): חמשת מיני דגן ששלקן או כתשן ועשה מהם תבשיל, כגון מעשה קדירה הריפות וגרש כרמל ודייסא, אפילו עירב עמהם דבש הרבה יותר מהם, או מינים אחרים הרבה יותר מהם, מברך עליו בורא מיני מזונות ולבסוף על המחיה. אבל אם לא נתן הדגן בתבשיל אלא לדבקו ולהקפותו, בטל בתבשיל. ע״כ. והטעם מבואר ברשב״א, כיון דהוא בא להטעים ולהכשיר את התבשיל, והוא מחמשת המינין דחשיבי, הוא העיקר. ע״כ. אבל אם לא נתן הדגן בתבשיל אלא לדבקו ולהקפותו, בטל בתבשיל. ור״ל שלא בא להטעים התבשיל ולא לסעוד הלב, רק שיהא התבשיל מדובק, לא חשיב ובטיל לגבי התבשיל, אפילו נתן לתוכו קמח הרבה. [תוס׳. משנה ברורה ושער הציון סימן רח ס״ק יג].

עוד כתב מרן בשלחן ערוך (סימן רח סעיף ג): כשנותנים קמח לתוך שקדים שעושים לחולה, אם עושים כן כדי שיסעוד הלב, מברך בורא מיני מזונות. ואם לדבק בעלמא אינו מברך בורא מיני מזונות. וטוב להחמיר

ולגמעו בתוך הסעודה לאחר ברכת המוציא. ע״כ. והיינו דאם נותנים הקמח במטרה כדי לסעוד, אפילו אם הקמח הוא מיעוט אינו בטל ברוב, שהרי הקמח הוא מחמשת מיני דגן, והשקדים בטלים לגבייהו. אבל אם נותנים הקמח לדבק בעלמא, בזה הקמח בטל לגבי השקדים. ומכל מקום כתב מרן שטוב להחמיר ולגמעו בתוך הסעודה, משום דבמעשה השקדים הדרך לעשותו נמי לסעוד. ולכן קשה לשער אם היתה כוונתו רק לדבק, וע״כ טוב להחמיר. וע״ש בס״ז דאף שבשאר דברים אזלינן בתר הרוב, הכא גרע טפי, שאינם בכלל מאכל כלל, כיון שאינם אלא לדבק. וכתב, שלפי זה הלעקי״ך שהם עשויים בשביל הדבש והבשמים, ממילא הוי הקמח רק לדיבוק בעלמא, ואין לברך עליהם בורא מיני מזונות. אלא שסיים שאין להקל בכך, כיון שיש לו הנאה חשובה מצד הריבוי, וכנראה שמטעם זה כתב מרן בשלחן ערוך שטוב להחמיר ולגמעו בתוך הסעודה. וכתב בבאר היטב, דמאכל שעושים מביצים וצוקר, וכשמשימים אותו על האש, נותנים בו קמח, נראה דבטל לגבי הביצים והצוקר, שאין נותנים לתוכו קמח כי אם לדבקו ולהקפותו. ואין מברכין עליו אלא שהכל. אבל ממ״ש הרב הפרי חדש (יורה דעה סימן קיב ס״ק יז) על הקיפויי דהיינו שלוקחין תירוש ומרתיחין אותו על האור, ומערבין עמו קמח ומתעבה, והתירוש מרובה על הקמח, דמברכין בורא מיני מזונות, כיון דמלבד ממה שמדבק ומקפה התערובות, מכשירו ומתקנו נמי לאכילה. וכן פסק בספרו מים חיים (סימן ח) וכן כתב מהר״א יצחקי בשו״ת זרע אברהם (סימן יא). אם כן הכא נמי כיון שמלבד ממה שמדבק מכשירו לאכילה, מברך בורא מיני מזונות.

ומכאן יש שרצו לחלק בין שניצל הנעשה בבית, לשניצל הנעשה באולמות ובתי מלון, שבמקומות אלה מרצונם לחסוך בבשר מרבים בקמח, ומטרתם להטעים ולהכשיר השניצל לאכילה על ידי הקמח. אבל בשניצל הנעשה אצל כל אחד בביתו, אין הקמח אלא לדבק כדי לטגנו, וכדי שיהיה בו מראה טוב.

אולם אין כן דעת מרן אאמו״ר זצ״ל, אלא לדעתו כל שאין הקמח ניתן שם אלא לדבק בלבד, ולא לסעוד את הלב, יש לברך על השניצל שהכל, ורק אם יש ספק אם נעשה ליתן טעם, מברכים מזונות.

ואודות שניצל טבעול, נראה שהקמח שנעשה בשניצל הוא כדי לתת לו מראה ולדבק בעלמא, ולא לטעם, ולכן יש לברך עליו שהכל, שעיקר מטרת ציפוי ״השניצל טבעול״ הוא כדי שלא יתפורר בחימום, וכדי לנאותו ולייפותו. וגם בשניצל תירס היות ורוב השניצל נעשה מחומרים של סויה וכיוצא, והתירס הוא מיעוט, יש לברך עליו שהכל נהיה בדברו.

בכבוד רב,

יצחק יוסף

הראשון לציון הרב הראשי לישראל

סימן כ
ברכה על גרנולה, וופלה, וברכה אחרונה

בס״ד, א׳ שבט תשע״ד

לכבוד הרב היקר והנעלה, שוקד באהלה של תורה,

כש״ת הרה״ג רבי **נחמיה דרשן הכהן** שליט״א

ירושלים.

שלום וברכה!

למענה לשאלותיך הנני להשיב:

א. על הגרנולה שעשויה משבולת, שהוא א׳ מחמשת המינים, ומעורבת עם פירות יבשים ועוד, יש לברך ברכה ראשונה בורא מיני מזונות, ולאחריו אם אכל כזית דגן בכדי אכילת פרס יש לברך על המחיה, שהגרנולה עשויה בעיקרה משבולת שועל שבורה שנתבשלה באידי מים, ואח״כ נאפית בתנור בתוספת כמה מיני פירות, ומבואר בשלחן ערוך (סימן ר״ח סעיף ב׳) שכל שיש בתערובת מה׳ מיני דגן, אפי׳ הוא מיעוט חשוב עיקר, ומברך בורא מיני מזונות, ופוטר את השאר, וכן כשנותן גרנולה במשקה חלב וכדומה המשקה טפל אליו, ומברך בורא מיני מזונות, ולאחריו אם יש כזית דגן בכדי אכילת פרס מברך על המחיה.

ב. בדין ברכה אחרונה לאוכל וופל, ע׳ בספר ילקוט יוסף ברכות (עמ׳ תק״ד) דמבואר דהאוכל עוגה שיש בה קרם או אגוזים וכדומה, ואין בשיעור הקמח לבדו שיעור של כזית, אין לו לברך ע״ז ברכה אחרונה, דסב״ל, וע׳ בהערה (אות כ״ט) שיש מחלוקת בפוסקים, דעת בעל זרע אברהם צריך לאכול כזית מהקמח בלבד בכדי אכילת פרס כדי לברך על המחיה, ודעת הגינת ורדים אם נתן כזית קמח בתערובת של אכילת פרס, אם אכל מהתערובת כזית מברך על המחיה, ואין צריך שיאכל את הכל, ודעת הגאון פרי חדש שאין צריך שיהיה כזית קמח בכדי אכילת פרס, אלא אפי׳ כזית קמח ועשרה כזיתים ממינים אחרים אם אכל כזית מהתערובת חייב בברכה אחרונה.

ולהלכה סב״ל ולכן לבסוף אינו מברך כלל לא ברכה מעין שלש, ולא ברכת בורא נפשות רבות. וע״ש בילקו״י עוד (בעמ׳ תצ״א) ובהערה שם (אות ט״ז).

ואחר שנים יצא לאור הספר חזון עובדיה על הלכות ברכות, ושם (עמוד קצ) כתב בזה״ל: עוגה שהרוב שלה סוכר וביצים, והמיעוט קמח, מכל מקום מברכים עליה בורא מיני מזונות. ומיהו לענין ברכה אחרונה איכא פלוגתא דרבוותא, ולהלכה אם על כל פנים היה בה כזית דגן בכדי אכילת פרס (דהיינו שלשה ביצים), ואכל ממנה שיעור כזית, מברך לאחריה ברכה מעין שלש, שהיא ברכת על המחיה. והוא הדין לאוכל ממתק שנקרא בלשון ערבי זנגולא, או רחת חלקום העשוי מעמילן של חטה. [ומיהו כעת הרחת חלקום נעשית מעמילן של תפוחי אדמה, וברכתה שהכל, ולבסוף בורא נפשות רבות]. וע״ש בהערה שהרחיב בזה. ע״ש. ואמנם בוופלה יתכן שיש שישית קמח. ובכה״ג כתב בחזו״ע שמברך מזונות ועל המחיה, אלא שבלא״ה שם זה נידון אחר לגבי תערובת. ששם מדבר על עוגת טורט, שיש בה כוס אחת קמח, וחמש כוסות שמן סוכר וביצים. והעלה דאעפ״כ כיון שיש בתערובת שישית קמח, מברך מזונות ועל המחיה. לא כן בוופלה, שאינו תערובת, אלא הוא מזונות גמור, אלא שיש בו הרבה מילוי של שוקולד וכדומה. וקמח שהוא על ידי תערובת עדיף טפי, שהכל נגרר אחרי הקמח.

על כן על הוופלים, המילוי לא מצטרף, שרובו סוכר ושוקולד וכדומה, ואין כזית קמח בכדי אכילת פרס ואין לברך אחריו ברכה אחרונה.

ועיין בספר אבי בעזרי (חאו״ח סי׳ לח) שבירר שהרקיקים של הוופלים הם לפחות 30-40 % מהוופלים, ויש חברות שהרקיקים עצמם הם 50% מול הקרם, וגם בקרם עצמו יש קצת וופלים שבורים או קמח. ולפ״ז כל שאוכל כ-80 גרם בתוך 7 דקות יכול לברך בודאי על המחיה. ע״ש.

בברכת התורה,

יצחק יוסף

הראשון לציון הרב הראשי לישראל

סימן כא
ברכת הגומל ושעשה לי נס, לניצול מפיגוע, או מתאונת דרכים

[שלחן ערוך סימן ריט]

בבואי לנחם כמה ממשפחות הנרצחים בחודשים האחרונים בפיגועים הרבים, הנעשים על ידי בני עוולה, הי״ד, נשאלתי מבני המשפחה שניצלו, לאחר שנקלעו לאירוע כזה, וב״ה ניצלו בחסדי שמים, ולידם נפגעו אחרים, ומהם שנהרגו, האם מי שניצל יברך הגומל, ומה הדין אם כשיחזרו לאותו מקום אם יברך בשם ומלכות ברכת שעשה לי נס במקום הזה?

והשבתי להם, שהנכון הוא לשמוע ברכת הגומל מאחר שנתחייב בברכת הגומל, כגון שנסע מעיר לעיר שיעור פרסה ביום אחד, או שהם עצמם יסעו מעיר לעיר שיעור מהלך פרסה, ויברכו הגומל ויפטרו בזה את ההודאה ע״מ שניצלו מאותו פיגוע. דהנה בגמרא (ברכות נד:) הוזכרו ארבעה שצריכים להודות, דהיינו לברך הגומל. והם: יורדי הים באניות כשעלו מן הים למקום יישוב, הולכי מדברות כשהגיעו למחוז חפצם, מי שהיה חולה ונתרפא, ומי שהיה חבוש בבית האסורים ויצא. כך מובא להלכה בטור ובשלחן ערוך

(סימן ריט סעיף א). ורבינו הטור נתן סימן לדבר, וכל החיי״ם יודוך סלה, חיי״ם ראשי תיבות: חבוש, יסורין, ים, מדבר.

והנה נחלקו הפוסקים אם דוקא ארבעה אלו מברכים הגומל, או לאו דוקא, המאירי בברכות שם כותב, ולא עוד אלא שנראה לי שלא נאמרו אלו בפרט, אלא שאף על פי שלא אירע להם סכנה, צריכין להודות, הואיל והדבר מצוי להסתכן, אבל כל שאירע לו סכנה, הן סכנת נפשות וניצל ממנה, בכל דבר צריך להודות. ויש בזה חולקין מתורת חובה, הא מתורת רשות ודאי מברך. ע״כ. ומבואר, דהנך ארבעה שאמרו בגמרא, לאו דוקא הוא.

וכך סובר הריב״ש (סימן שלז), שלא הוזכרו ארבעה בכתוב אלא מפני שהם מצויים תמיד, שזה מנהגו של עולם ברוב האנשים. אבל אין הכי נמי צריך להודות גם על שאר הנסים, מלבד ברכת ״שעשה לי נס במקום הזה״ שהיא ברכה שנקבעה לברך כשיעבור עוד במקום הזה. ע״ש. אולם האבודרהם כתב בשם ה״ר גרשום, שאין מברכים הגומל אלא בד׳ הצריכים להודות. ע״ש.

ומרן בשלחן ערוך סימן שכח סעיף ט׳ הביא את המחלוקת בזה, שיש אומרים שלאו דוקא ארבעה אלו, אלא הוא הדין למי שנעשה לו נס, כגון שנפל עליו כותל, או ניצול מדריסת שור ונגיחותיו, או שעמד עליו בעיר אריה לטרפו, או אם גנבים באו לו, או שודדי לילה, וניצול מהם, וכל כיוצא בזה, כולם צריכים לברך הגומל. ויש אומרים שאין מברכין הגומל אלא הני ארבעה דוקא, וסיים מרן: וטוב לברך בלא הזכרת שם ומלכות. ע״כ.

ומרן החיד״א במחזיק ברכה שם, הביא מחלוקת מר אביו מהר״י אזולאי, והגאון רבי אליעזר נחום ז״ל, אם הכהן הגדול שהיה יוצא בשלום מן הקודש, אם היה מברך הגומל בצאתו, וכן ארבעה שנכנסו לפרדס, אם בירכו הגומל בשובם, ע״ש. ועל כל פנים לדידן אין מברכים הגומל אלא בארבעה הנזכרים בהלכה, ולא בשאר דברים. ולכן מי שפרצו שודדים לביתו וניצל, אינו מברך הגומל. אף אם היה בסכנת נפשות. וראה מ״ש בזה בשו״ת משנה הלכות ח״ז (סימן ל). ע״ש.

ומי שניצול מתאונת דרכים, לדידן אין לברך הגומל, ואף אם היו ברכב שנפצעו קשה או ח״ו נהרגו באותה תאונה, אין הניצולים מברכים הגומל, אלא אם כן שהו בנסיעתם מהלך שעה ורבע, שאז יכולים לברך הגומל על הנסיעה. וכן מי שנכנס לשחות בים, ולא היה בסכנת טביעה, אינו מברך הגומל, וכן מי שיצא למלחמה ונלחם, אף שכזה וכזה תאכל החרב והיה בסכנת נפשות, אינו מברך הגומל בחזרתו מהמלחמה בשלום אלא אם כן נסע מעיר לעיר שיעור מהלך פרסה, שאז יברך הגומל על הנסיעה ויועיל לו גם עבור הצלתו מהמלחמה. ואם רוצה לכתחלה לנסוע מעיר לעיר כדי לברך אחר כך הגומל, רשאי לעשות כן, ואין זה בכלל האיסור להכניס עצמו לידי סכנה, כיון שכן הוא דרך העולם לנסוע ממקום למקום. והוא הדין בזה למי שפרצו שודדים לתוך ביתו, ושדדו את כספו, והיה בסכנת נפשות, שאינו מברך הגומל, אבל בנכנס לים לשחות, והגלים דחפוהו למים, והיה בחשש סכנת טביעה, הוי בכלל יורדי הים, ויברך הגומל.

ולענין ברכת שעשה לי נס במקום הזה, הנה בגמרא ברכות (נד.) מבואר, שאם אירע לו נס, כמו בנפל עליו אריה לטורפו, או גמלא פריצא, כשרואה המקום ההוא מברך שעשה לי נס במקום הזה. וכן אמרו שם, באחד שהלך במדבר והיה בסכנת מיתה מחמת הצמאון, ואיתרחיש ליה ניסא ונפק ליה מעיין מים. ע״ש. וז״ל מרן בשלחן ערוך (סימן ריח סעיף ט): יש אומרים שאינו מברך על נס אלא בנס שהוא יוצא ממנהג העולם, אבל נס שהוא מנהג העולם ותולדתו, כגון שבאו גנבים בלילה ובא לידי סכנה וניצול, וכיוצא בזה, אינו חייב לברך. ויש שחולק. וטוב לברך בלא הזכרת שם ומלכות. ע״כ. ועיין במשנה ברורה (ס״ק לא) שכתב, שאף שאינו מברך שעשה לי נס במקום הזה, מכל מקום ברכת הגומל שפיר מברך, דבזה לא קפדינן כולי האי שיהיה נס גמור, וכדלקמן בס״ס ריט. והסכימו עליה הרבה אחרונים.

וכוונתו למה שנתבאר שם (סעיף ט) דהני ארבעה שאמרו לאו דוקא, אלא שהוא הדין למי שנעשה לו נס, כגון שנפל עליו בעיר אריה לטרפו וכו׳. ויש אומרים שאין מברכים הגומל אלא הני ארבעה דוקא. וסיים מרן השלחן ערוך, שטוב לברך בלא הזכרת שם ומלכות. ולפי זה נמצא שלדידן דאזלינן בתר

הוראות מרן השלחן ערוך, יש להורות שגם ברכת הגומל וגם ברכת שעשה לי נס לא יברך בשם ומלכות. ובפרט דקיימא לן ספק ברכות להקל. וכן פסק בבן איש חי (פרשת עקב אות יא), דמי שנפל עליו כותל או תקרה או אבן גדולה, שבדרך הטבע ראוי שימות וניצול מן המיתה הרי זה מברך בכל עת שיגיע לאותו מקום (אחת לשלושים יום) שעשה לי נס במקום הזה וכו', ואם באו עליו גנבים וניצול או שנפל עליו אבן או ברזל סמוך לו, אף על פי שהיה בסכנת מות אם היה נופל עליו, אינו מברך שעשה לי נס במקום הזה, שאין דבר זה יוצא ממנהג העולם ותולדותיו. מיהו אם בא עליו כדור מקנה רובה אך לא נכנס בבטנו ובשאר מקומות החלל אלא בא ברגלו או בידו, וכן אם אחד תחב לו סכין בגופו ולא נכנס הסכין במקום החלל, אלא בבשרו, כיון שהגיע הדבר בגופו הרי זה ספק אם יברך בשם ומלכות, לכן טוב שגם בזה יעשה כמבואר באות ו', ויברך בלי שם ומלכות ויהרהר שם ומלכות בלבו. ע"כ.

וכן הורה מרן אאמו"ר זיע"א בתשובה לשאלה להלכה ולמעשה, במי שנדקר על ידי מחבל ימ"ש בשער שכם בירושלים, ובחסדי השי"ת ניצול ממות, שכל פעם שעובר דרך אותו מקום יאמר בלי שם ומלכות ברוך שעשה לי נס במקום הזה. [וכבר כתב האליה רבה בשם הרד"א (הובא בכף החיים אות לח), דהא דמברכים שעשה נסים בפורים, התם נמי יצא ממנהג העולם, חדא שביטל כתב המלך והוא היפך דת פרס ומדי, ועוד שהרג קרוב לשמונים אלף בשביל אהבת אשה. ועוד כמה דברים. ע"ש].

וכתב המשנה ברורה (ס"ס ריח) דמי שנעשה לו נס יש לו להפריש צדקה כפי השגת ידו, ויחלק ללומדי תורה ויאמר הריני נותן זה לצדקה ויהי רצון שיהא נחשב במקום תודה שהייתי חייב בזמן המקדש וראוי לומר פרשת תודה.

בברכת התורה ולומדיה

יצחק יוסף

הראשון לציון הרב הראשי לישראל

סימן כב
ברכה על קוף ופיל

[שלחן ערוך סימן רכה]

לכבוד הרה"ג רבי עמרם אניג'אר שליט"א - רב קהלה במכסיקו

בענין מה ששאל עוד אודות ברכת משנה הבריות ברואה פיל או קוף, אם מברכים גם על קוף קטן, וכן אם מברכים כל ל' יום או פעם בחיים?

הנה ברכה זו של משנה הבריות על קוף, היא גם בקוף קטן שאינו מגיע לגדלו של אדם, הואיל ודומים לאדם במקצת דברים. ואף על פי שאינו דומה בכל. וכך משמע מדברי המאירי (עמוד ר"ח). ובמלאכת שלמה מביא אגדה שבדור הפלגה הפך אותם הקב"ה לקופים (ע' סנהדרין קט. זו שאומרת נעלה ונעשה מלחמה - נעשו קופים ורוחות ושידים ולילין). ודו"ק. ולכן גם לטעם זה מברכים כאמור. ויש המברכים ברכה זו רק בפעם הראשונה בחיים, ואחר כך כל ל' יום כשרואה אותם מהרהרים ברכה זו בשם ומלכות בלב. ויש נוהגים לברך ברכה זו בשם ומלכות בכל ל' יום. ועיין בס' ארחות רבינו (ח"ב עמוד צד אות קטו) שכתב, שהקהילות יעקב לקח את ילדיו לרמת גן לאחד הגנים ששם נמצאים קופים, ובירך עמהם את הברכה משנה הבריות. ובאמת לדעת הטור (סימן רכה) אם עברו שלשים יום מברך שוב, ולהראב"ד והרא"ה מברך בפעם הראשונה בחיים בלבד. ויעו"ש במשנה ברורה (סק"ל) שמברך ברכה זו רק על הפעם הראשונה בחיים שרואה פיל או קוף, ואם רואה לאחר ל' יום, יברך בלי שם ומלכות. ע"ש. ומרן בשלחן ערוך בסעיף ח' כתב בסתם שמברך על הפיל והקוף משנה הבריות, ולא הגביל זאת לפעם ראשונה שרואה. ובסימן רכד סעי' יג כתב מרן, שכל ברכות הראיה מברך עליהם כל ל' יום. ואילו בסעיף ט' כתב לגבי חיגר וקיטע וכו', שמברך עליהם רק פעם ראשונה. ולכאורה מדלא כתב כן לגבי פיל וקוף, משמע דבהם מברך כל ל' יום. והחזון איש הורה שאפשר לברך ברכות אלו כל יום. ובס' שער העין הביא בשם הגר"ח קנייבסקי שלענין קוף ופיל אף המשנה ברורה מודה שיש לברך עליו כל ל' יום. ועיין עוד בחסד לאלפים אות כ"א שפסק להלכה דמברך משנה הבריות אם לא

ראה כיוצא בו תוך שלשים יום. ועיין היטב בביאור הגר"א בסימן רכ"ה ס"ט וסימן רי"ח ס"ג.

ולכאורה יש לחוש לספק ברכות להקל ולא לברך אלא בפעם הראשונה. אולם בילדותנו, מרן היה מבקש מאחינו הגדול רבי יעקב ע"ה, לקחת את כל האחים הקטנים בחוה"מ לגן החיות, ובחזרתינו משם היה שואל אותנו אם בירכנו על הקוף והפיל ברכת משנה הבריות, וכשלא בירכנו היה אומר לנו לחזור לשם ולברך. ומעולם לא אמר שברכה זו מברכים רק בפעם ראשונה בחיים. ושמא מפני שהיו קטנים אמר לברך בכל פעם. ושמא המנהג בכל ברכות השבח לברך כל ל' יום, ובצירוף סברת האומרים דבברכת השבח ל"א ספק ברכות להקל. ועל כל פנים הרוצה לברך על קוף כל ל' יום יכול לנהוג כן, כמבואר בילקוט יוסף דמי שמברך כל שלשים יום יש לו ע"מ לסמוך. [עיין ברמ"א ובהגר"א]. אך יותר טוב שיהרהר שם ומלכות בלבו, כי לדעת הרמב"ם והסמ"ג הרהור כדבור דמי. ואף שלהלכה לאו כדבור דמי, אך לכל הדעות אין איסור לא תשא בהרהור, וכמו שכותב הבן איש חי כמה פעמים בספק ברכות שיהרהר. וכמובן שיתרחק מהקוף שלא יהיה ריח רע שאז אסור לברך.

אע"פ שיצא מוציא - אינו בברכות השבח

ומה שהראני לספר ברכת ה' ח"ד (עמוד סו), שחידש שאף מי שבירך ברכת משנה הבריות, יכול לחזור ולברך עבור חבירו להוציאו ידי חובה, דאף על פי שיצא מוציא. דבברכות השבח שנתקנו על ראיה ושמיעה של דברים שניכרת בהן גדולת ה', וכן ברכות ההודאה שנתקנו על ראיה של דברים שמזכירים את חסדי ה', רשאי גם מי שבירך אותן לחזור ולברך אותן כדי להוציא ידי חובה את חבירו שאינו יודע לברך, בתנאי שחבירו ישמע את כל הברכה ויתכוין לצאת י"ח. ושם במקורות לא הביא שום פוסק שכתב כן, אלא ביאר הדבר על פי סברא, שהוא כדין אף על פי שיצא מוציא, וכמבואר בר"ה (כט.). ע"ש.

ותמוה דאיך לא חש לדברי המאירי ר"ה (כט.), שכתב, דאף על פי שבברכת המצות קיימא לן שאף על פי שיצא מוציא אחרים ידי חובתם, מכל מקום ברכות שבח והודאה, וכן ברכות תפלה שכולן הודאה וריצוי הן, אף על פי שהן חובה, אין אדם מוציא את חבירו מהן. ופירשו בתלמוד מערב, בדין הוא שיהא כל אחד מבקש רחמים על עצמו. ע"כ. נמצא שדעת המאירי היא לחלק בין ברכת המצוות לברכת השבח וההודאה. ואמנם בחי' הריטב"א (ר"ה כט.) מבואר, שגם בברכות השבח אמרינן אף על פי שיצא מוציא. ע"ש. ונראה דספק ברכות להקל. ואם יצא י"ח ברכת השבח, אינו מוציא אחרים י"ח.

ואמנם אחד מתלמידי כ"ר הראני שבברכת ה' ח"א (עמוד קעד) פירש דברי המאירי דאיירי רק לענין ברכות ק"ש וכדו' שהן דרך שבח ובקשה. כיעו"ש. והנה המאירי לא קאי בדין אף על פי שיצא מוציא, וקאי בדין שומע כעונה, דברכות השבח וההודאה אף על פי שהן חובה אין אדם מוציא את חברו מהן וכו'. ולכאורה היינו דאין שומע כעונה בברכות שבח והודאה. ולפי זה לכאורה ליכא שום ראיה לנידון דידן גבי דין דאף על פי שיצא מוציא. אלא דאי ליכא דין שומע כעונה בברכות השבח, ממילא גם כאשר כבר יצא ידי חובה אינו יכול להוציא אחרים, דליכא שומע כעונה בברכות השבח. ועוד, דאם כן קשה, דהא לית דחש להא, והלכה פשוטה היא שאחד יכול להוציא את חברו בברכת הגומל הגם שהיא ברכת שבח והודאה, ואין חוששין לספק ברכות להקל מכח דברי המאירי הנ"ל.

ובאמת שהקורא את כל דברי המאירי מתחלת דבריו (ד"ה מה שביארנו) יראה שכל דבריו סובבים אודות הדין אף על פי שיצא מוציא, מאי דקאי בסוגיא שם, ובתחלה כתב, דכל שאינו מחוייב בדבר אינו מוציא את הרבים, וכוונת הדברים הוא כל שאינו מחוייב מצד גופו, אבל מי שחיוב המצוה הוטלה עליו, אלא שיצא ידי חובתו ממנה, מוציא את האחרים וכו', שעדיין הוא ערב בשל חבירו שלא יצא, במה דברים אמורים בברכות חובה, ר"ל ברכות המצות שמברך זה שיצא לחבירו, וחברו עושה המצוה וכו', אבל ברכת הנהנין כגון המוציא, ובורא פרי הגפן, וברכת הפירות, וברכת הריח, וכן כל ברכות הנהנין, אין אדם מברך לצורך חברו, שברכת הנהנין אינה חובה מצד עצמה, שלא נתחייב לאכול ולשתות ולהריח, אלא שאחר

שרוצה ליהנות צריך לברך, מפני שאסור ליהנות מן העולם בלא ברכה, ואין ראוי לברך אלא הנהנה, ולא נעשה חברו ערב ע״מ שחיוב ברכתו באה מצד שהוא רוצה ליהנות. וברכת המזון הואיל וכבר אכל ברכת חובה היא, ולא ברכת הנהנין, והיה הדין לומר שיהא זה שיצא מוציא, ומכל מקום הוציאוה בתלמוד המערב מן הכלל, ממה שנאמר ואכלת ושבעת וברכת, מי שאכל יברך.

ושוב כתב הדין בברכות שבח והודאה וכו׳, והוא המשך לכל מה שביאר לעיל מינה, לענין הדין אף על פי שיצא מוציא. ותימה גדולה היא מ״ש בברכת ה׳ להעמיד אוקימתא בדברי המאירי, ולפסוק בעניני ברכות על פי אוקימתא שמעמידים, דלא קאי אלא בתפלה וברכות ק״ש, והרי המאירי כתב ברכות השבח ״כולן״. ומ״ש המאירי ואמרו בתלמוד המערב ״בדין הוא שיהא כל אחד מבקש רחמים על עצמו״. לא דזה איירי רק בברכות ק״ש וכיוצא, אלא בכל ברכות השבח וההודאה שיש בהם דברי ריצוי כדי לבקש רחמים, וכדרך שמרצים את המלך ומשבחים אותו, כך הם ברכת השבח שאנו משבחים לבורא ומרצים אותו להסיר כעסו מאתנו, ולהאריך אפו עמנו. וכמו שרמז לזה המאירי בתחלת דבריו. וזו כוונת המאירי בהביאו דברי הירושלמי הנז׳.

תדע, שדברי הירושלמי במקורן (פ״ג דברכות ה״ג) איירי לענין טעם חיוב נשים עבדים וקטנים בתפלה. ומכאן למד המאירי גם לענין ברכות השבח, שאדם מתרצה בהם לפני השי״ת אדון כל. ואילו המאירי היה כותב זאת רק בברכות ק״ש וכיוצא, כל כי האי הוה ליה לפרושי, ולא לסתום לנו בדבר זה. ומעתה תימה גדולה היאך פסק בברכת ה׳, שיכולים לברך ברכות השבח אף על פי שיצא. ומנא ליה שהפירוש שפירש והאוקימתא שהעמיד בד׳ המאירי, הם הנכונים לענין מעשה. [ואמנם הראוני שמחבר הספר הנ״ל כתב לענין אשר יצר דאין הכי נמי לא אמרינן ביה אף על פי שיצא מוציא, ומטעמא אחרינא, וראה בברכת ה׳ ח״א (עמוד קסח הערה 6 ד״ה ולענין) ובח״ד (עמוד סה סט״ו). ע״ש. אבל בשאר ברכות השבח כתב דאין הכי נמי אמרינן אף על פי שיצא מוציא, ולהאמור זה אינו].

ולכאורה יש להעיר בזה בדברי המאירי, דהנה ז״ל בברכות (נד:): אחד מאלו הצריכים להודות, שבא אחד מחבריו אצלו במעמד עשרה, ובירך את ה׳ על מה שגמלו, הן בנוסח הנתקן לכך, הן בנוסח אחר, כגון שיאמר ברוך שהחזירך לנו בשלום, או בריך רחמנא דיהביך לן ולא יהבך לעפרא, או כיוצא בזה, והלה ענה אמן, נפטר הוא בכך, ואין צריך עוד להודות. והוא מברך בשבילו עצמו ועונה זה אחריו אמן. ע״כ. ולכאורה איירי במי שלא נתחייב בברכת הגומל, ובירך בשביל חבירו לבד, הן בנוסח הנתקן, והיינו הגומל, והן בלשון אחר, דחבירו יצא, ואם כן כ״ש במי שנתחייב באותה ברכה אלא שכבר יצא ידי חובה, שיכול לחזור ולברך להוציא את חבירו ידי הברכה. והוא סותר לכאורה למ״ש המאירי הנ״ל, דברכות שבח והודאה אין ראוי שאחר יברך בשבילו.

וצריך לחלק בין ברכת הגומל וכדו׳ לשאר ברכות השבח, והיינו שדעת המאירי שיכול אדם לברך על הצלת חבירו. וכן דעת הרמ״א בדרכי משה בשם רבינו ישעיה אחרון, שרשאי אדם לברך הגומל על קרובו ואוהבו שהוא כואב עליו וצר לו בצרתו. וכן פסק הרמ״א בהגה (אורח חיים סימן ריט ס״ד), שהמברך על הצלת חבירו ורפואתו אינה ברכה לבטלה, הואיל ואינו מברך אלא רק דרך שבח והודיה על טובת חבירו שהוא שמח בה. ע״כ. וכן פסק הב״ח. וראה עוד בשו״ת מהר״ש דוראן בסוף שו״ת התשב״ץ (סימן ד), ובשו״ת בית יהודה עייאש (סימן ו).

ואמנם הרמב״ן בספר תורת האדם (שער ההודאה דף טו ע״ב) סובר, שדוקא תלמיד רשאי לברך ברכת הגומל על רפואת רבו והצלתו, אבל אדם אחר אינו רשאי לברך על חבירו. וכן דייק מרן הבית יוסף (אורח חיים סימן ריט) מדברי הרשב״א בחידושיו לברכות (נד:), שאין האדם רשאי לברך הגומל אלא על רבו שנתרפא מחוליו וכדומה, אבל למי שאינו רבו, אפילו הוא חביב עליו כנפשו, כגון אשתו שילדה ונתרפאה, אינו מברך הגומל על רפואתה. ואם בירך יש לגעור בו שאפשר שהיא ברכה לבטלה. ע״כ. גם הגאון בעל אליה רבה (אות יא) כתב, שמלבד שמדברי הרשב״א נראה כדברי מרן הבית יוסף, כן כתב במפורש רבי דוד אבודרהם.

וכן פסק בשו״ת מהר״ם מינץ (סימן יד). וספק ברכות להקל. ע״כ. וכן פסק מרן החיד״א בברכי יוסף (סימן ריט אות ז), ושכן הסכים מר זקנו הגאון מהר״א אזולאי בהגהותיו. וראה עוד בשו״ת נשמת חיים אבולעפייא (חלק אורח חיים סימן ב). ובשו״ת כתב סופר (חלק אורח חיים סימן כז). וכמו שביאר דין זה בשו״ת יחוה דעת ח״ב (סימן כה).

ואעיקרא, לכאורה יש לעמוד בזה, דהמאירי הוי סברא יחידאה בזה, שהרי ביביע אומר שם הביא שכדעת הריטב״א כן מבואר בהגהות אשר״י, שהיה מן הראשונים. וכבר נתבאר במאור ישראל ח״ב (עמוד כד) דלא חיישינן לספק ברכות להקל בסברא יחידאה. ומבואר שם שאפילו בדברי הראשונים אמרינן הכי. ושמעתי יישוב לזה, כי הנה מדברי החולקים על הוראת מקצת גאונים שהביא המאירי, מוכח שגם הם סוברים דבברכות השבח לא אמרינן אף על פי שיצא מוציא, דהא ס״ל שאם כבר יצא הש״צ י״ח, אינו רשאי להוציא את הצבור בברכת ישתבח, שהיא ברכת השבח. ובזה אתי שפיר מה שסמך המאירי חידושו להוראת מקצת הגאונים וכו׳, משום דהוי דבר הלמד מענינו, שדעת החולקים כדעתו בעיקר הדין. נמצא שאין המאירי יחיד בדבר. ונראה שזו היתה גם כן כוונת מרן אאמו״ר, דאם לא כן לצורך מה העתיק כל דברי המאירי הנז׳, אלא שקיצר במה שכתב: שדעת המאירי לחלק וכו׳, ולא הוסיף שכ״ד כמה ראשונים הנזכרים בדברי המאירי.

ועיין בפרי מגדים (סימן רכה א״א סק״א) דמשמע לכאורה דנקט מדנפשיה כדעת המאירי הנ״ל. אלא שאין זה מוכרח, דיתכן שהפרי מגדים איירי רק לענין ברכת שהחיינו, שבה אמרו דהוי רשות, (וכמש״כ המגן אברהם סימן רכג סק״ג, וסימן רכה סק״ו). וכנראה מרן אאמו״ר הרגיש בזה, וכשהביאו ביביע אומר ח״ט, הביאו בשם הדברי מלכיאל שהבין אחרת בדבריו. ומכל מקום אכתי דברי הפרי מגדים סתראי נינהו, דמשמע שאם עתה צריך לברך שהחיינו, יכול להוציא את חבירו, ואילו לעיל (בא״א סימן ח סק״ט) כתב, דאינו מוציא, וכן כתב המשנה ברורה (סימן ח ס״ק יד) בשמו. ע״ש. וגם מה שנסמך הפרי מגדים שם מד׳ הרמב״ם (פי״א מהל׳ ברכות ה״י) יש לדחות. וצ״ע.

ואחר כתבי זאת הראוני להגר״צ פרומר [מח״ס ארץ צבי] בספרו שיח השדה (סימן ג׳) שהאריך בזה, והעלה דאפשר להוציא י״ח בברכת אשר יצר את האדם בחכמה, גם אחר שיצא ידי חובתו. ועיקר טעמו דדמי לברהמ״ז. ע״ש. ועל כל פנים לדינא ספק ברכות להקל. [ועיין עוד בשו״ת יביע אומר ח״ה דף רנט: חלק יורה דעה סימן ל אות א].

בברכת התורה,

יצחק יוסף

הראשון לציון הרב הראשי לישראל



סימן כג
ברכת המפיל אחר חצות הלילה

[שלחן ערוך סימן רלט]

בס״ד, ז׳ טבת תשע״ד

לכבוד היקר והנעלה ה״ה **כפיר נתן יוסף** הי״ו

שלום וברכה,

במענה לשאלתו בענין ברכת המפיל אחר חצות הלילה, הנני להשיב:

ע׳ בספר ילקוט יוסף שבת כרך א׳ חלק רביעי חדש מהדורת תשע״ג (עמוד רל״ח) שנתבאר, דלפי הפשט אין ספק שצריך לברך ברכת המפיל בשם ומלכות גם אחר חצות, שכל הלילה זמן שינה הוא, וכן כתב בספר תפלה לדוד (סימן שנב). וכן כתב בשו״ת לחמי תודה (סימן כ״א), והובא בספר ברכי יוסף (סימן רל״ט סק״ב), וכן כתב בביאור הלכה (סימן רל״ט) שזמנה עד עמוה״ש. ועיין עוד בשו״ת תשורת שי, ובשו״ת קרן לדוד שם.

אלא שבספר דברי שלום כתב, שע״פ הסוד אין לברך המפיל אחר חצות, וכן הסכים בשו״ת רב פעלים, וכן כתב בספר חסד לאלפים, שמנהג המקובלים בירושלים שלא לברך המפיל אחר חצות, וכן כתב הגאון רבי יצחק אבולעפייא בשו״ת פני יצחק (מערכת ברכות אות ע״ו). וכן כתב מהר״א מני בזכרונות אליהו (עמוד ס׳). וכן כתב בכף החיים סופר. וראה עוד בשו״ת

בנין דוד (סימן כ״ט), ובשו״ת ישכיל עבדי ח״ז (חלק אורח חיים סימן מ״ה ס״א). ובשו״ת מחשבות בעצה (סימן ד׳). וכן כתב עוד אחרונים.

ומתחלה מרן אאמו״ר זצ״ל חשש לדברי האחרונים הנ״ל דספק ברכות להקל, ולכן כתב בשו״ת יחוה דעת ח״ד (סימן כא) דטוב שיאמרנה בלי שם ומלכות, וכך נתבאר גם בילקוט יוסף ברכות (סימן רל״ט) דטוב שיאמרנה בלי שם ומלכות. וכן כתב עוד בשו״ת יביע אומר חלק ט (אורח חיים סימן קח).

אולם בשנותיו האחרונות הדר ביה וס״ל שיש להורות כדעת הפשטנים, לברך ברכה זו גם לאחר חצות הלילה, דהא קיימא לן בכל דוכתא דכל היכא שנחלקו הפשטנים עם המקובלים הלכה כדברי הפשטנים, וכמ״ש הרא״ם, הרדב״ז, מהרי״ט אלגאזי, החתם סופר, ועוד, ולכן אפשר לברך ברכת המפיל גם באופן שישן לאחר חצות לילה, ובפרט שלשונו של החסד לאלפים, ״מנהג חסידים הבאים בסוד ה׳ על פי האר״י שלא לאומרו כל שעבר חצות״. והיינו למי שמבין בחכמת הקבלה, אבל אדם רגיל שאין לו עסק בנסתרות, אין הכי נמי יברך ברכת המפיל גם אחר חצות לילה, ובפרט באותם רבים שרוב ימיהם מאחרים לישון כל הלילה, ואם לא יברכו נמצא שיבטלו תקנת חז״ל באופן קבוע. וכך נהג מרן אאמו״ר בשנותיו האחרונות לברך המפיל אחר חצות. ועיין למרן החיד״א בברכי יוסף (אורח חיים סימן רלט) שהביא מתשו׳ מהר״ר ישעיה באסן, בתשו׳ לחמי תורה (סימן כא) דיש מי שרצה לומר דע״פ הסוד אין לברך המפיל אם היה ער עד אחר חצות ואז הולך לשכב, ואין כן האמת אלא צריך לברכה בכל זמן שהלך בלילה לישן. ע״כ. וכן הביא בקמח סולת (דף סד ע״ג), ובספר תפלה לדוד עמר (דף פ:). ועיין בחזון עובדיה על הלכות ברכות (בעמוד תקיא) שכתב, שהרוצה לסמוך על דברי הפשטנים ועוד רבים שיש לברך המפיל בשם ומלכות גם לאחר חצות, יש לו ע״מ שיסמוך, כי בכל מקום שיש מחלוקת בין המקובלים, הלכה כהפשט. והרוצה לחוש לדברי המקובלים הנ״ל טוב שיאמרנה בלי שם ומלכות, ויהרהר שם ומלכות בלבו. ע״כ. מכל מקום הדר הוא לכל חסידיו להורות כדברי הפשטנים, ויותר לא חש לסברת המקובלים בזה.

וכ״ש באופן שהאשה רוצה לדבר עם בעלה, או שהאיש רוצה ללמוד, ואם יברך לפני חצות יעשה הפסק, בודאי שעדיף שיברך ברכת המפיל אחר חצות, לאחר שיסיים לדבר או ללמוד, ולא יעשה הפסק בין ברכת המפיל לשינה, וכדברי הפוסקים הפשטנים.

ומה שחששו מצד שלא יבוא לידי הפסק בדיבור בין ברכת המפיל לשינה, הנה אין לחוש בזה להפסק ולהפסיד בשל כך את הברכה שתיקנו לנו חכמים ז״ל, שהרי כל ברכה שאין בה שם ומלכות אינה ברכה. ובעל הדברי חיים מצאנז אמר, שמוטב לומר ברכת המפיל בכל לילה בשם ומלכות, אפילו אם יפסיק בדיבור פעמים רבות, ולא יבטל ברכת המפיל אפילו פעם אחת משום חשש שיפסיק בדברים בין הברכה לשינה, והזהיר לברך ברכת המפיל בשם ומלכות. והובא בעמק יהושע אחרון (דף קסא.). וחזר להזהיר מאד על אמירת ברכת המפיל בשם ומלכות, מפי רבו הרה״ג רבי דוד בן הגאון בעל בני יששכר. ע״ש. וכן כתב בעמודי השלחן על קיצור שלחן ערוך (סימן עא אות ד). וכן כתב בשו״ת נחלה לישראל (סימן מג), שמוטב שיפסיק, משלא יברך ברכת המפיל בשם ומלכות. ע״ש.

ובספר זכרו תורת משה (הובא בשו״ת צץ אליעזר ח״ז סימן כז אות ט), כתב, שאף שטוב לקיים דברי הרמ״א שלא לדבר אחר ק״ש שעל המטה, מכל מקום רוב בני אדם אינם משגיחים כלל על חומרא זו, כי אין זה מן הדין, ובפרט אם שואלים אותו איזה דבר, בודאי שמותר לענות להם, ואפילו בעל נפש אין צריך להזהר בזה. ע״כ. וכן כתב בספר תוספת חיים (על חיי אדם, כלל לה אות ה) וז״ל: יש נוהגים שלא לברך ברכת המפיל בשם ומלכות, שמא יצטרכו להפסיק בדיבור אחר כך, וטעות הוא בידם, כי באמת מצד הדין מותר להפסיק בדיבור אחר ברכת המפיל, ואפילו באכילה ושתיה מותר לצורך, ומ״ש בבית יוסף בשם כל בו שנהגו שלא לאכול ולשתות אחר ק״ש שעל המטה, שנאמר ודומו סלה. אין זה אלא מנהג בעלמא, ועדיף לעבור על המנהג הזה מלעבור על דברי חז״ל שציוו לומר ברכת המפיל בשם ומלכות, ומי שאינו יכול להזהר מלהפסיק בדיבור, אין לו להשגיח כלל על זה ולהמנע מלומר הברכה בשו״מ, ובפרט אם שואלים אותו איזה דבר, מותר

להשיב, ואין צריך לבדות חומרות מליבנו, כי אפילו לא ישן כלל לא הוי ברכה לבטלה, כמ״ש האליה רבה והמחה״ש. עכת״ד. ולכן צריך לומר ברכת המפיל בשם ומלכות.

וביפה ללב (סימן רלט סק״ב) כתב, שמתחלה היה נוהג על פי מה שראה בקצת סידורים, לומר ברכת המפיל בלא שם ומלכות. (מחשש פן יפסיק בין הברכה לשינה), ואחר שראה דברי הרב ברכת אברהם, שברכה זו נתקנה על מנהגו של עולם, והובא בספר בירך את אברהם, חזר לנהוג כדבריו שכל הברכות צריך לאומרן בשם ומלכות. ותמה על הרב בית עובד (דף קמה.), שכתב שי״א לאומרה בלי שם ומלכות, שהיכן מצא דבר זה, אם לא שסמך על קצת סידורים. ע״כ.

ורבינו אברהם בנו של הרמב״ם בס׳ המספיק לעובדי ה׳ (עמוד רמד) כתב, הברכה שאינה קשורה לברכת הנהנין של מאכל ומשקה וריח, היא הברכה שלפני השינה, המפיל חבלי שינה וכו׳, שהיא מתאימה לזמן ולמצב. ע״ש.

ומ״ש בספר דינים והנהגות החזון איש (עמוד נה), שאין להפסיק לברכת אשר יצר אחר ברכת המפיל, הוא פלא, וקשה להאמין שאמר כן נגד דברי הפוסקים, שעל מנהגו של עולם נתקנה. וכן תמה על זאת בשו״ת שרגא המאיר (ח״ח סימן פג אות ב) שבודאי שרשאי לברך אשר יצר אחר ברכת המפיל, ומ״ש בהנהגות החזון איש להחמיר שלא יברך אשר יצר, דבר פלא הוא, והעיקר שיש לברך. וכמו שכתב בשו״ת פרי השדה (ח״א סימן צג). ע״כ. וכן כתב בשו״ת קנין תורה (ח״ו סימן קמה) לתמוה כן על מ״ש בהנהגות החזון איש הנ״ל.

ומי שקרא ק״ש על המטה, ובירך גם המפיל, ונדדה שנתו מעיניו, ורוצה לקום ללמוד תורה עד שיבאו לו חבלי שינה, רשאי לעשות כן ללמוד תורה כרצונו, ואין בזה שום חשש, ולפחות מותר לו לעיין בספר וללמוד בו על ידי הרהור בלב, דהרהור לאו כדיבור דמי. [ובס׳ חוט שני (עמוד שג) כתב, שאם בירך המפיל, ולא היה יכול להרדם והסיח דעתו מלישן עוד, יכול לדבר, (וכ״ש ללמוד)].

ובשו״ת יביע אומר (ח״ט אורח חיים סימן קח אות קיז) כתב: ״וכן הורתי ברבים לברך ברכת המפיל בכל לילה בשם ומלכות, ותלי״ת פשט המנהג כן. ואין לשנות״.

וראה בחזון עובדיה הלכות ברכות שכתב: ״וכן אני מורה ובא לכל דורשי הלכה, לדעת מה יעשה ישראל לברך ברכת המפיל בשם ומלכות. וכל המברך כהלכה, יתברך בכל הברכות שבתורה״. וכן הוא בהליכות עולם (ח״א עמוד רנח והלאה): שאין לנו לעזוב דברי הש״ס וכל הפוס׳ ולהתלות בסברת יחיד שאין לה יסוד מוצק על פי ההלכה. וכן אני מורה ובא לכל דורש וכו׳. והמברך יתברך בכל ברכות התורה״. ואם כן הנזהר בזה לברך בשם ומלכות, זוכה לברכת החכמים של מרן אאמו״ר זיע״א.

ודע, כי הישן קודם חצות, יזדרז לברך ברכה זו קודם חצות, לחוש לדברי המקובלים, ולא יתעכב בשל הק״ש וכו׳. שק״ש שעל המטה, איננה חובה גמורה, ואילו ברכת המפיל היא חובה גמורה מדינא דגמרא.

וגם בימים שמר״ה ועד שמיני עצרת יש לברך ברכת המפיל בכל לילה קודם השינה בשם ומלכות, כמו בשאר הימים, שחייבים לאומרה בשם ומלכות קודם השינה, כגון קודם שקורא ק״ש שעל המטה.

דהנה רבינו הרש״ש בספר נהר שלום (דף עב.) כתב, שאין לומר ברכת המפיל מליל ב׳ דר״ה, עד שמיני עצרת. ובשו״ת רב פעלים (ח״א סוד ישרים סימן יד) נשאל על טעמו של דבר. וע״ש מה שביאר בזה.

אך לענין הלכה, הדבר ברור שאין לנו אלא דברי הש״ס והפוסקים שלא חילקו בזה כלל. וס״ל שלא ישתנה הדין על פי טעמים שלפי הסוד. אלא לעולם פוסקים הלכות אך ורק על פי תורת הפשט.

וגם לענין ברכת המפיל בכל השנה, ברב פעלים שם כתב בתו״ד, שיש חסידים שאין מברכין המפיל בשם ומלכות קודם השינה, מחשש שמא יפסיקו בדיבור בין הברכה לבין השינה. אבל מעיקר הדין יש לברך. וכ״ה בבן איש חי (ש״א פ׳ פקודי אות יב) שברכת המפיל נתקנה בשם ומלכות, וכן צריך לומר לפי דברי רבינו האר״י ז״ל. ע״ש. וכבר העיר על דבריו בשו״ת יחוה

דעת שם, שהרי בגמרא (ברכות ס:) אמרו, הנכנס לישון על מטתו מברך ברכת המפיל חבלי שינה על עיני, ומבואר בתוס׳ ובמרדכי (ברכות נד.) שכל הברכות הללו שבפרק הרואה, יש לאומרם בשם ומלכות, שכל ברכה שאין בה שם ומלכות אינה ברכה. ושכן פסקו רבינו שמעיה ורבינו שמשון מקוצי. וכן כתב הרמב״ם (בפ״ז מהלכות תפלה ה״א), שברכת המפיל היא בשם ומלכות. וכן כתב בספר ארחות חיים (הלכות ק״ש שעל המטה ס״א). ובספר כל בו (סימן כ״ט). וכן כתבו הרא״ה בספר פקודת הלוים, ורבינו המאירי, בברכות (ס:). וכן כתב רבי דוד אבודרהם (דף י״א ע״ג). ועוד. ועיין בתוס׳ (ברכות יא:) שאין לחוש שמא לא יירדם, שברכת המפיל היא ברכת הודאה על טבע השינה. ועוד שברכת המפיל היא ברכת השבח וההודאה על מנהגו של עולם.

והגאון רבי דוד עמאר בספר תפלה לדוד (סימן שנ״ו)

כתב, ראיתי חסידים שאין אומרים ברכת המפיל, שיש לחוש שמא לא יישן, וקשה, שהרי ברכה זו הובאה בש״ס (ברכות ס:), ובכל הפוסקים. וכן פסק בשלחן ערוך (סימן רל״ט). ובבית יוסף (סימן מ״ו) הביאה לענין חשבון מאה ברכות, ולמה לא חששו לשמא לא יישן ונמצאת ברכתו לבטלה, אלא ודאי שאין לחוש לזה אחר שהיא ברכת הודאה על דרך העולם. ע״ש. וכ״ה באשל אברהם מבוטשאטש (סימן רלט), ובביאור הלכה (סימן רלט). ועוד רבים. וראה ביחוה דעת הנ״ל. וע״כ אין להורות לרבים שלא לברך ברכה זו בשם ומלכות, מחשש שמא ידבר. וגם אם רבים נהגו לומר ברכת המפיל בלא שם ומלכות, אינם יכולים להמשיך במנהגם, אלא יש להורות להם לברך בשם ומלכות.

ומכאן תימה על מ״ש בסידור החיד״א ״תפלת רפאל״, שיצא לאור על ידי חברת אהבת שלום, שלעולם אין לברך ברכת המפיל בשם ומלכות. וחזרו על זה בסידורי ״בית תפלה״. ותמוה שהתעלמו מכל הפוסקים הראשונים והאחרונים הנ״ל, וקבעו עצמם להורות הוראות לכלל הציבור, ולבטל מעם ישראל ברכה חשובה כזו. וכן לא יעשה. וכך עשו לגבי ברכת ברקים ורעמים, שביטלו מעם ישראל ברכה זו, שלא על פי דעת הראשונים והאחרונים והשלחן ערוך, וסמכו על דעת יחיד.

ומ״ש שם הרב המסכים (הרב וישב הים) במבוא לסידור,

שפסקי הסידור יהיו על פי הוראות רבינו הגרי״ח זיע״א, אשר לאור פסקיו הולכים ״רוב ככל בני ספרד״. תמוה, דמכל מקום גם לדרכו שאסור לחלוק על הבן איש חי, מכל מקום הרי הבן איש חי גם כן נזהר מאד שלא לבטל ברכה זו, ורק חשש לברכה לבטלה, שמא ידבר בין הברכה לשינה. וכמבואר להדיא בס׳ בן איש חי (ש״א פ׳ פקודי באות ח, ובאות יב), ושכן הוא על פי רבינו האר״י. וגם סיים שמי שחושש שמא ידבר ולכן אינו מברך המפיל בשם ומלכות, יזהר להרהר שם ומלכות בלבו. ואם כן מי שמם לאיש לקעקע ולעקור ברכה מכלל ישראל, על פי מנהג של יחידים, כמה חסידים שחששו לעצמם. והרהיבו עוז בנפשם, אף נגד דברי הגרי״ח זיע״א בעל הבן איש חי שנזהר בכך. [וע״ש שסיים שכל אחד יעשה כמנהגו]. וכן מבואר בדבריו בשו״ת רב פעלים הנ״ל (סוד ישרים ח״א סימן יד), שהברכה היא בשם ומלכות. ועוד, שהרי כל האחרונים דור אחר דור כתבו שקיבלנו הוראות מרן השלחן ערוך, אבל לא כתבו שקיבלנו הוראות הרב בן איש חי, ועם כל גדלותו של רבינו יוסף חיים זיע״א, הרי קיבלנו דוקא הוראות השלחן ערוך ולא הוראותיו. ובפרט די״ל דאחר שמרן אאמו״ר זיע״א הירבה להביא ראיות מדברי הראשונים, אילו הבן איש חי ועוד כמה מהגדולים שחשש לספק ברכות להקל, היו רואים דברי הראשונים, ושאר גדולי הפוסקים, הוו הדרי בהו.

והנה בשו״ת יחוה דעת (ח״ד סימן כא) ובשו״ת יביע אומר (ח״ח אורח חיים סימן יא אות ל. ובח״ט אורח חיים סימן קח אות קיז), סיים שאם הולך לישון אחר חצות יברך בלא שם ומלכות, הואיל ונחלקו בזה המקובלים. ויש לחוש לספק ברכות להקל. ולכאורה לפי זה הוא הדין בנידון דידן לגבי ברכת הימים מליל ב׳ של ר״ה ועד שמיני עצרת, הואיל ולדברי הרש״ש אין לברך בהם ברכת המפיל ואפילו בלא שם ומלכות.

אולם כבר ביארנו דלמעשה דעת מרן אאמו״ר דנקטינן לדינא יש לברך המפיל גם אחר חצות, ואין סומכים בזה על המקובלים כנגד דברי הפשטנים. והוא הדין בנידון דידן. ואף שבכף החיים (סימן רלט סק״ח) דייק משער הכוונות שלא לברך אחר חצות, מכל מקום

הגאון הרב אג"ן ראש חסידי בית אל כתב בשם מהרח"ו, שצריך לברך המפיל אף לאחר חצות. ע"ש. וכן מוכח מדברי הראשונים והפוס' שכתבו שאין לברך המפיל על שינת היום. מכלל שבלילה אחר חצות שפיר מברך. וכן דעת גאוני אשכנז.

וכבר עמד בזה מהר"י בסאן (ר' ישעיהו בסאן רבו של הרמח"ל) בשו"ת לחמי תודה הנ"ל (דף פח ע"ב), שאחר שכתב, שיש לברך המפיל בשם ומלכות גם אחרי חצות. ביאר טעמו, שהיא ברית כרותה לראשונים ומקויימת לאחרונים דהיכא דפליג הסוד עם הפשט לענין דינא אין לנו לזוז מהמוסכם בגמרא, והרי תלמוד ערוך שהנכנס לישן על מיטתו אומר ברוך המפיל, והיכי תיסק אדעתין לבטלה שיהנה מן העולם הזה בלא ברכה.

ואח"כ כתב עוד ליישב גם על פי הסוד, שיש מקום לברכה זו גם אחרי חצות. ועוד הוכיח כן ג"כ מדברי האר"י ומהרח"ו, דמשמע שסבירא להו לברך אותה בשם ומלכות גם אחרי חצות ע"ש.

וגם לגבי ליל שבת ויום טוב, יש לברך המפיל בשם ומלכות, וכמו שנתבאר בילקוט יוסף שבת א' (מהדו"ק בסימן רפ), והבאנו מ"ש כף החיים שם, שיש לברך ברכה זו בשם ומלכות, וכן ראוי לנהוג, דכיון שנזכר בש"ס ובפוסקים ובדברי האר"י ז"ל, אין לחוש לספק ברכות. [וגם הוא במקום מנהג]. אמנם בעשרת ימי תשובה נסתפק הרש"ש בספר נהר שלום אם לברך, ועל כן נראה דיש לברך בלי שם ומלכות. וכן בימי העומר ובליל שבת נראה גם כן לברך בלי שם ומלכות, כיון שאין מסתלקין המוחין כידוע. מיהו המברך גם באלו הימים אין מזניחין אותו, כיון שעל פי הפשט יש לברך כמו שמברך המעביר. ודו"ק. וסיימנו על זה בשם מרן אאמו"ר, שאמר לנו, שמאחר והמנהג פשט לברך המפיל בשם ומלכות גם בליל שבת, כדעת הפשט, במקום מנהג אין לומר ספק ברכות להקל.

גם בחזון עובדיה על הלכות ברכות, הביא מ"ש בכף החיים (סימן רלט סק"ז), שע"פ הסוד, שאין לומר ברכת המפיל בליל שבת בשם ומלכות, וכן בימי העומר ובעשרת ימי תשובה. ע"ש. וכתב על זה: אולם אין להשגיח כלל בדבריו, למנוע ברכה בשם ומלכות היפך דברי הש"ס והפוסקים, על פי השערות בעלי הסוד האחרונים, ומה גם, שבכף החיים עצמו סיים, שהמברך בשם ומלכות גם בימים אלה אין מזניחין אותו. וכנראה דאין ולאו ורפיא בידיה, ועל כל פנים להלכה אין ספק שי"ל ברכת המפיל בליל שבת ויום טוב ובימים אלו בשם ומלכות. ואף מרן החיד"א שהיה אדוק בקבלה, כתב בשו"ת חיים שאל (ח"ב ס"ס י), דמ"ש בזה הרב המקובל הרמ"ז, הגם כי גדול כבודו עטרה בראש כל אדם, מכל מקום אני אומר כי כל מה שלא גילה בהדיא רבינו הגדול האר"י, שלמד עם אליהו הנביא, באלו אמרו שלא לסמוך, ושב ואל תעשה עדיף. עכ"ד.

ומסתימת דבריו משמע שלא חשש למה שהביא ברב פעלים שם בשם הרש"ש, שלא לברך ברכת המפיל מליל ב' של ר"ה עד שמיני עצרת. שהרי דיבר גם על עשרת ימי תשובה.

ודייקא נמי, שבספר בן איש חי, וכן בספר עוד יוסף חי, לא הזכיר כלל אזהרה זו שלא לברך ברכת המפיל בעשרת ימי תשובה, או מליל ב' של ר"ה ועד שמיני עצרת.

בברכת התורה,

יצחק יוסף

הראשון לציון הרב הראשי לישראל

סימן כד

להקליט מערב שבת, וכן בסעודה שלישית - אחר צאת השבת

[שלחן ערוך סימן רמד]

בס"ד ר"ח מרחשון תשע"ו

לכבוד הרב רבי **בנימין חותה** שליט"א

מחבר הספרים "כי בא מועד" ו"כי בו שבת"

באשר הביא לפנינו מספר שאלות בהלכה ובדעתו לפרסמם בספרו כי בו שבת, הנני להשיב בקוצר הזמן:

לשאלתו אודות מה שיש נוהגים להקליט את רבם בעת שאומר דברי תורה בסעודה שלישית, אחר צאת השבת, אף שרבם עדיין לא הבדיל. אי שפיר דמי לעשות כן, הנה בשו״ת אז נדברו ח״ו (סימן כו) כתב להחמיר בזה, דהוא לא רק גורם שמדבר בטייפ ונסרט הקול, גם מגביר כח הזרם והוי הבערה, והוא מעשה בגופו ממש, כמבואר בב״ק (יב:) גבי תרנגול שתקע וכו׳. וע״ש בגליון הש״ס שמציין להבית יוסף ביורה דעה (סימן קי״ג). אמנם יש לחלק בין תקע בכוונה, לנידון דידן, מכל מקום אפילו הוי רק כוחו, הלא מעשה ממש אסור נמי מדינא. ואם כן בזמן תוספת שבת קודם שאומר הבדלה יש בזה לכה״פ איסור דרבנן, וגורם לרבו לעבור על איסור דרבנן, בלא שיודיעו. ויש עוד לדון בזה מגדר מתעסק, דלרבי עקיבא איגר גם במתעסק אסור. ע״כ.

ויש לדון בדבריו, שהרי הרב המדבר אינו יודע שמקליטים אותו, והוא בגדר מתעסק, ועיין בילקוט יוסף שבת כרך ג׳ (עמוד נ׳) דהעיקר כדעת הסוברים דמתעסק אינו בגדר מלאכה כלל. ונמצא דמה שעל ידי דיבורו מגביר את הזרם במכשיר ההקלטה, הרי הוא מתעסק. ואף אי נימא דהוא איסור שבות, הרי התירו איסור שבות בדרבנן בבין השמשות לצורך מצוה, והכא הוא צורך מצוה להקליט את דברי התורה של רבו אף שעדיין לא הבדיל. [והרי בבין השמשות אי אפשר לעשות מלאכה, מכח ספק דאורייתא, ואפ״ה התירו איסור שבות, כ״ש אחר צאת הכוכבים קודם שיבדיל].

ואמנם אין להקל להפעיל טייפ מערב שבת, על מנת להקליט דרשת חכם, או חזנות בשבת, וכמו שהעלו בשו״ת משנה הלכות ח״ז (סימן נ״ה), ובשו״ת אז נדברו ח״ו (סימן כ״ו), ועוד. ועיין בשו״ת באר משה ח״ז (קונטרס אלקטריק סימן ע״ז) דכיון שאיסורו הוי מדרבנן, לכן בעשה בשגגה מתיר להשמיע הקלטה זו לאחר השבת, ואף לסחור בה. ואם שומעים בו תפלות של שבת צריך שירשום ע״ג הקלטת שנעשה בשגגה, ובלא הוראת חכם. וראה עוד בכיוצא בזה במ״ש בילקוט יוסף שבת כרך א׳ חלק ראשון מהדורת תשע״א סימן רנב.

ועיין בשו״ת משנה הלכות ח״ז (סימן נה) שנשאל בדבר אחד שהכין מכשיר הקלטה בערב יום טוב על ידי שעון, וביום טוב בשעה שהתחיל הרבי להתפלל המכשיר פעל והקליט את התפילות של יום טוב, ולא ידע איש את מעשהו. אם מותר ליהנות מהקלטה זו. או שיש בזה איסור הנאה ממעשה שבת, כמבואר בסימן שיח.

והנה נודע מה שנחלקו במשנה שבת (יז:) ובכולן בית הלל מתירין עם השמש, והלכה כב״ה. [עיין רמב״ם פ״ג מה׳ שבת. טור ושלחן ערוך סימן רמ״ד]. ולעשות גרמא שגם התחלת המלאכה תבוא בשבת, נחלקו בה האחרונים שבשו״ת מחנה חיים (סופר, ח״ג סימן י׳) אוסר להתחיל מלאכה בשבת באופן כזה, דאסור לעשות הגרמא שתהיה ההתחלה וגם הגמר בשבת. ולדעתו העושה פעולה בערב שבת כדי שתתחיל המלאכה בשבת, חייב כמחלל שבת גמור, וחילא דידי׳ מהירושלמי (פ״ק דשבת ה״ה) דאסור בשפופרת ובריחיים, משום שלא הותחל בכל טיפה וטיפה, ובכל חטה וחטה. ע״ש. ובס׳ תורת חיים מבנו ז״ל השיג עליו. גם בס׳ שביתת השבת (דף כ״ג:) היקל בזה. גם בשו״ת הר צבי (א״ח סימן קכ״ז) חלק עליו עפ״ד הפני יהושע ובית מאיר וחתם סופר, ודחה הראיה מהירושלמי הנז׳. ע״ש. [ובשו״ת זקן אהרן כתב לחלק בין מלאכה למלאכה].

ואמנם כל המחלוקת הנ״ל היא דוקא באופן שהכל נעשה מערב שבת, אבל בנידון דידן שהגברת הזרם נעשית על ידי דיבורו בשבת, לכאורה בזה אין להקל. [ולא דמי לשעון שבת המדליק מאליו את החשמל בשבת, דהכא המדבר בשבת גורם להגברת הזרם, ובכל הגברת זרם איכא הוצאת ניצוץ קטן ואסור משום נולד, כמבואר במנחת שלמה ח״א סימן י׳]. והגם דלענין חיובא ליכא בזה, שהרי לא עשה מעשה שבת בעצמו, אלא שגרם למעשה להעשות, וגם המדבר למכונת ההקלטה אינו חייב כלום מדינא, שהרי לא עשה מעשה ולא ידע מכל הנעשה, ולא הוה אלא בגדר מתעסק, ופחות משוגג, מכל מקום המעשה מעשה שבת הוא, שנעשה מעשה בשבת על ידי ישראל. וע״ש במשנה הלכות מה

שהאריך לבאר טעם האיסור. וי״א שהוא כעין תולדה דכתיבה, וכמו שכתב בשו״ת בית יצחק (יורה דעה ח״ב סימן ל״א במפתחות), דכל שדרכו בכך לעולם, הוי דרך מלאכה וחייב. אך בשו״ת ערוגת הבושם (אורח חיים סימן ס״ח) כתב דאין איסור כתיבה בכהאי גוונא, ואין כאן רק איסור דרבנן. ועי׳ בשו״ת חתם סופר (א״ח סימן ע״ב), ובשו״ת מהרש״ם ח״ב (סימן רמ״ז).

בברכת התורה

יצחק יוסף

הראשון לציון הרב הראשי לישראל

סימן כה

לסגור את החנייה של בית הכנסת בשבתות

[שלחן ערוך סימן רמו]

בס״ד, א׳ אייר תשע״ה

לכבוד היקר והנעלה, איש על העדה, שמן תורק שמו, כבוד שם תפארתו, הרה״ג **מרדכי אברג׳ל** שליט״א,

הרב הראשי לסינגפור

שלום וברכה וישע!

תחלה הנני לחזק את ידיו על עמידתו האיתנה בענין חילולי השבת, במאבק העקרוני לנעול את שער החנייה של בית הכנסת ״מגן אבות״ בסינגפור בשבתות למתפללים המגיעים עם רכבים לבית הכנסת, שיש בזה חילול ה׳ נורא, ויש בזה מה שנאמר בנביא ״מי ביקש זאת מידיכם רמוס חצרי״ שיהודי הבא לבית הכנסת לשפוך שיח ותפלה לפני בורא עולם, עובר על ״זכור את יום השבת לקדשו״ ומחלל שבת בפרהסיא יש בזה חילול ה׳ נורא. על כן חזק ואמץ במה שהצלחת לעמוד בפרץ ולגדור גדרות ולא לאפשר חנייה בחניה של בית הכנסת, ולא לסייע להם בזה. ואמנם בקהילה רחוקה שרבים בתוכה אם לא יבואו לבית הכנסת יש חשש שיתבוללו בין הגויים, בזה יש לשתוק ולא לעורר שום מהומה. וידבר על לבם בדרשות לחזקם לאמונה בהשי״ת, ולאט לאט יתקרבו לתורה ולמצוות, אחר שיכירו את האור שבתורה. אבל בשום אופן לא יהיה צד של אמירת היתר מצד הרב או הגבאים ח״ו.

ובדבר הפתרון שהציעו למכור את מקום החניה לגוי במכירה, כעין מכירת חמץ, ועי״ז להפעיל את החניה, הנה כל מכירת חמץ, וכן מכירת הקרקעות בשנת השמיטה בארץ ישראל, מטרתה כדי להציל ממכשול ועבירה, שעל ידי המכירה לגוי את החמץ מצילים אותם מאיסור של חמץ בפסח, ומחמץ שעבר עליו הפסח, וכן במכירת הקרקעות בשמיטה להציל החקלאים העובדים בקרקעותיהם בשנת השמיטה, שעל ידי המכירה אין איסור, אבל כאן זה ההיפך על ידי המכירה נותנים להם נוחיות להגיע לבית הכנסת בשבת בחלול שבת ומעודדים אותם ונותנים להם פרס להגיע עם רכביהם לבית הכנסת, שבודאי על זה אין שום תקנה. וגם הפתרון שישתמשו בלא תשלום כנ״ל אינו פתרון לאנשים שרוצים לחלל את השבת, ובפרט שהחניה היא מול חלונות בית הכנסת, וציבור המתפללים רואים אותם איך שמגיעים וחונים ויש בזה חילול ה׳ נורא, ואין כאן היתר לעודד דבר זה.

ועיין בס׳ העקדה (פר׳ וירא שער כ) שכתב וז״ל: כמה פעמים נתחבטתי אודות הנשים הקדשות שהיה איסורן רופף ביד שופטי ישראל שבדורינו, ולא עוד אלא שבקצת קהלות מספיקין להן פרס מהקהל, באומרם שכיון שמצילות את הרווקים או הסכלים מאיסור אשת איש החמור, או מסכנת הגויות, מוטב שיעברו על איסור זה משיבואו לידי איסור מיתה. ואני הסברתי להם פעמים רבות, כי החטא הגדול שיעבור עליו איש מבית ישראל בסתר ושלא לדעת הרבים ובלי רשות בית דין, חטאת יחיד הוא. והוא בעונו ימות על ידי ב״ד של מעלה, וכל ישראל נקיים. אמנם החטא הקטן כשיסכימו עליו דעת הרבים והדת ניתנה בבתי דיניהם שלא למחות בו, הנה הוא זמה ועון פלילי וחטאת הקהל כולו ולא ניתן למחילה אם לא בפורענות הקהל כמו שהיה בבני בנימין על השתתפם בעון פילגש בגבעה. והוא עון סדום שהסכימו הם ובתי דיניהם שלא

להחזיק יד עני ואביון. ולכן מוטב שיכרתו או ישרפו החוטאים האלה בנפשותם משתעקר אות א׳ מן התורה בהסכמת הרבים. וכל מי שלא יקבל זה בדעתו אין לו חלק בבינה ונחלה בתורה האלהית. עכת״ד. ועיין עוד בדברי הרמב״ן עה״ת (בראשית יט ח). ע״ש.

בברכת התורה,

יצחק יוסף

הראשון לציון הרב הראשי לישראל

סימן כו

היחס למסורתיים בזמנינו, עלייה לתורה

[שלחן ערוך סימן רפב]

בס״ד, כ״ג אייר תשע״ה

לכבוד היקר והנעלה, איש על העדה, כבוד שם תפארתו, הרה״ג ר׳ **ניר הרמן** שליט״א

רב הישוב הר גילה

שלום וברכה,

למענה למכתבו בדבר חתן בר מצוה שהוא מסורתי, שבני המשפחה אינם הולכים עם כיפה בימות החול, אולם הם משתתפים מידי פעם בתפילות בשבתות ובחגים, ושכניהם לא ראו אותם אף פעם שנוסעים בשבת, ויותר מזה פעם אחת בני המשפחה ביום טוב ביקשו להדליק נר מנר ביום טוב מהשכנים.

הנה בודאי שלאותה משפחה ישנה חזקת כשרות, ואף על פי שאינם חובשים כיפה, דבר זה אינו פוסל אותם מחמת עבירה, כי הרבה יהודים מסורתיים ששומרים עיקרי ההלכות בשבת ובטהרת המשפחה כשרות ועוד, מכל מקום מחמת אילוצים חברתיים אינם חובשים כיפה, ואין זה מעיד על תוכנם, וההיפך, עצם ביאתם באופן קבוע לבית הכנסת בשבת ומועד, מעיד על אמונתם בבורא עולם, ולכן לא איתרע חזקתם אחר שלא ראו אותם מחללי שבת בפרהסיא, והם ככל היהודים הכשרים לכל דיניהם, ויכול חתן הבר מצוה בשבת חתן שלו לקרוא את כל הפרשה ולהוציא את הקהל י״ח. אלא אם כן ראו אותם נוסעים בשבת.

והנה אף מי שפסול לעדות מחמת עבירה, שעבר על איסור לא תעשה מן התורה, כמבואר בחושן משפט (סימן ל״ד), אף על פי כן כשר הוא לעלות לס״ת, ומצטרף למנין העולים של חובת היום, שאף על פי שחטא ישראל הוא, אולם יש להעלותו למנין הנוספים על השבעה. אבל המחלל שבת בפרהסיא, או שאינו מאמין בדברי חז״ל, דינו כגוי לכל דבר, ויש להשתדל כמה שאפשר שלא להעלותו לס״ת, ואם חוששים ממחלוקת רשאים להעלותו לעליית ״גם העולה״, והקריאה שקרא הש״צ בעליית אותו מחלל שבת יוצאים י״ח, ואין צריך לחזור עליה לאיש כשר, שאין קריאת הס״ת אלא להשמיע לעם, וכבר נשמעה מפי הש״צ שהוא יהודי כשר. ועיין בכ״ז בספר ילקוט יוסף שבת כרך א׳ חלק רביעי מהדורת תשע״ג (עמוד שכ״ח).

והנה בשו״ת בנין ציון החדשות (סימן כ״ג) כתב, שפושעי ישראל מחללי שבת שבזמנינו יש לדונם כשוגג הקרוב למזיד, אחר שבעוה״ר פשתה המספחת לרוב עד שנעשה חילול השבת בעיני רבים כהיתר, ומה גם בניהם אשר לא שמעו ולא ידעו מדיני שבת, ודומים לתינוק שנשבה בין העכו״ם וכמה אחרונים הביאוהו לדינא, אחר שבעוה״ר פשתה המספחת לרוב עד שנעשה חילול שבת בעיני רובם כהיתר, ומה גם בניהם אשר לא שמעו ולא ידעו מדיני שבת, ודומים לתינוק שנשבה בין העכו״ם. ע״ש. וכמה אחרונים הביאוהו לדינא, מהר״י שמלקיס בשו״ת בית יצחק (ח״ב מיורה דעה בקונט׳ אחרון סימן כג), והמהרש״ם ח״א (סימן קכא). והשדי חמד (מע׳ מ כלל פו), וכתב השד״ח, שדבריו נכונים והכל לפי ראות עיני המורה, וכן בשו״ת מלמד להועיל אורח חיים (סימן כ״ט) כתב, שהמנהג באשכנז ובהונגריא להקל לצרף מחללי שבת בפרהסיא למנין, מפני שהם כתינוקות שנשבו בין העכו״ם וכמו שכתב בבנין ציון, וגם הגאון בעל שואל ומשיב היה אומר שבארצות הברית של אמריקה אין לפסול מחללי שבת בפרהסיא למנין.

ויש מקום להסתמך גם על דעת החזון איש יורה דעה (סימן ב׳ אות כ״ח) שכתב שמכיון שאין אנו יודעים

להוכיח כראוי (ערכין טז:), נחשב אצל מחללי השבת כקודם תוכחה, ויש לדונם כשוגגים ואנוסים, וכתינוק שנשבה בין העכו"ם. ע"ש. [ולצרפו למנין היינו לקדיש, אבל לא יעשו חזרה ויוציאו ס"ת כאשר העשירי הוא מחלל שבת]. וכן כתב בשו"ת חלקת יעקב (סימן צא). ע"ש.

ולכן כפי עיני הרואה רב המקום יש להתיר לפעמים לחתן בר מצוה חילוני לקרוא בתורה שלפעמים חתן הבר מצוה כשעובר חויה זו מתחזק במצוות וביראת שמים, והוי פתח לשמירת מצוות והכל לפי ראות עיני המורה.

והנה מהר"ח פלאג'י בספר חיים (סימן יא אות ג') כתב לחלק בין מומר לחלל שבת בפרהסיא שאין להעלותו לס"ת, (זולת אם יש איבה שאז יש להעלותו בין הנוספים ויחזרו לקרות אותה קריאה עם אדם כשר) לבין העובר שאר עבירות שאם מבקש לעלות לס"ת יכולים להעלותו ועלתה להם אותה קריאה, וכתב על זה בשו"ת יביע אומר ח"ח (אורח חיים סימן טו), דאף על פי שהפרי מגדים (א"א סימן קמא אות ח) כתב שלפי דברי האורחות חיים דיליף מדכתיב עדות ה' נאמנה, שאין להעלות לס"ת ברציפות שני קרובים הפסולים לעדות, הוא הדין שאין להעלות לס"ת את הפסול לעדות מחמת עבירה. ע"ש. מכל מקום לדינא אין לחוש לטעם זה הואיל וקיימא לן (מגילה כג.) הכל עולים למנין שבעה אפילו אשה ואפילו קטן, אף על פי שפסולים הם לעדות, וכן כתב בבאורי הגר"א (סימן קמא ס"ו). לכן גם הפסולים לעדות מחמת עבירה רשאים לעלות לס"ת, ומכ"ש כשיש לחוש לאיבה וקטטה בבית הכנסת, וכן העלה הגהמ"ח בשו"ת לב חיים ח"ב (סימן קעח), וכן פסק בשאלת יעב"ץ ח"א (סימן עט בד"ה ולא דמי), ושכן מבואר בכנסת הגדולה. (סימן רפב בהגה"ט). ע"ש. וכן כתב בספר מאורי אור (חלק בן נון דף קפא.). וכן נתבאר להלכה בשו"ת יחוה דעת ח"ב (סימן טז). ועיין עוד בס' א"ר (סימן קלח סק"ג). ובספר ילקוט יוסף ח"ב (עמוד קכא). ע"ש.

וכבר ביארנו שגם העובר על מצות ל"ת עולה למנין ז' עולים, דאף על פי שחטא ישראל הוא, כמבואר בסנהדרין (מד.). וכן מתבאר ממ"ש בים של שלמה גיטין (פ"ה סימן כא), דאף על פי שכתבו הגאונים והרמב"ם שנוהגים להקדים כהן עם הארץ לפני תלמיד חכם בעליה לס"ת, מכל מקום אם הכהן רשע ובעל עבירות אין ראוי להקדימו בעליית ס"ת לפני תלמיד חכם. ומשמע שעל כל פנים אין לפוסלו מלעלות לתורה בכלל.

ואמנם הפרי מגדים (אשל אברהם סימן קמא אות ח) כתב:

שלפי מ"ש העטרת זקנים בשם הארחות חיים, (הל' שני וחמישי אות כו), הובא בבית יוסף, שאין להעלות לס"ת שני אחים או אב ובנו בזה אחר זה, מפני שהם פסולים להעיד זה על זה, ונאמר בתורה (תהלים יט), עדות ה' נאמנה, לפי זה נראה שכל הפסול מחמת עבירה, (כמבואר בחושן משפט סימן לד), אינו ראוי לעלות לתורה. ע"ש.

ובאמת שהארחות חיים שם הביא דברי המהר"ם מרוטנבורג שחולק על הטעם הנ"ל, וכתב, שמותר מן הדין להעלות שני אחים או אב ובנו לס"ת בזה אחר זה, ורק משום עין הרע חוששים מלהעלות אותם בזה אחר זה. וכן הובאו דברי המהר"ם מרוטנבורג בספר תשב"ץ (סימן קצ). וכן כתב מרן הבית יוסף (סימן קמא), שכן כתבו המרדכי והכל בו בשם מהר"ם. וכן פסק מרן בשלחן ערוך (סימן קמא ס"ו).

וכתב הגר"א מוילנא שטעמו האחר של הארחות חיים נסתר מדברי הגמרא שהכל עולים למנין שבעה אפילו אשה ואפילו קטן, ונשים וקטנים פסולים לעדות. ולפי זה נראה שאף הפסולים לעדות מחמת עבירה כשרים לעלות לס"ת. וכן כתב בספר תורת חיים סופר (סימן קלח סק"ג), שאין הלכה כהפרי מגדים הנ"ל, וכמבואר בדברי השלחן ערוך (סימן קמא ס"ו). וכן מבואר בעולת תמיד (סימן קמא ס"ק יב).

והגאון החבי"ב בספר כנסת הגדולה (סימן רפב בהגהות הטור), הביא מ"ש בספר חסידים (סימן תשסח):

לא יתכן לקרוא לס"ת בפרשת עריות למי שהוא חשוד על העריות, וכן על כל דבר שהאדם חשוד עליו, לא יקראנו לעלות באותה פרשה, כדי שלא ילבין פניו ברבים. וכתב על זה הכנסת הגדולה, נראה לי שזהו באופן שהוא רק חשוד על כך, ולא נתברר הדבר, אבל אם הדבר ברור, אדרבה ראוי לקראו כדי שיתבייש וידע עונשם ויפרוש מהם, ושב ורפא לו. וכן כתב האליה

רבה (סימן קלח). ומרן החיד״א בספר לדוד אמת (סימן ה אות נ). ע״ש.

והגאון בעל חתם סופר (חלק אורח חיים ס״ס טו), הביא בשם רבו הגאון רבי נתן אדלר זצ״ל, שאין להעלות לס״ת את מי שאינו נזהר באיסור חדש, בפרשת העומר, שנאמר שם: ולחם וקלי וכרמל לא תאכלו עד עצם היום הזה, וכן כל כיוצא בזה.

ובשו״ת רב פעלים ח״ב (חלק אורח חיים סימן יא) הביא דבריו, וגם דברי הפרי מגדים הנ״ל שהפסולים לעדות מחמת עבירה אין להעלותם לס״ת. וכתב, שהואיל ולא נמצאו דבריהם בספרי הפוסקים הראשונים, אף על פי שיש לחוש לדבריהם היכא דאפשר, מכל מקום כיון שיש לחוש למחלוקת איבה ושנאה, אם לא יעלו אותם לתורה בחובת היום בשבת ויום טוב, הילכך טוב להעלים עין מהם ולהרשות להעלותם לתורה, ובפרט בזמן הזה שרבו מאד לצערינו עשירים ונכבדים שנכשלים באיסורי תורה. אך לא תהיה עלייתם נחשבת בתוך שבעה העולים של חובת היום, אלא יעלה אדם אחר, ויחזור על קריאתם של האנשים הנ״ל. עכ״ד. [ואין צריך לחזור הקריאה ההיא, ודי להוסיף עולים למנין חובת היום].

ועיין עוד בשו״ת מטה לוי ח״ב (סימן ד), שהשיב על אודות מומר לערלות, שאם קונה עליה לס״ת, אין אנו יכולים למונעו לעשות מצוה. וכבר כתבו האחרונים שקוראים לעלות לתורה, לפרשת עריות, אנשים שעברו על איסורי כריתות, שאולי יהרהרו בתשובה. והוא הדין למומר לערלות. ע״ש.

וכן כתב הגאון רבי יצחק אלחנן בתשו׳ שהובאה בשו״ת רבי עזריאל הילדסהיימר (סימן ה), לגבי מומר לערלות, שמותר להעלותו לס״ת, שאל״כ יפקור טפי ויצא לתרבות רעה, ומאחר שע״פ הדין מותר להעלותו לס״ת ולהצטרף למנין, דקיימא לן מומר לערלות אינו מומר לכל התורה, אין לנו להחמיר מעצמנו בזה ולגרום לו להבדל לגמרי מעדת ישראל. ע״ש.

ואמנם בספר מגלה עמוקות (פרשת קדושים) הביא בשם הגאון ר׳ אלעזר בעל הרוקח בס׳ סודי רזיא, שכתב שאסור להעלות לס״ת מי שמגלח זקנו בתער, שנאמר: ולרשע אמר אלקים מה לך לספר חקי, לספר לשון תספורת (הזקן), ותשא בריתי עלי פיך, בריתי זו התורה, שנא׳, אם לא בריתי יומם ולילה חוקות שמים וארץ לא שמתי. ע״כ.

אולם נראה שאין זה אלא כהוראת שעה וממדת חסידות, ובמקום שיכולים להעמיד את משפטי התורה על תלם, ובכדי לייסר את העוברים על מצות התורה, ולהשיבם בתשובה, מה שאין כן בזמן הזה.

צא ולמד ממה שפסק הרמב״ם (בפט״ו מהלכות תפלה ה״ו): כהן שאינו מדקדק במצוות, או שלא היה משאו ומתנו בצדק, הרי זה נושא כפיו לברכת כהנים, ואין מונעים אותו, לפי שזו היא מ״ע על כל כהן, ואין אומרים לאדם רשע הוסף רשע והמנע מן המצות. (ומקור דבריו בירושלמי גיטין פ״ה ה״ט).

וכתב מרן הבית יוסף (ס״ס קכח), שזהו אפילו באופן שעדיין לא חזר בתשובה. וכן כתב הבית חדש שם, שזהו אפילו אם עבר במזיד על גילוי עריות ולא שב בתשובה. וכן פסק בשלחן ערוך הגר״ז (שם סעיף נב). והרי גם במצות נשיאות כפים, כל שלא אמרו לו לעלות לדוכן אינו עובר בעשה, וכמבואר בירושלמי. וכן כתב הר״ן מגילה (פרק הקורא עמוד כד:). וכן פסק בשלחן ערוך (סימן קכח ס״ב). ובאחרונים שם. ואף על פי כן כתב הרמב״ם: שאין לומר לאדם רשע הוסף רשע והמנע מן המצוות, והוא הדין לענין מצות עליה לתורה, שאף על פי שהמצוה של הקריאה בתורה היא בעיקר חובת צבור, ואינה מוטלת על כל יחיד ויחיד מישראל, וכמ״ש הרמב״ן והר״ן במגילה (ה.).

וכן כתב מדנפשיה הגאון רבי יוסף חזן, בעל החקרי לב, בתשובה שהובאה בשו״ת סמיכה לחיים (חלק אורח חיים סימן ב, דף יד ע״ג).

וכן כתב בשו״ת משפטיך ליעקב (סימן נח), שמצות מקרא מגילה היא חובת כל יחיד ויחיד, לכן תיקנו לברך עליה אשר קדשנו במצותיו וצונו, מה שאין כן קריאת התורה שהתקנה היתה רק שיקראו בציבור, ולהכי רב ששת מהדר אפיה וגריס, ולא תקנו ברכה

בלשון אשר קדשנו במצותיו וצונו. ע״ש. וכן כתב כיוצא בזה בספר דברי ירמיהו (פי״ב מהל׳ תפלה דף סג).

מכל מקום אין למנוע ממנו מלעשות מצוה זו. וכאשר הוכחנו במישור ממה שכתבו הספר חסידים והאחרונים. ועיין עוד בשערי אפרים (שער ח אות לה).

אמנם בבית יוסף (ס״ס קכח) כתב בשם רבינו הגדול רבי יצחק אבוהב, שלדברי הכל כהן הנשוי עם גרושה אין לו לישא כפיו ואין להעלות אותו לתורה, שהרי בכל שעה הוא עומד במרדו. ע״כ.

ונראה שכוונתו שלא להעלותו לתורה בתורת כהן, אבל לשאר עליות אפשר להעלותו, וכמו שכתב בבית יוסף בשמו לאחר מכן, שבסימן קלה כתב, שנפסל מן הדוכן ומכל מעלות הכהונה. והביא גם כן דברי הרשב״א בתשובה, שכהן שנשא גרושה אין נוהגים בו קדושה לקרותו לתורה ״ראשון״. ע״ש. וכ״ה הלשון בשלחן ערוך (סימן קכח סעיף מ). וכן מתבאר בשו״ת רבינו אליהו מזרחי (סימן נט). ע״ש.

ואדרבה יש לדייק מדבריהם שלא נפסל מלעלות לתורה בשאר עליות. וכן כתב בשו״ת אבן יקרה (תליתאה סימן ט), וה״ט שכשהוא עובר על איסורי כהונה, פסלוהו ממעלות הכהונה, דוקא. ע״ש.

ואף על פי שבספר טהרת המים (בקונטרס שיורי טהרה מע׳ ר אות מז) הסתמך על מ״ש המגלה עמוקות הנ״ל שהמגלח זקנו בתער אסור להעלותו לס״ת, ולהשלים בו מנין ז׳ עולים שהם חובת היום. והסכים עמו הרב המגיה בשיורי טהרה (מער׳ ס אות סז). ע״ש. מכל מקום להלכה ולמעשה נראה לפע״ד שהעיקר כמ״ש הפוסקים הנ״ל להקל בזה. ובפרט שבדורותינו אלה כל איש הישר בעיניו יעשה, ואין מי שיודע להוכיח. והעוון של גילוח הזקן בתער בעוה״ר דשו בו רבים, ונחשב להם כהיתר, ולא שמיעא להו לאינשי איסורא, וכמו שכתב בשו״ת שב יעקב (חלק אבן העזר סימן יז), שבעוה״ר רוב העולם בזמנינו פרוץ הוא בעבירת גילוח הזקן בתער, וחושבים שיש היתר בדבר, שגדול כבוד הבריות שדוחה לא תעשה שבתורה, ולכן אין לפוסלם לעדות. ע״כ. וכן כתב כיוצא בזה בשו״ת הגאון רבי עקיבא איגר (סימן צו), ובשו״ת בית שלמה (חלק אבן העזר סימן מז), ועוד אחרונים.

ומהר״ח פלאג׳י בשו״ת לב חיים ח״ב (סימן קעה), ובשו״ת חיים ביד (סימן צ) כתב, שאף רשע שעובר עבירות של תורה, ומגלח זקנו בתער, ואפילו התרו בו שלש פעמים והוכיחוהו על פניו ועודנו עומד במרדו, מותר להעלותו לתורה, ועולה למנין שבעה, ואין לדחותו בשתי ידים, לבל יפקור יותר, וכמו שכתב היעב״ץ בתשו׳, כי מה שהיה מסביר פנים למגלחי זקנם בתער, טעמו ונימוקו עמו, לפי שהדור פרוץ ביותר, ויש לחשוש פן יצאו לגמרי מן הדת, אבל על ידי התקרבות והסבר פנים הם מתביישים ואינם פורקים עול התורה לגמרי. ושוב הביא מ״ש בספר ראשית בכורים ח״ב בתוכחת מגולה (דף כז.), שהמגלח זקנו בתער אין לקרותו ולהעלותו לס״ת. וכתב שנראה שאין זה מן הדין, אלא דרך הוראת שעה בלבד. ע״ש. (ועיין עוד בספרו ״ספר חיים״ סימן יא אות ג).

וראה עוד בשו״ת יהודה יעלה אסאד (חלק יורה דעה סימן נ) שכתב, שאפילו עבריין ומחלל שבת בפרהסיא, שלא העידו עליו בבית דין, אם הוא נוהג כדת בשאר מצות, אין לדונו כמומר לאסור יין במגעו, ולדחותו בשתי ידים, חלילה, פן יבא לפקור טפי, ויותר טוב לקרבו וכו׳. ע״ש.

והוא הדין לענין להעלותם לתורה, שאין ספק שהבא להחמיר ולמונעם ביד חזקה יכול לגרום ריב בבית הכנסת, ויוצא שכר חומרתו בהפסדה. לכן יש להעמיד הדבר על עיקר הדין.

וראה בשו״ת בית דוד לייטר (סימן קו אות טז) שכתב, שהיה אדם אחד מפורסם לעובר עבירה, וכשהיה אצל מהר״א מראהטין בימים נוראים, קראוהו לעלות לתורה, וכן העידו שהיה כן אצל מהר״ר יהושע מבלז. ע״ש.

ועיין בשו״ת צור יעקב (סימן ק), שנשאל אודות ביהמד״ר שעשו תקנה בהסכמת הגאב״ד דשם, שלא להעלות לס״ת מי שמגלח זקנו בתער, וכעת נעשה מחלוקת על ידי זה, והעלה שאם אי אפשר להשקיט הרוחות ולמנוע את המחלוקת, יש לעשות התרה על

ידי ג׳ אנשים, ולעשות פתח מן החרטה ולהתיר להם תקנתם, כדי למנוע ריב ומדון. ע״ש.

ולענין מחלל שבת בפרהסיא, כגון הנוהג במכונית בשבת בראש כל חוצות, שרוצה לעלות לתורה. הנה הדבר הזה חמור ביותר, מאחר דקיימא לן שהמחלל שבת בפרהסיא דינו כעכו״ם, כמו שפסק הרמב״ם (סוף הלכות שבת). ובשלחן ערוך יורה דעה (סימן ב ס״ה), ואבן העזר (סימן קכג ס״ב). ופי׳ רש״י (בחולין ה.), לפי שהוא כופר במעשה בראשית, שמעיד שקר שלא שבת הקב״ה במעשה בראשית. ע״ש. ואיך יתכן לכבדו ולהעלותו לתורה, ומנעו ה׳ מכבוד.

ובשו״ת חכם צבי (סימן לח), כתב, שהמחלל שבת בפרהסיא דינו כגוי גמור, ואיך יתכן להעלותו לקרות בתורה בצבור, והלא אין לך חילול ה׳ גדול מזה, והוא כיבוי מאור הדת. וכל העומד שם ואינו מוחה ילכד בעונו ובחבלי חטאתו יתמך. ע״ש.

ומ״ש בשו״ת יכין ובועז ח״ב (סימן ג דף סח:), שיש לעיין בבעלי תשובה מאנוסי הזמן שטוענים שהם מוחזקים בכהונה, ורוצים לקרות בתורה במקום כהן, אומר אני שאין למונעם לקרות בתורה במקום כהן, כי אפילו אם נחשוב אותם למומרים ולא אנוסים, מכל מקום מכלל ישראל הם נחשבים, שאפילו נשתמד מרצונו נחשב כישראל, משום דקיימא לן ישראל אף על פי שחטא ישראל הוא, ומה״ט קידושי מומר קידושין, כמו שכתב הרמב״ם הלכות אישות. ע״ש. נראה כוונתו על בעלי תשובה של אנשים אלו, אף על פי שהוריהם נשתמדו. הגם שלשונו דחוק. וכבר עמד עליו בשו״ת לב חיים ח״ב (סימן קעה ד״ה וראיתי). ע״ש.

ברם כבר הזכרנו לעיל מ״ש בשו״ת בנין ציון שפושעי ישראל מחללי שבת שבזמנינו יש לדון אם אין להם דין אומר מותר, דהוי כשוגג הקרוב למזיד, וכן בשו״ת מלמד להועיל (הנ״ל) כתב, שהמנהג באשכנז, ובהונגריא, להקל לצרף מחללי שבת בפרהסיא למנין, וכמו שכתב בבנין ציון. וכן היה אומר הגאון בעל שואל ומשיב לגבי יהודי ארצות הברית.

והגאון רבי עקיבא איגר בחי׳ ליורה דעה (סימן רסד) כתב, שאף המחלל שבת בפני חבריו, שהם מומרים כמוהו, לא נקרא מחלל שבת בפרהסיא, כיון שלא נעשה בפני עשרה מישראל כשרים, ובפני עשרה מומרים אין זה בכלל פרהסיא. ע״ש. [והועתק בשו״ת ציץ אליעזר ח״ח (ס״ס יח). אולם בשו״ת מהר״א גוטמכר (סימן טו עמוד לה:) העיר על זה מדברי הש״ך (סימן קנח סק״ד), שכל שנודע לרבים הוי פרהסיא, והוכיח כן (מסנהדרין עד:), והא אסתר פרהסיא הוה. והעיקר כהש״ך דלא כהגאון רבי עקיבא איגר. ועיין בשו״ת רב פעלים ח״ב (סימן יח). ע״ש].

וכבר נתבאר לעיל שיש להסתמך ע״ד החזון איש (הנ״ל), שמכיון שאין אנו יודעים להוכיח כראוי (ערכין טז:), נחשב אצל מחללי השבת כקודם תוכחה, ויש לדונם כשוגגים ואנוסים, וכתינוק שנשבה בין העכו״ם. ע״ש.

ומה גם בזמנינו שאין אנו יכולים להעמיד את הדת על תילה, כמו שכתב בשו״ת אפרקסתא דעניא (סימן קסה אות ג), בשם הגאון ר׳ יוסף מפוזנא. ע״ש. וגם רבים מושפעים מהתקשורת החילונית, שיש מהם שכותבים דברי כפירה, זלזול בגדולי התורה, פריצות, והסתה נגד כל דבר שבקדושה. [ואם המחלל שבת בפרהסיא נוהג להתפלל בשבת, ולקדש על היין בביתו, אלא שאחר כך הוא מחלל שבת, הרי הוא מודה ומעיד על מעשה בראשית, ויש להקל בו יותר, שהרי אינו כופר במעשה בראשית, וכמו שכתב בשו״ת בנין ציון החדשות (סימן כג), ובשו״ת מהרש״ג ח״ב (סימן מט). ועיין עוד בספר יד יהודה (יורה דעה סימן ב בפירוש הארוך סק״ט). ודו״ק].

והנה מהר״ח פלאג׳י ב״ספר חיים״ (סימן יא סעיף ג) כתב, שאף על פי שמומר לחלל שבת אין להעלותו לס״ת, מכל מקום אם על ידי כך תהיה איבה ושנאה ומחלוקת, אז יכולים להעלותו, ויוסיפו על מנין העולים, ויחזרו לקרות אותה קריאה שקרא הפסול הנ״ל. ע״ש. (וכיוצא בזה כתב בשו״ת רב פעלים ח״ב סימן יא). אולם דעת מרן אאמו״ר שמכיון שהש״צ הקורא בתורה השמיע הקריאה לצבור, אפילו אם אינו חוזר את הקריאה ש״ד. וכן כתב בשו״ת אבני ישפה ח״א (סימן סה), בשם גאון אחד. ע״ש.

וכן כתב כיוצא בזה האליה רבה (סימן קלה סק״ג), שאם העלו לתורה עם הארץ שאינו יודע אפילו צורת

האותיות אינו עולה ממנין העולים של חובת היום. ואפשר שמשום זה נהגו להוסיף עולים למנין שבעה.

ע״כ. וכן כתב הפרי מגדים (שם א״א אות ה).

אלמא שאף שאותה קריאה היתה לעם הארץ שאינו עולה ממנין העולים, כיון שהוסיפו עולים ש״ד, ואין צריך לחזור אותה קריאה, כיון שקריאת הס״ת לשמיעה קיימא, וכמו שכתב המאירי (מגילה כג.). שאף אם העולה לתורה קטן, ואינו ראוי להוציא את הרבים בפריסת שמע ותפלה, מכל מקום קורא בתורה, מפני שאין כוונת הקריאה אלא להשמיע לעם, ואינה מצוה גמורה כשאר מצות שנאמר בהן כל שאינו מחוייב בדבר אינו מוציא אחרים י״ח. ע״כ. ואף כאן הרי שפיר שמעוה מפי הש״צ. [חלק מהדברים מבוססים על דברי מרן אאמו״ר].

יצחק יוסף

הראשון לציון הרב הראשי לישראל



סימן כז

לבקר בקבר צדיק בשבת, בחודש ניסן וחוה״מ

[שלחן ערוך סימן רפח]

בס״ד, י״ט אב תשע״ה

לכבוד היקר והנעלה, שוקד באהלה של תורה,

כש״ת ה״ה ר׳ **ברוך נהוראי מזרחי** נ״י

שלום רב,

בדבר שאלתו אם מותר ללכת לקברו של מרן אאמו״ר זצוק״ל, בבית העלמין בסנהדריה ביום שבת, הנה נתבאר בספר ילקוט יוסף הלכות אבלות (עמוד תקנ״ב), דאין עולין לבית הקברות לא בשבת ולא ביום טוב, ואם חל יום השביעי לאבלות בשבת, עולים לבית הקברות ביום ראשון, ולא יקדימו לעלות ביום שישי, שאין האבלים יוצאים מביתם לצורך זה בתוך ימי השבעה, וכן אם חל יום השביעי ביום טוב, עולים לבית הקברות אחר החג, וע״ש (בעמוד תר״ל) אם חל יום השביעי בר״ח אם מותר לעלות לבית הקברות.

אולם כ״ז מדובר באופן שיש צער לעלות לבית הקברות, וכגון ביום השבעה או השלושים, וכדו׳, שיש לו צער ומתעורר בעת התפלה על קברם וזוכר צרותיו. והרי חז״ל ביטלו תפלת שמנה עשרה בשבת, ותיקנו רק שבע ברכות, כדי שלא יאמר ברכת רפאינו וייזכר בחולים ויבוא לידי צער, וכן בשאר הברכות. אבל לעלות לקבר צדיק בשבת כשאינו בצער, אלא מתפלל על ציונו נראה שאין בדבר איסור. ובפרט בקברו של מרן זיע״א הנמצא ראשון סמוך לגדר, כך שאינו עובר דרך קברות אחרים.

ואמנם כ״ז כתבנו מצד איסור עלייה לקבר בשבת משום צער, אבל היות והנשמות אינן נמצאות בבתי הקברות בשבת, אין חשיבות כ״כ בהליכה על הקברים בשבת כמו בימי החול. ועיין בס׳ שערי הייחודים (פרק א׳ דף ה׳) דמבואר, שאין לילך על הקברים בשבת, יום טוב, או ר״ח, שאז אין הנשמות מצויות בבית החיים. וכ״ה בארחות חיים (כהנא, סימן תקפא). ואמנם בלקט הקמח החדש (סימן ע״ב סקכ״ו), כתב, דמותר להתפלל על הקבר בשבת ויום טוב, ועיקר הקפידא רק להשתטח על הקבר. ע״ש.

וראה בספר דברים ערבים (אות יב) שהביא כי הרה״ק מראפשיץ זצ״ל רצה ללכת בער״ח אחר צהרים לציון הה״ק הרב מסאסוב זצלה״ה, והשיבו לו כי היום לא תמצאנו. כי נתבקש על סעודת ר״ח בהיכל העליון, ולא יבא לכאן עד אחר ר״ח. ומשמע דנשמת הצדיקים המה למעלה, ואינם באים על ציונם. ועל כן אין לילך בשבת ויום טוב ור״ח. ע״ש. וכן כתב בשו״ת דברי יואל (סימן צט). וכן כתב בארחות רבינו (עמוד דש) בשם בעל הקהילות יעקב שאמר, שאין שום תועלת לילך אפילו למירון ושאר צדיקים בשבת ויום טוב ור״ח, וחוה״מ, משום דבשבת ור״ח גם חלק הנפש המקושר לגוף אינה נמצאת שם. וכתב שם (אות ב), אמנם לצורך חולה שיש בו סכנה וכדומה, מותר לילך להתפלל על קבר אבותיו, או קבר צדיק, אף בר״ח שבת ויום טוב. וכן כתב בספר משמרת שלום (אות ה ס״ק כט) על פי דברי השלחן ערוך (סימן תקע״ו סי״ג וסימן רפח) שזועקין בשבת על המסוכן ביומו. ע״ש. והוא הדין בזה לילך עבורם לבית הקברות.

וכן מתבאר בספר שער רוח הקודש (דף מב ע"א) להמהרח"ו זצ"ל, וז"ל: "והנה אם תייחדם על קברי הצדיקים עיקרם הוא בערב ראש חודש או ביום ט"ו לחודש, כי אז יש הכנה יותר משאר הימים. דבשבתות ויום טוב ור"ח לא תשתטח, כי אז נפשותם עולות למעלה ואינם מושגות וכו'. ואפילו בחוה"מ תוכל להתפלל עליהם, אבל לא תייחד יחודים וכו'. והכוונה דבשבת ויום טוב לא ישתטח כדי להורידם בגופיהם לדבר עמהם, דלא ישיגם, דאז הנפשות עולות לגן עדן הארץ, ואינם עומדות שם בקבריהם. כמו שכתב בשער הייחודים. אבל להתפלל עליהם יכול בכל הזמנים, וכמו שכתב המהרח"ו בשער הגלגולים (בדף נא ע"ב).

וכן כתב בדעת תורה סימן תקפא. ע"ש. וכן כתב בשו"ת פאת שדך ח"ב (אורח חיים סימן ע"ב) שאף על קבר צדיק אין לילך בשבת, אפילו אם חל היאר-צייט בשבת.

ואמנם ע' במהרי"ל [הובא בקיצור ברמ"א ובמגן אברהם ובאה"ט ס"ס תקפ"א], דתועלת התפלה על קברי צדיקים הוא משום דקברות צדיקים הוא מקום קדוש וטהור, והתפלות מתקבלות שם ביותר.

ובדרשות הר"ן (דרוש השמיני ד"ה ויראה לי) איתא, דהתפלה במקום קברי צדיקים רצויה יותר, מאחר שמצוי שם גופות שכבר הי' כלים לחול עליהם בחייהם שפע האלקי, ועדיין נשאר בהם מן המעלה והכבוד שיספיק לכיוצא בזה, שימצא השפע במקומות קברותיהן. ע"ש. ולפי זה יש מעלה להתפלל על קבר צדיק גם בשבת, מפני קדושת המקום. ובספרי האריז"ל כתוב רק שאז [בשבת ויום טוב וחוה"מ וכו'] אין לעשות השתטחות ויחודים. וכ"ש שמותר להתפלל בשבת באותם קברים שבהם מתפללים, כמו קבר הרשב"י, קבר רחל, מערת המכפלה.

ולגבי חוה"מ, הנה לבקר בקבר קרוביו, אם מגיע לידי בכי וצער, אין ראוי שיבקר שם בחוה"מ. וראה בילקוט יוסף על המועדים (עמוד קצב). ואמנם בשו"ת ירך יעקב (חלק אורח חיים סימן כ') התיר ללכת ביום השלשים בחוה"מ לבית הקברות, אך לא זכר מדברי הפוסקים שאסרו בזה. ואמנם מותר לעלות לקברי צדיקים בחוה"מ, וכמו שכתבנו בכיוצא בזה בילקוט יוסף הנ"ל לגבי חנוכה, שמותר לעלות לקברי צדיקים בחנוכה, וכן כתב בבן איש חי (פרשת וישב אות כב). ואף שבספר מועד לכל חי כתב להחמיר בזה, בספר גשר החיים כתב, שהמיקל יש לו ע"מ לסמוך. וכן המנהג פשוט כיום שרבים עולים לקברי הצדיקים בימי חוה"מ. וכן בקברי התנאים והאמוראים. אך בשבת לא ישאל צרכיו שם, שהרי אין שואלים צרכיו בשבת, אלא יאמר פרקי תהלים בלבד.

וכן הוא בספר שבחי המהרח"ו, שפעם אחת שלחו רבו האר"י ז"ל על קברי צדיקים בחוה"מ להתפלל שם, ורק בשבת וביום טוב ובראש חודש הזהירו שלא ילך. ע"ש. ואם הולכים לאחר כמה שנים בחוה"מ להראות לקרובים היכן קבור הסבא וכדומה, נראה שמותר, דזיל בתר טעמא, שכל הטעם משום בכי וצער, ואם אינו בא לידי בכי, שרי, וכדין קברי צדיקים.

ולהלכה, לגבי ביקור בקבר קרוביו בחול המועד, אם מגיע לידי בכי וצער, אין ראוי שיבקר שם בחול המועד. ואמנם מותר לעלות לקברי צדיקים בחול המועד.

ולגבי עלייה לבית הקברות בחודש ניסן, ע' בספר ילקוט יוסף הלכות פסח כרך א' הנדפס מחדש (עמוד ס"ח) שנתבאר, דאם יום השבעה או השלושים חלו בחודש ניסן, טוב ונכון שלא יעלו לבית הקברות אף אם לא יספידו שם, אחר שבדרך כלל באים לידי בכי על ידי הקבר, מפני שזה קרוב לפטירה, ולכן ידחו את הביקור אחר חודש ניסן. אך ביום השנה שחל בחודש ניסן, מותר לילך לבית הקברות ולקרוא מזמורי תהלים ולערוך שם השכבה, כשאין חשש שיבואו לידי בכי, וכ"ש שמותר לילך לקברות צדיקים בחודש ניסן.

ועיין בשדי חמד (באס"ד מערכת א"י אות ו' ד"ה ראינו) שכתב בזה"ל: כי ישראל קדושים באים מקצוי ארץ וים רחוקים, לעלות וליראות בחג המצות ובחג השבועות כדי להשתטח על קברי הצדיקים, וקורין לזה זייארה, ובאים גם על קבר רשב"י, ורבי מאיר בעל הנס זיע"א, ורוצים לשמוח על מקום קבורתם. עכ"ל.

ויש לפרש כוונתו שבאים לעלות וליראות בארץ הקודש בג' רגלים, בכדי שמיד אחר החג ישתטחו על

קברות הצדיקים. וגם יש לחלק בין צדיקים הקבורים בתוך בית קברות, שזה גורם לצער, כשרואה את כל הבית קברות, לבין קברות צדיקים שיש להם ציון בפני עצמו, כמו מירון והרבה מקברות הצדיקים. ובזה אפי׳ בשבת יש להקל.

ועיין בשער הגלגולים (הקדמה לח, דף נא ע״ב) שכתב וז״ל: צוה אותי הרב ז״ל, שלא אמנע מלייחד היחודים שמסר לי, ושאם אלך להשתטח על קברי הצדיקים, יהיה בערב ראש חודש, או בט״ו יום לחודש, כי אז יש יותר הכנה מכל שאר הימים. ושלא אלך לא בשבת, ולא ביום טוב, ולא בראש חודש, כי נפשותם עולות למעלה ואינם מושבות על הקבר. ופעם אחד שלחני על קברי הצדיקים בחול המועד להתפלל עליהם, אבל לא נשתטחתי, ואמר לי כי היחוד של היודי״ן והווי״ן של י״ג חוורתי דרישא, אייחד אותו יותר בקביעות משאר היחודים. ובליל החול יהיה אחר חצות לילה, כי אז הוא עת רצון. ובלילי שבת אייחד אותו אפילו קודם חצות, אחר סעודת הלילה. ובראש חודש אייחד היחוד שהוא מיוסד על שם שד״י, כי יחוד זה הוא סוד ראש חודש, כי שם שד״י במלואו הוא ראש חדש. ואפילו להשתטח על הצדיקים ביום ראש חודש, הוא טוב היחוד הזה הנזכר של ראש חודש״. עכ״ל.

ואחר כתבי כל הנ״ל, כתב אלי הגאון המקובל רבי בניהו שמואלי שליט״א, כי יש חשיבות מיוחדת למקום הצדיקים, אפילו שזה עתה אינם שם, מכיון כי שם ביתם ומקומם למנוחת עולמים, ויש שם השראת השכינה, כי כל הכתבים והתורה שלמד נמצאים שם על קברו ועושים אור מקיף מעל הקבר, וכל הבא לבקר הצדיק מקבל אור ושפע מזה האור. ועיין בספר הילולא דרשב״י להריא״ז, שכתב מספר עשרה מאמרות מהרמ״ע מפאנו, דאויר גן עדן מתפשט סביב כל צדיק, ונרשמים באור זה כל מחשבותיו ודיבוריו הקדושים, תורה ועבודת ה׳ של אותו צדיק. וכ״כ הגאון ממונקאטש בספרו, שהצדיק משאיר רשימו על קברו, והביא שכן היה אומר רבי יחזקאל משינווא, בנו של הד״ח מצאנז. וכן ראינו למרן הב״י שחגג במירון בחג הסוכות, והתפלל שם תפלות החג אצל הציונים הקדושים במירון, והקיף שם בארבע המינים את הציונים הקדושים עם תלמידיו, למדו שם מספר הזוהר, כמו שכתב הוא עצמו במגיד מישרים (פרשת אמור) שבא אליו המגיד באור ליום ז׳ כ׳ תשרי, וז״ל: ה׳ עמך וכו׳ והא גשמים דאתו לא הוו דוגמת שפך לו קיתון על פניו ח״ו, אדרבא נתקבלו דבריכם, ורשב״י ובנו שמחו לקראתכם בקרותכם זוהר על מערתם, ובכפר הסמוך להם, אלא דכיון דהקפתם לרבי אלעזר בד׳ מינים, הבאים לרצות על המים, נתעוררו המים ובאו. ואילו הייתם מקיפים פעם אחרת, היו רוב גשמים באים לעולם, כמו בימי חוני המעגל. ומפני כך באו גשמי ברכה רצופים כדי שלא תקיפו יותר עליהם, וכלל זה יהיה בידיכם כל זמן שהעולם יהיה צריך לגשמים ביותר, תלכו ותקיפו הצדיקים הנזכרים ותענו. ועל כל צרה שלא תבא על הצבור, תקיפו אותם שבעה פעמים, ותענו. ובכן תדע כי הם שמחים מאד בקרותכם זוהר על מערתם, או בכפר הסמוך להם, ואם תתמידו לקרות כן יגלו לכם רזין עלאין, וכולהו רמיזין בזוהר, אלא דלא מסתכלי בהו עד דיתגלו לון, ואז ידעו למפרע אתר דרמזו להון, דהא בהאי זוהר דבנייכו רמיזי כמה רזין עלאין, דלי׳ לון חושבנ׳, אלא דבני נשא לא מרגישין בהו, וכד יתגלו להו ירגישו בהם. ע״כ.

עוד הביא מרבינו חיים בן עטר שנסע לגליל בשנת תק״ב, והשתטח על קברי הצדיקים, וכתב באחת האגרות שנתן לכל אחד מהחברים ספר אחד של זוהר, ולמדו שם עד שש שעות בלילה, ואז יתמלא הבית ריח טוב אשר לא היה כמוהו, וכתב, ועשינו שבת כראוי אצל הרשב״י, וכל יום השבת היינו לומדים זוהר בלילה. ליל מוצאי שבת עשינו משמרה כל הלילה, לפי שהאדרות אמר הרב שנלמד אותם יחד, וכך היה, ובשעה שהתחלנו האדרות היה הארה גדולה והרגש גדול בנשמותינו.

ומכאן העיר על מה שכתב בפסקי תשובות (סימן רפח הערה 74) דמקבר רשב״י וקבר רחל וכיו״ב אין ראיה כלל, שהרי זה מקום תפלה כביהמ״ד וביהכ״נ. ע״כ. ובאמת בזמן האור החיים עדיין לא היה המקום כבית כנסת וביהמ״ד, ואעפ״כ היו עולים שם גם בשבת להתפלל אף שהיה זה כשאר קברי צדיקים. וע״ש שהביא מספר דרכי חיים ושלום (אות תשפ״ג) שעלה על

ציון אביו יאר-צייט שלו שחל ביו״ט שני של סוכות. ומשמע מכל זה שאפשר לילך לקברות צדיקים בימי ראש חודש חנוכה ופורים כדי להתפלל שם. ואף בחוה״מ מותר, כשאינו בא לידי בכי. ואפילו בשבת אפשר לשבות אצל קברי הצדיקים, וכן עמא דבר. אך קברי הצדיקים הנמצאים בתוך בית קברות גדול, כמו בהר הזיתים והר המנוחות, נראה שאין לילך לקברות הצדיקים בשבת כשנכנס לתוך בית קברות.

וש״ב הרה״ג ר׳ רבי עובדיה יוסף טולידאנו שליט״א,

הראני תשובה בכת״י של מור חמיו, הגאון הגדול המפו׳ רבי בן ציון מוצפי שליט״א, שלדעתו בשבת אין לעלות לקבר צדיק, דהכי מפורש המהרח״ו, דשבת שאני מחוה״מ. והביא מ״ש בשער רוה״ק הנ״ל, ובשער הגלגולים הנ״ל, וכתב, דהטעם מפורש בזוהר הקדוש במקומות רבים, ומהם בתיקוני זהר חדש (ח״ב דפ״א ע״א) כי בכל חג ראש חודש ושבת עולים מהקברים הנפשות והרוחות של הנפטרים, ופושטים המלבושים שלהם כאן, ולובשים בגדים יקרים בדמות עליונה בגן עדן עליון״. והביא בשם אביו הצדיק זצ״ל, כי הנשמה תבוא לפני הצהרים בכ״ט לחודש, וכן ביום השישי, כדי לקבל אליה את הנפש והרוח ומתחברים יחד לעלות לגן עדן עליון, ולכן זאת הזדמנות יקרת הערך להתפלל שם כדי שיפעלו פעולתם עלינו בעלייתם למעלה.

וכן בזוהר הקדוש (תרומה דקמ״א ע״ב) אמרו, שיש לו לאדם שלשה חלקים בנשמתו, והם נפש רוח ונשמה, והם קשורים ומחוברים זה בזה, ובשלש מקומות נמצא כל חלק. נפש נמצאת על הקבר עד שהגוף נבלה בעפר, והיא מתגלגלת בחלל העולם הזה ויודעת בצער החיים כאן, ובשעת הצורך מבקשת רחמים עליהם. הרוח נמצא בגן עדן הארץ התחתון ומתלבש בדמות הגוף בלבוש רוחני, ונהנה מההנאות והאורות שיש שם, ובשבתות וראשי חודשים וזמנים עולה למעלה לגן עדן עליון ושב למחרת לגן עדן התחתון. הנשמה עולה מיד למקומה בגן עדן עליון, וכל עוד לא התיישבה במקומה שם, הרוח לא תקבל אורותיה וכתריה בגן עדן תחתון, והנפש לא תשב במנוחה. ומכיוון שהנשמה נכנסת למקומה, שניהם יושבים גם הם במקומם. וכאשר יש צער בעולם והולכים על הקברות, הנפש היא המעוררת את הרוח שבגן עדן התחתון, והרוח הולך למערת המכפלה לקברי האבות ומשם עולה לעורר את הנשמה שבגן עדן עליון ומתפללים שם, והשם יתברך מרחם על העולם. עכת״ד. ומכיוון ובערב ראש חודש נעשית עליה זו מאליה, לכן נהגו ללכת להתפלל שם.

עוד הביא מ״ש הרב תפארת ישראל (עדויות פ״ב משנה י׳, ביכין אות עו) וז״ל: ״והיה מדי חודש בחדשו״ וגו׳ (ישעיהו סו, כג). רצונו לומר, כשיבוא יום החודש שמת בו, אז יבוא להשתחוות לפני. ומצאתי כתוב, דמשום הכי בעת המולד וביום היאר-צייט נאות לילך על קבר אבות, כי אז יש להנשמה השפעה גדולה להפיץ אורה עד להבלא דגרמא שבקבר״. עכ״ל.

עוד הביא מ״ש בספר חרדים (ריש פרק נט) וז״ל: ״וצריך כל איש ישראל לחבב את ארץ ישראל, ולבא אליה מאפסי ארץ בתשוקה גדולה, כבן אל חיק אמו, כי תחלת עווינו שנקבעה לנו בכיה לדורות, יען מאסנו בה, שנאמר (תהלים קו, כד) ״וימאסו בארץ חמדה״, ובפדיון נפשנו מהרה יהיה כתיב (תהלים קב, טו) ״כי רצו עבדיך את אבניה ואת עפרה יחננו״, ושם נאמר (שם יד) ״אתה תקום תרחם ציון״. ולפיכך היו האמוראים מנשקים עפרותיה ואבניה בבואם אליה. ומה טוב ומה נעים לשיר שיר ידידות אשר יסד רבי יהודה הלוי עליה באהבה רבה, תחלת השירה ארץ הקדושה יקרה חמודה וכו׳. כן אנו משוררים על ציון רבי יהודה בר אלעאי כל ערב ראש חודש בשמחה רבה, ומתחננים לאל, שאל יגרשנו מעליה״. עכ״ל. והביאו השל״ה [שער האותיות ק, קדושת המקום].

והיוצא מדבריו, דבשבת אין ענין לעלות לקבר צדיק, גם אם הוא קבור בפני עצמו ולא בתוך בית הקברות. והיינו שאין תועלת בתפלה ליד קבר צדיק בשבת, כמו שיש תועלת בימי החול.

ודע שגם הרואה בית קברות בשבת או ביום טוב או בחול המועד, מברך ברכה שתקנו חכמים על זה, שהרואה קברי ישראל אחת לשלושים יום מברך: ״ברוך אתה ה׳ אלוקינו מלך העולם, אשר יצר אתכם בדין וזן אתכם בדין וכלכל אתכם בדין והחיה אתכם בדין, ואסף אתכם בדין, ויודע מספר כולכם, ועתיד להחיותכם

ולהקימכם בדין לחיי העולם הבא, ברוך אתה ה׳ מחיה המתים״. וכמשנ״ת בילקו״י ברכות (עמ׳ תרד).

בברכת התורה,

יצחק יוסף

הראשון לציון הרב הראשי לישראל

סימן כח
טלטול פלאפון נייד בשבת, ודין המוצא שטר כסף

[שלחן ערוך סימן שח]

בס״ד, י״ט טבת תשע״ד

לכבוד היקר והנעלה שמן תורק שמו, כבוד שם תפארתו ה״ה הרב **א. ש. יפרגאן** נ״י

שלום וברכה!

אודות מה ששאל בדבר טלטול פלאפון נייד, הנה אם הוא סוג טלפון זול שאינו מקפיד עליו כ״כ, חשיב ככלי שמלאכתו לאיסור, וממילא אם הוא מצלצל ומפריע לו בשבת, אין לטלטלו, כי ההפרעה בשמיעת הצלצול אינה נחשבת לצורך גופו ומקומו. ולכן יכול להניח עליו שמיכה או כרית כדי שלא ישמע הצלצול. ויש סוגי פלאפון שהם חשובים כמוקצה מחמת חסרון כיס, שדרך בני אדם להקפיד עליהם שלא להשתמש בהם לדברים אחרים, ובזה אפילו לצורך גופו ומקומו אסור לטלטלו.

ובמה ששאל במי שמצא שטר כסף בשבת אם מותר להרימו על ידי שינוי, הנה אין להקל בדבר, דאף דהוי תרי דרבנן, שינוי ומוקצה, הרי יכול באופן אחר לדוחפו ברגלו למקום מסתור. [וגם לא יניחנו בנעל]. שלא אסרו חכמים לטלטל מוקצה בשבת אלא בטלטול שהוא כדרכו ביד, אבל מותר לטלטל מוקצה בגופו שלא כדרכו. וכן מותר לדחוף מוקצה ברגלו דחשיב כטלטול בגופו, ואף שיש חולקים בזה, כל שיש צורך כלשהוא אפשר לסמוך על המקילין. ודין זה אמור לגבי כל סוגי המוקצה. ואפילו אם עושה כן לצורך המוקצה כגון שדוחף ברגלו מעות מחשש שיגנבום. ועיין בגמרא שבת (מג.) גבי מת, דטלטול מן הצד שמיה טלטול. והקשו התוס׳ ד״ה לכולי עלמא, וכן הרי״ף והרא״ש שם, מכמה דוכתי דאשכחן דטלטול מן הצד לאו שמיה טלטול, ותירצו, דתרי גווני טלטול מן הצד נינהו, דכל שעיקר טלטולו משום דבר המותר, ודבר המותר הוא שמיטלטל, אלא שאי אפשר לו לטלטל אותו דבר המותר אלא אם כן יטלטל עמו דבר האסור, בכהאי גוונא שרי. אבל כשעיקר טילטולו בא בשביל דבר האסור, אף על פי שמטלטל אותו מן הצד, כי הכא שהוא צריך לטלטל המת מחמת עצמו שלא יסריח בחמה, אסור. וכן כתב הרמב״ם (פרק כה מהלכות שבת הלכה ו׳). וכן כתב הרב המגיד בשם המפרשים.

והרא״ש כתב בשם ה״ר יונה, דלכאורה יש לשאול ממתני׳ שבת קמא. בקש שעל המטה שלא ינענעו בידו אלא בגופו, ודייקי מינה בי רב דטלטול מן הצד לאו שמיה טלטול, והא התם הטלטול הוא לצורך הקש שהוא מוקצה. ותירץ, דהתם אף טלטול ליכא שאינו מטלטלן בידו אגב דבר אחר, אלא בגופו כלאחר יד, הלכך אף על גב שהוא לצורך הקש שהוא דבר מוקצה, דמי לטלטול מן הצד לצורך דבר המותר דשרי. ע״כ. אבל הר״ן תירץ, דהתם נמי אינו מטלטל את הקש מפני שצריך לו, אלא מפני שצריך למטה, ואי אפשר לו בלא טלטול הקש, ומשום הכי כיון דלא מטלטל ליה בהדיא אלא כלאחר יד, שרי. ע״כ.

והיינו דהרא״ש ס״ל דמיקרי טלטול לצורך הקש, ולכך אין היתר אלא משום דטלטול בגופו גרע מטלטול מן הצד, ושרי אפילו לצורך המוקצה, אבל לדעת הר״ן טלטול בגופו שוה לטלטול מן הצד, והכא שרי משום דהוי כמטלטל לצורך דבר המותר, דהיינו השכיבה. ועיין תוספת שבת (סימן שיא אות כז).

והבית יוסף (סימן שיא) הביא דברי הרא״ש והר״ן, וכתב, ורבינו הטור כתב וטלטול בגופו אפילו לצורך דבר האסור מותר, וכדברי הרא״ש כן פסק מרן בשולחנו הטהור (סימן שיא סעיף ח׳), בזה״ל: טלטול מן הצד לצורך דבר המותר מותר, הילכך צנון שטמן בארץ וכו׳ וטלטול בגופו אפילו לצורך דבר האסור מותר, הילכך קש שעל המטה וכו׳. ע״כ.

ונמצא שיש לחלק בין טלטול בגופו ובין טלטול מן הצד, דקש שעל המטה מותר לטלטלו בגופו להשכיב את הקש, וכל טלטול בגופו שרי. ועיין במשנה ברורה (סימן שח ס״ק יג), מ״ש בשם החיי אדם ודרך החיים, דטלטול בגופו אפילו לצורך דבר המוקצה מותר, דזה לא נקרא טלטול כלל, וגופו לאו דוקא דהוא הדין שאר איבריו. ולפי זה אם מונח איזה דבר מוקצה על הארץ מותר לדחפו ברגליו כדי שלא יבוא להפסד. ע״כ. וע״ש בשער הציון (ס״ק טז), מ״ש בדעת החיי אדם. ומבואר דטלטול בגופו אפילו אם הוא לצורך דבר האסור מותר, ולאו דוקא בשכיבה.

אלא שהגאון החזון איש (סימן מז ס״ק יב יג יד) כתב, שאין כוונת הרא״ש לחלק בין טלטול ביד לטלטול בגופו, דכי היכי דבטלטול גמור אין חילוק אם מטלטל ביד או בשאר אבריו, וכדאמר בשבת (קיב.) שאסור לטלטל המנעל על גבי רגלו, הכי נמי לענין טלטול מן הצד אין לחלק בין טלטול ביד לטלטול בשאר האיברים. אלא כוונת הרא״ש שאין על השכיבה על הקש שם טלטול הקש, אלא שם תשמיש השכיבה, הילכך אף אם כוונת השוכב לנער את הקש מותר. ולפי האמור אין היתר כלל לטלטל המוקצה בדחיפת הרגל לצורך המוקצה, ודלא כהמשנה ברורה. וכ״ש להרמב״ן והרשב״א והריטב״א והר״ן שאיסורו מבואר. וכן מבואר בגמרא (שבת קכג.) שעושה שביל ברגליו בכניסתו וביציאתו. ומשמע דוקא בכניסה וכו׳. ומבואר מזה שאף לצורך מקומו אסור לטלטל מוקצה ברגליו וכו׳. וכ״ז דלא כהמגן אברהם (סימן שיא ס״ק כד). ע״כ.

ובשו״ת משנה הלכות ח״ז (סימן מה) כתב, שמצא חבר להחזון איש והוא בילקוט הגרשוני (לודאש, אורח חיים סימן שח) שכתב, במגן אברהם איתא דבשבת (קכז.) מבואר שמותר לטלטל מוקצה ברגליו דרך הילוכו. וכן משמע במלחמות שם. ע״כ. וכתב בחידושי הרז״ה, דקשה דהא מבואר לקמן (סימן שיא סעיף א׳) דטלטול מן הצד שמיה טלטול. וכן משמע לקמן סימן תמו, שאסור לדחוף מוקצה בקנה, ומשמע שם שאף ברגליו אסור, כיון שאין לו תקנה אלא בכפיית כלי. ואפשר לומר שדוקא בדרך הילוכו מותר, שאינו נראה שמתכוין לטלטל אבל אם נראה כמתכוין לטלטל אסור. עכת״ד. ומבואר כסברת הגאון החזון איש.

ועיין בהערת הגרש״ז אויערבאך שבסוף ספר שמירת שבת כהלכתה ח״א. מ״ש בנידון דידן. וסוף דבר העלה כדברי המשנה ברורה. עש״ב.

וכבר כתבנו בילקוט יוסף שבת ב׳, דבכל פלוגתא דרבוותא בעניני מוקצה דרבנן אזלינן להקל כדין ספק דרבנן לקולא, אלא אם כן נתבאר להדיא בשלחן ערוך אחרת. וכמו שכתב הבית יוסף בסימן רעט. לפיכך אפשר לסמוך על דברי המשנה ברורה להקל לדחוף מוקצה ברגליו.

ואחר שנים יצא לאור הספר חזו״ע שבת כרך ג׳, וב״ה שזכינו לכוין לדעתו, וזת״ד: וכתב בביאור הלכה (ס״ס רסה) דהמוצא ארנקי בשבת, יש להקל ע״י טלטול ברגל. וע׳ במשנ״ב (שח, יג). וכתב בביאור הלכה (ס״ס רסה) דהמוצא ארנקי בשבת, יש להקל ע״י טלטול ברגל. וע׳ במשנ״ב (שח, יג). ואף שהחזו״א (סי׳ מז אות יג) כתב דכה״ג לא חשיב טלטול מן הצד אלא טלטול גמור, (וטלטול הגוף נקרא טלטול גמור כמו טלטול ביד). ושכן מוכח ברש״י (קכז.) שעושה שביל ברגליו בכניסתו וביציאתו, פי׳, דרך הילוכו דלא הוי טלטול (וכ״כ ביד יוסף שח, ו), הנה בגדולות אלישע (שח, טו) כתב, שלדעת הרא״ש מותר לטלטל מוקצה ברגליו, אפי׳ שלא כדרך הילוכו, ואורחא דמילתא נקט דרך הילוכו. ואין לנו אלא דברי מרן (שיא, ח) שטלטול בגופו או ברגליו מותר אפי׳ לצורך דבר האסור. וכן מבואר ברמב״ן (שבת קנד:) שההיתר שעושה שביל ברגליו, הוא משום דהוי טלטול שבגופו. והעיקר להלכה כדברי המשנה ברורה. [וכן מוכח להקל בדה״ח (מוקצה אות מו) וערוה״ש (שח, יד), וחיי אדם (סז, יד). וכ״כ הגר״ז (שח, טו) שמותר לטלטל המוקצה ברגליו לפנותו לכאן ולכאן, דרך הילוכו, ״אפילו לצורך המוקצה עצמו, כדי להצניעו״. גם היעב״ץ (עמודי שמים עמ׳ תתיח) כ׳, שמותר לפנות מוקצה ברגלו דרך הילוכו אפי׳ לצורך המוקצה להצניעו״. גם בתוספת שבת (שח, יא) כתב דהאי דנקט בכניסתו וביציאתו אורחא דמילתא הוא, שמסתמא עושה כן בשביל הליכתו, וה״ה שאפי׳ לצורך המוקצה מותר. וכ״כ באז נדברו (ז, מט). ובשבט הלוי (ח,

ג) כתב שדברי הטור וש"ע מפורשים היפך דברי החזו"א, וכן בהרא"ש הדבר ברור שטלטול ברגל הוי כטלטול בגופו, שמותר אפי' לצורך דבר המוקצה. ומה שהוכיח החזו"א מרש"י, במחכ"ת אין מכאן ראיה כלל וכו'. ע"ש. וכן העלה הגרשז"א (שש"כ עמ' תקנט) דטלטול בגופו לא מקרי טלטול כלל, וממילא הוה ליה כמשתמש בלי טלטול דשרי. ובס' מימי שלמה (שח, ג) כתב ג"כ, שטלטול ברגל דרך הילוכו קיל טפי מדין טלטול מן הצד].

בברכת התורה,

יצחק יוסף

הראשון לציון הרב הראשי לישראל

סימן כט

אודות טלטול קוביא הונגרית בשבת, וטלטול משחקים בשבת

[שלחן ערוך סימן שח]

בס"ד, ל' אדר א תשע"ו

לכבוד הרב הנעלה, שוקד באהלה של תורה, שואל כענין, הרה"ג **גמליאל הכהן רבינוביץ** שליט"א

שלום רב,

אודות שאלתו בדבר קוביה הונגרית שהילדים משחקים בה הרבה בזמן הזה, האם מותר לשחק בה בשבת, והאם יש לחשוש משום בורר, או משום כותב.

הנה בספר ילקוט יוסף שבת כרך ב' (עמוד שצ"א), נתבאר, דמשחקים של ילדים כגון אבני פלא ולגו או בובה ומכונית, יש להקל בזה לקטנים, ואף מותר ליתן לקטן בידים ע"מ שישחק בהם, והטעם שאין לאסור המשחק באבני פלא, ואין בו משום בונה וסותר, שיש לדמות דין זה למה שנפסק בשלחן ערוך (סימן שי"ג סעיף ו'), שכוס של פרקים מותר לפרקו ולהחזירו בשבת מפני שאין בנין וסתירה בכלים, והוא הדין לאבני הפלא שהבנין שנעשה אינו בר קיימא כלל, ואינו מחברן על ידי ברגים או יתדות או מסמרים, ועומד להתפרק בכל שעה, ובפרט לפי מה שהעלה החתם סופר אורח חיים (סימן ע"ב) שבנין לשעה לא חשיב בנין, ודלא כהירושלמי שסובר שבנין לשעה הוי בנין, שנראה שהתלמוד שלנו (שבת ל"א:) חולק על הירושלמי, והלכה כש"ס שלנו, וכן העלה בהגהות עתים לבינה על ספר העתים (עמוד שמ"ו), וכן כתב בספר מגילת ספר על הסמ"ג (חלק לאוין דף י"א:), וכן כתב בפתה"ד ח"ג (סימן שט"ו), ועוד אחרונים.

וכיוצא בזה פסק מרן השלחן ערוך (סימן רנ"ט סעיף ז') תנור שמניחים בו החמין וסותמים פי התנור בדף, ושורקים אותו בטיט מערב שבת, מותר לסתור אותה סתימה בשבת כדי להוציא החמין, ומקור הדין בתרוה"ד (סימן ס"ה), ונתן טעם לכך מפני שלא נעשה לקיום כלל, אין בזה איסור אפילו מדרבנן.

וגם לענין כותב וברור שאין לזה קיום, ופעמים שמיד מפרקים ומשנים את צורת הקוביה, אין בזה דין כותב ולא דין בורר.

ולאפוקי ממ"ש בירחון מוריה (תשע"ו) בתשובת הגר"מ פוקס שליט"א לאסור בזה משום בורר.

ואודות השאלה אם מותר לבחורים בישיבה לשחק בשחמט וכיוצא בשבת, הנה חכ"א אמר ברדיו, בשם מרן אאמו"ר זיע"א, שמותר גם לגדולים לשחק בכדור ושאר משחקים בשבת גם לדעת מרן השלחן ערוך. אולם אינו נכון, שלדעת מרן השלחן ערוך כל המשחקים אסורים לגדול לשחק בהם בשבת, ולאו דוקא כדור, כי איש גדול אינו מתעסק במשחקים, ובשבילו הוו מוקצה מחמת גופו. וחבל שגורמים בלבול בצבור בכמה הלכות.

וידוי בשחרית כשהמילה נערכת אחר חצות

והחכם הנ"ל אמר עוד בשידור, שאם ברית המילה נערכת אחר חצות היום, י"ל וידוי בשחרית. ורק אם המילה נערכת בבוקר, קודם חצות, רק בזה הצבור נפטר מלומר וידוי, למרות שאבי הבן או הסנדק נמצאים במקום. ואמר כן בסכינא חריפא בשם יביע אומר. אך המעיין היטב ביביע אומר יראה שמדבר על בית כנסת שיש שם כמה מנינים, ורוצים לנהוג שלא לומר וידוי בכל המנינים כל היום, ועל זה קאמר, שאם

המילה אחר הצהרים, אין טעם במנהגם שלא לומר בשחרית וידוי. אבל אינו מדבר על אופן שאבי הבן או המוהל או הסנדק נמצאים בבית הכנסת באותו מנין. ובאופן כזה גם בשחרית אין אומרים וידוי, אפילו אם ברית המילה נערכת בצהרים. וכך נהג מרן אאמו״ר זיע״א במשך שנים רבות, שהיו עושים ברית מילה בצהרים, בבית הכנסת שתחת ביתו, ובשחרית לא היה אומר וידוי. ומה שאמר אותו חכם שמרן חזר בו, לא היה ולא נברא, ובילקו״י שובע שמחות ב׳ כתבנו בזה, אך העיקר כמו שמתבאר כאן.

כמו כן הורה החכם הנ״ל, שגר צדק רשאי לברך שלא עשני גוי, כי לאחר שנתגייר הוא יהודי לכל דבר. וכאשר אמרו לו בשידור שהרי בילקוט יוסף כתוב שלא יברך ברכה זו, השיב, אטו אסור לחלוק על הילקוט יוסף, אז אני חולק. ואנא דאמרי, הרי הדבר מפורש בב״י סימן מו, בשם ה״ר דוד אבודרהם (עמ׳ מא) שהשיב הרמ״ה, שברכות אלו אינם אלא על תחלתברייתו של אדם, לפיכך הגר אינו מברך שלא עשני גוי, כל שלא היתה הורתו ולידתו בקדושה.

הבדלה על תה וקפה

כמו כן חכ״א הורה בשידור שאפשר להבדיל על מיץ תפוזים או קפה ותה. ואפילו לא הזכיר שלדעת מרן ביביע אומר ח״ד הוא ברכה לבטלה. וכן מה שהורה שם חכ״א [במוצאי שבת] שאין לברך על הדלקת החשמל בערב שבת, למי שאין לו אפשרות להדליק נרות שבת, וכן מה שהורה במוצ״ש שאין לשמוע קול זמר של אשה ברדיו אף שאינו מכירה, וכ״ז דלא כיביע אומר ח״א, וכן מה שהורה במוצ״ש שנשים אינן מברכות ברכת האילנות, כי כל כבודה בת מלך פנימה, גם זה אינו, שהרי יכולה לברך לבדה כשהולכת ברחוב ורואה אילנות מלבלבים, דהא א״צ בדוקא מחוץ לעיר. והרי אין ברכה זו נחשבת כברכה על מצוה שהזמן גרמא, שהרי ברכה זו נקבעה עבור כך שהאילנות מלבלבים, ובארץ ישראל זה בסוף חודש אדר, חודש ניסן, ופעמים גם בחודש אייר. ובארגנטינה זה בחודש חשון, ונמצא שאין זו ברכה על מצוה שהזמן גרמא. וכמ״ש בטורי אבן המובא בחזון עובדיה פסח. והיאך התעלם מכל מה שנאמר בזה בחזון עובדיה, ועוד כהנה וכהנה דוגמאות לרוב.

והנני לצרף בזה מה שכתבנו בשנים האחרונות [תשע״ב] בענין משחקים בשבת. והנה בשבולי הלקט (סימן קכא) כתב בשם רבינו יהודה, שהכדור שלנו לא חשיב כלי, ואף במחשבת המשחק שחישבו לשחק בו אין עליו תורת כלי, ואפילו יש עליו תורת כלי אסור לשחק בו ולטלטלו בין בשבת בין ביום טוב, שאפילו לכסות בו פי צלוחיתו אינו ראוי, מפני שהוא נמאס בטינוף של עפר וטיט. וכן מצינו במדרש איכה, טור שמעון למה חרב, אמר רב הונא מפני שהיו משחקים בכדור בשבת.

וכתב בספר תורת שבת (סימן שח אות סא), שלפי הסכמת האחרונים שאסור לשחק בכדור בשבת, אסור לטלטלו אפילו לצורך גופו ומקומו, שהרי אינו ראוי לשום תשמיש אחר, והוי כאבן וצרורות. ע״ש.

והתוספות ביצה (יב.) כתבו, שמותר להוציא ביום טוב תינוק לטיול, שהרי מצינו שמשחקים בכדור ביום טוב ברשות הרבים.

ומרן הבית יוסף הביא תחלה דברי השבולי הלקט והתוס׳, וסיים, אבל מצאתי בירושלמי (פרק בתרא דתענית ה״ה), טור שמעון למה חרב מפני שהיו משחקים בכדור [בשבת]. וכן כתב בשבולי הלקט. וכן מפורש במדרש איכה בפסוק בלע ה׳ ולא חמל, בזה״ל: טור שמעון למה חרב, אם משום הזנות, הלא לא היתה אלא נערה אחת והוציאוה משם, אמר רב הונא משום ששחקו בכדור בשבת. וכן כתב בס׳ התניא (סימן יט).

ולכן פסק מרן בשלחן ערוך (סעיף מה) שאסור לשחק בכדור בשבת וביום טוב. והרמ״א בהגה כתב על זה, ויש מתירים, ונהגו להקל.

אולם לכל הדעות אסור לשחק בשבת בכדור ברשות הרבים או בכרמלית, כי בנקל הוא נופל חוץ מארבע אמות, ואתי לאתויי. ולא התירו התוס׳ לשחק בכדור אלא ביום טוב. וכן כתב הרמ״א בדרכי משה (אות יא).

ואמנם המהרש״ל בספר ים של שלמה (פ״ק דביצה סימן לד) כתב, ודבר תימה הוא להתיר ביום טוב לשחק בכדור שאין בו צורך היום כלל, שאינו אלא שחוק הילדים שלא הגיעו לכלל חיוב, אבל לגדולים

מנהג רע הוא בעיני, כי זה לא נחשב טיול אלא שחוק וקלות ראש, ואף במ״ש רבינו ירוחם להקל, לא ניחא לי, כי אפשר שגם הוא לא בא אלא ליישב המנהג שנהגו כן, ואי איישר חילי אבטליניה. ע״כ.

והמגן אברהם (ס״ק עג) כתב בשם מהרש״ל, שאף התוס׳ ס״ל דמדינא אסור, אלא שנהגו להקל. והמחצית השקל הביא דברי המהרש״ל הנ״ל, שרצונו לומר, שהעולם שנהגו להקל ביום טוב טועים הם, שחושבים שהמשחק בכדור הוי דרך טיול דחשיב צורך קצת, ומותר משום מתוך, אבל אין האמת כן. ע״ש.

והלבושי שרד כתב, שהכדור אין שם כלי עליו ודינו כאבן שהוא מוקצה מחמת גופו, ואין לו דין כלי מחמת שראוי למשחק, ואסור אפילו לטלטלו לצורך איזה תשמיש כל שהוא שמחשבתו לא משוי ליה לכלי. ע״כ.

ובשו״ת מהריט״ץ החדשות כרך ב (סימן רב) כתב להחמיר מאד על המשחק בכדור בקללות נמרצות. ע״ש. ועיין עוד בשו״ת מהר״ם פרובינצאל (סימן נג) ובהגהה שם.

ובספר קצות השלחן (בדה״ש סימן קי אות טז) האריך להחמיר בזה, ושאין לך זלזול בכבוד השבת גדול מזה וכו׳. ובשביל הזלזול הזה חרב טור שמעון. וכבר אמרו חז״ל במדרש איכה שם שאף על פי שהיו מוציאים הרבה לצדקה לא הועילה להם מצות הצדקה וחרבה עירם וכו׳. ע״ש.

וכנראה שדברי המהרש״ל נעלמו מהרב מטה משה (אות תעז) שהתיר לשחק בכדור בשבת וביום טוב, והביא דברי הירושלמי סוף תענית שטור שמעון חרב לפי שהיו משחקים בכדור ובטלים מן התורה, ונראה שהעתיק כן מספר הרוקח (ס״ס נה). ולא ראה דברי המדרש איכה שהוא משום שהיו משחקים בכדור בשבת.

ובשו״ת שבט הלוי ח״ט (סימן עח) כתב, כדורים בזמן הזה שנעשו לשם משחק תורת כלי עליהם ואין עליהם תורת מוקצה, על כל פנים בתוך הבית.

וכן כתב בספר שאלי ציון (סימן יא עמוד ק). וה״ט מפני שבזמנם לא היו משחקים בכדור אלא ילדים קטנים, אבל עתה שגם גדולים משחקים בכדור, והוא מיוחד לכך, אין עליו תורת מוקצה אפילו לדעת מרן השלחן ערוך. ע״כ.

וכן כתב בספר שלמי יהודה (עמוד צא), ששמע מהגרי״ש אלישיב, שכדורים שלנו שמייצרים אותם למשחק, לכ״ע אינם מוקצים, מפני שיכול לשחק בהם על קרקע מרוצפת בבית, ושמרן המחבר מיירי בכדורי אבן או סמרטוט, שהכינם למשחק במעשה כל שהוא. וכן התיר לשחק בכדור פינג פונג. וכן כתב בספר אשרי האיש (עמוד ריג). ומכל מקום סיים בשלמי יהודה, בשם הג״ר יוסף זילבר, שזהו רק לאשכנזים, אבל הספרדים עליהם לנהוג לאסור כדעת מרן.

אבל בשו״ת באר משה ח״ב (סימן כז) אסר מדינא המשחק בכדור פינג פונג, מפני שיש לכדור הזה קול גדול כשהוא קופץ ממקום למקום, ואוושא מילתא טובא, ואיכא זילותא דשבת, כמו שפסק הרמ״א (בסימן רנב ס״ה). וגם יש בזה משום עובדין דחול. ודלא כמ״ש להתיר בספר שמירת שבת כהלכתה, וישתקע הדבר ולא ייאמר, שהעיקר לאסור אפילו בבית. ע״ש. ולפע״ד לא נהירא, שהרי כתב בשבולי הלקט שאפילו אם יש עליו תורת כלי, אסור לשחק בו ״ולטלטלו״ בשבת או ביום טוב, כיון שאין צורך בטלטולו. ע״ש. גם בח״ב (סימן לג) אסר לשחק בכדור, משום מוקצה. ע״ש.

ובשו״ת חמדת צבי ח״א (סימן כב) אסר לשחק בכדור, מכמה טעמים, ומהם, משום שהמשחק כרוך עם ״ריצה״, והריצה אסורה בשבת, משום התעמלות שאסורה בשבת, וגם משום שלא יהיה הילוכך של שבת כהילוכך בחול. ומשום שהכדור מוקצה ולא מהני ביה הכנה. ועוד שהכדורים עשויים מגומי אויר שעשויים להתקלקל במהרה, וחיישינן שמא יבא לתקנם. ועוד.

ובספר ילקוט יוסף (עמוד שצ) נתבאר, שאף שהיה מקום לומר שמאחר שהכדורים מיוצרים לכתחלה לשם משחק, נחשבים לכלי, מכל מקום אין להקל בזה, ואפילו אם ייחדו למשחק. [וכיוצא בזה כתב הארחות חיים הל׳ יו״ט אות יט, שדברים שאינם ראויים והזמינם, אין מועיל בהם הזמנה. והובא בבית יוסף (סימן שי אות ה)]. ושוב הביא בשם תולדות שמואל (מצוה לב סימן צט)

שכתב, שאף המתיר לא התיר אלא בכדור קטן שעשוי לשחוק של ילדים קטנים. אבל הכדור שעושים בזמנינו מגומי או שאר מינים, בין שמשחקים בהם ברגל, בין שמשחקים בהם ביד, לדברי הכל אסורים בטלטול, שכל עיקרם נמשך ממקור מושחת אשר בדו בני בליעל, שפרקו מעליהם עול מלכות שמים וכו׳. ע״ש.

גם הגרי״ח זוננפלד בשו״ת שלמת חיים (סימן קעט) כתב, שהשחוק בכדור לא היה אצל יהודים, אלא רק אצל עכו״ם, ולכן חשבוהו למוקצה, ועל כל פנים לא יאות לעשות כן משום דאתריה דמרן הוא. ומסקנא דדינא דלדידן שקבלנו הוראות מרן יש לאסור לשחק בכדור, זולת לילדים קטנים שלא הגיעו לחינוך.

ועיין בשו״ת שאלי ציון (הנ״ל), שהאריך מאד בזה, והעלה שאין בזה משום מוקצה, וגם משום איסור אשוויי גומות אין לחוש. אלא שמסביב למשחק הכדור רגל בשבת נעשה חילול שבת נורא בנסיעת כלי רכב וטמטום מוחות הנוער בדברי הבל, ואין לנו להשען אלא על אבינו שבשמים. ע״ש. וכן כתב בשו״ת ארח משפט (סימן קנב), שיפה עושים גדולי הרבנים הלוחמים בכל כחם על משחק הכדור רגל, מפני שיחד עמו באים כל מיני חילולי שבת, והאריך עוד בזה. ע״ש.

ומכל מקום שרי ליתן הכדור לקטן, דהנה במכילתא (בפרשת יתרו) אמרו: לא תעשה כל מלאכה אתה ובנך ובתך, אלו בניו הקטנים, שאילו בניו הגדולים כבר מוזהרים הם. ומבואר מכאן שהאב מוזהר על שביתת בניו הקטנים, ולמונעם מחילול שבת. וכן כתב הרשב״א בחידושיו לשבת (קנג: בד״ה כשהיא מהלכת), שכל מלאכה שיש בה איסור תורה, אם אומר לבנו קטן לעשותה, עובר על איסור תורה, שנאמר לא תעשה כל מלאכה אתה ובנך ובתך. ע״ש.

וכן פירש רש״י על התורה (שמות כ, י). וכן כתבו הר״א אבן עזרא והרמב״ן שם. וראה בפירוש רש״י יבמות (קיד.), שאם הקטן צופה באביו ורואה שנוח לו בכך, הרי זה כאילו מצוהו לעשות. ע״ש.

וכן פסק מרן בשלחן ערוך (סימן שמג), שהאב מצווה לגעור בבנו ולהפרישו מאכילת איסור, וכן אסור להרגילו בחילול שבת ומועד אפילו בדברים שהם משום שבות מדברי סופרים. ע״ש.

אולם נראה שאין לאסור לקטנים לשחק במשחקים בשבת, והוא על פי מ״ש מרן הבית יוסף בסימן רס״א גבי קידוש בבית הכנסת, דכיון שיש חולקים בזה, אף שבגדול יש להחמיר, מיהו מותר ליתן לקטן לשתות מהיין בקידוש שעושים בבית הכנסת. דכיון דדין חינוך הוא מדרבנן, ויש אומרים שאין המצוה על הקטן עצמו אלא האב, יש לסמוך על המקילין. והוא הדין בנידון דידן. [ואמנם אין לזה קשר למחלוקת הראשונים שהובא בשלחן ערוך סימן שמג, אם מותר ליתן לקטן בידים איסור דרבנן, שדעת הרמב״ם לאסור בזה, ולדעת הרשב״א והר״ן מותר ליתן לקטן בידים איסור דרבנן. ומרן שם פסק כדעת הרמב״ם, ולכאורה לפי זה גם בנידון דידן אין ליתן לקטן בידים את המשחקים בשבת, אולם הכא י״ל דלכולי עלמא אין לגדול לאחוז במוקצה כדי ליתנו לקטן, שבעצם האחיזה במוקצה הוא עושה איסור, ואילו בנתינת איסור דרבנן לקטן בידים, הגדול אינו עושה שום איסור. ואמנם מאחר שי״א שאין דין מוקצה במשחקים בשבת בזמנינו, בכהאי גוונא אף הגדול מותר לו לאחוז במשחקים וליתנם לקטן, ולסמוך על המקילין לצורך הקטן. ובאמת שיש שרצו להקל בטלטול משחקים בשבת מטעם שכיום שיש בתי חרושת מיוחדים למשחקים וכו׳, אולם מאן יימר לן שבזמנם לא עשו משחקים במיוחד לקטנים לפי היכולת של אותו דור, סוף סוף אין המשחקים מיועדים לגדולים, אדם גדול מתעסק בדברים החשובים לו ואינו משחק כילד קטן. ובפרט שלא ניתנו שבתות וימים טובים לעם ישראל אלא כדי שיעסקו בהם בתורה, ולעונג ניתנה, אבל לא לדבר שאין בו צורך האדם כמו משחקים. ומש״ה מיבדל בדילי מיניה אינשי והוו מוקצה לגדולים. וראה בילקוט יוסף שבת ב׳ הנ״ל אריכות בביאור דין זה.

על כן אף על פי שבספר שמירת שבת כהלכתה היקל בזה, אנו שנוהגים ופוסקים כדעת מרן השלחן ערוך אין לגדול לשחק בשבת לא בכדור ולא בשאר המשחקים, ורק להושיט לקטן מותר. ופעמים שיש להקל לאבא לשחק קצת עם ילדיו במשחקים של זמנינו, כדי להרגיעם מבכיים, או כשזה נועד לחדד את שכלם, וכך מתפתחים. וראה בס׳ ללקוט שושנים ח״ג (סימן יט) אריכות בזה. [אלא דמה שדייק

מדברי מרן אאמו״ר ״שמותר ליתן לקטן לשחק וכו׳ ואין בזה משום מוקצה״ דמשמע שאין דין מוקצה במשחקים, הנה אין דיוקו נכון, דכוונתו דלגבי נתינתן לקטן אין לאסור משום מוקצה. ודו״ק]. (ועיין עוד בשו״ת אגרות משה חלק אורח חיים ח״ה סימן כב אות כז, ובאור לציון ח״ב עמוד רטז). וכן פסק בשמירת שבת כהלכתה (עמוד קפב), שמותר לתת לתינוק קטן מן הצעצועים אפילו מאלה שמשמיעים קול כשמנענע בהם. וכן מותר לתת להם משחק גולות לשחק בתוך הבית המרוצף כראוי, שאין בו חשש אשוויי גומות. ע׳ משנה ברורה (סימן שלז ס״ב), בביאור הלכה שם. אולם בספר משמרת השבת (סימן שט עמוד לט) כתב שרוב הצעצועים שהתינוקות משחקים בהם, אינם מוקצים ״חוץ מאותם המשמיעים קול״. ע״ש. אבל בחזון עובדיה שבת ה׳ (עמוד רנט) העלה שאפילו משחקים המשמיעים קול מותר, שאין איסור אלא בהשמעת קול של שיר, בלי בטרייה.

תינוק שהפעיל משחק בשבת - ומשמיע קול שיר

ובמענה לשאלתו שאלת חכם, לגבי תינוקות שיש במיטתם משחק מעליהם שהוא מסתובב עם שיר, ומעסיק את התינוקות, ובאמצע השבת זז התינוק עם מרפקו, והמכשיר החל לפעול להסתובב ולשיר, האם מותר להשאיר את התינוק במטתו אף על פי שנהנה ממעשה שבת, או שצריך להוציאו משם.

הנה אם משחק זה פועל על ידי קפיץ, הנה כתב הרמ״א (סימן ש״א סעיף כ״ג) דמה שאמרו הבנים יוצאים בזגין כשהם ארוגים בכסותם, היינו דוקא כשאין בהם ענבל ואין משמיעים קול, ולפי זה היה נראה שהצעצועים שמשמיעים קול אסור, והמגן אברהם (שם ס״ק ל״ה) כתב על דברי הרמ״א צ״ע דהא פסקינן (בסימן של״ח ס״א) שלא אסרו השמעת קול אלא קול של שיר בלבד, ועוד שהרי הטור כתב דהיכא דלא בעי לקלא מותר, וצ״ל דמיירי בקטנים דוקא דקבעי ליה לקול של שיר. ועיין בביאור הלכה שם ד״ה דוקא. וכתב הגרש״ז אוירבך בשו״ת מנחת שלמה ח״ב (סימן ל״ה אות ה׳) דמה שאוסר המגן אברהם מיירי בכהאי גוונא דלא מינכר מהקול שזהו מבגדים של קטנים, אבל צעצועים שניכר שהקול שלהם שקול צעצועים הוא, מסתבר שאין להחמיר. ע״כ. ועיין עוד בשו״ת מנחת שלמה ח״א (סימן ט׳) שהביא מ״ש החזון איש (סימן נ׳ אות ט׳) לענין עריכת שעון בשבת, שיש בזה חשש של בונה או מכה בפטיש. ולפי זה יש לדון בצעצועי ילדים שמופעלים על ידי קפיץ דאפשר שאסור על כל פנים מדרבנן, אך להלכה רבו המתירים על האוסרים, ולא חששו בקפיץ משום בונה או מכה בפטיש. וכך נקטינן להלכה כדעת רוב הפוסקים המתירים. ולכן גם בצעצועים שפועלים על ידי קפיץ אין לחוש, ומותר למסור להם לכתחלה צעצועים לשחק בהם.

ואמנם בצעצוע שמשמיע קול שיר בזה יש לאסור אף לתינוקות. אך כ״ז שעושה בידים ומבין מה עושה, אך בתינוקות קטנים שאין להם דעה, ואינו יודע איך להפעיל את המשחק ובודאי שהוא בגדר מתעסק בלבד, וע״כ גם אם המכשיר פועל על ידי בטרייה וכיוצא, אין צורך להוציאו משם, ואפילו באיש גדול בר חיובא, אם עשה מלאכה כשהוא מתעסק, מבואר בילקוט יוסף שבת כרך ג׳ (עמוד נ׳) שאינו בכלל מעשה עבירה, ואין בזה איסור הנאה ממעשה שבת. ולכן מי שנשען על הקיר ומחוסר שימת לב הוריד בגופו את כפתור החשמל והדליק את החשמל בשבת, מותר לו ליהנות מאור החשמל שהודלק, אחר שלא התכוון כלל להדלקה, ואף שיש אוסרים, העיקר לדינא שאם אין לו אפשרות לקרוא במקום אחר יכול להקל ליהנות מהאור שבחדר זה. וע״ש בהערה מקורות לדין זה. ובתינוק בודאי שיש להקל להשאר במטתו.

ליהנות ממעשה שבת של קטן

וקטן שבישל בשבת או הדליק את האור בשבת אם מותר ליהנות ממלאכתו בשבת, עיין בשבת קכב. בתוד״ה משקה, שעולה מדבריהם שאם עושה להנאת עצמו, מותר ליהנות מזה. ואם עושה לדעת אביו או לדעת גדול אחר, אסור ליהנות ממעשיו כשאר מעשה שבת של ישראל. וכן הוא במגן אברהם (סימן שכה ס״ק כב) בשם עולת שבת, דנראה מדברי התוספות דאם חרש שוטה וקטן מילאו מים מהבור בשבת, מותר ליהנות מהן דאין עושין כלל לדעת ישראל. ואם לצורך ישראל אף בחש״ו אסור. וע״ש במחצית השקל. וראה עוד בפתיחה כוללת להפרי מגדים (אות א׳), ובשו״ת שיבת

ציון, ובשדי חמד (מערכת ח' כלל קטו), ובנחלת צבי (דף מא). ע"ש.

בברכת התורה,

יצחק יוסף

הראשון לציון הרב הראשי לישראל

סימן ל

להתקין מצלמות אבטחה מסיבה בטחונית, שיפעלו גם בשבת

בס"ד, כ"ה אייר תשע"ה

לכבוד היקרים והנעלים רב בית הכנסת

כה"ר ציון דרמוני שליט"א

והיו"ר ה"ה מר **הרצל מנחם** הי"ו,

וגבאי בית הכנסת "זכור לאברהם" פסגת זאב

שלום וברכה,

במענה למכתבכם בדבר התקנת מצלמות אבטחה בשכונתכם, באופן שהמצלמות יפעלו באופן אוטומטי גם בשבת ומועד, אם יש איזה איסור בדבר. והנני להשיב:

בהיות ושכונת פסגת זאב נמצאת על קו התפר, ומוקפת בשטחים פלסטינים עוינים, אין ספק שדבר זה מצריך לעשות השתדלות מרבית לבטחון התושבים, ולבטחון מתפללי בית הכנסת. על כן כפי הדרישה עליכם להתקין מצלמות אבטחה המצלמות ברציפות בכל ימות השבוע, כולל שבתות וימים טובים, והכל פועל באופן אוטומטי, ויש בזה מצוה, שהרי אפילו ס"ס של פיקוח נפש מחללים שבת, ומטעם זה אף שלטונות הבטחון הציבו מצלמות בעיר העתיקה בדרך המובילה לכותל המערבי, המצלמות את כל העוברים ושבים מסיבות בטחוניות, בהיות שמצויים שם ישמעאלים צוררי ישראל, וע"י המצלמות יכולים לזהות את הנמצאים במקום, ודבר זה גורם הרתעה לבל יאונה לציבור כל רע על ידי המחבלים הארורים ימ"ש, והמצלמות פועלות באופן אוטומטי כל הזמן. ובזמנו התעוררה שאלה אם מותר לעבור דרך רחובות אלה בשבת וימים טובים לכותל, שאף על פי שהעוברים ושבים הולכים לתומם, אבל הדבר הוא בגדר פסיק רישיה, שהמצלמה מצלמת אותם, ונשאל בזה מרן אאמו"ר פוסק הדור רבינו עובדיה יוסף זצוק"ל, ותשובתו מובאת בשו"ת יביע אומר ח"ט אורח חיים (סימן ל"ה), וכן מובא בספר חזון עובדיה שבת ח"ו (עמוד ק"נ), והשיב להתיר, שהעובר לפני המצלמה אפילו אם היה מתכוין להצטלם במצלמה ההיא, אינו עושה שום איסור דאורייתא, שמכונת הצילום עושה את פעולתה באופן אוטומטי, וכן מובא בשו"ת קרן לדוד שפשוט שאינו עושה איסור דאורייתא, וגרע ממסייע שאין בו ממש, ומכיון שכן, הכי הוי פסיק רישיה דלא ניחא ליה, שכל שאינו נהנה בפעולת האיסור הנעשית על ידו, הוי לא ניחא ליה באיסור דרבנן, ומותר לגמרי.

ועוד לפני כעשרים וחמש שנה, בספר ילקוט יוסף שבת כרך ה' (עמוד ת"א) כתבנו להקל בכיוצא בזה, והוספנו סניף בזה, לצרף את שיטת הרשב"א בחידושיו שבת (קז.) שלמד מהירושלמי שמותר לנעול לכתחלה את ביתו לשומרו, ולשמור גם את הצבי אשר בתוכו, שכיון שהוא עושה לצורך ביתו לשומרו, אף על פי שהצבי ניצוד ממילא מותר, ובלבד שלא יתכוין לשמור על הצבי בלבד, ואף שחלקו על הרשב"א מכל מקום חזי לאצטרופי, ולפי זה כאן שההולך ברחוב הולך על מנת להתפלל, ובהליכה אין שום איסור והיא פעולת היתר, אלא שנזדמן שיש שם מצלמה, והם שני ענינים נפרדים, ולא שייך בזה דין פסיק רישיה אליבא דהרשב"א, ועוד דכאן ההליכה עצמה אין ניכר בה שום מעשה איסור, ועיין עוד שם. וכן הגאון כמהר"ר רבי שלמה זלמן אוירבך זצוק"ל בספר שלחן שלמה (סימן ש"מ אות י"ב) כתב בכיוצא בזה, שהנכנס לבית שמתוקן בו וידאו בטחון, שכל הנכנס לבית צורת תמונתו מופיעה על המסך, ונשאר המכשיר דולק בשבת, מותר לעבור דרך שם, והביא עוד צירוף להתיר מפני שאין הצורה מתקיימת רק לרגע. וכן פסק בשו"ת בית אבי ח"ג (סימן נ"ג) וגם על בעל הבית שמתקין מכשיר זה

אין איסור, כיון שהוא צורך שמירה ובטחון במקום דשכיח הזיקא. וכן העיקר להלכה, **וראה להלן בתשובה הבאה**.

ולכן בשכונתיכם מותר להתקין מצלמות אלו, ומותר למתפללים לעבור במקום כדרכם, וה׳ ישמור צאתכם ובואכם עד עולם, ואתם שלום ובתיכם שלום וכל אשר לכם שלום.

בברכת התורה,

יצחק יוסף

הראשון לציון הרב הראשי לישראל

סימן לא

שימוש במדרגות נעות בשבת הפועלות מערב שבת ובדין שימוש במעלית אוטומטית בשבת

בס״ד, ג׳ אב תשע״ה

לכבוד היקר והנעלה, שוקד באהלה של תורה,

כש״ת ה״ה ר׳ **נוריאל רפי** נר״ו,

שלום וברכה,

בדבר שאלתו בשימוש במדרגות נעות שעולים ויורדים בהם, בשבת, וכן במעליות אוטומטיות בשבת, והיאך הדין על ידי גוי.

הנה נודע מה שדנו אחרוני הזמן בדין השימוש במעלית חשמלית אוטומטית בשבת, שעולה ויורדת ללא מגע יד, ונפתחת וננעלת ליד כל קומה, אם מותר לעלות בה או לרדת. ונראה, דבמקום שאפשר נכון להחמיר שלא להשתמש במעלית כזו בשבת, אך במקום צורך וטירחא אפשר לסמוך על המתירים, בין לעלות בה ובין לרדת בה, [וטוב להחמיר כל זאת לענין ירידה במעלית כזו], אך יזהר שלא יכנס למעלית בעת שהדלת נסגרת, שאז מפעיל מעגל חשמלי הגורם שוב לפתיחתה.

והנה לכאורה היה מקום להחמיר בזה, לפי מה שנמסר מפי מומחים שכובד גופו של אדם הנכנס למעלית, גורם להתזת ניצוצי אש במקום המנוע, שאינם נראים אלא באפילה, ואם כן אף על פי שאין הנכנס מתכוין להתזת הניצוצות, מכל מקום הדבר הכרחי והרי הוא בגדר פסיק רישיה ולא ימות, שהכל מודים שהוא אסור בשבת, ולכן היה ראוי להמנע מלהשתמש במעלית אוטומטית בשבת. אולם לאחר העיון נראה שיש להתיר, כי בודאי אין בהוצאת ניצוצות כאלה משום איסור תורה, כיון שאין בהם שום הנאה כלל, לא לצורך תאורה ולא לצורך חימום, וכדומה. ומוכח מדברי הרמב״ם (בפרק יב מהלכות שבת) שכל שההבערה נעשית דרך השחתה, שאינו נהנה ממלאכה זו, פטור. וכן העלה הגאון בעל טל אורות (בהלכות שבת דף צב עמוד ב׳), שזהו בכלל מה שאמרו חז״ל: כל המקלקלים פטורים, ולכן כשאין שום הנאה ממלאכת ההבערה, הרי הוא מקלקל ופטור. וכן כתב הגאון רבי חיים פלאג׳י בשו״ת לב חיים ח״ג (סימן סח). וכן מבואר בפרי מגדים (סימן תקב) לגבי הוצאת ניצוצות שאין בהם איסור תורה [וכן העלה הגאון רבי יוסף חיים מבבל בשו״ת רב פעלים ח״ב (אורח חיים סימן נג), אודות מי ששכח שהוא שבת, ולקח עץ גפרור על מנת להציתו, ובשעה ששפשף בגפרור להציתו לא נדלק, אלא רק יצא מהגפרור ניצוץ אש ומיד כבה, ותיכף נזכר שהיום שבת, והשליכו מידו, ובא אצל הרב לשאול תיקון על מעשהו, וחקר אם עבר בזה על איסור תורה או על איסור דרבנן, והביא דברי רבינו עובדיה מברטנורא בפ״ד דביצה שנראה שסובר שבהוצאת ניצוצות של אש אין איסור תורה, ושכן כתב הפרי מגדים הנ״ל]. ע״ש. וכן כתב הגאון החזון איש (סימן נ׳ אות ט׳), שניצוצי אור הניתזים מחוט החשמל אין בהם איסור תורה משום מבעיר, אלא רק שבות מדרבנן.

ולפי זה י״ל דלא מבעיא לסברת בעל תרוה״ד שסובר שכל דבר שאינו מתכוין, אף על פי שהוא פסיק רישיה, אם עיקר האיסור מדרבנן, מותר. וכדבריו פסק רבינו המאירי (שבת כט:). וכן פסק בעל ההשלמה (שבת עה.). וכן פסק הרא״ש מלוניל בתשובה, הובאה בספר אוהל מועד, שלפי זה בודאי שיש להתיר בנידוננו, אלא גם לדעת המגן אברהם (סימן שיד) שחולק על התרוה״ד

ואוסר פסיק רישיה גם בדרבנן, וכן דעת החתם סופר ועוד אחרונים. מכל מקום כאן שאין לו שום הנאה מהניצוצות, הוא בגדר פסיק רישיה דלא ניחא ליה באיסור דרבנן, שמבואר בתוספות (שבת קג.) שאפילו להחולקים על בעל הערוך וסוברים שפסיק רישיה דלא ניחא ליה אסור, הני מילי כשעיקר האיסור הוא מן התורה, אבל אם עיקר האיסור הוא רק מדרבנן, והוא פסיק רישיה דלא ניחא ליה, מותר. וכן כתב רבינו מאיר מרוטנבורג (בתוס׳ יומא לה.).

ואמנם מדברי בעל התרומה והמרדכי שהובאו בטור ובבית יוסף (סימן שטז) בדין סגירת תיבה שיש בה זבובים, מוכח שגם בפסיק רישיה דלא ניחא ליה באיסור דרבנן אזלינן לחומרא, מכל מקום דעת מרן השלחן ערוך שם לפסוק להקל בזה, וכמו שכתבו הגאון בעל עולת שבת, והגאון רבי יצחק הררי בשו״ת זכור ליצחק (סימן פו). ולכן בודאי שיש לסמוך על רוב הפוסקים להקל בנידוננו, וכן פסק הגאון רבי יצחק הכהן רפפורט בשו״ת בתי כהונה (סימן יח) שכל ששורש האיסור מדרבנן יש להתיר בו פסיק רישיה דלא ניחא ליה. וכן העלה הגאון רבי יצחק אלחנן בשו״ת באר יצחק (סימן טו) ובמילואים שבסוף הספר. וכן דעת הגאון בעל שואל ומשיב, (מהדו״ק סימן רי, ותליתאה ח״ג סימן ג׳). וכן פסק הגאון בעל דברי מלכיאל ח״ב (חלק יורה דעה סימן מב). והגאון מלובלין בעל תורת חסד (חלק אבן העזר סימן לח). ועוד ועוד. ובכלל הרבה מגדולי האחרונים סוברים להתיר פסיק רישיה בדרבנן, כדעת התרוה״ד, ומהם: הגנת ורדים, הרב נחפה בכסף, הרב יד מלאכי, מוהר״י עייאש, ועוד. וכן פסק גם הגאון רבי עקיבא איגר בתשובה. לפיכך נראה שהעיקר להלכה להתיר על כל פנים פסיק רישיה דלא ניחא ליה באיסור דרבנן. ולכן במקום צורך אפשר לסמוך על המתירים ולהשתמש בשבת במעלית אוטומטית, ובמקום שאפשר נכון להחמיר, והמחמיר תבוא עליו ברכה.

והגרש״ז אויערבאך בשמירת שבת כהלכתה (פרק כג אות מט הערה קלז) כתב להתיר לעלות במעלית הנז׳, ואין לחוש שמא בכניסתו לתוך המעלית הוא גורם להבעיר יותר דלק בתחנת הכוח, מכיון שאין זה אלא גרמא, ועוד שע״פ הרוב אין כניסתו של איש אחד גורמת לצריכת דלק גדולה יותר. וגם יתכן שבשעה שהוא נכנס למעלית, יוצא איש אחר ממעלית אחרת או שבאותה השעה כבתה נורה במקום אחר וכדומה, ונמצא שלא הוסיף כלום בכניסתו, ואם כן אין זה בגדר פסיק רישיה. ע״ש. וגם בירידה על ידי המעלית יש להתיר, והסביר (שם בהע׳ קמ), שאף על פי שעל ידי כובד גוף האדם נוסף זרם, מכל מקום אין זה מלאכת מחשבת, והואיל וע״י היורדים במעלית לא נעשה שום חידוש או שינוי בקצב הירידה של המעלית, להקדים או לאחר, שגם בלעדיהם נעשה הכל בדיוק כמו עכשיו, הרי זה נחשב כלא אהנו מעשיו, וכאילו לא נעשה שום דבר על ידו וכו׳. ע״ש.

ושם התיר בזה בפרט כשעולה ויורד במעלית לצורך מצוה, כגון להתפלל במנין, או לצורך סעודת שבת, או שהוא זקן וחלש, וכן כתב בשו״ת בית אבי ח״ה (סימן כו). ואף שהעלה שם שאם אינו לצורך מצוה אין להשתמש במעלית אוטומטית, הנה לפי המבואר גם כשאינו לצורך מצוה יש להקל. ויש מי שכתב לחלק בין עלייה במעלית כזו, שהיא מותרת, לבין ירידה בה, דבזה אין להתיר, דבעליית המעלית אין משקלו של האדם מעלה או מוריד. אבל כשהמעלית יורדת הרי כובד משקלו עוזר למעלית לרדת. וכן כתב בספר ישיב משה (עמוד לא). וראה עוד בשו״ת רבבות אפרים ח״ג (סימן רמג). אך נראה שמעיקר הדין יש להקל בזה בין בעלייה ובין בירידה, אך במקום שאפשר נכון להחמיר. וראה עוד לענין שימוש במעלית בשבת בשו״ת פרי השדה ח״ד (סימן עב), ובשו״ת הלל אומר (סימן קעח), ובשו״ת ים הגדול (סימן כו), ובשו״ת משפטי עוזיאל (יורה דעה עמוד רכו). ובשו״ת ישכיל עבדי ח״ד (סימן טז), ובשו״ת דברי חזקיהו ח״ב (סימן ה׳), ובשו״ת ירך יעקב (סימן נד). ובקובץ אסיא (חוברת כב, חשון תשל״ט עמוד 91), ובקובץ תורה שבעל פה כרך ט׳ (תשכ״ז, עמוד יג). ובשו״ת אגרות משה ח״ב (סימן צה) ובשו״ת שבט הלוי ח״ו (סימן טל), ובפסקי תשובות (סימן רעו). ע״ש.

ומכל מקום יזהר שלא יכנס למעלית בעת שהדלת נסגרת, וגם אסור לגעת בדלת המעלית או לעצור את הדלת בגופו בעת שהדלת הולכת ונסגרת,

שהרי על-ידי זה הדלתות נפתחות מחדש, ופתיחתן נעשית על-ידי ניתוק מעגל חשמלי.

ואם מותר להשתמש במעלית הפועלת על-ידי גוי, כדי לשמוע תקיעת שופר או להתפלל בצבור, ראה בשו"ת מהרש"ג ח"ב (סימן פב), ובשו"ת חלקת יעקב ח"ג (סימן קלז), ובשו"ת מנחת יצחק ח"ג (סימן ס'), וח"ד (סימן כה). ושם דן לענין גוי הנכנס למעלית בלא"ה, והישראל רוצה להצטרף עמו ולצאת מהמעלית יחד עמו, אי שרי לעשות כן. וראה בישכיל עבדי הנ"ל, שהעלה לאסור להשתמש במעלית [לא אוטומטית] גם על ידי גוי השכור לזה, ואפילו אם הגוי עולה ויורד במעלית לצורך עצמו, משום שעל-ידי כובד האדם, הישראל מוסיף כח בהבערת האלקטרדות. ע"ש.

ובאמת שכיוצא בזה כתב בשו"ת יהודה יעלה אסאד (חלק אורח חיים סימן נח), לענין נסיעה באוניה של גויים בשבת, שמכיון שלפי כובד המשא של האניה צריך להוסיף ולהגביר כח האש שלה בתוספת דלק, ולכן אפילו אם רוב הנוסעים גוים הרי הוא מרבה בשביל ישראל ואסור. ע"ש. והובאו דבריו בשו"ת יחוה דעת ח"ו (עמוד צח), וציין שכן כתב בשו"ת שואל ומשיב מהדורא חמישאה (סימן ג').

גם בשו"ת פרי השדה ח"ד (סימן לט וסימן עב), כתב לחוש בזה משום הגברת כח העלעקטרי, ולא שייך כאן נר לאחד נר למאה. וכן כתב לחוש בזה בשו"ת מנחת יצחק ח"ג (סימן ס), דאפשר שאדם בעצמו מכביד, ובזה מתרבה הזרם. ועוד שיש בו משום זילותא דשבת ויום טוב. וגם נראה שהוא גורם למלאכות בתחנת הכוח של החשמל. ע"ש. וראה עוד במ"ש בח"ד (סימן כה). וכן העלה בשו"ת חלקת יעקב ח"ג (סימן קלז), שאין שום היתר לנסוע במעלית בשבת ויום טוב, ואפילו לצורך מצוה. ע"ש. וכיוצא בזה כתב בתשובות והנהגות ח"א (סימן רטז) שיש לאסור מעלית אף שפועל מאליו, שהרי לא ידעו לחלק בין ירידה לעלייה, ובירידה יש חשש מדינא, שבהימצאו הוא עוזר על ידי כובדו למעלית, וראוי לאסור הדבר גם בעלייה, כיון שעלולים לבוא מזה לידי תקלה להתיר בירידה, או בשאר מעליות. וכן אוושא מילתא, ודומה לריחיים שאסרו דאוושא מילתא, ומשמיע קול, ואסרו אפילו נעשה מערב שבת שהריחיים יפעלו בשבת, וכמבואר בשבת יח. ע"ש. והוא הדין כאן ראוי לחשוש לתקלה, אם לא במקום שיש צורך גדול מיוחד, ובזה על חכם העיר להחליט בדבר.

ולפי זה יש לחוש לאסור גם במדרגות נעות שעולים ויורדים בהם.

אך בשו"ת הרי בשמים ח"ב (ס"ס קפט) כתב, אודות חולה שביקש שיודיעו לקרובו על מצבו, ושהוא מתבקש לבוא אליו בהקדם, נראה שאפשר שלפי דברי הסוברים שבמקום שיש חשש פן תיטרף דעתו של החולה, מותר לישראל לעשות איסור דרבנן בשבילו, יש להתיר לו לנסוע ברכבת בשבת, כיון שאין כאן אלא רק איסור תחומין, וקיימא לן שאפילו תחומין די"ב מיל אינם אלא מדרבנן, ומה שמבערים האש של הקיטור, הרי אינו נעשה בשביל ישראל, שרוב הנוסעים הרי הם גויים, ועוד שהרכבות נוסעות מידי יום ביומו בזמנים קבועים, ולא ישנו את תפקידם. ע"ש. וכן הוא בשו"ת מנחת יצחק ח"ג (סימן ע'). ומוכח שאין לחוש שירבו בשבילו כח האש של הקיטור. ועיין עוד שם. וראה עוד בספר שערים המצויינים בהלכה (סימן עד סק"ה). ע"ש.

ומ"ש לחוש לאוושא מילתא, הנה מלבד שלדידן דנקטינן כדעת מרן השלחן ערוך, ליכא למיחש לאוושא מילתא, וכמו שביארנו בכמה דוכתי, הנה כיום מעלית שבת אוטומטית מצויה מאד ברוב בתי המלון ובתי החולים, והכל יודעים שהיא עולה ויורדת באופן אוטומטי, וממילא ליכא לחוש בזה לזילותא דשבת, ודמי קצת לשעון שבת שפשט היתרו גם אצל האשכנזים, ולא חששו בזה לזילותא דשבת. ואף שיש רעש בעת עצירת המעלית, עלייתה וירידתה, עליית וירידת המעלית.

שאין לגזור גזרות חדשות מדעתינו

וע' בהקדמה למשנה ברורה עם הגהות איש מצליח, שחכ"א כתב, שעל ידי שאנו מתירים שעון שבת יבואו להקל לשמוע רדיו וטלויזיה המופעלים מערב שבת על ידי שעון שבת. ובקידוש יתבלבלו בעת ההסכלות במשחקי הכדור וכו', אולם ברור שאין די בכל זה כדי לגזור על כל הצבור במה שפשט הדבר להיתר, וכמעט כל היראים לדבר ה' משתמשים בשעון

שבת, ואטו בגלל איזה יחידים שיעשו איסור על ידי השעון נאסור על כולם. ואטו בשופטני עסקינן שיפעילו שעון שבת לראות טלויזיה. ומסתמא אותם יחידים בלאו הכי אינם בכלל מדקדקים במצוות, ואין לנו להתחשב באותו מיעוט שבמיעוט.

ומה שהביא מכמה מקומות שמצינו שהגאונים או הראשונים גזרו גזירות גם אחר חתימת התלמוד, וכמו שמצינו שהגאונים גזרו על דם טוהר. וכן לתיתה בפסח, דאף שבגמרא התירו לטיטת חטים בפסח, הגאונים אסרוה. וכן חליטה בפסח אסרוה הגאונים. וכן כבד שחלטוהו בחומץ או ברותחין, מדין הגמרא מותר לבשלו אחר כך, אבל הגאונים אסרו. וכן שלא לשתות מים בשעת התקופה, שלא נזכר בגמרא כלל, ומקורו מתקופת הגאונים. ע״ש.

הנה הישווה עצמו לתקופת הגאונים, ומה כוחנו כיום לגזור מדעתינו שלא להשתמש בשעון שבת לכבות והלדליק, והרי הכל יודעים שמופעל על ידי שעון, ולכל הדוגמאות שהביא יש לומר בפשיטות, דהם דברים שבגדר ״הנהגה״ ולא איסור, או שהוא בגדר אי הא לא קיימא הא, וכמו שביארנו בילקו״י (סימן רנב) שחלילה להקל לשמוע שירים מטייפ שהוכן מערב שבת, ואף שלדעת מרן לא חיישינן לאוושא מילתא, מכל מקום בגדר הנהגה בודאי שאין להתיר דבר זה מכמה טעמים. וזה ודאי שרשאים רוב חכמי הדור להסכים בדעתם להנהיג ולגדור גדר למנוע תקלות ואיסורים, וכגון במה שקבעו גדולי דורינו שלא להשתמש בפלאפון לא כשר, ובודאי אין זה בכלל גזרה חדשה, אלא להמנע מפריצות ואיסורים חמורים, וכן במה שפירסמו גדולי הדור שלא לערוך ערבי שירה, ועוד. ועובדא ידענא שמרן אאמו״ר זיע״א ביטל את מעמד הקבלת פני רבו ברגל בגן מסויים, אחר ששמע מאתנו על התערובת שיש שם. וגם זה אינו בכלל גזרה מדעתינו, אלא הנהגת גדולי הדור.

ומה שאמרו שאין גוזרים גזירות מדעתינו היינו בגזרה של חכמים יחידים בלא הסכמת רוב חכמי הדור, וגזרה על היחיד. ועל המחמיר להוכיח שכל הראיות הנ״ל לא היו על דעת רוב חכמי ישראל. ומה שהגאונים אסרו דם טוהר, אינו בכלל גזרה חדשה, דזו הנהגה של רוב חכמי הדורות למנוע תקלות, כמבואר בטהרת הבית חלק ב׳ (עמוד ו׳). ומה שאסרו חליטה, היינו משום שאין אנו בקיאים בחליטה, וכמ״ש הרדב״ז, וכן מה שמנעו מלבשל כבד אחר מליחה וחיתוך הכבד, היינו מפני שהמכשול מצוי מאד, והוא הנהגת הקדמונים למנוע חכמי הדור למנוע מכשול.

וניהדר אנפין לנידון דידן, דהנה מה שחששו שגורם למלאכות בתחנת הכח בחברת החשמל, הנה אין המציאות כן כלל, שהרי בחברת החשמל מספקים חשמל לכל העיר באופן קבוע, בין אם ישתמשו במעלית בין אם לא, והוספת זרם קטן של מעלית נעשית באופן אוטומטי על ידי מחשבים להגביר ולהוריד את כח הזרם. [ואמנם בחברת החשמל ישנם שם כמה אנשים העומדים למשמר לתקן תקלות קטנות המצויות בכמעט בכל כמה שעות, וכתבנו בזה במקום אחר, שסומכים על הצורך בחשמל לאנשים חולים וזקנים הרתוקים למכשירי חשמל חיוניים בביתם].

ומה שמגביר את כח הזרם בכניסתו למעלית, ויתכן שגורם להוצאת ניצוצות הפורחות באויר היוצאות בכל הגברת זרם, כבר כתבנו שאין בזה פעולה האסורה בשבת מדאורייתא, כי אם מדרבנן, וכאשר נתבאר בכמה דוכתי. דבמשכן לא מצינו הוצאת ניצוצות פורחות באויר הנכבות מיד. והאחרונים הסכימו לאסור בזה מדרבנן משום נולד. ואמנם כ״ז כשעושה מעשה ומתכוין להוצאת הניצוצות, אבל בנידון דידן הרי כוונתו לעלות או לרדת במעלית, והוא רק פסיק רישיה שיוצאים ניצוצות פורחות באויר, כיון דלא איכפת ליה בהוצאת ניצוצות אלה, הו״ל פסיק רישיה דלא איכפת ליה בדרבנן, דעלתה הסכמת הרבה אחרונים דשרי.

ובספר שערים המצויינים בהלכה ח״ב (עמוד לה סימן עד אות ה) הביא דברי הרב מנחת יצחק הנ״ל, וכתב, ששמע שאין הדבר כן, אלא מחזיק כח העלקטרי במספר תדיר בין אם יש בה אנשים הרבה או מעט. וכתב שדן בזה לפי האדמו״ר מהרי״ט מסטמאר זצ״ל, שיש לדמות נידון דידן למ״ש מהר״ש ענגיל בח״ג (סימן מג), שמותר לצאת בשבת עם תעודה, בהוצאה שלא כדרך לצורך תפלה בצבור. ואמר לו האדמו״ר, שאין

משם ראיה, דשעת חרום היה ולא היה אפשר לשום אדם לצאת בלי כתבי יחוס, והוא צורך מצוה דרבים, מה שאין כן בנידון דידן דאפשר להיות מנין בצבור גם בלא זה הדר בקומה הגבוהה. ועיין בשו״ת חות יאיר (סימן קטו) גבי רבי אליעזר ששיחרר את עבדו ועבר על לא תעשה בשביל מצוה דרבים, שבלא שיחרור לא היה מנין בצבור. מה שאין כן אם לא יתבטל המנין בצבור אסור לו לעבור במעבורת גשר הפורחות כדי שהוא יתפלל בצבור. ועיין במגן אברהם (סימן צ׳ סק״ל) שכתב, דעשה דרבים היינו דמזכה את הרבים. ע״ש.

וראה בשו״ת חלקת יעקב ח״ג (סימן קלז). ע״ש.

ובאחרונה יש שעוררו בזה, אחר שכיום התקינו במעליות רבות מחשב השוקל את תכולת המעלית, ובסמוך לפעולת השקילה מעביר נתונים לדרך פעולת המעלית, ולפי זה חששו בזה משום כתיבה ואיסורי שבת בשימוש במעלית כזו. ויש לדון בפעולות שגורם אם יש בהם איסורי תורה, וממילא אף שאינו מתכוין למלאכות, הוא בגדר פסיק רישיה במלאכה דאורייתא דאין להקל בזה אף דלא ניחא ליה. אבל אם אינו גורם למלאכות דאורייתא, רק למלאכות דרבנן, יש לצדד בזה משום דהוה ליה פסיק רישיה דלא ניחא ליה בדרבנן. ולכאורה מצד כותב ליכא בזה איסור תורה, אחר שהכתיבה היא על המסך בלבד, ואינה דבר המתקיים, ואי משום הדלקת המנורה המראה על המשקל, הנה יש לעיין בזה אם יש בחשמל כזה [מנורת לד], שאין בו להבה ולא חוט להט, איסור תורה, ועוד חזון למועד.

ואחר שנים יצא לאור הספר הליכות עולם ח״ד ושם כתב בנידון דידן בזה״ל: חולה או יולדת שהגיעו לבית החולים, האם מותר להם לעלות במעלית אוטומטית בשבת, שהיא עולה ויורדת לעתים מזומנות, וגם הדלת נסגרת ונפתחת מאליה, מבלי לעשות בה כל פעולה, באופן שהיולדת יכולה לעלות במעלית בכוחות עצמה. והביא שם מ״ש הרה״ג רבי לוי יצחק הלפרין, שהדבר ברור שעיקר הבעיה במעלית היא בירידה דוקא, שבגלל משקלו של האדם נוצר מעגל של הפיכת המנוע וכו׳. ומיהו ביחס לעליה במעלית הבעיה היא פחות חמורה, כי בטרם נכנס האדם למעלית, המנוע שקט, ומשקלו של האדם הנכנס מפחית את סיבובי המנוע, ובכך הוא מפחית את יצירת המתח הנגדי. ע״ש. וכן פסק הגרי״ש אלישיב הובא בספר ישיב משה טורצקי (עמו׳ לא) שמותר לעלות במעלית אוטומטית חשמלית בשבת, שאין משקל כובד גוף האדם מעלה או מוריד. אבל לרדת במעלית אסור, מאחר שבכובד גופו הוא עוזר למעלית לרדת. ע״כ. ולדינא יש להורות, שמותר לעלות במעלית אוטומטית בשבת, אבל לרדת היכא דאפשר נכון להחמיר.

ומלשונו שכתב נכון להחמיר, מדוקדק שמעיקר הדין יש להקל בין בירידה במעלית ובין בעלייה, אלא דלגבי ירידה במעלית ״היכא דאפשר נכון להחמיר״.

ולענין מעליות שבת ״הלפרין״ שנבנו בפרוייקטים חדשים אם יש עליהם אישור מהרב הלפרין שליט״א שמותר להשתמש בהם בשבת בין בעליה בין בירידה, אפשר לסמוך עליו, כי הוא בקי בעניני חשמל, וגברא רבה הוא.

בברכת התורה,

יצחק יוסף

הראשון לציון הרב הראשי לישראל

סימן לב

תיקון ידית של משקפיים שנתעקמה, וכן החזרת הזכוכית למסגרת

בס״ד, ט׳ אדר א תשע״ו

לכבוד היקר והנעלה כש״ת ה״ה **לידור שער** נ״י שלום רב,

א. בדבר תיקון ידית משקפיים שנתעקמה אם מותר לישרה בשבת, הנה בספר כף החיים (סימן ש״ב אות ל״ד) כתב, מחט שנתעקמה אפילו מעט אין לפשטה ולישרה. וכן כתב בספר הזכרונות. וכן הוא בכנסת הגדולה (בהגהות בית יוסף ח״א כלל מ״ד אות ח׳). וחזר על דבריו בסימן ש״מ (אות ס׳). וכתב עוד, ומזה למד הרב

מלך שלם, במי שהיו לו בתי עינים שנפתחו הרבה, עד שאינו יכול לקרות בהם, דאינו יכול לתקנן, וכן כתב בזכ״ל אות ת׳. ולכאורה מזה היה אפשר לפרש שדוקא שנפתחו הרבה שאינו יכול לקרות, אבל אם נפתחו מעט מותר. דאינו תיקון של דבר מקולקל לגמרי. אך ממ״ש הפוס׳ מדין מחט שנתעקמה אפילו מעט אין לפשטה, משמע אפילו שיש אפשרות קצת לתפור אף במחט עקומה קצת, מכל מקום אסור לפושטה. ולפי זה גם בנידון דידן לכאורה יש לאסור. ובאמת שכ״כ לאסור בספר שמירת שבת כהלכתה (מהדורה ישנה פרק ט״ו סע״ז עמוד ק״פ), שאסור ליישר את המוטות של המשקפיים, וציין המקור מגן אברהם (סימן ש״מ ס״ק י״א).

אמנם שם כתב דזכוכית שנפלה מן המשקפיים אסור להחזירה למקומה, שיש בזה משום תיקון כלי. וכן הביא בשו״ת ציץ אליעזר (חלק כ״ב סימן כ׳ אות ב׳) מספר אמרי יושר שאין להחזיר הזכוכית אל תוך המסגרת בשבת, כיון שצריך להיות מהודק.

אולם בשו״ת חלק לוי (אורח חיים סימן קא), ובשו״ת בית ישראל (סימן יב), האריכו בנידון זה והעלו להתיר להחזיר הזכוכית בשבת באופן רפוי ובלא הידוק הבורג. ע״ש. וכיוצא בזה כתב בשו״ת אגרות משה (אורח חיים ח״ב סימן פ״א) שיש להתיר להכניס בעצמו שינים תותבות קבועות שנפלו בשבת, ויעשה באופן רפוי. ועיין עוד בשו״ת בצל החכמה (ח״ו סימן קכ״ג). ועיין בשו״ת יביע אומר (ח״א סימן כ׳), שאם אין צריך מעשה אומן לתקנו מותר, אך לכתחילה יש להחמיר.

ולמעשה נראה דאין הכי נמי לכתחילה אין ליישר הידית של המשקפיים, שיישור הידיות בהרבה מיקרים, צריך אומן לתקנו ולישרו, שאם לא ידייק לא יעמדו היטב על העינים, ויראה קצת בטשטוש. ולא דמי למ״ש מרן זיע״א בדין עריכת גרמפון ושעון יד, דשם נשלם הכלי וזוהי דרך תשמישו תמיד, ואין צריך אומן כלל, וע״כ אין בו משום מתקן כלי, אבל כאן הרי נתעקמה הידית ואין דרך להשתמש בצורה כזאת. ע״כ נראה להחמיר שלא לישרה **אם התעקמה הרבה**, ובפרט שא״א לקרוא כך אלא בטשטוש, שאין ליישרה משום חשש מתקן כלי.

ובאופן כזה יש לדון כאן מצד מוקצה, ועיין בגמרא (שבת קלח:) כירה שנשמטה אחת מירכותיה כו׳ אפילו חד נמי אסור גזירה שמא יתקע. ע״ש. ובס׳ שולחן שלמה (להגרש״ז אויערבאך, סימן שח סעיף ט״ז) כתב, דעל פי זה זוג משקפיים שנפל אחד מידיו, או עגלת ילדים שנתפרק א׳ מגלגליו, אסור לטלטל המשקפיים והעגלה בשבת. וע״ש שהביא משלחן ערוך הגר״ז (סעיף מ״ז) דלא אסרו רק שיטלטלו אותו לצורך גופו, דהיינו לשום שימוש בעולם, אבל לצורך מקומו שרי לטלטל, ואינו כמוקצה מחמת גופו שאסור בין לצורך גופו בין לצורך מקומו, ולא ככלי שמלאכתו לאיסור שמותר לטלטלו בין לצורך גופו בין לצורך מקומו. ע״ש.

והנה מרן בש״ע (סי׳ שח סעיף ח) פסק, שכל הכלים הנטלים בשבת, דלתותיהן שנתפרקו מהם נטלים בין נתפרקו בחול בין נתפרקו בשבת. וזה ע״פ המבואר בשבת (קכב:), מטעם שהוכנו הדלתות על גבי אביהם הכלים. וביאר הריטב״א שם, שאינם יוצאים מהכנתם, כיון שסופם לחזור שם. וכתבו האחרונים, שאפי׳ אם אינם ראויים כלל למלאכה אחרת, מותר [ראה בתהל״ד סקי״א, וכמ״ש הפמ״ג במש״ז סק״ח. משום דאכתי כלי הוא שראוי להתחבר עם הכלי. וכ״כ המשנ״ב ס״ק לה].

ולפ״ז כפתור שנפל מן הבגד תורת כלי עליו, ואע״פ שצריך תפירה מחדש לחברו עם המעיל, מותר לטלטלו, שהרי דלתות של שידה תיבה ומגדל אסור להחזירן, ובכל זאת מותרות בטלטול. וכן מבואר בש״ע הגר״ז (סי׳ שח, סעיף מא). וכ״כ במנחת שבת (סי׳ פח סק״ב) שכיון שבעת שהיה הכפתור מחובר בבגד היה עליו שם כלי אגב הבגד, לא נפקע ממנו שם כלי, הואיל וראוי לחזור ולחברו עם הבגד. ודלא כמ״ש בס׳ שלמי יהודה (עמוד סד) בשם הגרי״ש אלישיב, וכן בשו״ת אג״מ (א״ח ח״ה סימן כב) להחמיר בזה. וע׳ בשו״ת יבי״א (ח״ז לז, ד).

ואמנם בנ״ד אם אין צריך אומן כלל, והוא דבר הרגיל בכל יום ליישר מעט, ואין בזה תיקון ממש, ורואה גם בלא זה, אין זה בכלל תיקון כלי, ויש להתיר שיעשה כן בריפיון. ואם אפשר עדיף שיעשה כן על ידי קטן או גוי.

ולענין זכוכית של משקפיים שיצאה ממקומה, במקום צורך אם ההדיוט שאינו אומן יכול להחזירה בתוך המסגרת, מותר להחזירה בשבת, ואין לחוש בזה לגזירה דשמא יתקע, מאחר שחושש פן הזכוכית תשבר אם יתקע בכח. דלא מבעיא לסברת הסמ״ג וסמ״ק וארחות חיים והכל בו, דדוקא דבר שצריך גבורה ואומנות אסור, דבנידון דידן להחזיר הזכוכית למסגרת המשקפים אין בזה לא גבורה ולא אומנות ושרי, אלא גם לד׳ הראב״ד (הובא בארחות חיים סימן קלד, ובמאירי שבת מז:) דרפוי היינו שאינו מקפיד אם יתנועע בתוך החור, וכאן בודאי שמקפיד על זה פן הזכוכית תפול מהמסגרת ותשבר, מכל מקום י״ל לאידך גיסא, שמכיון דלא שייך על כל פנים שמא יתקע בחוזק, שחושש פן פתע תשבר ואין מרפא, כל כהאי גוונא לא חיישינן למידי. וכיוצא בזה כתב בשו״ת תשורת שי (סימן שכו). וכן העלה מרן אאמו״ר זיע״א, דאף שבספר אשל אברהם מבוטשאטש מה״ת (סימן שיג) החמיר בזה, כדין כלי של פרקים שדרכו להיות מהודק, ורק על ידי גוי התיר להחזיר הזכוכית. וגם בשו״ת אמרי יושר ח״ב (סימן רב) אף שמתחלה צידד דשאני הכא שאין לחוש שמא יתקע בחוזק, כי ירא שמא תשבר, אך לא מצא כן מפורש בפוסקים. ומסקנתו להחמיר. עם כל זה נראה עיקר דהמיקל בזה לא הפסיד, בצירוף ד׳ הרמב״ן והרשב״א והמאירי והר״ן (ריש פרק הבונה) שכל שההדיוט מחזירה אין לחוש לתיקון כלי. וכן כתב בספר יסודי ישורון ח״ד (עמוד קכט. אלא שבסו״ד הביא ד׳ האמרי יושר). וכן פסק בשו״ת ציץ אליעזר ח״ט (דף קכז ע״א, סימן כח אות ט׳). ועיין עוד בשו״ת בצל החכמה ח״ו (סימן קכג), ובשו״ת אז נדברו ח״ח (סימן לג), ובשו״ת שרגא המאיר ח״ג (סימן מג). ע״ש.

ב. ואודות מה ששאל במי שרוצה להיות מורה הוראה ופוסק הלכות, האם חייב לעבור מבחני הרבנות הראשית, הנה התורה שלנו מונחת בקרן זוית, וכל הרוצה ליטול יבוא ויטול, וכמבואר בגמרא (יומא פ״ב), ואם חכמת חכמת לך, והדבר תלוי בשקידה וההתמדה ועמל התורה של האדם, להקיף ולידע את כל חלקי תוה״ק. והן אמת שמבחני הרבנות יכולים לעזור כדי שיהיה לו תוכנית לימוד מסודרת, לדעת עיקרי ההלכות בבית יוסף שלחן ערוך ונ״כ, שצריך רב ומורה הוראה לדעת, ומבחנים אלו יעזרו לו לבחון את עצמו אם הוא שולט בחומר, ואם למד והבין נכון, וההצלחה במבחנים עוזרים לו בזה, אך אין דבר זה בדוקא, כי כל ענין הכושר הוא למען תפקיד רשמי בארץ. ואם ילמד בחברותא קבועה ויתמידו וישקדו על לימודם, יראו בעזר ה׳ ברכה והצלחה. ומי שרוצה לזכות את הרבים שזה דבר גדול, אדרבה שיגש למבחני הרבנות, כדי שיוכל לקבל כושר רשמי לרב מושב או רב שכונה וכו׳, וע״י כך יוכל לזכות את הרבים, והתפקידים הנ״ל הם כלי שרת כדי לזכות את הרבים.

בברכת התורה,

יצחק יוסף

הראשון לציון הרב הראשי לישראל

סימן לג

לערות רותחין בשבת על ביצה רכה שעירו עליה מערב שבת

[שלחן ערוך סימן שיח ס״ד]

בס״ד, כ״א טבת תשע״ד

לכבוד היקר והנעלה כבוד שם תפארתו

ה״ה ר׳ נתנאל זאדה נ״י

שלום וברכה!

במענה לשאלתו הנני להשיב: ביצה רכה שעירו עליה מערב שבת מים רותחים מכלי ראשון, יש לה דין תבשיל יבש, ואף על פי שהיא עדיין רכה, מכל מקום נקראת דבר יבש, שהרי אין זה כמו מרק ומים. וכיון שהיא כבר מבושלת, שהרי ראויה לאכילה, מותר לחזור ולערות עליה מים רותחין מכלי ראשון, שאין בישול אחר בישול. וכן פסק בשו״ת יחוה דעת ח״ג (סימן כב), אלא שבחזון עובדיה שבת ד (עמוד שכט) הוסיף דטוב לחממה על ידי כלי שני. וכתב כן בלשון ״וטוב״, שהוא חומרא טובה, אך לא מעיקר הדין, שהרי הביצה רכה נחשבת כתבשיל יבש, שבזה כתב מרן סימן

שיח סעיף ד׳, שבתבשיל יבש אין בישול אחר בישול. ועיין בגמרא מסכת ביצה (דף ג׳ ע״א) שמבואר, שביצה נקראת אוכל ולא משקה. וכן כתבו בשו״ת חתם סופר (חלק יורה דעה סימן י״ט), ובשו״ת מהרש״ם ח״ג (סימן שנ״ח). וכן כתב האור שמח (בפרק ח׳ מהלכות טומאת אוכלין הלכה י״ג). ורוב בני אדם אוכלים את הביצה אחרי העירוי מכ״ר, וממילא חשיב נתבשל כל צורכו.

ומה שהראני לאחי-ידידי הגאון המפו׳ הגר״ד שליט״א בספרו החדש, שהעיר בדין זה, דדמי לתבשיל שנתבשל כמאכל בן דרוסאי שיש בזה בישול. והוא הדין ביצה כזו. אולם אחר המחילה כדרכה של תורה, יש לחלק בזה, דמאכל ב״ד חשיב כלא נתבשל כ״צ, והוי בישול גמור לדעת הרמב״ם (פרק ט׳ מהלכות שבת הלכה ג) ומרן השלחן ערוך (סימן רנז ס״ד). אבל ביצה שעירו עליה רותחין ונעשית ביצה רכה, נחשבת כמבושלת כל צרכה, שרבים אוכלים ביצה רכה בסעודתם. ונחשב כנתבשל כל צורכו. וכך כותב בשו״ת ציץ אליעזר חי״ח (סימן לב) שביצה כזו מקרי נתבשלה כ״צ, כיון שהרבה בנ״א אוכלים אותה בשופי גם כשהיא רכה, ואם כן מיקרי כ״צ. ואם רוצה להקשותה מיקרי מצטמק ויפה לו.

ומה שהוסיף לטעון, דאף שאוכלים ביצה כזו שעירו עליה רותחין, זה לא מפני שנחשב כנתבשלה כל צרכה, אלא שהרי בלא״ה אוכלים ביצה חיה. ולכן כתב: ו״בודאי״ שייך איסור בישול בשבת בדבר שרוב בנ״א אוכלים אותו בלא בישול גמור. עכ״ד.

הנה אחר המחילה הוא תמוה, דמה שטען שהביצה נאכלת כמות שהיא חיה, זה אינו נכון, שהרי אין אוכלים ביצה חיה בסעודה, אלא שיש הגומעים אותה בשביל צלילות הקול וכדו׳, אבל אין אחד בעולם שיאכל ביצה חיה בסעודה. ורק ביצה רכה אין הכי נמי ראויה לאכילה. ואחר שעירו עליה רותחין נאכלת כמו שאר אוכל.

וראיה לזה, מדין בישולי גויים, שמבואר בשלחן ערוך (יורה דעה הלכות מאכלי עובדי כוכבים סימן קיג סעיף יד) שביצה, אף על פי שראויה לגומעה חיה, אם בישלה עובד כוכבים, אסורה. ע״ש. משמע דאף שלפעמים אוכלים ביצה חיה, אין זה דרך רוב העולם, ולכן נחשב כדבר שלא נאכל כמות שהוא חי, ושייך בו בישול. אולם כאשר מערין עליו מכלי ראשון, כבר נחשב כמבושל קצת.

ומה שחידש שכל דבר שרוב בנ״א אוכלים אותו ללא בישול גמור, עובר איסור בבישולו, זה אינו, שהרי כ׳ הרמב״ם (פ״ט ה״ג) ״המבשל דבר שהוא מבושל כ״צ או דבר שאין צריך בישול כלל פטור״. נמצא שכאשר עירו על הביצה רותחין מכ״ר, ונעשית ביצה רכה, יותר אינה צריכה בישול. ואם עושים אותה ביצה קשה, זה בגדר מצטמק ויפה לו.

עשיית צנימים בשבת

והן אמת שיש לדון בזה לפי מ״ש הגאון בעל שואל ומשיב במהדורא תליתאה (ח״ב סימן כ׳) שאסור לתת לחם אפוי על גבי התנור בשבת כדי שיתקשה יותר ויעשה צנימים, והביא ראיה ממה שפסק הרמב״ם (בפרק ט׳ מהלכות שבת) שאסור לרפות דבר קשה או להקשות דבר רך, וכאן הרי הופך לחם רך לצנימים קשים. אולם אף אם נניח שיש להשוות דין ביצה ללחם, מכל מקום נראה שאין דברי השואל ומשיב מוכרחים להלכה, שדברי הרמב״ם שאסור לרפות דבר קשה או להקשות דבר רך, אינם שייכים לגבי דבר מאכל, שהוא דרך אכילה, וכמו שמותר לשרות במרק רותח לחם יבש כדי לרככו, וכמ״ש בכנסת הגדולה (סימן שי״ח), שמנהג העולם לערות בשבת מרק רותח מכלי ראשון על פת שבתוך הקערה, מפני שתופסים לעיקר דעת מרן השלחן ערוך שאין דין בישול אחר אפיה. [ועיין בשלחן ערוך סימן שיח סט״ז גבי אינפאדה, דשרי להניחו כנגד האש במקום שהיד סולדת בו, ואף על פי שהשומן הקרוש שבה חוזר להיות ניתק, ואין בזה משום מרכך דבר קשה, דהא באוכלים לא אמרינן לגדר זה]. וכך הסכים הגאון רבי יהודה עייאש בספר מטה יהודה. וכך פסק הגאון רבי רפאל בירדוגו בספר תורות אמת, ושכן המנהג פשוט בכל ערי המזרח להתיר בזה אפילו בעירוי מכלי ראשון. ואפילו לדברי החולקים לא אסרו אלא משום בישול אחר אפייה, אבל באפייה אחר אפייה לכל הדעות מותר. וכן העלה הגאון המהרש״ם בספר דעת תורה (בסימן שי״ח סעיף ה׳), שמדברי הפוסקים שסתמו להתיר באפיה

אחר אפיה, מתבאר שאין שום איסור להקשות לחם רך, ושדברי הרמב"ם שאסר להקשות דבר רך אינם שייכים לענין אוכלים, כיון שזהו דרך אכילה. ע"כ. וכן פסק בשו"ת יגל יעקב (חלק אורח חיים סימן נ"ד), ודחה דברי השואל ומשיב הנ"ל, וסיים שיפה נהגו העולם להקל בזה להלכה ולמעשה. וכן כתב בשו"ת בית אבי ח"א (סימן ס"ב).

גם בספר שלחן שלמה להגרש"ז אוירבאך (סימן שיח עמוד שיז) פסק שמותר לעשות צנימים מפרוסות פת, שמכיון שהוא מאכל וכבר נאפה, אין אפייה אחר אפייה, ואין שום חשיבות במה שעושהו לגוף קשה. ושמ"ש השואל ומשיב לאסור הוא תמוה. ע"ש. וכן כתב בשו"ת עטרת משה (חאו"ח סימן פד). והביא כמה ראיות דבדבר מאכל לצורך אכילה לא שייכו דברי הרמב"ם, חדא ממ"ש בפרק כירה (מב:) במלח אי בשלה בכלי ראשון שכבר העבירו מן האור, והרי מלח ודאי קשה בטבעו ולא היה מבושל, ובודאי יותר קשה משעוה, ואם ההתכה והמסה ע"י החום של אור גורם שיהיה חייב משום מבשל, מה פליגו אי צריכה בישולא כבישרא דתורא, והרי אף אם אינו מתבשל אבל הרי נמס ודאי שיחוייב.

גם במשנה (קמה:) אמרו, כל שבא בחמין מערב שבת שורין אותו בחמין בשבת, ופירש"י כלומר שנתבשל מער"ש, שורין אותו בחמין כדי שיהא נימוח. ובגמ' שם כגון תרנגולתא דרבי אבא. ומבואר במג"א (סימן שי"ח סק"מ) דכל שדיברו שם הוא מדבר יבש שנמחה אי נידון כלח לענין בשול אחר בשול, אבל לא עלה על הדעת לאסור משום מרפה מקשה דבר רך, וכך בכל סימן רנ"ג דנו כולם רק משום שהקרוש והיבש נעשה לח, כנ"ל. גם לא מצינו בגמ' (שבת עד:) רק האי מאן דשדא סיכתא לאתונא חייב משום מבשל. ועוד שם האי מאן דארתח כופרא, האי מאן דעביד חביתא, וברש"י שם ומצרפו בתוכו חייב משום מבשל. וכן שם (קו.) מה לי לבשל פתילה של אבר מה לי לבשל סממנין, הרי כל הדוגמאות כולם אינם מידי דאכילה, ולצורך אכילה. ודו"ק.

ואמנם הגאון רבי יוסף חיים בשו"ת רב פעלים ח"ב (סימן נ"ב) הסכים להחמיר כדברי השואל ומשיב, מטעם שזה נחשב כגמר מלאכה, כשהופך את הלחם לצנימים, ויש בזה איסור משום מלאכת מכה בפטיש. ע"ש. אולם באמת נראה עיקר כדברי האחרונים שפסקו להקל בזה, ולא חששו כלל לאיסור של מכה בפטיש, משום שהלחם ראוי לאכילה עוד לפני שייעשה צנימים, ולכן אף לדעת הירושלמי פרק כלל גדול שיש איסור מכה בפטיש באוכלים, באופן שכזה אין לחוש כלל. וכמ"ש באמרי בינה (הלכות שבת סימן כ"א). וכן פסק הגרי"ח עצמו בשו"ת רב פעלים ח"א (סימן ט"ז וי"ח). ומכ"ש לפי מה שהעלה בספר תהלה לדוד ח"ב (סימן פ"ב) שהעיקר כדברי התלמוד שלנו שאין דין מכה בפטיש באוכלים, ושלא כדברי הירושלמי, וכן העלה הגאון רבי מאיר אריק במנחת פתים אבן העזר (דף נ"ה ע"ג). וכן כתב בשו"ת לבושי מרדכי תליתאה (חלק אורח חיים סימן כ"ך). ועוד שבדבר שמלאכתו נגמרה מאליה, ולא נגמרת מיד על ידי מעשה אדם, לא שייך דין מכה בפטיש, כפירוש רש"י בשבת (ע"ד ע"ב בד"ה חבית). וכן העלה הגאון רבי יצחק אלחנן בשו"ת באר יצחק (סימן י"ג ענף ח').

וכן העלה המשנה ברורה בביאור הלכה (סימן שי"ח סעיף ה'). וע"ש שהביא בשם הפמ"ג, דאיה"נ יש מכה בפטיש באוכלים. וגם הלבוש כתב שיש מכה בפטיש באוכלים. ומבארים מה שנאמר בשלחן ערוך סימן שיח סעיף ד', שאם הוא דבר יבש שלא נתבשל מלפני השבת, אין שורין אותו בחמין בשבת, אבל מדיחים אותו בחמין בשבת, חוץ מן המליח הישן, ומן הדג שנקרא קולייס האספנין שאינם צריכים בישול אלא מעט, והדחתן היא גמר מלאכתן. ע"כ. וגמר מלאכתן היינו מכה בפטיש. והקש' על מרן השלחן ערוך אמאי בב"י, וכן בספר הפרדס מבואר שמותר להדיחן בצונן, הרי גם בצונן מרכך וזו היא גמר מלאכתן, והיינו מכה בפטיש. ונשאר בקושיא.

אולם מהגמרא משמע שמדובר דהוא דוקא בחמין, ומשום מבשל קאתינן עלה, ולא משום מכה בפטיש, שהרי אמרו בגמרא שם, בדף לח: אין מגלגלין ביצה בצד המיחם, גלגל מאי, אמר רב יוסף גלגל [הביצה] חייב חטאת. וע"ז אמר מר בריה דרבינא אף אנן נמי תנינא, כל שבא וכו' חוץ מקולייס האיספנין

וכו׳ שהדחתן זו היא גמר מלאכתן. ומבואר שכל הסוגיא איירי בדין בישול, וממילא דוקא בחמין, וצדק הב״י שמותר בצונן. וכך משמע מדברי ספר יראים (לרבי אליעזר ממיץ) דחיובא איכא דוקא בחמין ומשום מבשל. וכך מבארים בסוגיא רבינו ירוחם, האור זרוע, הכל בו, המאירי, הר״ן, ועוד. ומבואר מדברי כל הראשונים דדוקא משום בישול קאתינן עלה, אבל בצונן אף אם מרכך, לא שייך בזה מכה בפטיש.

וכן מוכח מהסוגיא בשבת לט. גבי ביצה שצלה אותה בחול ובאבק דרכים, שהוא רק איסור דרבנן, אחר דאינו תולדת האור, אלא תולדת חמה. ולכאורה אמאי לא נחייבנו משום מכה בפטיש. אלא ע״כ דבאוכלים לא שייך איסור מכה בפטיש. וע״ש בביאור הלכה שכתב, דענין מכה בפטיש בדבר אוכל הוא דבר חדש שלא נמצא בפוסקים, ואדרבה יש כמה סתירות לזה.

וכן יש עוד צד להקל בנידון דידן, לפי מ״ש בשו״ת מהרש״ם ח״א (סימן קס״ד) שכל שעושה לאכול לאלתר, לא שייך בו דין מכה בפטיש. וכן העלה בשו״ת ארץ צבי פרומר (סימן צ״ו).

ואמנם בס׳ שמירת שבת כהלכתה (עמוד י״ז) הסתפק בדין זה לפי חומרת השואל ומשיב הנ״ל, אולם מאחר וביארנו שרוב הפוסקים חולקים על השואל ומשיב ופוסקים להקל לחמם לחם עד שיעשה צנימים, וטעמם ונימוקם עמם, העיקר שיש להתיר גם בדין ביצה רכה אף אם תתקשה יותר.

ובשו״ת יביע אומר חלק י׳ (אורח חיים סימן נה) הביא מ״ש בספר מנוחת אהבה ח״ב (פרק י׳ סעיף מט, בהערה עמוד שסח), שאחר שהביא את מה שנתבאר בשו״ת יחוה דעת ח״ג (סימן כב) להתיר, והודה לזה, אך שוב הוציא ״סברא״ מלבו, שכיון שדרך העולם לעשות צנימים מן הלחם שנאפה כל צרכו, לענין זה נחשב הלחם לדבר הנאכל כמות שהוא חי, שיש בו בישול מן התורה, לכן אסור לעשותו צנימים. וכן פסק שם לאסור. ע״כ. ותמיהני עליו ועל סברתו, שבדה מלבו איסור שאין בו לא טעם ולא ריח. ואין בדבריו ממש. שרא ליה מריה. וכבר אמרו חכמים כשם שאסור להתיר את האסור, כך אסור לאסור את המותר. כמ״ש התוס׳ ע״ז (מ סע״א) בשם הירושלמי. וכן כתב הש״ך יורה דעה (סימן רמב בקיצור הנהגהת הוראת איסור והיתר סעיף ט), שאסור לאסור את המותר אפילו בשל עכו״ם, ואפילו במקום שאין הפסד, כי על הרוב מחמת שנאסר יש בו צד קולא במקום אחר. והוי חומרא דאתי לידי קולא. ע״ש. וע״ע בשו״ת בית אבי ח״א (סימן סב). ודו״ק. [קטע זה מיבי״א].

ובאמת שדבריו תמוהים, דהא הכא הלחם אינו רק בגדר דבר שנאכל כמות שהוא חי, דנאכל כמות שהוא חי אין הדבר נקבע באדם, אלא בעצם החפצא של הדבר. ובלחם נעשה ראוי לאכילה ע״י אפייה, וקי״ל דאין אפייה אחר אפייה, ואמאי יתחייב משום מבשל. ולא מצינו לאף אחד מהפוסקים ראשונים ואחרונים שיחדש דין זה, דאפייה אחר אפייה חשיב כפירות שנאכלים כמות שהן חיים. [ובפירות היו ראויים לאכילה בלא שום הכנה ובישול, ואילו בלחם נעשה ראוי לאכילה ע״י אדם, דהיינו ע״י אפייה, ושייך שפיר לומר בזה אין אפייה אחר אפייה].

ואמנם עורכי הספר אור לציון ח״ב (עמוד רלג), כתבו, דיש לאסור גבי צנימים, אף אם מניח את הפת במקום שאין אש תחתיו, דאף שמן הראוי היה שלא לאסור לעשות צנימים משום מכה בפטיש, מכל מקום נראה לאסור, וטעם הדבר דכשם שמצינו שאסור לצלות דבר שנתבשל, כיון שהופכו ממבושל לצלי, הוא הדין גם בנידון דידן שיש לאסור, כיון שהופכו מלחם לצנימים. וכן עיקר כדברי האחרונים בשלחן ערוך סימן שיח סעיף ה׳ להחמיר בצלייה אחר בישול. ואף שמרן הביא דעת י״א בתרא להתיר, מכל מקום כיון שיכול לאכול את הפת בלא לעשותו צנימים, ולסברא ראשונה יש בו חיוב חטאת, אין להקל בזה. ע״ש. ומדבריהם מבואר דמן הראוי שלא לחוש לאיסור מכה בפטיש באוכלין. ומכל מקום כתבו להחמיר מטעם אחר.

אך אין דברי עורכי הספר הנז׳ נכונים להלכה, שהרי דעת מרן השלחן ערוך (סימן שיח ס״ה) כדעת היש מתירין בתרא, והיינו אף בכלי ראשון, שהרי בזה גופא נחלקו, ורק לדעת הרמ״א ההיתר הוא רק בכלי שני, ולפי זה גם בנידון דידן אין להחמיר. ומה בכך שהוא

איסור תורה להחולקים, הרי קיבלנו הוראות מרן גם באיסורי תורה, ואי נימא שבכל מקום שהחולקים סוברים שיש בדבר איסור תורה יש להחמיר כדבריהם, אם כן עקרת הוראות מרן השלחן ערוך, והרי עשרות אחרונים, דור אחר דור, מדורו של מרן השלחן ערוך, כולם כתבו שקיבלנו הוראות מרן בין להקל בין להחמיר, אם כן מה כוחם יפה לשבש עלינו את הכללים, ולהחמיר נגד מרן. והרי קיימא לן בכל דוכתא דהלכה כי"א בתרא. ועיין בספר עין יצחק ח"ג שהוכחנו בס"ד שכאשר מרן כותב י"א וי"א, הלכה כי"א בתרא גם לכתחלה, ובפרט בנידון דידן שמרן כתב י"א קמא בלשון יחיד, ודברי החולקים הביא בלשון רבים ויש מתירים. וראה להלן סימן מו.

ועיין עוד בנידון דידן בשו"ת אבני נזר (סימן קכט), ובספר תהלה לדוד (אות פב), ובשו"ת הר צבי (אורח חיים סימן רסב), ובשו"ת שמש ומגן ח"א (סימן כו).

ע"ש.

ודע, דמה שכתבנו בלשון "עורכי הספר" הוא על פי עדות של כמה מתלמידי הרב אול"צ, שהעידו שהרבה דברים שנכתבו באול"צ ח"ב ח"ג וח"ד, הם שמעו ההיפך מהרב ע"ה, ואף שמעו ראיות להיפך ממה שנכתב בשמו. ובאמת יש מקומות שקשה להאמין שגאון גדול כוותיה דהרב אול"צ יכתוב דברים כאלה, ומוכח מתוכו שאין הכל מדיליה, ולאו מר בריה דרבינא חתים עליה, כמ"ש ביביע אומר ח"ט אורח חיים סימן קח, ובח"י חושן משפט סימן א. מכל מה שמבואר שם איפכא מסתברא. והעורכים הם שכתבו כן בשמו בסוף ימיו, כאשר היה חולה מאד, וכך העידו הגר"א טופיק, הגר"ב שרגא, הג"ר גדעון בן משה, ועוד ועוד.

וראה בעין יצחק חלק א' ריש כללי האחרונים שהערנו על דברי האול"צ שנעלם ממנו למעלה מעשרה ראשונים שכתבו להדיא שהמכסה את הקדרה בשבת, כשהתבשיל לא נתבשל כל צרכו, חייב מן התורה, ולא יתכן שגאון כמו האול"צ ייעלם ממנו דברי עשרה ראשונים כמלאכים, ויכתוב שהוא מדרבנן, בעוד שמבואר להדיא בתוס' ועוד ראשונים שהוא מן התורה. ועל כן האומר שלא הכל מכבוד הגאון זצ"ל מגן על כבודו של גאון עולם זה.

וניהדר אנפין לנידון הביצה, דכשם שמותר לעשות צנימים בשבת, כך מותר לערות רותחין על ביצה רכה, דאחר שביצה רכה נקראת מבושלת, שבני אדם אוכלים ביצה רכה, אם כן מה לי אם מבשל אותה עוד והופך אותה לביצה קשה, ומוסיף בה בישול, מה לי אם מבושלת והיא קשה וחוזר לחממה, סוף סוף הרי כבר נתבשלה. ודרך רבים לאכול ביצה רכה, מה שאינו מצוי בביצה חיה לגמרי. ועל כן מותר לערות על ביצה רכה רותחין מכלי ראשון, ואף על פי שתתקשה מותר.

בברכת התורה,

יצחק יוסף

הראשון לציון הרב הראשי לישראל

סימן לד
עשיית צנימים בשבת

בס"ד, ב' אב תשע"ד

לכבוד היקר והנעלה רב פעלים לתורה ולתעודה, וכו' בנן של קדושים, כה"ר **יוסף בוסו** שליט"א.

מנכ"ל מעיין החינוך התורני [לשעבר].

שמחתי לראות את המיזם החינוכי-לימודי "עוד יוסף חי", הליכות והלכות על פי דעת מרן אאמו"ר עט"ר זצוק"ל המוגשת בחוברת על הלכות ברכות.

חוברת זו מיועדת להנחיל לתלמידים הצעירים לימוד ושינון הלכות, שיהיה להם יסוד בידיעת ההלכה לדורות, ובפרט שההלכות שבחוברת מבוססים על פי פסקיו ותשובותיו של מרן מלכא אביהם של כל ישראל אאמו"ר רבינו **עובדיה יוסף** זצוק"ל ממה שכתב בספריו המופלאים, וגם ממה שנתבאר בספרים "ילקוט יוסף" ע"פ סדר השלחן ערוך, חלק או"ח.

לאור חשיבותו של הספר, לקחתי לי מועד, ועברתי על חלק נכבד ממנו, כמסת הפנאי, וברצוני לעורר שדבר נכון הוא לכתוב את כל ההלכות על פי דעת חכם אחד, גדול הדור, ולא להביא דעות שונות, שעם כל הכבוד לכל חכמי התורה, אין לבלבל את

הילדים הרכים בריבוי הדעות, ולא ידעו כיצד לעשות, והוא בבחינת גירסא דינקותא המושרשת בלב התלמידים. ובפרט שראיתי בחוברת הקודמת, שעורך החוברת כתב, שאסור לעשות צנימים בשבת. ויש מתירים. ובמקורות הביא שדעת הסתם היא דעתו של הרב מנוחת אהבה, ואילו דעת היש אומרים היא דעת מרן מלכא בילקוט יוסף. ותמהתי מאד על דברים אלו, שהרי דברי מרן זיע"א מבוססים על פי הכרעות הפוסקים הקדמונים, ודבריו נאמנים מאד להתיר דבר זה לעשותו בשבת. ואילו דברי המנוחת אהבה היא המצאה מדעתו בלבד, ודימה זאת לפירות שאסור לבשלן בשבת, וגם כאן, כיון שאין רצונו לאכול את הלחם כמות שהוא, ועושה אותו צנימים, חשיב כאילו הלחם אין ראוי לאכילה ומכשירו לאכילה בשבת. וזו סברא שאינה נכונה כלל ועיקר, שהרי הלחם ראוי לאכילה, ואין אפייה אחר אפייה, וגם החילוק שכתב הוא נגד כל הפוסקים גדולי עולם שהובאו בילקו"י, וא"כ כיצד כתבו את דעתו בסתם, כאילו זו ההלכה, ואילו את דעתו של גדול הדורות מרן זיע"א, שהקים את מעיין החינוך התורני, הביאו בשם יש אומרים. ובודאי שכן לא יעשה. ועל כל פנים זה ברור שאין לבלבל את הקטנים בכל מיני דעות והמצאות של מחברי זמנינו, אלא להביא רק את דעתו של מרן גדול הדור זצוק"ל שמסר את נפשו למען "מעיין החינוך התורני", וכל אחזקת רשת התתי"ם נעשה אך ורק בזכותו בלבד, ומן הראוי שהתלמידים ילכו בעקבות פסיקותיו, ולא לבלבלם בדעות אחרות, שעל פי רוב אינם צודקים מבחינה הלכתית.

ויהי רצון שחפץ ה' בידיכם יצלח להגדיל תורה ולהאדירה, וירחיב גבולכם בתלמידים, ולראות כף נחת של קדושה וטהרה מפרי עמלכם, לאורך ימים ושנות חיים, ושלא תמוש התורה מפי זרעכם ומפי זרע זרעכם עד עולם.

בברכת התורה,

יצחק יוסף

הראשון לציון הרב הראשי לישראל

סימן לה

הנאה מהחשמל בארץ הקודש

[שלחן ערוך סימן שיח סעיף א]

בס"ד, כ"ז טבת תשע"ד

לכבוד כש"ת ה"ה **תומר סבאג** נ"י

שלום וברכה!

במענה למכתבך הנני להשיב: באשר שאל, כשיש הפסקת חשמל בשכונה גדולה, וטכנאים יהודים תיקנוה על ידי מלאכות דאורייתא, ובינתיים האוכל שהיה על הפלאטה נצטנן, ואחר התיקון חזר ונתחמם, אם מותר לאכול מהתבשיל בשבת, הנה מעיקר הדין מותר לאכול מתבשילים אלה אף כשהם חמים, ואין לדונם כמעשה שבת, אחר שהתיקון נעשה גם לצורך חולים שמסתמא נמצאים בשכונה גדולה בבתים וזקוקים למכשירי חשמל שונים, שהם בגדר פיקוח נפש. וכמו שהרחבנו בזה באורך וברוחב בילקוט יוסף שבת כרך ג' (מהדורת תשע"ב, ר"ס שיח עמוד מט). ולאחר שנים גם מרן אאמו"ר זצוק"ל הרחיב בזה בספרו חזון עובדיה ח"ו, וגם הוא הסתמך על הסברא הנ"ל להקל ליהנות מתבשילים אלה. ואמנם מי שירצה להחמיר בזה להוריד את הקדרות מעל הפלאטה כדי שלא יתחממו מצד חילול ה' שיש במה שנהנה ממלאכת יהודים שעשו כן בפרהסיא, ולא התכוונו למטרת פיקוח נפש, תבא עליו ברכה, וכמו שנתבאר בספר ילקוט יוסף שם. אך מעיקר הדין אין איסור לאכול תבשילים אלה. ואילו עובדי חברת החשמל היו שואלים אותנו אם לתקן את החשמל בשכונות גדולות, שיש חשש סביר שיש שם זקנים ותינוקות או חולים, שהתיקון עבורם הם בגדר פיקוח נפש, היינו מתירים להם לחלל שבת, וישתדלו לעשות על ידי שנים שעשאוה, או על ידי דרוזים, אבל כל שאי אפשר מותר להם לתקן את החשמל, משום חשש פיקוח נפש, וממילא מותר לאכול מהתבשילים שנתחממו על ידי התיקון.

ולאאורה דבר זה דומה לפורס מצודה להעלות התינוק מהנהר, וגם צד עמו דגים, דמבואר בשער הציון (סימן שכ"ח ס"ק י"ז) שמדברי הרי"ף הרא"ש והרמב"ם והמאירי משמע שאסור. אך מהר"ן, בה"ג,

והרוקח, משמע שמותר. וכן כתב בספר הפרדס, דפורס מצודה ומעלהו הזריז הרי זה משובח, ואף על פי שהוא מתכוין לצוד דגים לפי דרכו. אלא שיש מקום לחלק בין נידון דידן לנידון פורס מצודה, דשם מתכוין בשביל פיקוח נפש, ואגב זה מעלה דגים, אבל הכא הרי אין הטכנאים עושים למטרת פיקוח נפש, אלא פעולתם מכח תפקידם כעובדי חברת חשמל לתקן תקלות. עם כל זה ס״ס יש בתיקון זה משום פיקוח נפש. וראה עוד להלן.

ולכן מעיקר הדין שרי ליהנות מהחשמל ומהפלאטה, למרות שהחשמל תוקן בשבת.

ואמנם אם אירע קצר חשמלי בביתו, ופועל יהודי עבר ותיקנו בשבת באיסור, נראה שאם התבשיל לא היה מבושל כל צרכו, וע״י תיקון זה נתבשל כל צרכו, אסור לאכול מתבשיל זה בשבת, אף אם ימתין עד שיצטנן, דהא איכא הנאה ממעשה שבת. אך במוצאי שבת מותר לאכול מתבשיל זה מיד, ואין צריך להמתין בכדי שיעשו, ורק לזה שתיקן את החשמל במזיד אסור לו לעולם ליהנות מתבשיל זה, שהרי בתיקון החשמל גמר את הבישול, ועשה מעשה בגוף המאכל, ובזה לכולי עלמא נאסר למבשל עצמו לעולם. ואף אי נימא דתיקון החשמל הוא מלאכה בפני עצמה, וענין הבישול הוא בגרמא, שהרי הקדרה כבר היתה על הפלאטה טרם התיקון, גם בזה אין להקל במזיד, ובפרט אי נימא דלא הוי גרמא בכהאי גוונא.

ועיין בשו״ת הר צבי (סימן קפא) שכתב, דגוי העושה מלאכה לצורך הישראל האיסור הוא לישראל בגדר איסור גברא, אבל כשהישראל עושה איזו מלאכה בשבת, שייך ליתן דין איסור גם בחפצא. ואמנם כשהגוי עשה מלאכה בשבת לצורך הישראל, מצינו חומרא טפי, שצריך להמתין במוצאי שבת בכדי שיעשו, מה שלא מצינו כן בישראל שעבר ובישל בשבת, דשרי לערב מיד. דהתם היינו טעמא דבעינן להמתין בכדי שיעשו, משום שלא תהא שבת קלה בעיניו, דאי אהנו ליה מעשיו יבא לומר לו לשבת אחרת שיעשה לו מלאכתו בשבת, כדי שיוכל ליהנות מאותה מלאכה מיד במוצאי שבת, אבל בישראל ליכא למיחש להכי. ועיין בתוס׳ שבת קכד. ובהר״ן שם. ובמשנה ברורה סימן שיח סק״ה.

ולפי זה בישראל מומר לחלל שבת בפרהסיא שעשה מלאכה לצורך הישראל איכא תרתי לגריעותא, איסור חפצא, וגם חשש שמא מתוך דאהנו ליה מעשיו יבא לעשות כן לשבת אחרת, דהא חזינן שהוא מומר לחלל שבת בפרהסיא, ואיך נאמר בו אין אדם חוטא ולא לו. ודו״ק. ואם כן לכאורה בישראל מומר בעינן להמתין בכדי שיעשו. ונסתפק בזה הפרי מגדים. ויש מקום לומר שאין צריך להמתין בכדי שיעשו, שהרי בישראל לא מצינו גזרה זו אלא בעכו״ם, ואף בישראל דחזינן שהוא מומר לחלל שבת, והשבת קלה בעיניו לעשות מלאכה גם לאחרים, גם בזה אין צריך להמתין במוצאי שבת בכדי שיעשו, וכמו שסתם מרן בדבריו, ולא פליג לן בין ישראל מומר לשאר ישראל שעבר ובישל במזיד בשבת, באופן חד פעמי. ואשר על כן תבשיל זה מותר לאכלו במוצאי שבת מיד.

והנה בעיקר מה שרבים נהנים מהחשמל בשבת, אף שהמשתמשים בחשמל בשבת גורמים לכך שהפועלים היהודים יוכרחו לעשות מלאכות עבור פיקוח נפש שיהיו בשבת, [והיינו בהמשך ייצור כח החשמל], הנה מבואר בתשובת הרשב״ץ (ח״א סימן כא), דהא דאסור להתנות לחלל את השבת, אינו אלא ג׳ ימים קודם השבת ולדבר הרשות, אבל קודם ג׳ ימים, א״נ לדבר מצוה ואפילו בערב שבת, מותר להפליג בספינה, או לצאת בשיירה, וכל כיוצא בזה, אף על פי שמכניס עצמו בהכרח לידי חילול שבת מפני פקו״נ. ושכ״ד הרז״ה. וכן פסק הריב״ש בתשובה (סימן יח וסימן קא), ושכ״ד רבו הר״ן, ושכ״ה אף לדעת הרי״ף. וכן פסק בשלחן ערוך (סימן רמח ס״ד) וראה מה שכתבנו בזה לעיל בסימן רמח. וע״ש ברמ״א שהיקל בזה כר״ת, לענין מה נקרא צורך מצוה לענין זה, יעו״ש. ולפי זה כל שהוא משום כבוד או עונג שבת, וכן ע״מ למנוע צער, הוי בכלל מצות כבוד ועונג שבת.

וע״ש בילקוט יוסף שם, שהמגן אברהם הביא ממהר״י בן לב דפליג בהא ע״ד הריב״ש הנ״ל, וס״ל דכל שבודאי הגמור יצטרך לחלל שבת בפני פקו״נ, אין להקל, וכן דעת הרדב״ז בתשו׳ (ח״ד סימן עז). אך האליה

רבה השיב על דברי המהריב״ל, והעיקר כדעת השלחן ערוך והרמ״א. וע״ש בביאור הלכה שחשש לד׳ מהריב״ל, אחר שכ״מ מד׳ הרי״ף, וגם היאך נתיר לגרום חילול בהכרח על ידי פקו״נ. אך בחזון עובדיה (שבת ח״א עמוד קכו), השיב על דבריו, שהריב״ש גופיה כ׳ בתשובתו דאף הרי״ף אית ליה ההיא דהרז״ה. ע״ש. ולכן לענין הלכה אין לחוש בזה נגד דברי מרן והרמ״א. ע״ש. ועיין במנחת שלמה הנ״ל (סימן כד אות ב) שכתב לבאר גם על פי שיטת הביאור הלכה. וכתב שם, דאף שחייב אדם לדאוג בכל מאי דאפשר מערב שבת, שלא יצטרך אחר כך לחלל שבת משום צורך של פקו״נ, וכמ״ש המגן אברהם (ר״ס ש״ל), ולמד כן מספר חסידים דאשה מעוברת שהגיעה לחדש התשיעי, צריכה להכין בכל ערב שבת את הדברים הצריכים לה, שמא יזדמן לידתה בשבת ולא יצטרכו לחלל שבת, מכל מקום אף אם יודע בבירור שיצטרך אחר כך לחלל שבת מפני פיקוח נפש, אפ״ה מעיקר הדין מצינו רק שאסור לעשות מעשה לגרום אחר כך דיחוי שבת משום צורך פיקוח נפש, ואפילו רק חילול שבת דרבנן גם כן אסור, אבל שיהא חייב לעשות מעשה בקום ועשה כדי למונעו, אפשר דלאו חיוב גמור הוא. וממילא אין לאסור ליהנות מזה בשבת. והכי נמי כאן המכונות שהודלקו מערב שבת הרי הם מוכנים ועומדים בשביל כל הצרכנים להשתמש בהם בשבת, כדרך שרגילין להשתמש בחול, וכיון שכן אפשר שאין בני העיר חייבים למנוע עצמם מלהשתמש בחשמל בשבת, כדי שהפועלים לא יצטרכו אחר כך להוסיף דלק, כיון דבשעה שמוסיפים בהיתר הם עושים משום הצלת נפשות, כדי שלא יכלו הנרות של בתי חולים, מכל מקום כיון שאי אפשר להוסיף עבור החולים אלא אם כן מוסיף גם עבור הבריאים, הרי זה חשיב כשוחט בשבת לחולה, דמותר שפיר לבריא, משום דאי אפשר לכזית בשר בלא שחיטה, והכי נמי כאן בשעה שהנרות שבכל העיר דולקות, אי אפשר כלל למנוע את כבוי הנרות מבתי החולים וכיוצא בזה, אלא אם כן מוסיף נפט גם עבור כל העיר.

והנה אור החשמל הבא מהחוט הלוהט שבתוך המנורה אם הודלק מערב שבת נראה דבזה שממשיכים לייצר את הזרם גורמים רק שהחוט הלוהט ישאר בליבונו ולא יתקרר, ואם יסובב אדם במו ידיו את גלגל המגנט שמייצר את הזרם אינו חשיב כלל כל רגע כמבעיר כיון שאינו מדליק בכך שום דבר חדש שלא דלק קודם, ולא דמי למוסיף שמן בנר שהשמן עצמו בוער ונשרף, מה שאין כן הכא הזרם עצמו איננו כלה ונשרף אלא שבכח מרוצתו הוא מחמם את החוט עד שמלבין ומאיר, ולכן דוקא אם עושה פעולה זו בחוט קר אז חשיב שפיר מבעיר, מה שאין כן כשהחוט כבר דולק מקודם הרי זה דומה לברזל מלובן המונח על גבי אש ובא אחר והוסיף אש כדי שלא יתקרר לאחר שהאש הראשון יכבה דפשוט הוא דבכהאי גוונא שאינו מלבין יותר את הברזל, אינו חייב כלל משום מבעיר על זה שהוא גורם שהברזל לא יצטנן, והכי נמי גם כאן. ואין זה חשיב כנהנה ממעשה שבת אם עדיין בחמימותה.

ועוד הוסיפו סברא לקולא, אחר שחברת החשמל מייצרת את החשמל ומונעת בכך סיכון בטחוני, שאם בכל הארץ לא יהיה אור, הדבר יהווה סיכון בטחוני. וכן יש שצירפו לזה אם נהנה מאור החשמל לצורך מצוה, כגון ללמוד לאור החשמל וכדומה, דשמא הוי בכלל מצוות לאו ליהנות ניתנו, וראה בילקוט יוסף שם אריכות בזה.

ואף שבבתי חולים יש גנרטור, מכל מקום הרי חברת החשמל אין בידה לייצר זרם רק לבתי חולים, והם עושים בפעולה אחת לכולם. ויש לדון אם שייך כאן ריבוי בשיעורין, ועיין בשלחן ערוך סימן שכח סעיף טז, אמדוהו לשתי גרוגרות, ולא מצאו אלא שתי גרוגרות בשני עוקצין וג׳ בעוקץ אחד, כורתים העוקץ שיש בו ג׳. ואם היו ב׳ בעוקץ אחד וג׳ בעוקץ אחד, לא יכרתו אלא העוקץ שיש בו שנים. ע״כ. ומה שאסור לקצוץ השלש, הוא משום ריבוי בשיעורין. ולכאורה ההנאה מהחילול שבת שעל ידי חברת החשמל הוי כמו עוקץ אחד עם ג׳ גרוגרות. והנה אף שנחלקו הראשונים אם איסור ריבוי בשיעורים הוי מדרבנן או מדאורייתא, מכל מקום ההנאה מריבוי בשיעורים אינה אלא מדרבנן.

ועוד, שהרי החשמל מיוצר גם עבור חולים רבים שיש בהם סכנה הנמצאים בבתיהם וצמודים למכשירי חשמל, ואי אפשר להם בלא החשמל, ממילא גם

הבריאים נהנים אגב החולים מאור החשמל, שאי אפשר לספק חשמל רק לחולים בבתיהם, אחר שאין יודעים באיזה איזור ישנם חולים שיש בהם סכנה. וכעין זה מבואר בשלחן ערוך (סימן שיח סעיף ב׳) גבי השוחט לחולה בשבת, שמותר לבריא באומצא, דאי אפשר לכזית בשר בלא שחיטה.

ואמנם מרן שם המשיך וכתב, דהמבשל בשבת לחולה, אסור לבריא, שמא ירבה בשבילו. והיינו דבשחיטה אין חשש שמא ירבה בשביל הבריא, לפי ששחיטה אחת מכשירה את כל הבהמה, מה שאין כן בישול, דחיישינן שמא ירבה עוד בשר או ירקות בקדירה העומדת על האש. וכן פסק עוד מרן בסימן שכה (סעיף יא), דבכל דבר דאיכא למיחש שמא ירבה בשבילו, אסור ליהנות ממלאכת גוי שעשה לצורך הגוי. אבל בדבר דליכא למיחש שמא ירבה בשבילו, כגון שהדליק נר לעצמו, או עשה כבש לירד בו, שבנר אחד וכבש אחד יספיק לכל, אפילו מכירו מותר. עכ״ל. וכן מבואר עוד בשלחן ערוך (סימן רעו סעיף א). ע״ש. ולפי זה לכאורה גם כאן, יש לחוש שמא ירבה בשביל החולים. והכא אינו חשש שמא ירבה, אלא יש כאן בפועל ריבוי, שהרי בלילה אחר שצריכת החשמל מתמעטת, הם ממעיטים בזרימת כח החשמל לאיזורים רבים, ובבוקר הם מפעילים יותר מבערים, ויותר טורבינות, כאשר העומס מתגבר עקב השימוש הנוסף של צרכני החשמל בשבת, ואם כן לכאורה יש לאסור ליהנות מאור החשמל משום מעשה שבת.

אולם אף שבחברת החשמל מוסיפים פחם באופן ידני לצורך הגברת החשמל, ומפעילים טורבינות, מכל מקום בעיר שצריכה כמות של חשמל, בודאי שאינם יכולים לדקדק וליתן חשמל רק לחולים, ואם לא יתנו את הכמות המספקת לכל העיר, החשמל לא יפעל בכלל, ולא יהיה זרם גם לחולים שבתוך העיר, ולכן אף שיכלו להפעיל טורבינה של חשמל קטנה יותר, ומדליקים טורבינה גדולה יותר לצורך הבריאים, הנה אחר שהדליקו הרי שיש צורך בזה לחולים שיש בהם סכנה, ואז ההנאה היא ממלאכה הנעשית לבריא ולחולה, ודוקא בבישול יש לחוש שאחר שנתן הקדרה על האש יתן לתוכה עוד חתיכת בשר וירבה בבישול, [ואין הגזרה שמא ירבה מתחלה לתוך הקדרה עוד חתיכת בשר, ואחר כך יניח הקדרה אצל האש, דכיון שהיא פעולה אחת של מלאכת מבשל, אין כאן איסור תורה של מבשל. ואין שייך לגזור בזה]. אבל כאן אחר שהדליק את הטורבינה הגדולה, אין חשש שמא ירבה לצורך הבריא. ומה שמוסיף אינו יכול להפריד החולה מהכלל. ועוד שהפעלת הטורבינה הגדולה או הקטנה היא פעולה אחת.

ומה שטענו עוד, דחברת החשמל מורידה את כח הזרם באיזורים מסויימים בשעות לילה מאוחרות, רק כדי לחסוך בחשמל, ולמחרת חוזרים ומבעירים באיסור, נמצא שלצורך פיקוח נפש לא היו צריכים מעיקרא לכבות. אולם על כל פנים מה שהם חוזרים ומבעירים סוף סוף הוא גם לצורך החולים שיש בהם סכנה, ואף שעשו שלא כהוגן במה שכיבו לחסוך בחשמל, מכל מקום במה שחוזרים להדליק הוא גם לצורך החולים. וראה בילקוט יוסף מהדורת תשע״א סימן רמ״ב אודות שימוש בגנרטור בשבת.

שוב ראיתי דמה שפירשנו דשמא ירבה בשבילו היינו שיוסיף אחר כך חתיכה לתבשיל, כן מבואר בבית יוסף (ר״ס שיח) בשם הרשב״א (חולין טו: ד״ה המבשל), דפירש רבינו הרב ז״ל, גזירה שמא אחר שיניח הקדירה על האש ירבה שם חתיכה בשבילו, ומשום הכי גזרינן שמא יעשה כך, לפי שיבוא לידי איסור סקילה בכך. אבל אין לפרש שמא ירבה חתיכות הקדירה קודם שיתן אותה על האש, דאפילו עביד הכי לית כאן איסורא דאורייתא, אלא דרבנן בלבד. עכ״ל. ולפי זה בעת שהאנשים מוסיפים פחם לטורבינה כדי להבעיר ולהזרים כח חשמל לצרכנים, הם עושים עתה מלאכה אחת לבריא ולחולה, והוי כמי שנתן הרבה בשר לקדירה ואחר כך נתנה על האש, ומרבה בשבילו, דאיכא בזה איסור דרבנן, והכא גם איסור דרבנן ליכא, דהא לצורך החולים עושים כן, שהרי אם לא יפעילו עתה בחברת החשמל עוד טורבינה, כל המערכת החשמלית תקרוס, ושוב לא יסופק חשמל לכל האנשים אשר בגדר פיקוח נפש המה.

ועיין במנחת שלמה שם, שכתב, דריבוי בשיעורין האסור, היינו דוקא בכהאי גוונא שצריך לתלוש עוקץ שיש עליו תאנה אחת ולא עוקץ שיש לו שתים, או בכהאי גוונא שצריך לבשל חתיכת בשר לחולה, והוא נותן לתוך הקדירה ב׳ חתיכות, אף על פי שנותנן לפני שמעמיד הקדירה על האש, אפ״ה שפיר סובר הר״ן [פ״ב דביצה] דמה שמרבה יותר מהשיעור שצריך בשביל החולה, הוא מן התורה, שהרי יש לפניו עוקץ עם תאנה אחת, והרי הוא עושה איסור בזה שתולש את העוקץ. וכן בזה שהוא נותן ב׳ חתיכות במקום אחת. מה שאין כן אם יש לו קדירה שכבר מונחין בה ב׳ חתיכות, ספק אם חייב מן הדין לטרוח ולהוציא חתיכה אחת. ועיין בהר״ן (פרק י״ג משבת) שכתב ״שבענין פקו״נ אפילו מתכוין למלאכת הרשות עם אותה מלאכה של פקוח נפש, מותר, מפני שהוא מלאכת מצוה, וחובה היא עליו. לפיכך אף על פי שהוא מתכוין עם אותה מלאכה למלאכה אחרת, שהיא אסורה בשבת, התירו חכמים כדי שלא ימנע בשום ענין מפקוח נפש המוטלת חובה עליו״. עכ״ל. ואף שיש חולקים על זה (עיין משנה ברורה סימן שכ״ח ס״ק ל״ח בשער הציון) על כל פנים חזינן דאף שהר״ן סובר דרבויי בשיעורא אסור מן התורה, אפ״ה אינו חייב למנוע את עצמו ממחשבת רשות, ומותר שפיר לכוין גם למלאכה אחרת שהיא אסורה, כדי שלא ימנע בשום ענין מפקוח נפש, והכי נמי גם כאן אף על פי שלכתחלה אסור מן התורה להרבות בקדירה קודם שיתן על האש, מכל מקום להוציא מהקדירה גם כן לא מחייבינן. ועיין בבית אפרים (חלק אורח חיים סימן כ״א) שכתב ״אם הקדירה עומדת מלאה כמה חתיכות, והוצרך להבעיר אש סביבה בשביל החולה, ואין צריך להרבות ולהגדיל המדורה בשביל ריבוי החתיכות, כהאי גוונא לא מיקרי ריבוי בשיעורא כלל, דאינם רק שב ואל תעשה במה שאינו מוציא החתיכות שאינם צריכים להחולה״. עכ״ל.

וחכ״א כתב להחמיר בנידון דידן, על פי מ״ש בספר אור לציון חכמה ומוסר (סוף עמוד כ) דבזה ס״ס מפסיד מקדושת השבת. ועוד הביא מהכף החיים (סימן רמח ס״ק כד) על פי רבינו האר״י ז״ל, שאף לאונס יש איזה עונש וצריך כפרה, ואם כן גם כאן שיש לו הכרח להשתמש בחשמל בשבת, דבלא זה ישב בחושך וכו׳, מכל מקום גם עבירה באונס צריך עונש וכפרה. ע״כ. אולם כל הנ״ל אינו אלא ממשנת חסידים שעליהם נאמר וסביביו נשערה מאד, וכמבואר ביביע אומר ח״ה (סימן יח אות ג), אבל אינו ענין כלל לענין הנאה מחשמל המיוצר בשבת על ידי עובדי החברה, שתחת אשר יפעלו פעולות אלו בהיתר פקו״נ, עוברים על מלאכות גמורות באיסור מוחלט. דסוף סוף הצרכן בבית אינו עושה שום פעולה אסורה ואף לא באונס. ועל כל פנים לענין דינא עי׳ מה שסיים שם ביביע אומר על זה. ע״ש. וכ״ז הוא אף למטוניה דהחכם הנז׳, שמדמה השימוש בחשמל להפלגה ויציאה בשיירה, ששייכים בגזירת חז״ל. אולם בלא״ה לקושטא דמילתא, רב המרחק בינהם בכמה הבדלים מהותיים, שמחמת כן כל ענין השימוש בחשמל מערב שבת מעיקרא אינו בכלל גזירת חז״ל, וכדברי הרדב״ז בתשובה (ח״ד סימן צה), דאין לנו לכלול בגזירה אלא מ״ש בעלי הגזרה, והם לא אמרוה אלא בטובלים בכלי, במאי דגזרו גזרו במה שלא גזרו לא גזרו, ״דבשלמא היכא שהדבר הוא מצד הדין יש לאסור כל מה דדמי ליה, אבל כשהוא מטעם גזירה אין לנו אלא מה שגזרו״. עכ״ל. ועיין עוד בפה״מ להרמב״ם מס׳ ידיים (פ״ג מ״ב), ובשו״ת ציץ אליעזר חי״א (סימן סד אות ו), ולכן בנידון דידן אף אם היה בדומה ממש למה שגזרו בענין לצאת בספינה, היה לנו להקל כדבריהם בצורך מצוה של עונג שבת וכו׳ בלי לעשות חילוקים להחמיר. וכ״ש שיש חילוק בין דין הספינה שבו גזרו חז״ל לבין נידון דידן, דבנידון דידן מעיקרא לא היתה גזירת חז״ל כלל, ואפילו סמוך לשבת ולדבר הרשות.

בברכת התורה ולומדיה,

יצחק יוסף

הראשון לציון הרב הראשי לישראל

סימן לו

עוד בענין הנאה מחשמל המיוצר בארץ - בשבת

[שלחן ערוך סימן שיח]

בס״ד, כ״א טבת תשע״ד

לכבוד ה״ה **מיכאל סאל** נר״ו

ירושלים

באשר שאל אודות ההנאה מחשמל המיוצר פה ארץ הקודש בשבת, הכרוך בחילולי שבת בעוה״ר, על פי עיקר ההלכה בדיעבד מותר ליהנות מאור החשמל, ומחימום על הפלאטה, למרות שנעשים חילולי שבת בחברת החשמל. ומי שיכול להחמיר על עצמו ולהשתמש בגנירטור, בתור חומרא חשובה, אדרבה תבוא עליו ברכה לחוש לדעת החזון איש זיע״א, אבל מי שאינו יכול בנקל להחמיר בדבר זה, יכול לסמוך על עיקר ההלכה להקל בדבר.

ומה שהר״ר יהודה ברכה פירסם שכביכול מרן האמו״ר זצוק״ל דעתו היתה לאסור ליהנות מהחשמל בשבת בארץ הקודש, ושגם מרן עצמו השתמש בגנירטור בשבת, הדברים אינם נכונים כלל ועיקר, ולא היו דברים מעולם, וכבר כתבנו בילקו״י כי מעולם לא היה למרן זצוק״ל גנירטור, וחבל שגורמים בלבול בצבור, בדברים שאינם אמת.

והן אמת שבעוה״ר בחברת החשמל נעשות גם כיום פעולות הכרוכות בחילול שבת, ולפי זה לכאורה היאך יכולים לסמוך על נר חשמל עבור נר שבת, כאשר החשמל מיוצר על ידי חילול שבת של יהודים, שהרי המדליק עובר בלפני עור, ונהנה מחשמל המיוצר בשבת, וזו מצוה הבאה בעבירה, ונר של עבירה פסול לנר שבת, ולסברא זו אין להדליק נר חשמלי אלא כשמפעילי תחנת הכח הם גויים.

והנה לפני כמה שנים ביקרנו בחברת החשמל בחדרה, ועמדנו מקרוב על הליך הייצור של החשמל, וישנם מכונות הפועלות כבר באופן אוטומט לגמרי, אך לא הכל מתנהל כך, והנה ידוע שלפני כשבעים שנה היו מייצרים חשמל בנהריים, באמצעות מי הנחל הנשפך לירדן, והיה זרם של מים, ונשפך על מכשיר שהוא כמין מאוורר, שיש בו כנפיים רחבות, וכנפיים אלה היו מסתובבים במהירות רבה, ומסובבים את המגנט שבתוך הטורבינה, ואז הוא מתחכך עם חוטי הנחושת שמלפפים את הטורבינה, וע״י כך היה נוצר החשמל.

ואמנם כיום החשמל אינו מיוצר על ידי מי הים או מי הירדן, אלא פועל באמצעות פחם המגיע באוניות מחוץ לארץ, ומגיע לארץ כסלעים, וטוחנים את הפחם, ואחר כך שורפים את האבקה. ומזה עושים חומר בעירה. את הפחם מכניסים למכונות רק בימי החול, ובשבת משביתים את האניה אף אם הגיעה בשבת. [ופעמים שעל ידי השבתת האניה נגרם להם הפסד של כ-40 אלף דולר, אך הכל פועלים לפי ההנחיות שלא לפרוק פחם מהאניה בשבתות וימים טובים]. חומר הבעירה שנוצר מהפחם נדלק ומחמם מים מזוקקים, בחום גבוה, [ואין משתמשים במי ים, אחר שיש בהם מלח, ויכול לגרום לחלודה במכונות, וכן אין משתמשים במי שתיה, אלא במים מזוקקים בלבד]. מים אלה נהפכים לאידים, והחום שם מגיע ל-1600 מעלות חום.

האידים הנז׳ נמצאים בתוך מכונה גדולה סגורה, ויש שם גלגל עם כנפיים רחבות, והאידים מכים בחוזק על הכנפיים, ומסתובבים במהירות של 1500 סיבובים לדקה. גלגל זה מסובב את המגנט של הטורבינה, וע״י זה המגנט מתחכך עם חוטי ברזל ונוצר כח חשמל, שעובר דרך החוטים לכל הארץ. לאחר מכן האידים חוזרים ומתקררים על ידי צינורות שיש בהם מי הים צוננים, המגיעים לצינורות דרך משאבה. ויש לציין שאספקת החשמל היא אוטומטית, וגם אם יש תקלה במכונה המרכזית, יש מכונת רזרבה, שיכולה להמשיך להעביר זרם ל 24 שעות ברצף.

אולם אף שהכל פועל באופן אוטומטי, עם כל זה קיים בחברת החשמל חדר בקרה המנוהל על ידי יהודים שבעוה״ר הם מחללי שבת, והם בודקים במשך 24 שעות שאין תקלות באספקת החשמל, ובייצור החשמל, כגון שריפות וכדומה. התקלות מצויות כמעט מידי יום, ובודדים הם הימים שבהם אין תקלות כלל. עובדי חברת החשמל קיבלו הנחייה,

להשתמש בשבת רק בדברים של הכרח, כגון צפצוף של תקלה, עודף זרם היכול לגרום לשריפה ולקצר. ובעצם הם יכולים לא לגעת כלל במכונות, ואם יש תקלה אספקת הזרם תעבור לרזרבה, אבל כיון שהם מחללי שבת בלא"ה, אם יש תקלה מתקנים בלחיצה על כפתורים, ומתקנים את התקלות על ידי לחיצות על הכפתורים, ואינם עוברים למכונת הרזרבה.

לשאלתינו למה אינם מעמידים פועלים גויים, כמו דרוזים, שיעבדו בחברת החשמל בשבתות, והשיבו, שאכן יש שם גויים, אבל לא הכשירו אותם לעבוד בחדר הבקרה, כי מעטים הם הבקיאים בכפתורים הרבים הנמצאים בחדר הבקרה. ובהיות והמפעל של חברת החשמל עלה הון רב, כמיליארד דולר, [שהוא פי שלוש ממטוס], החברה משקיעה בעובדים מיוחדים שיעבדו אצל לוח הבקרה. ולשם כך צריכים לעבור השתלמויות של כ-15 שנה בחוץ לארץ, בעלות של כ- 200 אלף דולר לאחד. [ואמנם יש מקומות בעולם שאפשר להשתלם בהם בעלות נמוכה בכמחצית מהסך הנז', אך חברת החשמל משקיעה בזה, כדי שלא יגרם ח"ו איזה הפסד כל שהוא לחברה].

נתברר לנו, שבמשך יום השבת קורין תקלות, וכמעט בכל שבת נוגעים בכפתורים. ובעיקר אחרי חצות לילה בליל שבת. אחת לכמה חודשים אין שום תקלה במשך 24 שעות, אבל בדרך כלל בחצות הלילה או בשעה 2 בלילה יורד כח הזרם, ואזי אנשי הבקרה מנמיכים את כח הזרם, כדי שלא תהיה התחשמלות כשיש זרם מיותר. המחשב מוריד באופן אוטומטי עד 30 אחוז. אבל כשצריך להוריד יותר, צריכים פעולת אדם הפועל על ידי לחיצה על כפתורי החשמל. גם בשעות הבוקר עולה כח הצריכה של החשמל עד 30 אחוז, והדבר נעשה באופן אוטומטי מידי יום, אבל פעמים שיש צריכה של יותר מ-30 אחוז מהממוצע, ואז אנשי הבקרה צריכים לפעול באופן ידני על ידי חילול שבת.

ודבר זה מצוי בקיץ, כי בחורף השינויים הם בדרך כלל קבועים, ונע בסביבות ה- 30 אחוז ואז הכל פועל באופן אוטומאטי, ורק כשיש תקלות טכניות, העובד לוחץ על כפתורים מסויימים. ובימות הסתיו והאביב, שהם תקופת מעבר בין קיץ לחורף, ברוב הפעמים אין צורך כלל בפעולת אדם והכל נעשה באופן אוטומטי. ובקיץ השינויים הם תכופים ומשמעותיים יותר, ועובדים יהודים מחללים שבת עבור כלל האכלוסיה.

כל המנורות שבלוח הבקרה הם מנורות חשמל קטנות רגילות, שיש בהם הבערה גמורה. ואילו היו עושים מנורות אלקטרוניות, היו חוסכים בחילולי שבת, כי נודע שמנורה אלקטרונית קילא טפי ממנורה רגילה, שיש מנורות אלקטרוניות שדינם כמו מחזיר אור, [דומה לזרחן המחזיר אור, העשוי מחול עם חומרים כימיים, שאף שכאשר חומר הזרחן ידלוף יכול לגרום לכויות, כמו בחומצה, מכל מקום אין דינו כמו מנורת חשמל רגילה, שהאיסור בהם מן התורה].

ואמנם כ"ז רק יקטין את שיעור חילולי השבת, כי אף אם המנורות שבלוח הבקרה יהיו אלקטרונית, בלא"ה כפתורים אלה מפעילים מכונות, כל כפתור מפעיל מכונה של 600 אלף כח סוס, ויש בזה מלאכות גמורות מן התורה, ומכללם מלאכת הבערת אש וכדומה. נמצא שאין כל כך נפקא מינה אם המנורות שבלוח יהיה אלקטרוני או לא, סוף סוף מפעיל מכונה שיש בה אש ממש.

והיוצא מכל הנ"ל שתושבי הארץ הזאת אין להם הנאה ישירה מהפעולות המתבצעות ביום השבת, כי המכונות של ייצור החשמל פועלים כל הזמן באופן אוטומטי, יום ולילה לא ישבותו, רק ששליחת הזרם נעשית על ידי הגברת כח הזרם והנמכת כח זה, ופעולות אלה נעשות על ידי חילול שבת.

והנה מצינו בתוספתא (שבת פרק ג' ה"ג), ומובא בגמרא ב"ק עא. חולין טו. כתובות לד. שבת לח. גיטין נג: דהמבשל בשבת במזיד אסור ליהנות מאותה מלאכה. והעושה עצמו אסור לו לעולם ועד, ולאחרים מותר במוצאי שבת. ואם עשה כן בשוגג, לרבי מאיר מותר ליהנות מזה, ולרבי יהודה אסור ליהנות בזה בעצם יום השבת, דגזרינן שוגג אטו מזיד. ובגמרא חולין טו. מובא, שרב היה מורה לתלמידיו כרבי מאיר להקל, ולהמון העם החמיר יותר, ואסר גם בשוגג. ומכן הוכיחו התוס' והתרומה, דהלכה כרבי מאיר. ממה שרב

היקל בזה לתלמידיו. אבל דעת הסמ״ג, הרי״ף, והרמב״ם, כרבי יהודה דגם בשוגג אסור. וכן פסק מרן בשלחן ערוך סימן שיח ס״א. וראה בילקוט יוסף שבת כרך ג׳ מה שכתבנו בזה.

והנה מחללי שבת שבזמנינו אף שיש להם דין תינוק שנשבה לבין הגויים, מכל מקום נראה שאינם נחשבים בגדר שוגג, שהרי כיום בארץ הקודש כמעט הכל יודעים שהיראי שמים אינם עושים מלאכות בשבת, והוו בגדר מזיד. ואין זה סותר לזה שאנו מחשיבים אותו לתינוק שנשבה לבין הגויים, דזה נאמר לגבי הדין שמורידין ואין מעלין, וכן לגבי צירוף למנין לתפלת ערבית [שאין בה חזרה], ולקדיש, וכדומה. אבל זה לא עושה אותם לשוגג, כי יודעים שיש שבת ושאסור לעשות מלאכת הבערה בשבת, ומסתבר דהם חשובים בגדר מזיד.

ולגבי הנאה מהחשמל בשבת, דלכאורה אחר שהעובדים היהודים עושים במלאכתם בשבת במזיד, אין לנו ליהנות מאותה מלאכה. והנה איסור הנאה ממעשה שבת, נקטו האחרונים לדינא שהוא מדרבנן, ועיין בסוגיא ב״ק עא. דפליגי בה רבינא ורב אחא, חד אמר מעשה שבת אסורים מן התורה, וחד אמר אסורים מדרבנן. ע״ש. ובגמרא חולין צג: אמרו, דכל מקום שנחלקו רבינא ורב אחא בלשון חד אמר וחד אמר, דע שרבינא הוא זה שמיקל. והלכה כדבריו. ולפי זה מעשה שבת אינם אלא מדרבנן. וכך כתבו המבי״ט, מטה יהודה עייאש, ערך השלחן, הגר״ז, שדי חמד, ועוד. והארכנו בזה בס״ד בילקוט יוסף שבת כרך ג׳ (ר״ס שיח). ואף שהלבוש כתב שהאיסור הוא מן התורה. וכן כתב ביד מלאכי בשם הרב דמשק אליעזר. אבל לדינא עלתה הסכמת האחרונים שאינו אלא מדרבנן.

והנה העושה מלאכה בשבת במזיד, בשבת עצמה אסור ליהנות מאותה מלאכה גם לאחרים. וכ״ש באחרים שהדבר נעשה עבורם. אבל ליהנות מאותה מלאכה אחר השבת, יש לדון אם האיסור הוא גם לאחרים שנעשה בשבילם לעולם ועד. ומה שהתירו לאחרים במוצאי שבת הוא כשלא נעשה בשבילם, או שההיתר במוצאי שבת הוא גם למי שעושים בשבילו. והנה בשלחן ערוך (יורה דעה סימן צט), מבואר דמי שביטל איסור לכתחלה אסור לו ולמי שנתבטל בשבילו. [ודעת הריב״ש, שאם ביטל כדי למכור, אסור כמו שנעשה בשביל אחרים]. ואילו בהלכות שבת לא הזכיר מרן הדין למי שנתבשל בשבילו, ויתכן שסמך ע״מ שביאר ביורה דעה, דחד דינא אית להו, דזיל בתר טעמא, דאם יהנו ממלאכתו, נמצא שהרויח ממעשיו, וכן כתב המגן אברהם שיש לאסור גם למי שנעשה בשבילו.

ואמנם בכסף משנה ביאר לגבי ביטול איסור לכתחלה, דשם אסרו למי שנתבטל בשבילו, כי לא שמיע להו לאינשי איסורא בביטול האיסור. ולדבריו לגבי שבת דשמיע להו לאינשי חומר האיסור, אין הכי נמי בזה לא אסר למי שנתבשל בשבילו. וכן דעת האליה רבה.

ואמנם כ״ז כאמור הוא לגבי הנאה מאותה מלאכה לאחר שבת, אבל בעצם יום השבת הרי אסור ליהנות מהמלאכה גם לאחרים, כל שהדבר נעשה במזיד.

ודע שאין הבדל בין מלאכת מבשל לשאר מלאכות, כמבואר בבית יוסף (ר״ס שיח) וברמ״א סעיף א׳ שם. וכדמוכח במשנה בפרק ב׳ דתרומות, המעשר בשבת בשוגג יאכל, במזיד לא יאכל. וכן המטביל כלים בשוגג ישתמש, במזיד לא ישתמש. ומבואר שהדין כן בכל האיסורים. וכן כתב להדיא הטור בר״ס שיח. ואמנם לגבי מלאכת הוצאה נחלקו הראשונים והאחרונים אי שרי ליהנות ממלאכת הוצאה בשבת, אחר שלא נעשה מעשה בגופו, וכן לגבי מלאכת בורר דעת התוס׳ דכיון שאפשר בהיתר לא נאסר בהנאה מה שעבר על מלאכת בורר. אבל כל יתר המלאכות דינם שוה, שאם נעשו בשבת, אין ליהנות מאותה מלאכה.

ולפי זה גם בנידון דידן לכאורה הרי אנו נהנים ממלאכות הנעשות בשבת בחברת החשמל. ועיין בשו״ת כתב סופר (סימן כ׳), שכתב, שאם נעשה לצורך אחרים, דרך מעשה קבע, לכולי עלמא יש להחמיר שלא ליהנות גם אחר שבת. [וכ״ש בשבת]. ולפני עשרות שנים דנו חכמי הזמן אודות בית חרושת למלט בארץ ישראל, וכן מפעלי נייר המייצרים גם בשבת, וכן בית חרושת לסוכר, וראה בילקוט יוסף שבת כרך ג׳ (סימן שיח)

שהארכנו בכ״ז, די״ל דכל דפריש מרובא פריש, ואזלינן בתר רוב ימים. אולם בנידון דידן הרי ההנאה היא בעצם יום השבת, ובזה לכולי עלמא לכאורה יש לאסור.

ושם בילקוט יוסף כתבנו לדון אם אירע קצר חשמלי, ויהודי מחלל שבת תיקן התקלה בשבת, אין ליהנות מהתבשיל בשבת, אפילו אם התבשיל היה מבושל כל צרכו מערב שבת. דסוף סוף נהנה ממאכל חם בשבת. אבל אם אירע הפסקת חשמל בשבת ואנשי חברת החשמל תיקנו את התקלה לשכונה גדולה או לאיזור מסויים, לכאורה אין ליהנות מהחשמל שתוקן באיסור. ונודע דעת הגאון החזון איש דאין ליהנות בשבת מהחשמל המיוצר על ידי עובדים יהודים, משום חילול ה׳ שבדבר, דבמה שנהנה מהחשמל בשבת מעיד ח״ו שלא איכפת מהחילול שבת שעושים עבורו.

ובשו״ת מנחת שלמה תנינא (ב - ג, סימן כד) כתב, דאף שביארנו דאפשר שמעיקר הדין אין לאסור ליהנות מהחשמל בשבת, אף אם נעשה ח״ו על ידי ישראל, מכל מקום יש לדעת שעל ידי השימוש שאנו משתמשים בשבת בחשמל, הננו גורמים שיכופו שם את הפועלים לחלל שבת. וכמה מכוער הוא להתענג בשבת באש זרה אשר לא צוה ד׳. וכ״ש לכבד את מקדשי ד׳ אלו בתי כנסיות ומדרשות באורים שהם חשך ולא אור, וחובה גדולה מוטלת על עיני העדה להאיר את ההולכים בחשך, ללכת באור ד׳, והיה לנו לאור עולם. ע״כ.

והגאון הרב דושינסקי התיר בזה רק על ידי שידליק מבעוד יום עוד מנורה משמן. ובשו״ת באר משה ח״ז, כתב, דכדאי הוא הרב דושינסקי לסמוך עליו. ובשו״ת אגרות משה כתב להקל מטעם ספק ספיקא, שמא לא נתקלקל, ושמא תוקן על ידי גוי. אלא שבמציאות כיום בארץ ישראל, בחדר הבקרה אין שם גוי. והכל נעשה על ידי ישראל. וע״ש שכתב עוד סמך למקילין, שסומכים על החזקה שלא נתקלקל. אך המציאות אינה כן, דברוב פעמים נצרכים לפעולות אדם הכרוכות בחילול שבת.

והנה ידוע מה שכתבו חכמי הזמן, לצדד להקל ליהנות מהחשמל בשבת, מצד פיקוח נפש, מלבד פיקוח נפש של המקום עצמו, שאם נדלקת מנורה של מכבי אש, נדלקת אש והם מכבים בלחיצת כפתור, ואם לא ילחצו, יצטרכו להזעיק 20 איש לכבות, או יבררו איפוא הדליקה. עוד בה, שייצור החשמל נועד גם עבור בתי החולים בהם מאושפזים חולים שיש בהם סכנה, ואם לא יהיה חשמל יבואו לידי סכנה, או ספק סכנה, ואף שלצורך החולים היה מספיק מכונה אחת, ולא היו צריכים כלל לעשות בשבת שום מלאכה, מכל מקום יש להסתפק אם מצד הדין אפשר לאסור משום כך להשתמש בחשמל בשבת, וראה להלן.

ולגבי הדלקת נר חשמלי לכבוד שבת, כשאין לו נר שמן או שעוה להדלקת נר שבת, הנה נתברר לנו כי בדרך כלל חילולי השבת הנעשים בחברת החשמל הם אחר כמה שלש ארבע שעות מהלילה, ולא מיד בתחלת הלילה, ונמצא כי בעת שנהנה מהנרות בסעודת ליל שבת, על פי רוב אין החשמל מיוצר מחילול שבת באותה שעה. ולפי זה אפשר לצאת ידי חובה בנר חשמל, ולברך עליו. ואמנם יש שכתבו שאין יוצאים בה ידי נר שבת, שאנו דנים אותה כאילו הדליקוה שנים, ישראל זה שהדליקה, ומי שמפעיל את תחנת הכח, [אפילו בתחנת כח של גויים], ונר שהדליקו ישראל ונכרי גם יחד, אין מברכים עליו למצות נר שבת. אולם מעשה ההדלקה נעשה על ידי הישראל לבדו, ואם לא היה מוריד את הכפתור מה שיש זרם בחברת החשמל לא היה מועיל לו ולא כלום.

ומכל מקום היכא דאפשר יש להדליק בנרות שמן או שעוה לכבוד שבת. ובשו״ת כוכבי יצחק (סימן ב דף כ:) הביא בשם הגר״א קוטלר שהתיר ליולדת שנמצאת בבית החולים, ואינה יכולה להדליק נרות שבת, בנרות של שעוה, שתדליק נרות חשמל, ותצא בהם ידי חובה. ומשמע דהיינו בברכה. אך הביא שם בשם כמה מחברים שפסקו בקצירת האומר לאיסורא. ע״ש. ועל כל פנים לדינא כל היכא שהוא שעת הדחק, כמו ביולדת, יש להורות כדברי הגר״א קוטלר להקל לברך על נר חשמל.

ובאיזה רדיו אמר חכ״א במוצאי שבת, שאין לברך על הדלקת החשמל בערב שבת, אך להמבואר ביחוה דעת כשאין נר שמן או שעוה וכדו׳, אפשר לברך על נר חשמלי. ועיין בספר ילקוט יוסף שבת כרך א׳

חלק שני (מהדורת תשע״א בקונטרס אחרון סימן ג׳ עמוד תשכ״ד) דאפשר, שיכול לברך על הדלקת חשמל בפלורוסנט, שאין בו חוט מתכת, אלא על ידי גזים ואבקה בצירוף האלקטרונים שנכנסים לתוכו נוצרה התאורה, ואף שאי אפשר לברך על תאורה שנוצרה מתרכובת שני חומרים כימיים, י״ל דכיון שהדלקת הגז נוצרת על ידי ניצוצות היוצאים מהסטרטר, חשיב שפיר הדלקה, וע״ש כל הדיון, אולם בנרות גז שאין בהם סטרטר המוציא ניצוץ של אש, ספק אם אפשר לברך עליהם, ושב ואל תעשה עדיף, ואם אין לו ברירה ידליק אותם בלא ברכה.

ועיין בשו״ת בית יצחק שמעלקיס, לפני למעלה מ-100 שנה, (יורה דעה ח״א סימן קב אות ה, וח״ב סימן לא אות ח) שפסק, שאפשר לברך להדליק נר של שבת על נורה חשמלית. וכן הסכים הגאון מלובלין בשו״ת דבר הלכה (סימן לט). וכך כותב בשו״ת כוכבי יצחק (ס״ס ב) בשם רבי אהרן קוטלר. גם בספר החשמל לאור ההלכה (סימן ג פ״ו) כתב כך. וכן כתב באשל אברהם ניימרק (שבת כב.) ובשו״ת אז נדברו ח״ג (סימן א), והגאון רבי עובדיה הדאיה בשו״ת ישכיל עבדי (ח״ג סימן יח) בשם הראשון לציון רבי יעקב שאול אלישר.

והגרש״ז אויערבאך בשמירת שבת כהלכתה (ח״ב עמוד לד) כתב לחלק בין פנס לבין חשמל. שבחשמל כל רגע נוצר זרם מחדש, וכאילו לא היה בעולם.

אמנם במשפטי עוזיאל ח״א סימן ז׳, החמיר בזה, כי צריך שמן ופתילה. ועוד, דשמא תהיה הפסקת חשמל. מה שהיה מצוי בזמנו. והרי אין מברכים על הצדקה שמא העני לא יקבל. והוא הדין כאן. וכן כתב בתחלה בשו״ת לבושי מרדכי. אולם במהדו״ב הלבושי מרדכי חזר בו, וטען שאין צריך שמן ופתילה, והעיקר דבר שמאיר מכח האש. ויש ראיה לזה מהגמרא תענית כה. במעשה בבתו של רבי חנינא בן דוסא, כי אי נימא שצריך דוקא פתילה ושמן לנר שבת, מה הרויחה בנס, הרי בשעת ההדלקה לא היה שמן ופתילה. ע״כ שאין צריך דוקא שמן ופתילה, אלא צריך דבר שמאיר. ועיין במקראי קוד שלהגרצ״פ פראנק, חנוכה, מ״ש בזה.

ועיין בתוס׳ בשבת כה: שאם היה נר דלוק מכבה ומדליק. צריך שידליק לשם מצוה. וגם כאן התברר למפרע שהנר דלק. ועל כל פנים רואים שאין צריך דוקא שמן ופתילה, אלא העיקר שיאיר. ולכן מועיל בחשמל. וכך כותב גם הרב פראנק, אבל מביא בשם הרגאצ׳ובי שרק במוצאי שבת מועיל. אבל לא בערב שבת, שזה גרמא. בנחלת שמעון מעיד על הרב מבריסק שהיה מברך במוצאי שבת על חשמל. ואין מנהגינו כן.

בברכת התורה ולומדיה,

יצחק יוסף

הראשון לציון הרב הראשי לישראל

נ.ב. באחרונה [י׳ ניסן תשע״ו] ביקרנו שוב בחברת החשמל, וקיבלנו מידע מקיף בכל הקשור לפעילות חברת החשמל, ואכן הם משתדלים שהכל יהיה באופן אוטומאט, ומתקדמים בכיוון זה שכבר כמה מכולות עובדים באופן אוטומטי, ובעזה״י במשך השנים כל החשמל שיהיה מיוצר בכאן בארץ, יופעל על ידי מחשבים באופן אוטומטי, וכמעט בלא מגע יד, זולת השגחה תמידית.

סימן לז

פחי אשפה שמותקנים בהם חיישנים לשקע האשפה בקרקע פסיק רישיה דניחא ליה בדרבנן

[שלחן ערוך סימן שכ]

בס״ד, ג׳ אב תשע״ה

לכבוד כש״ת הרב **שאולי גריב** הי״ו

ראש כולל ״עטרת חיים״ בני ברק

רב ומו״צ קהילת התאומים רמת גן

שלום וישע רב,

בדבר השאלה אם מותר להשתמש בשבת בפחי אשפה שמותקנים בהם חיישנים לשקועי קרקע,

ושלחתם אלינו כל הפירוט הטכני של החיישנים הנ״ל, על ידי החברה המבצעת את התקנתם. ולאחר העיון היטב בכל הצדדים הטכניים של השאלה, ולאחר שיחות עם מומחי החברה המתקינה, הנני להשיב, שיש להקל בזה גם לתושבי בני ברק הנוהגים על פי החזון איש, ואפרש שיחתי:

הנה מלבד שהמשליך את שקית האשפה לתוך הפח אין לו כל עניין בהעברת המידע למרכז הבקרה, שידעו כעת על גובה האשפה שבתוך הפח, והאם הפח מלא בחמישים אחוז באשפה או מלא בשמונים אחוז וכו׳, וכל התועלת בזה הינה עבור העירייה שחפצה במידע זה, ולגבי משליכי האשפה לתוך הפח הדבר נחשב כלא ניחא ליה, ואם כן אף אם יחשבו זאת כפסיק רישא, הוי כפס״ר דלא ניחא ליה בדרבנן, דקריאת המצב בתוך המכולה והעברת הנתונים על ידי מערכת סוללרית, שהכל נעשה מאליו, באופן שנערך מערב שבת, אין כאן סרך איסור דאורייתא.

והנה בעצם הנידון דפסיק רישיה דלא איכפת ליה בדרבנן, דעת הרבה אחרונים להקל, וכדמשמע מהתוס׳ שבת קג. וכתובות ו. וכן מוכח מדברי התוס׳ ביומא (לה.) שתירצו דההיא דסוכה (לג:) במיעוט ענבי הדס, הוי מתקן מדרבנן דוקא, משום הכי שרי היכא דהוי פסיק רישיה דלא ניחא ליה. וכן פסק להקל הגאון רבי אליקים גאטניו בספר אגורה באהלך (דף כט:), והוכיח במישור כסברא זו, מדברי התוספות (שבת קג.) הנ״ל. וכן דעת הגאון רבי יצחק הכהן בשו״ת בתי כהונה (סימן יח). וכן פסק הגאון רבי יצחק אלחנן בשו״ת באר יצחק (סימן טו) ובמילואים שם. וכן כתב הגאון רבי יוסף שאול נתנזון בשואל ומשיב קמא (ח״א סימן רי), ותליתאה (ח״ג סימן ג). וכן פסק המהרש״ם בתשובה ח״ה (סימן מח). וכן כתב בשו״ת מהר״ם מבריסק ח״א (סימן נט). וכן דעת הגאון רבי משה חברוני ז״ל בספר משאת משה (פסחים סימן טז). ובלא״ה דעת כמה פוסקים דפסיק רישיה בדרבנן מותר אפילו היכא דניחא ליה, וכ״ש היכא דלא ניחא ליה. וכן דעת הרבה אחרונים, מהם: שו״ת באר יצחק (סימן טו ענף ה׳), הגר״י טייב בספר ווי העמודים (דף ע׳), מהר״י אלגאזי בספר ארעא דרבנן מ״ב (סימן קעח), מהר״ך בשו״ת שואל ונשאל ח״ז (סימן כב), ושכן דעת מרן השלחן ערוך. וכן כתב בספר תורת שבת (סימן שיד סק״ג וסימן שכו סק״ד). וכן דעת הגאון מליסא בחוות דעת (סימן צא סק״ח), וכן כתבו בשו״ת דברי מלכיאל ח״ב (חלק יורה דעה סימן מב אות לא), ובשו״ת אגרות משה (אורח חיים סימן קלג). ובשואל ומשיב הנ״ל, ובשו״ת אגורה באהלך הנ״ל, ובמשאת משה הנ״ל, ובשו״ת מהרש״ם הנ״ל. וכמבואר ד״ז בשו״ת יביע אומר ח״ד (אורח חיים סימן לד), וח״ה (אורח חיים סימן כז אות ב׳), וח״ז (אורח חיים סימן מ׳ אות ז׳), ובשו״ת יחוה דעת ח״ב (סימן מו, וסימן נב), וח״ו (סימן נג).

ובדעת הגאון החזון איש מצינו בזה כעין סתירה, שבספרו על אורח חיים (בסימן נ סק״ה) דחה, דמלשון התוס׳ הנ״ל משמע דשאני תיקון ענביו שהוא תיקון קל, ולהכי שרי בפ״ר דלא איכפת ליה, אבל בשאר שבות לא התירו בפ״ר אף בשאינו נהנה. ע״ש.

אולם להלן (בסימן נו אות ה) דן אודות הצנורות של הספקת המים שיש בברזים שלהם עור עגול בשוליהם המתהדק על נקב הצנור, שזה ממש כדין מסוכרייתא דנזייתא, ובשלחן ערוך (סימן שכ סעיף יח) כתב, שנוהגים בה היתר, ויש ללמד עליהם זכות משום שהברזא ארוכה חוץ לנעורת הפשתן, ודמי לספוג שיש בו בית אחיזה, ומכל מקום כיון שיש לגמגם בטעם זה טוב להנהיגם שלא יהא שם כלי. ולכאורה אין טעם זה מובן כלל, כיון דהכא בסחיטה שבשעת ההידוק קיימינן וכו׳, הילכך אין מובן בזה שום סניף במה שהברזא ארוכה, ובע״כ שנהגו כדברי הערוך. והכא בנידון דידן איכא תרתי, משום ליבון, ומשום שהמים הנסחטים מהעור נשארים בצנור, אלא דבתרוייהו אין לו שום הנאה, שאין לו שום צורך בליבון העור, ולא במים היוצאים מהסחיטה שאין בהם אף טופח ע״מ להטפיח ומבטל בטילי. ומכיון שסחיטת העור אינה אלא מדרבנן, כמ״ש הרמב״ם (פ״ט הי״א), יש לסמוך ע״ד הערוך, וכן בתוס׳ שבת (קג סע״א) כתבו דבאיסורא דרבנן דלא ניח״ל אף פ״ר מותר. וכ״ה בתוס׳ יומא (לה.) וכו׳. עכת״ד.

הא קמן שהגאון נעזר מדברי התוס׳ להקל בפ״ר דלא ניח״ל בדרבנן. וכדברי האחרונים. ולא הזכיר כלל דלא התירו אלא בשבות קל כתיקון ענבי ההדס. וכנראה דהדר הוא לכל חסידיו בד״ז.

וראה עוד במ״ש בדיני שבת סימן סא, שהביא מ״ש המשנה ברורה (סימן שמ ס״ק יז), שיש לסמוך ע״ד הדגול מרבבה כששובר האותיות בפיו דרך אכילה. [ובשער הציון הוסיף שבפרי מגדים סימן שטז היקל ביותר מזה, וכ״ש בכאן דהוי עונג שבת]. והוא ז״ל כתב, שאין כאן מקום היתר אלא אם נאמר דפ״ר דלא ניח״ל מותר בדרבנן. וכבר הכריע המגן אברהם לאיסור. ואמנם לפמש״כ לעיל (סימן נב ס״ק טו) לפרש בדעת הטור דבתרי דרבנן מותר בפ״ר דלא איכפת ליה, ה״נ איכא תרי דרבנן, וכו׳. ומיהו עיקר ההיתר דתרי דרבנן אינו מוכרע, ואין לו מקור בגמרא. עכת״ד. הרי שלא חזר וכתב שדוקא בשבות קל מתירים פסיק רישיה דלא איכפת ליה. ורק נשאר בצ״ע לגבי תרי דרבנן, מצד זה שלא מצינו מקור לתרי דרבנן.

ובעיקר מ״ש החזון איש הנ״ל בסימן נ׳, דתיקון ענבי ההדס הוא שבות קל, הנה כבר העיר עליו ביביע אומר דבמחכ״ת אין זה מחוור, דהא אשכחן להמרדכי (רפ״ג דסוכה), והרא״ש (ר״פ הבונה), וההשלמה (שבת עה.), והמאירי (שבת כט.), דס״ל דתיקון ענביו חשיב תיקון מנא מדאורייתא. ואם כן למה נעשה מחלוקת מן הקצה אל הקצה, דלהתוס׳ תיקון ענביו קל יותר אפילו משאר שבות, בעוד שלד׳ המרדכי והרא״ש וסיעתם הוי מתקן מנא דאורייתא, וידוע דאפושי פלוגתא לא מפשינן, וכל טצדקי דאית לן למעבד לקרב סברות הפוסקים עבדינן. ומ״ש התוס׳ דאותו תיקון מועט וכו׳, באו להמעיט חשיבות התיקון של מיעוט ענביו לעשותו שבות דרבנן, והוא תיקון מועט באופן יחסי.

ויש לצרף לזה דעת הרבה מגדולי הפוסקים הסוברים להתיר פסיק רישיה בדרבנן, כדעת התרוה״ד, ומהם: הרא״ש מלוניל, ההשלמה, רבינו מאיר המעילי, האור זרוע, ועוד. וכמה מהאחרונים הסכימו לזה להתיר, ומהם: בגנת ורדים, בנחפה בכסף, ביד מלאכי, מהר״י עייאש, ועוד. (וכמ״ש באורך בשו״ת יביע אומר ח״ד סימן ל״ד אות ל״א-ל״ב). ואילו דעת המגן אברהם (סימן שיד) לאסור בדבר. והסכימו לזה כמה אחרונים, ומהם, הגאון רבי עקיבא איגר, האליה רבה, הגר״א, המשנה ברורה, ערוך השולחן, ועוד.

והוכיחו כן מהתוס׳ שבת (קג. ד״ה לא צריכא) שדנו לגבי מיעוט ענבי הדס ביום טוב, ובסו״ד כתבו, ומיהו י״ל דאותו תיקון מועט, כמו מיעוט ענבים, שאינו אסור אלא מדרבנן, לא גזרו חכמים כשאינו נהנה. ע״כ. ומשמע דאפילו באיסור דרבנן אי לאו דאינו נהנה, יש לאסור בפסיק רישיה בדרבנן.

ויש שכתבו להוכיח מכמה דוכתי שכן הוא דעת מרן השלחן ערוך, דפסיק רישיה בדרבנן, דניחא ליה, אסור. ואציין כאן כמה הוכחות שכתבו האחרונים בזה.

א. מדברי מרן בבית יוסף (סימן שטז), דהנה הטור (שם) הביא מ״ש הרב בעל התרומות שאסור לנעול בשבת תיבה שיש בה זבובים, אלא יתן סכין או שום דבר בין הכיסוי לתיבה, בענין שיוכלו לצאת משם. והטור כתב, דנ״ל שאין צריך לדקדק בזה, שאין הזבובים נצודין בתיבה, שאם בא לפתוח התיבה וליטלם, יברחו. ולא דמי לדבורים בכוורת, דקתני פורסין המחצלת ע״ג כוורת ובלבד שלא יכוין לצוד, כי הכוורת קטנה היא, והדבורים ניצודין בה. ועוד דבכוורת גופה קתני, ובלבד שלא יכוין לצוד אלמא כי לא מכוין שרי. ע״כ. וכתב מרן בבית יוסף, שכן הוא במרדכי בסוף פרק כירה (סימן שיח) ובאגור (סימן תעא) בשם התוספות. וכן משמע מדתניא בפרק כירה (מג.) ובריש פרק משילין (ביצה לו.), פורסין מחצלת על גבי כוורת בשבת, בחמה מפני החמה, ובגשמים מפני הגשמים, ובלבד שלא יתכוין לצוד. ואמרינן בריש פרק משילין (שם), ותסברא דרבי שמעון היא והא מודה רבי שמעון בפסיק רישיה ולא ימות, לעולם כולה רבי יהודה היא, והכא במאי עסקינן דאית ביה כוי, ולא תימא לרבי יהודה ובלבד שלא יתכוין לצוד, אלא אימא ובלבד שלא יעשנה מצודה. ופירש רש״י, דאית ביה כוי, חלונות יש בדפנותיה, ואף על פי שמכסה את פיה, אינן ניצודין אם לא יכסה גם החלונות. והתוספות (שם: ד״ה אלא) כתבו, ותימה דהא מודה רבי שמעון בפסיק רישיה ולא ימות, ופירש הר״מ מאייבר״א, דלרבי שמעון נמי מירי שיש חור קטן בכוורת, אך אינו נראה, ואם כן לא הוי פסיק רישיה, ולרבי שמעון מותר. ורבי יהודה דאסר אפילו דבר שאין מתכוין, בעי חור גדול שיהא נראה לדבורים לצאת מן הכוורת. עכ״ל. וגם הרב המגיד כתב בפרק כ״ה (הכ״ה) פירוש ובלבד שלא יתכוין לצוד. ואינו הכרח שיהו

ניצודין. ע״ש. ואם כן מה שרצה הטור לדחות דברי בעל התרומה וכו׳, אין בדיחוי זה ממש וכו׳, ולא אסרו מחצלת על הכוורת בפסיק רישיה, אלא בדבורים שבמינן ניצוד, אבל זבובים שאין במינן ניצוד, כל שאינו מתכוין שרי, ואף על גב דפסיק רישיה הוא. ומכל מקום כיון דנפק מפומיה דבעל התרומה, וכתבו המרדכי, ולא חזינן מאן דאיפליג עליה, מי יקל ראשו שלא לחוש לדבריהם. ע״כ.

ומלשון מרן הבית יוסף משמע, דמעיקר הדין היה מקום להקל בזה, אך שאין לנו להקל ראש ולהקל נגד התרומה והמרדכי. וכן פסק הרמ״א בשלחן ערוך שם (סע׳ ג׳) שיש ליזהר שלא לסגור תיבה קטנה וכו׳.

והא הכא הוי פסיק רישיה בדרבנן, ואפ״ה כתב שמי יקל ראשו שלא לחוש לדבריהם, ומשמע דלמעשה פסיק רישיה בדרבנן יש להחמיר.

ב. וכן משמע מדברי מרן בשלחן ערוך (סימן שכו סעיף ז) גבי הרוחץ בנהר, שצריך שינגב גופו יפה כשעולה מהנהר, מפני שלא ישארו המים עליו ויטלטלם ד׳ אמות בכרמלית, לפי שהעולה מן הרחיצה יש ריבוי מים על גופו, אבל ההולך ברשות הרבים ומטר סוחף על ראשו ועל לבושו, לא הקפידו בו. ע״כ. והגאון רבי יצחק אלחנן בשו״ת באר יצחק ביאר, דהרוחץ בנהר ניחא ליה כשהמים על גופו, ולכן צריך שינגב גופו יפה וכו׳ דהוה ליה פסיק רישיה דניחא ליה בדרבנן, דהיינו בכרמלית. [אבל בפסיק רישיה דלא ניחא ליה בדרבנן, אין הכי נמי שפיר יש להקל].

ג. וכן יש להוכיח ממ״ש מרן בבית יוסף (סימן של״ז ס״א) שכתב הבית יוסף, דגורר אדם מטה כסא וספסל ובלבד שלא יתכוין לעשות חריץ. וכתב הרוקח, אבל גדולים מאד אסור, דהוי פסיק רישיה, ואסרינן אפילו בעיליתא דשישא. וכן הוא במגן אברהם, דבגדולים מאוד אסור, דהוי פס״ר. אף על גב דבמתכוין ליכא איסור תורה, כיון דאינו על ידי מרא וחצינא, עי׳ רש״י שבת (מו. ד״ה לא צריכא) ואפ״ה אסרו בגדולים מאד, אלמא דפסיק רישיה בדרבנן אסור. ויש לפלפל בראיה זו. ואין כאן מקומו. [דהא הכא לא איכפת ליה].

ד. וכן הוכיחו ממ״ש בסימן שט״ז ס״ד, פורסין מחצלת ע״ג הכוורת, ובלבד שלא יתכוין לצוד, וגם הוא בענין שאינו מוכרח שיהיו ניצודים, כי היכי דלא להוי פסיק רישיה. ע״כ. ומוכח להדיא דפס״ר בדרבנן אסור.

ה. ועוד הוכיחו מסוף סעיף ב׳ שם ברמ״א, שכתב, דאסור לכבד הבגדים על ידי מכבדות העשויות מקיסמין, שלא ישתברו קסמיהן. ואף על פי שאם נשתברו ליכא איסור דאורייתא, אפ״ה אסר. [אלא דצ״ב דהא הכא לא איכפת ליה. ויש להאריך בזה].

ו. ועוד הוכיחו מהמבואר בשלחן ערוך (סימן רע״ז ס״א) שאסור לפתוח הדלת כנגד הנר, שמא יכבנו הרוח. וע״כ צ״ל דהוי פס״ר, ואפ״ה אסר, והא התם אפילו יכבה ליכא איסור תורה, לפוסקים כר״ש דבמלאכה שאינה צריכה לגופה דפטור, וסתם כיבוי הוי מלאכה שאינה צריכה לגופה. ומשמע דפסיק רישיה בדרבנן אסור. [ומרן לא חילק בין ניח״ל ללא ניח״ל. ויש לפלפל בזה. ודו״ק].

ז. ועוד הוכיחו ממ״ש מרן שם בסעיף ג׳, שכח נר על הטבלא, מנער את הטבלא והוא נופל, אפילו אם הוא דולק, רק שלא יכוין לכבותו. ובלבד שיהא נר של שעוה וכיוצא בו, או שלא יהא בו שמן, אבל אם יש בו שמן אי אפשר שלא יקרבנו אל הפתילה, ונמצא מבעיר. ע״כ. וכתב בביאור הלכה שם (ד״ה א״א שלא) דנקט לשון קצרה, ובאמת יש לסיים או שירחקנו ונמצא מכבה, וכמו שהביא הרא״ש מהירושלמי. ואף על גב דהוא פסיק רישיה דלא ניחא ליה, דלא מהני ליה מידי בההוא כיבוי, דהשמן אזיל לאיבוד שנשפך, וכמ״ש בהגהת מרדכי [ולאפוקי בס״א בנר שמונח אחורי הדלת, דהשמן נשאר לו אחר הכבוי], וקיימא לן דפטור מחטאת לכ״ע, וכמ״ש בסימן ש״כ במגן אברהם (סקכ״א), מכל מקום איסורא איכא לרוב הפוסקים. ע״כ. אלמא דפסיק רישיה בדרבנן אסור. [ובמק״א נתבאר דהא הוי פ״ר דלא ניח״ל. ואכ״מ].

ח. וכן משמע מהשלחן ערוך (סימן ש״כ סעיף כ׳) שפסק, שיש מי שאומר, שהאוכל תותים או שאר פירות הצובעים, צריך ליזהר שלא יגע בידיו צבועות בבגדיו או במפה, משום צובע. ע״כ. ואף על פי שהוא דרך קלקול ולכלוך, ואין איסורו אלא מדרבנן, וגם אינו מתכוין לצבוע, ואפ״ה אסר, ומשמע דפסיק רישיה

בדרבנן נמי אסור. [ובמק"א נתבאר דהא הוי פ"ר דלא ניח"ל. והוא רק זהירות].

ט. וכן יש להוכיח מהשלחן ערוך (סימן ש"כ סעי' י"א וסעיף י"ב) שכתב, שיש ליזהר כשנוטל ידיו בחורף במים שיש בהם שלג או ברד, שלא ידחקם בין ידיו, שלא יהא מרסק. וכן ליזהר לא לשפשף ידיו במלח. ע"ש. ומשמע דאף אם אינו מתכוין להוציא מהם מים אסור, מכיון דהוי פס"ר. והרי גם אם יתכוין אין איסורו אלא מדרבנן, משום נולד, ואפ"ה הזהיר על כך. ומשמע שאין להקל בפסיק רישיה בדרבנן. אלא שיש לדחות דאפשר דכיון דשם זקוק למים, יש לחוש שיכוין להוציא מים.

והן אמת שיש לפלפל בכל ראיה הנז', אך כתבנו זאת בקיצור, וראה בשו"ת יביע אומר ח"א (אורח חיים סימן יט אות יב), ובח"ב (אורח חיים סימן כ אות טז), ובח"ד (אורח חיים סימן לד אות א'). ובח"ה (אורח חיים סימן כח אות ב', וסימן לג אות ב'), ובח"ו (אורח חיים סימן לה אות ח'), ובח"ז (אורח חיים סימן לו אות ז', וסימן לח אות ב'), ועוד.

אכן מלבד זה, ואף אליבא דהסוברים להחמיר בפס"ר דל"נ בדרב', מלבד שלא יצא הדבר מידי ספק בדעת החזון איש, ומרן אאמו"ר זצוק"ל פסק בזה בפשיטות להקל, הנה בנידון דידן אין זה נחשב כלל לפסיק רישיה, לפי שהנתונים שבפח האשפה נקראים על ידי החיישן הנ"ל אחת לשעה בלבד, ונשלחים למאגר המידע אחת לכמה שעות, וקורא את כמות הזבל שיש בפח, אם זה מלא בכך וכך אחוזים, ואף כשתכולת האשפה עוברת את גובה האחוזים שהוחלט עליו מראש שצריך הפח להיות מלא, אין החיישן קורא מכאן ואילך בכל זריקה וזריקה של אשפה, וגם לא תלוי בכמות כזו או אחרת, אלא ששולח הנתונים אז למערכת הבקרה בכל שעה, ואם כן אין שום סיבה לחשוש שאדם בפעולת הזריקה של האשפה יפול בדיוק על אותה שניה אחת במשך שעה, שאז הנתונים עוברים. וגם אילו היה הדבר נופל על אותה שניה, הרי אין הקריאה וכו' קשורים כלל לזריקתו, שהקריאה והשליחה היו נעשים בלי וללא קשר להשלכתו לאשפה, וע"כ כ"ז נחשב לדבר שאינו מתכוין כלל, ודבר שאינו מתכוין מותר בשבת. ואף אילו היה אסור דבר שאינו מתכוין הכא שאני דחשיב לא ניחא ליה כמש"כ.

ואף אליבא דהחזון איש דס"ל שיש בפעולות החשמל בונה וסותר, כ"ז אין שייך לנידון דידן שלא נעשה כל פעולת בניה וסתירה בעת ההשלכה, רק שאחת לשעה נקראים הנתונים, ללא קשר כלל לכל זריקת אשפה שהיא אכן המבעיר את פח האשפה בשבת, מלבד שעובר על הבערה (דאורייתא או דרבנן), הרי הוא מפעיל מיידית את החיישן הנ"ל שמבעיר מיידית למערכת שיש התלהטות בפח האשפה. ומלבד פעולת הבערה זו, אין עוד פעולות אחרות שבגינם מתבצעות קריאות והעברת נתונים באופן מיידי. ומה שחידש הגאון החזון איש שיש איסור בונה וסותר בהפעלת זרם, אינו שייך בנידון דידן שהכל נעשה באופן אוטומטי. ובלא"ה עיקר חידושו של החזון איש לא נראה כן מדברי כל האחרונים, ועיין בשו"ת מהרש"ם ח"ב (סימן רמו), ובשו"ת מי יהודה (חלק אורח חיים סימן לה) ובלבושי מרדכי ח"א (סימן מז-מח) ובשו"ת קרן לדוד (סימן פ). ודו"ק. ולא אשתמיט לשום פוסק מן האחרונים לחדש חידוש כזה שיש בו משום בנין וסתירה. וכן דעת ראש הישיבה מוהר"ר עזרא עטייה זצ"ל, ואמר, שסברת החזון איש בזה אינה מחוורת, ואין בונה בדבר שאינו ממשי כזרם חשמל. גם הגרש"ז אויערבאך זצ"ל במאמרו בירחון סיני (שנת תש"ח) כתב בענין מיקרופון טלפון ורם קול, שאין ביצירת הזרם בטלפון משום בונה או מכה בפטיש. [אלא שיש בזה איסורים אחרים]. גם בספרו שו"ת מנחת שלמה ח"א (סימן יא עמוד צא) האריך לפקפק על דברי החזון איש הנ"ל. ושם בהערה א' הביא את דברי לבושי מרדכי תליתאה הנ"ל, וכתב עליו, ותמיהני טובא שמכיון שהוא עשוי תמיד לפתוח ולסגור, איך אפשר לחושבו כבונה בשעה שאין זרם בחוטי החשמל ולא נעשה שום דבר בהם כלל. והא לא עדיף מכיסוי בור ודות שיש להם בית אחיזה. ועוד שהוא עצמו נשא ונתן בארוכה בח"א (סימן מז) בעיקר הדין של הדלקה וכיבוי בחשמל, והפריז על המדה לומר דהוי רק מדרבנן, ולמה לא כתב שיש בזה על כל פנים משום בונה וסותר, וק"ו הוא מנידונו שם, דהכא הרי מעשהו בשעה שאין זרם בחוטי החשמל, ולא נעשה

בהם שום דבר כלל. ע"כ. [וכן כתב עוד בקובץ מאמרים (עמוד ס). ושם גם כן בא לו בארוכה על דברי החזון איש הנ"ל. ע"ש]. הילכך אין לחוש לזה כלל. ועיין בשו"ת שבט הלוי ח"א (חלק אורח חיים סימן קכא) שכתב, דמה שחידש החזון איש שבהדלקת וכיבוי החשמל יש משום בונה וסותר, הוא צ"ע. ע"כ. וכן דעת הגרצ"פ פראנק, ומרן אאמו"ר זיע"א, שאין בהפעלת זרם משום בונה. ועל כל פנים בדבר שפועל באופן אוטומטי, לא דיברו בזה.

ובספר אשרי האיש שם (יורה דעה ח"ב עמ' שעב) כתב, בשם הגרי"ש אלישיב, שבחשמל של כח ולא אור וכדו', וכמו מאוורר שאין בו נורה, אין איסור בשבת רק מדרבנן, ונפ"מ בקטן שהדליק את הרדיו בשבת, שיכול להניח לו אם מכבה את הרדיו בחזרה, ואין צריך להפריש אותו. ומה שאמר החזון איש שיש בחשמל משום בונה וסותר, זה תורת הנסתר ואינני מבין את כוונת דבריו. ע"כ.

ועל כן לפי כל האמור אין כל חשש להשתמש בפחי אשפה אלו ביום שבת.

בברכת התורה,

יצחק יוסף

הראשון לציון הרב הראשי לישראל

סימן לח

בענין שימוש במדי מים דיגיטליים בשבת ויום טוב

[שלחן ערוך סימן רנב]

בס"ד, ה' תמוז תשע"ד

לכבוד הרב הנכבד, שמן תורק שמו, כבוד שם תפארתו

הרה"ג ר' **שמואל מלול** שליט"א

דיין ומו"צ דק"ק מרשילייא - צרפת

בדבר שאלתו בענין בתים שיש בהם חיבור לשעונים דיגיטליים, אם מותר להשתמש במים באותם בתים בשבת ויום טוב, דלכאורה אחר שהרישומים של צריכת המים נרשמים באותו שעון חשמלי, יש לאסור בדבר, ולפי זה יצטרכו להכין מיכלי מים קודם השבת באותם בתים, או להחליף את שעוני המים לחברה המקפידה בענין זה.

הנה המגן אברהם (סימן רנב ס"ק כ) כתב, שהנותן חטים בשבת לריחיים של מים, על מנת שיטחנו, ליכא חיוב חטאת בהכי, כיון דאתיא ממילא. וכתב הקרבן נתנאל (פ"ק דשבת סימן לג אות ר), משום דבמלאכת המשכן היתה הטחינה במכתשת של יד, וכיון שנתינת החטים לריחיים של מים אתיא ממילא, לא דמי למלאכת המשכן, ואינו חייב חטאת. ע"ש.

גם הרב תוספת שבת (סימן רנב ס"ק כד) כתב, שדברי המגן אברהם צודקים ואמתיים וראויים הדברים למי שאמרם. וכן כתב המרכבת המשנה אשכנזי במהדורא בתרא (פרק י מהל' שבת הל' כב), שהרמב"ם השמיט דין נתינת חטים לריחיים של מים, משום דס"ל שהעושה כן בשבת פטור, כיון שהוא רק כגורם לטחינה, הילכך אינו אסור אלא מדרבנן.

וכן כתב הגאון היעב"ץ בספר מור וקציעה (סימן רנב), שהמקשים על דברי המגן אברהם בזה, לא גמירי צורתא דשמעתתא, ולא הבינו טעמו דדייק טפי וכו'. ויצא המגן אברהם זכאי בדינו בלי שום ספק בעולם, ואפריון נמטייה וקרינא עליה טוביינא דחכימי.

וכן כתב בשו"ת גורן דוד (סימן טו), שדברי המגן אברהם נכונים ואמתיים, שאין בזה איסור תורה, וכל הראיות שהביאו החולקים עליו, לא יזיזו דברי המגן אברהם ממקומם, שדינו דין אמת. ע"ש. וכן כתבו בספר תורת שבת (סימן רנב ס"ק יח), ובספר נהר שלום שם (סק"ד), ובחידושי החתם סופר (שבת יח.) שדברי המגן אברהם צודקים. ע"ש.

וכן רצה ללמוד בשו"ת קרן לדוד (סימן קב, דף קכב סע"ד) מדברי המגן אברהם, שלפי סברתו הוא הדין בשאר מלאכות, כשאינו עושה בידים פטור, ובכלל זה הצילום בפוטוגרפייא, שכיון שאינו עושה פעולת הציור בידים אלא על ידי דבר אחר, ולא הוי דומיא דמלאכת

המשכן, דמי לריחיים של מים שפטור. ושוב כתב לחלק בזה. ע״ש.

וכן כתב בשו״ת הר צבי (חלק יורה דעה סימן רל) ד״ה ולכאורה, שי״ל דנידון דידן תליא בפלוגתא דהמגן אברהם ואבן העוזר בדין נותן חטים לריחיים של מים בשבת, שהמגן אברהם (סימן רנב) פסק דלא הוי אלא שבות, כיון שהטחינה נעשית ממילא. והאבן העוזר מחייב. והקרבן נתנאל הסביר יפה דעת המגן אברהם, דילפינן ממלאכת המשכן, שלא היתה אלא בידים במכתש, נמצא שלדעת המגן אברהם פרטי כל מלאכה תלויים באופני עשייתן במשכן. ולפי זה לדעת המגן אברהם ההעמדה סמוך לתנור אין בה איסור מלאכה, שהיא נעשית ממילא, וכתיבה שהיתה במשכן היתה כתיבה ממש בידים, לכך בנידון דידן פטור. עכת״ד.

וכן כתבו בשו״ת בצל החכמה חלק ו (סימן סה אות ב), ובשו״ת נשמת שבת ח״ז (סימן קמד), שאין כאן איסור תורה.

וכיוצא בזה כתב הגאון רבי דוד אופנהיים בשו״ת נשאל דוד (חלק אורח חיים סימן ט), אודות נייר שכתוב בו דברים סודיים שנכתבו במי בצלים או במי לימון, באופן שאי אפשר כלל לקרוא מה שכתוב בו, ורק על ידי קירוב הנייר סמוך לתנור, על ידי החום חוזר ונפלט הכתב, ויהיה רישומו ניכר למען ירוץ הקורא בו, והעלה שמותר לקרב הנייר בשבת לתנור, שמכיון שאינו עושה שום מעשה של כתיבה, ורק ממילא נפלט הכתוב בו על ידי החום, אין בזה שום איסור כלל ואפילו מדרבנן. והביא ראיה לזה ממה שאמרו במדרש שמואל ובילקוט שמעוני, שהמעשה של דוד שבא אל אחימלך ושאל לו באורים ותומים, בשבת היה. ובמסכת יומא (עג:) אמרו, שהתשובה של אותיות האורים ותומים בולטות ומאירות, או מצטרפות ומתקרבות זו לזו. והרי יש בזה משום איסור כתיבה בשבת, אלא ודאי שכל שנעשה הדבר ממילא אין בזה משום כותב. ע״כ.

והפרי מגדים כתב (סימן שמ, משבצות זהב סק״ג) שיש בזה איסור מדרבנן מפני שדומה לכותב. ע״ש.

ועיין בשו״ת הר צבי הנ״ל (חלק יורה דעה סימן רל) ד״ה אבל, שאף על פי שבירושלמי מבואר שגם באופן שעל ידי שפיכת הדיו הוא מפליט צורת האותיות, חייב משום כותב, היינו משום ששפיכת הדיו הוי ככתיבה שניה, כמו דיו על גבי סיקרא, אבל הכא שאינו מוסיף דיו חדש אלא שעל ידי חום האש עושה את הראיה של פליטת האותיות הראשונות, אין זה כתב חדש, שאינו אלא מפליט את הכתב הראשון שהוא כתוב ועומד. וכן כתב בשו״ת ציץ אליעזר חלק יד (סימן ל אות ב). וכן העיר מזה בשו״ת היכל יצחק (חלק אורח חיים סימן מו). ובספר דעת תורה (סימן שמ סעיף ג). ובשו״ת קנין תורה ח״ב (סימן סה אות ג). ע״ש.

ובאמת כי בנידון שלנו נראה שיש עוד טעם להתיר, הואיל ואין כתיבה זו עשויה להתקיים, כי עם כל שינוי בלחץ הזרימה של המים, המספרים והכתיבה משתנה וקופצת, והלכה רווחת שאין הכותב חייב אלא שיכתוב דבר המתקיים על גבי דבר המתקיים, כמבואר במשנה (שבת קד.). וכן פסק הרמב״ם (בפרק יא מהלכות שבת הלכה טו). ואף על פי שהוא פטור אבל אסור, מכל מקום כאן שאינו כותב בידים ממש, ואין כאן אלא איסור מדרבנן, כשאינו מתקיים י״ל שאין בזה אפילו איסור מדרבנן.

ועיין בספר חמדת ישראל (בקונטרס נר מצוה אות כא, דף נו ע״ג) שדייק מלשון הרמב״ם שעל כל פנים צריך שמלאכת הכתיבה מתקיימת באותו שבת. ע״ש. ועיין עוד במשנה ברורה (סימן שג שער הציון ס״ק סח). ע״ש. וכן מוכח מתשובת החות יאיר (סימן טז). ע״ש. ודו״ק.

וכיוצא בזה כתב להקל בשו״ת ציץ אליעזר חלק י (סימן כה), ובחלק יד (יד ל), שהעלה להקל להשתמש במד חום (שנקרא גלאי חום), מטעם שהוא דבר שאינו מתקיים, ודמי למ״ש בשלחן ערוך הגר״ז (סימן שיג סעיף כא), שבנין עראי שעשוי לסותרו בשבת עצמה לא אסרו כלל וכו׳. ע״ש.

וכן העלה בספר מגילת ספר על הסמ״ג (חלק לאוין, דיו״א ע״ב), שאין בנין לשעה. וכן הסכים הפתה״ד ח״ג (סימן שטו), והחתם סופר (חלק אורח חיים סימן עב). ע״ש.

ואף בנידון דידן רישום האותיות והמספרים עומדים בכל עת להשתנות ולהימחק עם כל שינוי במצב צריכת המים.

ועוד דהוה ליה פסיק רישיה בדרבנן, אחר שאין המשתמש בברז המים מתכוין כלל בשביל כתיבה ומחיקה, ולדעת התרוה"ד וסיעתו יש להתיר בפסיק רישיה בדרבנן, וכמו שהאריך בזה בשו"ת יביע אומר ח"ד (סימן לד אות לא- לב). ועוד שכאן הוא תרתי דרבנן, שמלבד שאין כתיבה זו עשויה להתקיים, ואינה אסורה אלא מדרבנן, הרי גם אין זו צורת ודרך מעשה כתיבה, וכמש"כ לעיל, ובפסיק רישיה בתרי דרבנן בודאי שיש להקל, כמו שכתב המשנה ברורה (סימן שטז בשער הציון אות יח) בשם הפרי מגדים. וכן כתב בשו"ת קרן לדוד (סימן לח). ע"ש.

ובפרט שיש מקום לדון אי הוי פסיק רישיה דלא ניחא ליה, דהיינו לא איכפת ליה ברישומים אלו באותה שעה, שאז ודאי קיל טפי, אך אף אי לא חשיב כפסיק רישיה דלא ניחא ליה, לפי האמור ודאי שיש להקל ולהשתמש בזה בשבת.

וגם אם פתיחת ברז המים גורמת לאיזו הפעלת זרם, ואם כן לכאורה יש לחוש שבהפעלת הזרם יוצאים ניצוצות קטנים מאד, כמו בכל הפעלת זרם, ויש בדבר איסור נולד. הנה אחר שאינו מתכוין להפעלה זו ולא איכפת ליה מהפעלת הזרם, כי בדעתו ליקח המים בלבד, אם כן הוה ליה פסיק רישיה דלא איכפת ליה בדרבנן, שדעת הרבה אחרונים להקל. והן אמת שלדעת הגאון החזון איש יש לחוש בזה ליצירת מעגל חשמלי ואיכא איסור בונה, מכל מקום דעת מוהר"ע עטייה זצ"ל, וכן הגרצ"פ פראנק, הגרש"ז אויערבאך, ומרן אאמו"ר זיע"א, שאין בהפעלת זרם משום בונה, ולדבריהם הוי איסור דרבנן.

ולכן מעיקר הדין יש להקל להשתמש במים בשבת אף שעל ידי פתיחת הברז מופעל שעון דיגטלי. ומכל מקום כיון שיש חברות הכשרות לכל הדעות, כל המחמיר בדבר זה, תבוא עליו ברכת טוב, כמו בכל דבר שיש מחלוקת שהמחמיר תע"ב. אבל מעיקר הדין יש להקל. ואיני מאריך בענין פסיק רישיה דלא איכפת ליה בדרבנן, אחר שיש בדבר אריכות רבה בשו"ת יביע אומר ח"ד, לך נא ראה שם ותהנה.

בברכת התורה,

יצחק יוסף

הראשון לציון הרב הראשי לישראל



סימן לט
ענינים שונים בהלכות שבת

הערות על ספרו של הרה"ג רבי אופיר מלכא

[חלק מהדברים נדפסו בסוף ספרו הליכות שבת בעמוד תסז, והוספנו עוד כמה נקודות בעת ההדפסה]

כ"ג אב תשע"ג

לכבוד כש"ת הגאון רבי **אופיר מלכא** שליט"א,

מחבר ספר הליכות שבת, ועוד

לבקשת מעכת"ר שליט"א לכתוב לו הערות על ספרו "הליכות שבת", הנני לרשום בקצרה בכמה ענינים שראיתי, והכל כדרכה של תורה, אמנם קשה לעבור על הכל, אך ציינתי בכמה מקומות שהספקתי. כת"ר אמר לי, שמטרת ספרו היא להיות ספר הלכה כללי גם לאשכנזים. ובאמת שהכל רוצים לידע את דעתו של מרן היביע אומר. ופעמים שיש לומר שחלק מרבני אשכנז בדורינו, אילו היו רואים ויודעים כל מה שהוא ראה וידע, דברי הראשונים והאחרונים, הוו הדרי בהו. וכך צריך להנחיל לתלמידים להיות בקיאים בספרי מרן זיע"א. וזכה כת"ר להפיץ תורה, וב"ה מכתת רגליו ממקום למקום ומוסר שיעורים בהרבה מקומות, ולכן אין כת"ר שליט"א צריך לחוש שדבריו לא יתקבלו אצל מי מחבריו, אלא יכתוב האמת, והבוחר יבחר.

ובינתיים אסתפק בכמה הערות, ודי לחכם שכמותו.

קבלת שבת בערב שבת חנוכה

א. במה שכתב בפרק א׳ הלכה ז׳, בשבת חנוכה מוטב שלא לקבל על עצמו שבת מוקדם, ויקדים נר חנוכה בזמן, ויתפלל ערבית בצאת הכוכבים, משום שמצוה בו יותר מבשלוחו, דשייך גם כאן, ועוד דעדיף להדליק בעצמו, כיון שדעת כמה פוסקים שאם כבר קיבל שבת בתפלה בני המשפחה נגררים אחריו, ונמצא שגם הם אינם יכולים להדליק. ע״ש. הנה בילקוט יוסף על שבת הנד״מ, שבת כרך א׳ חלק שני, וכן בילקוט יוסף על הלכות חנוכה, הארכנו בד״ז אם בני ביתו נגררים אחריו, ראה שם באורך. ואציין כאן בקיצור, דלכאורה הרי מרן בסימן רסג ס״י כתב דלא כהבה״ג שסיים להדיא שאמירת מזמור שיר ליום השבת היא לדידן קבלת שבת, ולא הדלקת הנרות, וא״כ אמאי כתב לגבי נר חנוכה, שיש להקדים להדליק נר חנוכה לנר שבת כדי לחוש לבה״ג. ועוד תמוה, דהא האשה היא זו המדליקה נרות שבת, והבעל הוא המדליק נר חנוכה, ומה בכך שהאשה תקדים להדליק נר שבת, דתדיר קודם, ואחר כך הבעל ידליק נר חנוכה, דהא אין הבעל נגרר אחר אשתו במה שהיא קיבלה שבת, והיינו גם לשיטת הבה״ג דקבלת שבת תלויה בהדלקת הנר. וראה בילקוט יוסף שהארכנו לבאר דין זה בס״ד.

ב. מה שכתב בסימן ה׳ (עמוד ד׳) שאשה שלא הדליקה עד שתי דקות מהשקיעה שוב לא תדליק, כמדומה שמרן זיע״א היה אומר שהוא קרוב לחמש דקות, כיון שיש חשש דאו׳ מפני חישוב השקיעה אם לפי האופק וכו׳. שוב ראיתי בחזו״ע שבת א׳ (הל׳ הדלקת נרות ס״ח) שכ׳, שיכולה להדליק עד כחמש דקות לפני השקיעה. ובמק״א הארכנו לבאר חישוב השקיעה במקומות של מישור ובמקומות שיש הרים וגבעות.

קבלת שבת בהדלקה

ג. מה שכתב עוד שם, שראוי שאף בנות ספרד יקבלו שבת בהדלקה, הן משום ההלכה שמרן הביא את שיטת בה״ג, והן מצד מיגדר מילתא שלא ימשכו במלאכה עד השקיעה. ע״כ. הנה אין זה נכון להלכה, וכדאי שכב׳ יעיין בילקו״י שבת כרך א׳ חלק שני, בקונטרס אחרון שבסוף הספר, סימן ב׳, דהנה אף שאמת נכון שזה גדר חשוב מאד לנשים, ומפני כך יש בעלים שמעלימים מנשותיהם את ההלכה שאין שום קבלת שבת בהדלקת הנרות, ועושים כן למיגדר מילתא, כיון שהא קמן שנשים דעתן קלות, ומחמת יראתן מהבעל או אי נעימות מבני הבית והאורחים יכולות להכשל במלאכה סמוך לשקיעה או ממש בשקיעה או כמה דקות אחרי, ולכן מנהיגים אותם על כל פנים לפרוש ממלאכה בהדלקת הנרות. מכל מקום אסור לנו לשקר בהלכה, ולומר שכך היא ההלכה, שמקבלים שבת בהדלקת הנרות, אלא יאמרו להם שכך אנחנו רוצים להנהיג בבית, מבלי לשקר להן שיש בזה חיוב על פי ההלכה. וגם מורי הוראות ומחברי ספרים, צריכים ליזהר שלא לשקר בהלכה.

וגם מה שכתב שמבחינת ההלכה לכתחילה צריך לקבל שבת בהדלקה, משום שמרן הביא דעת בה״ג בשלחן ערוך בשם י״א, אינו נכון להלכה, וממקומו הוא מוכרע, שהרי מרן מסיים בשלחן ערוך (סימן רסג ס״י) ״ולדידן, כיון שהתחילו מזמור שיר ליום השבת הוי כברכו לדידהו״. והכל מודים שאיש המדליק אינו צריך לקבל שבת בהדלקה אפילו לא לכתחילה, ורק המג״א חידש זאת על פי קושיא שהקשה בדברי הרמ״א, ומזה העלה שאין להתנות אלא לצורך. אך כבר באו האח׳ ודחו את הקושיא, ואמרו שהמג״א לא ראה את הדברים במקורם, ובהגהות ר׳ ברוך פרנקל על המג״א (סימן רסג) כתב, שבמהרי״ו גופיה מבואר שלא פסק כן ולא חשש לזה, רק העתיק איזה סברא של נשים שהם סברו שיש קבלת שבת בהדלקה, אף שאין זה נכון. וע׳ בילקו״י הנ״ל.

ולפי דעת בה״ג אין כל חילוק בין איש לבין אשה, וכפי המפורש בראשונים. וכן כתב בספר תורת חיים סופר (סימן רסג ס״ק לב) שתמוה הוא מהיכן יצא חילוק זה, ושכן מבואר ג״כ בארחות חיים, ובכל בו, ועוד רבים מהראשונים, שאין חילוק בין איש לאשה. וגם הבה״ג ורבינו פרץ מודים לזה. וע״ע בשו״ת משנה הלכות (ח״ו סימן נד) שפשוט שאפי׳ החולקים על בה״ג לא נח׳ אלא מטעמים אחרים, אבל לעצם דינא לא היו חולקים עליו לחלק בין נשים לאנשים, שאם היו מודים לו, היו מודים בין נשים ובין אנשים שמקבלין שבת בשעת הדלקה, וזה פשוט. ע״כ.

ומעתה פשוט שאין אנו נוקטים כדברי בה"ג כלל וכלל, אפילו לא לענין שראוי להחמיר לחוש לשיטת בה"ג. ורק בחנוכה מהיות טוב שיקדים נר חנוכה לנר שבת שלא יראה בבית כתרתי דסתרי.

ולכן גם מה שפסק לבנות אשכנז שאין להתנות כי אם לצורך, אינו אלא לדעת המג"א והאח' שהעתיקו דבריו, אך אחרי שנגלה לנו דברי האח' שהשיבו על דברי המג"א, אינו מוכרח להלכה.

ויש להוסיף, שהרי מעיקר הדין דעת רוב ככל הראשונים וכן דעת מרן השלחן ערוך, שהלכה כשיטת רבינו תם בענין צאת הכוכבים, וגם יש לנו שיטת ר' יוסי ודעת הרבה פוס' שמעיקר הדין הלכה כר' יוסי, זולת מפני חומרא דשבת, ועל כל פנים יש כאן ספק, וגם בין השמשות ספק הוא. ובילקוט יוסף (פורים תשע"ג סימן תרצה) הזכרנו מקובץ צוהר חלק יב (עמוד קא) שנדפסה תשובה כ"י מהגאון החזון איש, לאחד ששגג ולא נזהר בזמן כניסת השבת במקום מצוה. וכתב החזו"א בזה"ל: עיקר התשובה על אי זהירות הוא שימת לב על להבא, ובאמת צריך להתרגל להחמיר בכניסת השבת אף במקום מצוה, כי זה מצוי מאד שבשביל מצוה נכנסין למצב נלחץ, וסוברים שיכולים עדיין לגמור קודם השבת. ובאמת ראוי להחליט לפרוש אף במקום מצוה, ומוטב שיהיה המכשול בביטול המצוה ממכשול של חילול השבת. ואמנם תיקונים הנזכרים בראשונים אין אנו ראויים להם, ודקדוק בשמירת השבת בכל ל"ט מלאכות הוא הטוב שבתיקונים. וזאת לדעת כי לדעת רבינו תם היה ודאי יום, וכן לר' יוסי דבן השמשות דידיה מאוחר, וסומכין על זה בתפילת מנחה. עכ"ל החזו"א. ומשמע שהחזו"א לא שלל את שיטת רבינו תם וכן דעת ר' יוסי, שיש בזה צד קולא. דלא כמ"ש באור לציון ושמש ומגן שהמנהג הוא ודאי גמור, ומבטל את הדעה החולקת כאילו אינה קיימת כלל, ואין מצרפין שיטת ר"ת אפי' לספק ספיקא.

ובקובץ צהר (חלק יג עמוד תצו) הביא שהרה"ג רח"ק שליט"א נשאל על תשובת החזו"א הנז', שידוע שהחזו"א חולק על המשנה ברורה (בשער הציון סימן רלג אות כא) שהתיר להתפלל מנחה אחר השקיעה. ודעת החזו"א לאסור, ולכאו' זה סותר למ"ש בכ"י הנ"ל לגבי תיקון תשובה. והשיב ע"ז, שהחזו"א כתב רק צד זכות וטעם לאלה שמאחרים, אבל דעתו היה כידוע שאפילו לא יספיק סוף תפילת י"ח לפני השקיעה לא יתחיל. ע"כ. וראה בזה בלקו"י תפלה א'.

ד. מ"ש בעמ' ק' בשם מרן זיע"א שגם לבני ספרד המחמיר לא לנקות את הנעלים מאבק, תע"ב, וכ"כ האול"צ שצריך להחמיר. ע"כ. הלשון אינו מדוקדק, שלדעת מרן הש"ע ומרן זיע"א אין צריך להחמיר, רק המחמיר תע"ב. וחבל שכת"ר לא עיין בילקוט יוסף שבת כרך ב' שהארכנו בד"ז בס"ד. ראה שם.

ה. מה שכתב בסימן יד, לגבי תנאי כשהאשה מדליקה מפלג המנחה, ראה מה שהארכנו בזה בס"ד בילקוט יוסף שבת כרך א חלק שני, בדיני הדלקת נרות.

רוב רביעית בהבדלה

ו. ועוד אעיר בזה אודות מה שכתב בעמוד סג, שנשים המבדילות לעצמן צריכות לשתות רוב רביעית. וכ"פ בחזון עובדיה, וסיים בדברי האול"צ שיוצאות ידי חובה אף אם לא שתו רוב רביעית. ומדסיים בדבריו משמע דהכי נקיט, ואיני יודע מכח מה פסק דלא כהיבי"א, אחר שכן הוא הביאור בשלחן ערוך, וכ"ד הפוסקים, שהרי מרן כתב בשלחן ערוך (סימן קצ ס"ג) לענין שתיית הכוס שאחר ברכת המזון, שכל דבר שצריך כוס, צריך לשתות ממנו כמלא לוגמיו, שהוא רוב רביעית, ולכתחלה ישתה רביעית יין, כדי שיברך עליו ברכה אחרונה, ולא יכנס לספק. ומכל מקום אם שתה רוב רביעית יצא, וכמו שנתבאר בסימן רעא סעיף יג. ועיין בכה"ח (סימן רצו אות טז-לו).

הבדלה על תה

ז. וכן במ"ש בעמוד סו לענין חמר מדינה, שלד' הגר"ח נאה תה אינו נחשב כחמר מדינה, ולדעת האג"מ בשעה"ד מהני להבדיל על תה. וכב' סיים בדעת הגרי"ש אלישיב שתה נחשב כחמר מדינה. ע"כ. ובכל תשובתו לא הזכיר כלל מה שנתבאר ביביע אומר ח"ג (סימן יט) והביא שם כמה פוסקים אחרונים שלדעתם המבדיל על תה הויא ברכה לבטלה. והיאך כב' לא חשש לסב"ל. ולכה"פ היה צריך להזכיר את דעתו דעת עליון של מרן זצ"ל. דהנה ז"ל מרן בשלחן ערוך (סימן רצו סעיף

ב׳): ומבדיל על השכר אם הוא חמר מדינה. והוא הדין לשאר משקין, חוץ מן המים. ע״כ. ומלשון מרן ״והוא הדין לשאר משקים״ חשבו איזה חכמים, שמותר להבדיל על קפה או תה או חלב, שנותנים בהם סוכר, ונחשבים כחמר מדינה. שדוקא מים יצאו מן הכלל, אבל קפה וכיוצא בזה, מותר להבדיל עליהם. אלא שזה אינו, שכוונת מרן פשוטה, דאיירי על כל המשקים המשכרים שהם חמר מדינה. ומ״ש מרן חוץ מן המים, היינו אם אין שותים במקום ההוא רק מים, וסד״א שיהיה דין המים כיין, קא משמע לן שלא. ע״ש. וראה בב״י שם. וכן כתב החיד״א בברכ״י (סק״ג), דרבים הבינו מלשון מרן שאפשר להבדיל על חלב, והוא טעות, שלא הותרו שאר משקים להבדלה אלא כשהם חמר מדינה, ומה שסיים מרן חוץ מן המים, ר״ל שאפי׳ אין שותים במקום ההוא אלא מים בלבד, והיה מקום לחשוב שיהיה דין המים במקום ההוא כחמר מדינה, לכן הוצרך להשמיענו שאין מבדילים על המים כלל, אבל ברור שאין להבדיל גם על חלב. וכן מבואר בב״י. אך יען שראיתי שיש טועים ועושים מעשה להבדיל על חלב, הוצרכתי לבאר את המבואר. ע״כ. וכ״ש תה שאינו אלא מים וסוכר ומעט תמצית, ואינו משכר ולא משמח, ולא חשיב כחמר מדינה.

וכן פסק בפשיטות בשו״ת נטע שורק (חלק או״ח סימן י׳), שאסור להבדיל על חלב, קפה ותה, וכן משמע ממ״ש בעקרי הד״ט (סימן א אות ו), וממ״ש הפרי חדש (סימן תפא). וכן מבואר בשו״ת הלק״ט ח״א (סימן ט). וכן כתב הגר״ח פלאג׳י בכף החיים (סימן לא אות לד), וכן כתב בשו״ת לבושי מרדכי מה״ת (חאו״ח סימן נא), גם הגאון רבי דוד לוריא (סימן ד), כתב כיו״ב שאין להבדיל על מיץ תפוזים. וכן כתב הרב חק יעקב (סוף סימן תפג), וכן מבואר בספר מנחת שבת (סימן צו אות ט). וכן כתב בשו״ת הלל אומר (סימן קכז אות ז). וכן כתב הגרא״ח נאה בספר קצות השלחן (סימן צז בדה״ש אות ז), גם בספר אז נדברו חלק יא (ריש עמוד קלא) כתב, שאין להבדיל על חלב או קפה או תה.

ואמנם האדר״ת בקונטרס עובר אורח שהובא בסוף ספר ארחות חיים החדש (סימן רצו) כתב, שאולי יש להתיר להבדיל על חלב, והרבה נוהגים כן. וצ״ע למעשה. אולם שמעתי שכמה גאונים מהדור שלפנינו, הורו להבדיל על קפה, או תה מתוק, ושמעתי על אחד מגאוני הדור שכל ימיו היה לוקח כוס קפה לכוס של ברכת המזון. ונראה דס״ל דהוי חמר מדינה, כיון שעשוי לכבד בו אורחים, וכל שכן חלב. ע״ש. אולם נעלם ממנו דברי הלק״ט הנ״ל, דחמר מדינה בעינן דמשכר ומרוה, משא״כ תה וקפה. גם בשו״ת מגן שאול החדש (ס״ס נד) כתב, דהמבדילין על חלב או תה, לדעתי הוי ברכה לבטלה. ע״ש.

וכ״פ הרה״ג רבי יצחק צבי מרגולין בשו״ת קהלת יצחק (חאו״ח סימן יח). ושכן כתב לו הגאון רבי רפאל שפירא אב״ד וואלוזין, וכן כתב כיו״ב בשערי תשובה (סימן רצו) בשם הברכי יוסף, גם מהר״י וועלץ בספר דברי ישראל ח״א (סימן פ עמוד צט:) העלה שהמבדילים על קפה או תה אינם יוצאים י״ח הבדלה כלל, וכן כתב בשו״ת דברי סופרים (סימן כה). וכ״פ בספר רבבות אפרים ח״ג (ס״ס רצ). וכ״ה בשו״ת מחזה אליהו ח״א (סימן לד).

ומעתה היאך לא חש לכל הפוסקים האלה, וסיים בדברי המתיר להבדיל על תה, בלא להזכיר כלל את דעת מרן זצ״ל.

הכשר לפסח בכלים שהשתמשו בהם בכלי שני

ח. עוד ראיתי מה שכתב בספר הליכות מועד, פסח, שאם השתמשו בכלי שני על ידי גוש חם, ״לכולי עלמא״ צריך להכשיר את הכלי בכלי ראשון. ע״ש. אולם מה שכתב לכולי עלמא, הנה מלבד מה שנתבאר בילקוט יוסף שבת כרך ג׳ בסימן שיח, שדין כלי שני גם בגוש דינו כמו שאר כלי שני שאינו מבשל. ואף שבאיסור והיתר (כלל לו סעיף ז׳) כתב, שאף על פי שכלי שני אינו מבשל, היינו דוקא בדבר לח, שדפנות הכלי מצננות את מה שבתוכו, אבל דבר יבש וגוש שאין בו רוטב, וכגון אורז וחתיכות בשר, או דגים, דינם ככלי ראשון כל זמן שהיד סולדת בהם. וכן הוא דעת המהרש״ל בים של שלמה (פרק גיד הנשה). וכן דעת הטורי זהב (יורה דעה סימן צד ס״ק יד), והש״ך (שם סק״ל), והמגן אברהם (סימן שיח ס״ק לה). אלא שהרמ״א בדרכי משה (סימן קה אות ד׳) דחה דברי הרש״ל, וכן כתב

הכרתי ופלתי (שם סק״ו), ושכן מוכח מהתוספות, ודלא כהרש״ל ודעימיה. וכן כתב בשו״ת פני יהושע חלק ב׳ (חלק יורה דעה סוף סימן כג). גם הגאון מגן האלף (אורח חיים סימן תנא סק״ז) כתב, ומכאן מודעה רבה דליתא לסברת הרש״ל שמחלק בין לח לגוש וכו׳. ע״ש. ועיין במנחת חינוך (מוסך השבת סוף מלאכת אופה) שהעיר על שיטת המגן אברהם הנ״ל מגמרא ערוכה ביומא. ע״ש. והכי הלכתא.

ומעתה, מאחר שאין אנו מחמירים בגוש בכלי שני, היאך כתב דלכולי עלמא וכו׳, היכן מצא דבר זה שהוא לכולי עלמא. והיה צריך לכתוב שזו מצד חומרא שיש המחמירים להכשיר גם בבליעת כלי שני, משום חומרא דחמץ, כמו שמחמירים לערות רותחין על שלחן אף שמצד הדין א״צ לזה. וע׳ ברמ״א ר״ס תנא. ובסי׳ תמז סעיף ג. וע׳ בש״ך יו״ד סי׳ ק הסק״ה. והובא בפר״ח סי׳ תנא סעיף א. אלא שכתב המג״א (סימן תמז סק״ט) שאפילו אם נאמר שכלי שני אוסר לענין חמץ בפסח, מכל מקום ע״י עירוי מכלי שני יש להתיר, ואינו מבליע ומפליט. ע״כ. אמנם כאן לגבי גוש חמיר טפי. ועכ״פ א״א לומר שזה ״לכולי עלמא״.

ומה שציין להליכות עולם (ח״ד עמ׳ נא) הנה התם קאמר שאפי׳ למי שמחמיר באיסור והיתר, יודה להקל בשבת. ע״ש. אבל לא כתב ההיפך. ודו״ק.

מריחת משחה בשבת

ט. וכן לענין מריחת משחה, שבספרו הליכות שבת ח״א (פל״ג אות ט׳) כתב, ש״מנהג״ כל הנשים לאסור. וחבל מאד שגם כאן לא עיין במה שכתבנו באורך בשלחן המערכת חלק א׳ (עמוד תקלו). ולפחות היה לו להזכיר שדעת המג״א שאין איסור מירוח משחה בשבת כשבדעתו שהמשחה תבלע, וכן דעת כמה מחשובי האחרונים. ואיך דחה במחי יד דברי כל האחרונים בטענה מוזרה שכך ״מנהג הנשים״ ומי קבע שכך המנהג. וע׳ במג״א (סימן שטז ס״ק כד) דבמתכוין להבליע הרוק ליכא מירוח. ולדבריו אין איסור ממרח בשבת אלא ברוצה בקיומו של הדבר שמורח אותו שם, וכגון לסתום נקבי החבית וכדומה. אבל לא במשחה. גם המהרש״ם בארחות חיים החדש (סימן שכח אות כ׳) כתב, דאין איסור משום ממרח במשחה, אחר שאין כוונתו שהמשחה תשאר שם לסתום איזה סדק. וכל שכוונתו להבליע המשחה בעור אין בו איסור ממרח. וכן כתב במנחת שבת (בהשמטות דף קמו). והסכים לזה בשו״ת יביע אומר ח״ד (דף קיח סוף ע״א) וכתב על זה: שדברי המג״א יתד היא שלא תמוט.

וכן כתב בשו״ת פעולת צדיק חלק ב׳ (סימן קנח קנט) שאין איסור של ממרח בסבון. וכן בסיכת הגוף בחמאה קרושה. ע״ש. וכיוצא בזה כ׳ הגנת ורדים (כלל ג סימן יד).

גם הגרש״ז אויערבאך זצ״ל אמר, שאם ממרח את המשחה עד שכולה נמסה ונבלעת בגוף האדם לא מיקרי ממרח, ואינו אסור אלא כשהמשחה נשארת והוא רוצה להחליקה על פני הגוף. ובשו״ת מטה הלוי חלק ב׳ (סימן כא) כתב, דלא שייך ממרח במשחה הנמרחת על המכה, דלא הוי אלא כסיכה בעלמא. וכן הוא בשו״ת מבית מאיר חלק ד׳ (נתיב ההלכה סימן א-ה). ועיין עוד בשו״ת ציץ אליעזר חלק ז׳ (סימן לו). ע״ש.

מנחה וערבית אחר פלג המנחה

י. עוד אמר המחבר הנ״ל, לענין המתפלל ערבית מפלג המנחה, וכמו שעושים בבהכנ״ס מוסיף, שאין זה לפי ההלכה, כי תפלה כזו אולי בדיעבד גדול יוצאים י״ח תפלת ערבית, ולכן אין להתפלל ערבית מפלג המנחה, ויש לפרסם שלא יעשו כך. ע״כ. אולם נעלם ממנו ב״י מפורש, ועוד אחרונים שהובאו בספר ילקוט יוסף דיני מנחה וערבית (עמ׳ תר״נ) דאיתא שם, דמצוה מן המובחר להתפלל ערבית ולקרוא ק״ש אחר צאת הכוכבים, ומכל מקום כבר נהגו אצלנו להקל להתפלל ערבית קודם השקיעה אחר פלג המנחה, ואף מתפללים מנחה סמוך לשקיעה, וסומכים תפלת מנחה לערבית, וצריך לחזור ולקרוא ק״ש אחר צאת הכוכבים, וקי״ל כרבי יהודה דאמר זמן מנחה עד פלג המנחה, ומשעה זו מתחיל זמן תפלת ערבית, וע״ש בהערה שהרחבנו לבאר בס״ד דין זה, שמנהג הספרדים ועדות המזרח להתפלל ערבית מבעוד יום, וראה בשו״ת בנימין זאב ח״א (סימן קפ״ג), ובשו״ת יחוה דעת ח״ו (עמ׳ רט״ו), ושם כתב שכיון שתפלת ערבית רשות לכן שרי׳

להתפלל (אפילו לכתחלה) מפלג המנחה, וכמ״ש הרמב״ם בהלכות תפלה. ״לפי שתפלת ערבית רשות לא דקדקו בזמנה״. וכ״פ בבן איש חי פרשת ויקהל (אות ז׳), דלא איפסקא הלכתא כחד מנייהו, ואסיקנא דעבד כמר עבד, ודעבד כמר עבד, ונהגו להקל בכך אפילו שעושים תרי קולי דסתרי אהדדי, להתפלל מנחה וערבית ביחד אחר פלג המנחה, ויש להם על מה שיסמוכו, ואין אחר המנהג כלום, דהא עבדי׳ תרתי דסתרי במילי דרבנן, והיינו שמתפללים מנחה אחר פלג המנחה, והוא כדברי חכמים, ובאותו יום גם מתפללים ערבית קודם השקיעה, בזמן פלג המנחה. ודמי לשני שבילין. ועיין בקהלות יעקב (להגאון הסטייפלר, ברכות סימן א׳) שכתב לבאר כן גבי תפלת מנחה ביום אחד אחר פלג המנחה, וביום שלאחריו מתפלל ערבית בפלג המנחה. ע״ש באורך כל התשובה. ועל כל פנים כך היה מנהג הספרדים בדור האחרון.

ואשתמטיתיה דברי מרן הב״י (סימן רלג) וז״ל: ועכשיו נהגו העולם להקל בכך, ואע״פ שמתפללים מנחה אחר פלג המנחה, לא נמנעו מלהתפלל ערבית באותה שעה, ואע״ג דהוי תרתי דסתרי, אפשר שסומכים על מה שכתב הרא״ש (ריש ברכות) בשם ר״ת, דבתפלה הקילו. וכן כתב הרשב״א וכו׳. וכן כתב בשו״ת זבחי צדק ח״ב (סימן כט) לקיים מנהגם בזה שנהגו להקל כאמור. ושכ״ד האר״י. והגאון ממונקאטש בספר נימוקי א״ח (סימן רלה) הביא דברי השערי תשובה שכתב בשם השלמי צבור, שהאר״י שהיה עושה כל תפלותיו ביום, והיאך עשה תרי קולי דסתרי אהדדי, ובע״כ לומר שסמך על דעת ר״ת דבתפלה הקילו וכו׳. וכתב ע״ז הגאון ממונקטאש, ולא שמיעא לן כלומר לא סבירא לן שיצא כן מפי קדשו של האר״י, וגם לא נמצא כן בכתבי קדשו האמתיים. ונסתייע מדברי הגנת ורדים בגן המלך שהנוהג כן יש לבטל מנהגו. ע״ש. אך כבר העיר עליו בהליכות עולם ח״א (עמוד רנא), דבמחכ״ת אין דבריו מחוורים, שנעלם ממנו מ״ש הב״י הנ״ל. וגם ידוע שהשלמי צבור היו לו כתבי האר״י מדוייקים.

ולכן אין מה לעורר ולפרסם שאין להתפלל ערבית אחר פלג המנחה. וכך נהג הגאון רבי עזרא עטייה זצוק״ל שהיה מתפלל מנחה וערבית ביחד, בבית הכנסת אהל רחל ברח׳ דוד ילין בירושלים, והיה מסיים תפלת ערבית הרבה קודם השקיעה. וכן היה מנהגו של מרן אאמו״ר זצ״ל [זולת בימי העומר] כידוע.

ברכת מאורי האש על נר חשמלי

יא. במ״ש (בעמוד עד) לענין ברכת מאורי האש על נר חשמלי, הנה מרן אאמו״ר האריך בזה ביביע אומר חלק א׳, וגם כאן תמוה שלא הובאו דבריו שיש בזה חשש ברכה לבטלה. וסב״ל. וע׳ בשו״ת יחוה דעת (ח״ב סימן לט) שהביא מ״ש בארחות חיים (הל׳ הבדלה אות י׳, דף סח:), שאינו רשאי לברך בורא מאורי האש על נר שבתוך עששית, עד שיוציא משם את הנר כדי שיהיה רואה את השלהבת. וכ״ד רבינו אבי העזרי, הראבי״ה, (בברכות סימן קמא). וכן כתב בשיטה מקובצת ברכות (נג.). וכן דעת מרן הב״י (ס״ס רצח). וכ״פ להלכה בבן איש חי (שנה שניה, פר׳ ויצא אות יד), שאין לברך בורא מאורי האש על האור של מנורת נפט עד שיסיר את הזכוכית המכסה את השלהבת, כדי שתהיה השלהבת גלויה ונראית לעין כל. וכ״פ בשו״ת קרית חנה דוד (חאו״ח סימן מט), וכן פסק בשו״ת הר צבי ח״ב (סימן קיד) וכן כתב הגאון רבי שמעון גרינפלד בשו״ת מהרש״ג חלק ב׳ סימן קז. וכ״פ להלכה הרה״ג רבי רפאל ברוך טולידאנו בקיצור שלחן ערוך השלם (עמ׳ שכג).

אם סומכים על ספק ספיקא לכתחלה

יב. במה שכתב בעמוד עז, דלכתחלה אין אנו סומכים על ספק ספיקא, הנה אין זה נכון כלל, ועירב בין המושג אין עושים ס״ס לכתחלה בידים, לבין אין סומכין על ס״ס לכתחלה, כי לענין אין עושין ס״ס בידים, נתבאר בעין יצחק ח״ב (עמוד רצד) שיש אומרים שאין עושים ספק ספיקא אלא כשאירע הדבר כן והוצרכנו להתירו מטעם ספק ספיקא, אבל בידים אין לגרום ולעשות ספק ספיקא, כשם שאין מבטלין איסור לכתחלה בידים. ואמנם כל זה בספק במציאות, אבל בספק מחלוקת הפוסקים, כבר נתפשט המנהג לעשות ספק ספיקא להתיר לכתחלה בפלוגתא דרבוותא, וכן

הורו הפוסקים. אבל המושג לסמוך על ס״ס לכתחלה, הוא כאשר כבר קיים הספק ספיקא, כמו בנידון שנתבאר בספר שם, לאחר שעה מהשקיעה, שיש ספק ספיקא, שמא כהגאונים והוא לילה גמור, ושמא כר״ת והוא זמן ביה״ש ושמא לילה הוא, זה אינו בגדר אין עושים ס״ס בידים לכתחלה, אלא בגדר לסמוך על ס״ס לכתחלה, ובזה בודאי שאנו סומכים לכתחלה על ס״ס, ואיה״נ רשאי לעשות מלאכה לאחר שעה מהשקיעה. בפרט בימות הקיץ שקשה מאד להחמיר כר״ת עד הסוף. ואמנם נתבאר בילקוט יוסף שמטעם אחר ראוי שלא להקל גם אחר שעה מהשקיעה, דאם אנו חוששין לר״ת בספק דאורייתא, ממילא נחוש לדבריו עד הסוף, גם בזמן ביה״ש דר״ת. ודו״ק בכל זה.

שימוש בקנקומט בשבת

יג. מה שכתב בעמוד קסו, בענין קנקומט, כד חלב עם סכין קטן, שאסור להשתמש בזה בשבת, וחבל שהתעלם ממ״ש בחזון עובדיה שבת כרך ה׳, עמוד שפז, שהיקל בזה בפשיטות.

יד. מה שכתב בפרק א תשובה ח, ״שבודאי״ שייך כאן משום מצוה בו יותר מבשלוחו, הנה אינו מוכרח כ״כ, ראה בילקוט יוסף חנוכה מהדורת תשע״ג, מה שכתבנו בזה לגבי אברכים השוקדים על לימודם, דאפשר שמצות נר חנוכה שאני, שאין המצוה דוקא במעשה ההדלקה, אלא במה שהנר דלוק בביתו [אע״פ שצריך שיהיה דלוק על ידי מעשה של בר חיובא]. והרבה ממה שביארנו שם נעלם מעיני המחבר.

אשה המדליקה מפלג המנחה אם יכולה להצטרף ברכב לבעלה

טו. מה שכתב בפרק ב תשובה ב, באשה שהדליקה נרות מפלג המנחה, אם בעלה יכול לקחתה ברכב וכו׳, והביא דברי האול״צ והאגרות משה. ע״ש. הנה הארכנו בדין זה בס״ד בילקוט יוסף שבת כרך א, וגם במהדורת תשע״א הארכנו בזה בילקו״י כרך א׳ חלק שני עמוד קכד ועמוד תשעו. ע״ש באורך. והעיקר לדינא, דנשים המדליקות נר שבת ורוצות לנסוע לכותל המערבי אחר ההדלקה, יש להן להקפיד שההדלקה תהיה חצי שעה סמוך לשקיעת החמה, ורק אז יכולות להדליק הנר, ומיד לנסוע לכותל או למקוה, באופן שהנסיעה היא קצרה. [והנשים מבנות אשכנז צריכות להתנות קודם הדלקה זו שאינן מקבלות שבת בהדלקה. אבל הנשים הספרדיות אינן צריכות להתנות כן, שלדידן אין קבלת שבת תלויה בהדלקת הנר, ומכל מקום לרווחא דמילתא טוב ונכון שגם הן יתנו שאינן מקבלות שבת בהדלקה]. ולדינא, הנה אם הדליקה אחר פלג המנחה, שהוא שעה ורבע קודם צאת הכוכבים, [ומדליקה קודם חצי שעה מהשקיעה], בעל כרחה צריכה לקבל שבת בהדלקתה, [או בפירוש או במחשבה], כדי שיהיה ניכר שמדליקה לכבוד שבת, ולכן אינה יכולה לנסוע או לעשות מלאכה אחרי ההדלקה. ואם צריכה לנסוע לטבילת מצוה, יכולה להקדים ההדלקה מפלג המנחה, ולא תקבל שבת בהדלקה, אלא בעלה או אחד מבני הבית יקבלו עליהם שבת בהדלקתה, שאז ניכר שמדליקה לכבוד שבת. ואם בעלה אינו רוצה לקבל שבת מפלג המנחה, יכולה היא להדליק ולקבל שבת, ואף על פי כן יכולה לנסוע עם בעלה למקום הטבילה, אחר שבעלה לא קיבל שבת. ובעלה יפתח לה הדלת אם נדלקת נורה בפתיחת הדלת, ולא תנהג בעצמה. וישנה דרך אחרת, שבאותה שבת בעלה או אחד מבני הבית הם ידליקו את הנרות בזמן ההדלקה, והיא תוכל לנסוע. [ויש מי שמיקל בזה לצורך נסיעה לטבילה וכדו׳, שתוכל להדליק נר שבת, ולהתנות שאינה מקבלת שבת, גם בפלג המנחה, קודם חצי שעה מההדלקה], שכיון שמדליקה בפמוטות מיוחדות לכבוד שבת, ניכר הדבר שמדליקה לכבוד שבת גם כאשר מדליקה מפלג המנחה. וממילא תוכל לנסוע בעצמה למקום הטבילה גם אחר שהדליקה. אולם קשה לסמוך על סברא זו כדי לברך על ההדלקה, ולכן יש לנהוג כמבואר. וע״ש באורך במקורות ההלכה.

טז. מה שכתב בפרק ב תשובה ג, דכשיש חדר מיוחד לשינה, גם לבנות ספרד כל אחת תדליק בחדרה בברכה. ע״כ. צריך להדגיש שכל זה רק באשה נשואה שיכולה כל אחת לברך בחדרה, כשמייחדים לה חדר. אבל לא בת שאינה נשואה שהיא מבנות הבית, ולא חל עליה חיוב הדלקה, אלא יוצאת בהדלקת עקרת הבית.

להדליק בער"ש נר שבת כשאור החשמל דולק

יז. מה שכתב בפרק ב תשובה ו, על מה סמכו להדליק נר שבת בעת שאור החשמל דלוק, והא אין מברכים על תוספת אורה. הנה לכאורה היה מקום לומר דדמי למה שאנו מדליקין נר שבת בעוד היום גדול, דמעולם לא שמענו שיצריכו להאפיל ביתו בשעה שמברך על נר שבת, אף שאינו מוסיף מאומה בהדלקתו, וכן בנידון דידן אף שמדליק בעת שאור החשמל דלוק ואינו מוסיף מאומה בהדלקתו, מכל מקום דמי למדליק בעוד אור היום. אולם זה אינו, דהמדליק נר שבת הרי הצריכוהו שידליק בנר ארוך או שיתן שמן כשיעור שידלק בלילה, ואם לא יעשה כן ברכתו לבטלה. והוא צריך לדאוג במעשה ההדלקה שיהיה אור דלוק בביתו בשעת עונג שבת. וגם כשהוא סמוך לחשכה הרי סוף סוף נהנה מעט מהנר, אבל כשמדליק בעת שאור החשמל דלוק, וישאר דלוק גם בשעת הסעודה, בזה לכאורה הוי כמברך על תוספת אורה, שלדידן אין לברך על זה.

ולכאורה אף הרמ"א שמתיר לברך על תוספת אורה, הני מילי לנר אחר נר. אבל אור החשמל שמאיר שבעתיים מנרות השבת, והוי כשרגא בטיהרא דלא מהני, והיה נראה שאי אפשר לברך על נרות שבת, כשהבית מלא אור של החשמל.

ועוד, בראש השנה שחל בימים ה' ו' היאך ידליק ביום ו' סמוך לשקיעה, הרי אור החשמל דלוק, ומה שיעצו כמה אחרונים שיכין שעון שבת שיכבה את החשמל בשעה שצריך להדליק נר יום טוב, [וכ"ה בחזון עובדיה שבת עמוד קיז], לכאורה צ"ב דאחר שיודע שבעוד כמה רגעים ידלק החשמל היאך יברך על נר שבת, ומה צורך יש בו. אלא דבזה י"ל דכיון שסוף סוף הדליק הנר קודם, ובירך על הנר בשעה שלא היה אור חשמל דלוק, מה איכפת לנו במה שאחר כך ידלק אור החשמל, סוף סוף בשעת הדלקת הנר היה צורך לזה. והחשמל הוא בגדר תוספת אורה. אולם אם אין מכינים שעון שבת שיכבה החשמל בשעת ההדלקה, לכאורה היאך אנו מדליקין נר לכבוד שבת, ביום טוב אחה"צ, הרי בלאו הכי יש אור חשמל, ולכאורה אין צורך בנר זה כלל. ועדיף טפי מתוספת אורה.

ואפשר ליישב זאת בכמה דרכים: דהנה ז"ל הראבי"ה (סי קצט): מיהו נ"ל כשמדליק את הנר הראשון, יתכוין שלא יקרא שם מצוה עליו, עד שידליק הנר השני המונח במקומו וכו'. שאל"כ על הראשון היה לו לברך. ע"כ. וא"כ גם בנ"ד הרי הדלקת החשמל לא נעשתה לשם מצות חכמים לנר שבת, ושפיר יכול להדליק נר שבת בכוונה לשם מצוה. וראה להלן.

ועוד י"ל דאיכא מצוה גם בעצם מעשה ההדלקה משום כבוד שבת, כמו בכל דבר הנעשה בערב שבת לכבוד שבת, והדלקת הנר ניכרת שהיא לכבוד שבת, משא"כ בחשמל הדלוק. וגם כאן שייכת התקנה במעשה ההדלקה לכבוד שבת. שבהדלקת הנר איכא גם משום כבוד שבת, וגם משום עונג שבת. והכי משמע מהגמ' שבת (כג.) עששית שהיתה דולקת והולכת כל היום כולו, למוצ"ש מכבה ומדליקה. וכ"ה ברמ"א (סי' רסג ס"ד). ואי משום עונג שבת גרידא, אמאי מכבה וחוזר ומדליק, וע"כ דבעינן מעשה הדלקה שיש בה כבוד שבת. והדלקת החשמל אינה ניכרת שהיא לכבוד שבת, ובעינן הדלקה הניכרת ל"כבוד" שבת. ומ"ש מרן שאין מברכים על תוספת אורה, היינו בנר שהודלק לכבוד שבת, ומוסיפים אחר כך עוד נר לכבוד שבת באותו חדר, אבל באור החשמל שהדליקוהו שלא לשם נר שבת, איה"נ שייך שפיר לברך על תוספת אורה, כל שההדלקה היא במיוחד לכבוד שבת.

ויש להוסיף מ"ש בבית יוסף (ריש דף כ"ג ע"א מדפי הטור) דכל היכי שיש היכר מברך אף לשיטת רבינו משולם הסובר דאם היה נר דלוק מבעוד יום אין צריך לכבות ולחזור ולהדליק. אלמא דלא סבירא ליה דהדלקה לבד עושה מצוה גבי נרות שבת, ולכך לדידיה לא מברכים על נר שבת. אבל כל היכי דעביד היכר מהני אף לרבינו משולם לברך.

תדע דהכי הוא, שהרי מריה דשמעתתא שאין מברכים על תוספת אורה, הוא האו"ז, שגמגם בדבר וכמ"ש בב"י. [והוא מדרשות מהר"ח או"ז עמוד עא. וכן בשלטי הגבורים פ"ב אות ג]. ואיהו גופיה כתב (ח"ב סימן יא הלכות ערב שבת דף ד' ע"ג), דמנהג כשר להדליק תחלה כל הנרות שבבית ואח"כ נרות שעל השלחן, כי אותו

נר הוא בא לכבוד שבת. ע״כ. ולכאורה איך יהיה זה מנהג כשר, הרי אין מברכים על תוספת אורה, אלא ע״כ שיש לחלק בזה, דהאו״ז גמגם היכא שהנר הודלק למצותו, ובאופן שכתב, בב׳ וג׳ בעלי בתים שאוכלים במקום אחד, וכל אחד מברך על מנורה שלו שמדליקה לכבוד שבת. וכל שאר הנרות שבבית שלא הודלקו לשם מצות נר שבת, אין בהם משום תוספת אורה. משא״כ היכא שהדליק כל הנרות שבבית שלא לשם כבוד שבת, וכמו בנ״ד בענין החשמל, וחוזרים ומדליקין נר במיוחד לכבוד שבת, בזה הוא מנהג כשר, כי אותו נר האחרון הוא לכבוד שבת, ובו יש את החשיבות של שבת קודש. [אלא דלטעמים אלה לכאורה לא היה לנו לברך על אור החשמל. שהרי אינו ניכר שמדליקו לכבוד שבת. ויש לומר דסמכו על הטעמים דלהלן. א״נ דדוקא היכא שאור החשמל היה דלוק ועומד, בזה אין ניכר שהודלק לכבוד שבת, אבל אם קודם שמדליקו מברך עליו להדליק נר של שבת, ומדליקו, בזה ניכר שמדליק החשמל לכבוד שבת. ובפרט אם מדליק נר חשמלי מיטלטל המונח ע״ג השלחן, דבזה ודאי לכבוד שבת]. ואין לומר שמברך על הכל אחר ההדלקה, דהא איהו גופיה ס״ל שמברכים קודם ההדלקה, כמבואר בדבריו בהלכות פסחים (סי׳ רנו דף נז ע״ג) דבעינן עובר לעשייתן.

ואל תשיבני ממ״ש בחזון עובדיה בשם העו״ש שאם היה נר דלוק שלא לשם שבת, צריך לכבותו, דהם דברי הרמ״א בס״ד, ואיהו גופיה כתב שמברכים על תוספת אורה [בסעיף ח], ואם כן אמאי צריך לכבותו, הרי יכול להדליק עוד נר לכבוד שבת, דהתם מיירי שהנר הדלוק עומד במקום שמדליק תמיד נר שבת, וסומך על נר זה, ולכן צריך שיכבהו. ואין הכי נמי אם יש לו נר אחר, אין צריך שיכבה את הנר הדולק, ודי שיברך וידליק את הנר הנוסף לדעת הרמ״א. ובזה מקיים מצות הדלקת הנר.

ועוד יש ללמד זכות ממה שכתבו כמה האחרונים על דברי הש״ע (ס״ט) המדליקין בזויות הבית ואוכלים בחצר, אם אין הנרות ארוכות שדולקות עד הלילה, הוי ברכה לבטלה. ע״כ. ודקדק המג״א דמשמע שאם אוכל בבית, אף שאינן ארוכות ולא דולק בלילה סגי. ע״כ. ופי׳ המשנ״ב (סק״א) דאף שעדיין יום הוא, יש לו הנאה ושמחה מן הנרות בשעת אכילה. עכ״ל. אמנם הלבושי שרד מסביר הטעם משום שהשמש באה ויש הנאה קצת מאור הנרות, וכ״מ מהא״ר, ולפי זה אין ראיה לנ״ד, ואדרבה אחר שיש אור החשמל הנר שמדליק הוא בגדר שרגא בטיהרא מאי מהני, ואין שום הנאה מאור זה. אך עכ״פ לביאור המשנה ברורה נראה דאף שיש אור חשמל, סוף סוף הרי יש לו הנאה ושמחה מן הנרות שמדליק בשעת אכילה.

ועוד יש לומר דבעינן שתהיה ההדלקה על ידי מעשה אדם, שיהיה תלוי בו המשך ההדלקה. ובאור החשמל אין הדבר תלוי בו, שיתכן ותהיה הפסקת חשמל, ולא יהיה אור בבית, ותתבטל תקנת חכמים שיהיה אור דלוק בביתו בליל שבת. ואף כיום שאין הדבר מצוי כל כך שתהיה הפסקת חשמל, בעינן שיהיה הדבר תלוי במעשה האדם שהוא יגרום לכך שהנר יהיה דלוק ולא שיהיה תלוי באחרים. וממילא לא הוי בכלל תוספת אורה. [ובפרט להסוברים דזרם החשמל מתחדש בכל רגע ורגע, ואינו פועל מעצמו כמו נר שדולק]. ורק אם יש נר דלוק, שהוא אור התלוי בנו שישאר דלוק בליל שבת, בזה אם מדליק נר נוסף הוי תוספת אורה שאין מברכים על תוספת, משא״כ בחשמל.

ועוד י״ל, דמה שאנו ממשיכים בחיוב הדלקת הנר, ואיננו מסתפקים בחשמל, הוא משום דכל דבר שנתקן במנין, אין אנו יכולים לבטלו, דבטל הטעם לא בטל הדין. ואין בי״ד רשאי לבטל דברי בית דין חבירו אא״כ גדול ממנו בחכמה ובמנין, ואחר שחכמים תיקנו להדליק נר לכבוד שבת, נהפך הדבר לתקנה, כמו ברכה מעין שבע, וכיו״ב. ולכן גם כשיש חשמל נשארת התקנה לעשות מעשה בהדלקת נר במיוחד לכבוד שבת. אלא שיש לדון בטעם זה, וראה להלן.

ועוד יש לומר, דהכא אין המחלוקת לגבי הברכה באופן ישיר, [שדעת המהרי״ל שיש ענין בתוספת אורה, ולדעת מרן יש ספק בדבר, כי לשלום בית די בנר אחד, ולא בתוספת אורה, ולכן אף שגם לדעת מרן יש ענין בתוספת אורה, וכמבואר בשבת (כג:) וכמו שדייק בשו״ת יביע אומר ח״ב (חאו״ח סימן טז אות יד). ומ״מ לדעתו יוצא ידי חובה של עיקר התקנה בנר אחד. ולדעת הרמ״א תוספת אורה היא בכלל התקנה]. והברכה נגררת אגב מחלוקת

זו אם התוספת בכלל המצוה או לא, ונודע שכל שהמחלוקת במצוה ואגב הברכה נגררת, דעת הרדב"ז שאין לחוש לספק ברכות, וברוכי מברכינן. ואף שדעת מרן הש"ע אינה כן, וכמו שהארכנו להוכיח בעין יצחק ח"ב (עמוד תא). ולכאורה הכי מוכח גם מנ"ד, שדעת מרן שלא לברך על תוספת אורה, אף שהמחלוקת במצוה ולא בברכה. ומ"מ סברת הרדב"ז חזי לאיצטרופי לכל הספיקות המובאים כאן. [אלא דאכתי יש לעיין אם הוי בכלל ספק במצוה, שיתכן דבזה גופא נחלקו מרן והרמ"א אם מברכים על תוספת אורה, והמחלוקת היא בברכה ולא במצוה. ויש לעיין בזה].

ועוד יש ללמד זכות על המנהג על פי המבואר באשל אברהם (סימן רסג ס"ק כא) וז"ל: ע' מג"א דאם מדליק נר בחדר שהולך שם, אף שאין אוכל שם, אם לא הדליק במקום אחר מברך על זה, משום שלא יכשל בעץ ואבן. אבל המדליק באכסדרה שאורה רב מאור הלבנה, ואינו אוכל שם, אין מברך. ואם משתמש שם קצת לצורך אכילה, מברך. ע"כ. ועפ"ז כתב בבן איש חי (ש"ב פרשת נח אות ד') דאע"פ שאוכל ומקדש על הגג שאור הלבנה זורח על שולחנו מבערב, עכ"ז מדליקין נר שבת בברכה, יען דנר שבת מלבד טעם הפשטי של שלום בית, יש בו חיוב על פי הסוד וכו'. ע"כ. ומבואר דאפי' שיש כבר אור ולא שייך הטעם של שלום בית, שפיר מברך על ההדלקה. ואין לומר דהואיל וטעמו של הבן איש חי הוא על פי הסוד, ואנן קיי"ל בכל דוכתא דפשט וקבלה הלכה כהפשט, דמאחר ודין זה לא נזכר להדיא בש"ס ובפוסקים, והוא נתבאר על פי הסוד, בזה אזלינן שפיר אחר הסוד בתורת צירוף נוסף. וכיו"ב מצינו בב"י (סימן קמא) ועכשיו שנהגו שהש"צ הוא הקורא, העולה אסור לקרוא, אף שלדברי הפוסקים צריך לקרוא, ואם לא יקרא כתבו דהוי ברכה לבטלה, מאחר שלא נזכר זה בתלמוד בהדיא, לא שבקינן דברי הזוהר מפני דברי הפוסקים. ע"כ. וע"ש מ"ש עוד בב"י. ומ"מ חזינן דאף שיש פוסקים שסוברים דהוי ברכה לבטלה, הואיל ולא נזכר להדיא בש"ס, שפיר אפשר לסמוך ע"ד הזוהר. וה"ה לנידון דידן, שהרי גם לפי הפשט נתבארו כמה סברות דאפשר לברך על ההדלקה גם כשאור החשמל דלוק, בזה סמכינן שפיר על טעם הסוד. וכ"כ בספר יסודות הלכות שבת (להרה"ג ר' יוסף כהן סימן ח).

ועוד יש להביא סיוע למנהג, מנר חנוכה, דהנה מרן בש"ע (סי' תרעט) פסק, שיקדים להדליק נרות חנוכה קודם נרות שבת. וידוע שבשעת הסכנה מניח נ"ח על שלחנו ודיו, וכתבו רבים מהפוסקים דגם כיום שאין סכנה, יכולים להדליק בבית, [ראה תוס' ריטב"א ומאירי שבת כא:], ולכאורה אחר שהדליקו נר חנוכה ויש אור בבית, היאך יברך אחר כך על נר שבת, הא כבר יצא ידי חובה של שלום בית. דסוף סוף יש אור בבית, והפוסקים לא כתבו להדיא שידליק את נר שבת בחדר אחר, ולא חילקו בזה כלל. ואדרבה משמע שמדליק נר חנוכה ואחר כך נר שבת באותו חדר [וע"ש בהגהות הגר"א סימן תרעא], ועיין במאירי (שבת כא.) שכתב, דאסור להשתמש לאורה, פירושו בכל תשמיש, ואפילו תשמיש של מצוה ותשמיש של קדושה, ואפילו לקריאת ספר או לסעודת שבת. ע"כ. והיינו שסועדים במקום שנר חנוכה דולק, ומסתמא מדליקין נר שבת בחדר שאוכלים בו, אף שקודם לכן הדליקו שם נר חנוכה ויש אור בחדר. [ועיין בטור סימן תרעג]. וכ"ה בשלחן ערוך סימן תרעג. ובביאורי הגר"א שם הוכיח מלשון מרן דאפילו תשמיש של קדושה אין לעשות כנגד נר חנוכה, ממה שאמרו נר שבת ונר חנוכה נר שבת קודם משום שלום ביתו, ואמאי לא ידליק נר חנוכה על שולחנו ויעלה לו לכאן ולכאן, וע"כ דאפילו לסעוד לאורה אסור. והיינו שיניח את נר חנוכה רחוק משלחן שסועדים עליו. וחזינן שהגר"א הבין דאפשר גם כיום להדליק נ"ח בבית, ואם ידליק נ"ח באותו חדר שסועד שם, היאך ידליק באותו חדר נר שבת, הרי אין מברכים על תוספת אורה. וע"כ דכיון שהנר הראשון הודלק שלא לשם נר שבת, יכול לברך ולהדליק נר נוסף לשם שבת. [ואי תימא דאסור להשתמש לאור נר חנוכה, הנה שימוש מיוחד לאור נר חנוכה בזה אסרו חכמים, וכגון להשתמש באופן ישיר לאור הנרות, כמו להחליף מטבעות, או לקרוא לאור הנר, אבל לילך בביתו כשנרות החנוכה מאירים, או לשהות בחדר שיש שם נרות חנוכה, אינו בכלל האיסור שלא להשתמש לאורה, ובפרט כשיש שם נר השמש שמותר להשתמש לאורו].

והיה מקום לדחות דאי משום הא לא איריא, די״ל דאיירי באופן שנותן שמן בנר חנוכה לשיעור של חצי שעה אחר צאת הכוכבים, כפי עיקר הדין של נר חנוכה, ובזמן הסעודה הנרות כבו, ומשום הכי צריך הוא לנר שבת שיסעוד לאור הנר. אלא שלא מצינו חילוק בזה בפוסקים, אם נותן שמן לחצי שעה בלבד, או אינו מדקדק בזה.

אם מברכים על תוספת אורה

יח. מה שכתב בפרק ב תשובה ח, דלבנות אשכנז הסוברים שמברכים על תוספת אורה, אין כל שאלה, כי כל אחת מברכת לעצמה. ע״כ. הנה אינו מוכרח כלל שלבנות אשכנז אין מקום שאלה, דכיון שכיום יש אור החשמל, א״כ אין כאן תוספת אורה באותו נר קטן שאין בו ממש, ושרגא בטיהרא מאי אהני. ויש להעיר הערה זו גם בסימנים הקודמים, שגם לבנות אשכנז יתכן שכיום השתנה הדין. והסברא שכתב בא״א בוטששטש שמנהג ישראל נעשה ונקבע להיות הלכה, צ״ע אם אפשר לסמוך על סברא כזו למעשה. ואף בדעת הרמ״א כתב הפרישה (אות ה׳) שלא כתב הרמ״א המנהג שכמדומה לו שלא נהגו כן ולא מיחה גם כן. רש״ל. ע״ש. ואף שבהג״ה לפנינו איתא: אבל אנו אין נוהגין כן, הנה בהגהות והערות בדפוס החדש ציינו, שבדפוס הראשון של הרמ״א ליתא להגה זו. ועיין בתורת חיים (ס״ק כה) שכתב ליישב כוונת הפרישה גם לפי גירסא דידן. דכוונתו שאין אנו נוהגים למחות במי שמברך, אבל גם הוא דעתו לחוש לספק ברכה לבטלה.

בדין אע״פ שיצא מוציא

יט. במה שכתב בפרק ד תשובה א, דאע״ג שלדעת הש״ע (סימן רעג סעיף ד׳) מי שיצא י״ח אינו מוציא י״ח את בקי, שאני הכא כשמוציא את עצמו מדרבנן, שפיר מוציא גם את הבקי שחיובו מן התורה מדין ערבות. ע״כ. הנה בילקוט יוסף שבת כרך א׳ חלק שלישי, בדיני קידוש, הארכנו לבאר שכל מה שמרן כתב בסימן רעג, הוא לכתחלה, אבל מרן מודה דבדיעבד ובשעת הצורך אע״פ שיצא מוציא גם בבקי, שכ״ד רוב הראשונים. וראה שם באורך.

ובנ״ד י״א שכאשר יש לו יין או פת אינו יוצא ידי חובת קידוש בתפלה. ועוד שד׳ החת״ס ועוד רבים שסתמא דמילתא כוונתו לעשות כפי דעת חז״ל, ולקיים מצוות קידוש דווקא על היין. וכן יש ראשונים דמשמע מדבריהם שצריך לקדש גם בתפלה וגם על היין. ויש בזה אריכות בלוית חן. ראה שם ותהנה.

קידוש על יין משוחזר

כ. במה שכתב בפרק ד תשובה ו, בענין קידוש על יין משוחזר, ראה בזה באורך בילקוט יוסף שבת א חלק שלישי מהדורת תשע״ב. ושם הזכרנו מ״ש בספר אשרי האיש (ח״ב עמוד עה) בשם הגרי״ש, שיין משוחזר אינו כלל יין לברכת בפה״ג וקידוש ולשאר דברים. וכ״כ עוד שם (עמוד פא) שמיץ ענבים משוחזר שמאדים את המיץ עד שנשאר תמצית אחד מחמשה מה שהיה קודם, ולאחר זמן שזה כבר מיועד למכירה, מוספים עליהם מים עד ארבעה חמישיות כשיעור שהיה קודם, וגם הטעם חוזר להיות כמעט כמו שהיה קודם, מ״מ כיון שאותם ארבע ידות של מים אינם עומדים וגם מעולם לא עמדו להיות יין, אין לברך ע״ז בורא פרי הגפן. ע״כ. ובשו״ת מנחת שלמה (חלק א סימן ד) האריך בזה, והעלה, דאף אם ננקוט שאין להתחשב עם זה שהתמצית והמים אינם ראויים להיות ממש כמו יין, וגם נאמר דכיון שהטעם של מיץ משוחזר שוה למיץ ענבים רגיל, שפיר אזלינן לענין ברכה בתר חשיבות של הטעם, ואע״ג שהמים שהם פי ארבע מהמיץ, מעולם לא קבלו שום טעם מגוף הענבים, אפ״ה חשיב כמזיגה, הואיל ועכ״פ הוא נהנה ומרגיש טעם של יין מגיתו, או כמו מי בישול של צמוקים אשר מברכין עליו בפה״ג, מפני שראוי להיות יין כזה שהוא סעיד ומשמח. וכן נראה לכאורה ממה שהק׳ המג״א (בסי׳ ר״ד ס״ק ט״ז) וכו׳. ואע״ג דמסתבר דהשתא מיהא לא סעיד ומשמח, מ״מ הוא מרגיש עכ״פ טעם של יין דסעיד ומשמח. וה״נ גם במשוחזר הוא מרגיש טעם טוב של יין מגיתו, וכמו בתרכיז של מיא דסילקא, הרי מסתבר שיכולים להוסיף מים ולברך ע״ז בפה״א, וה״נ גם כאן מברכין בפה״ג

ולא פרי העץ או שהכל, כיון שהמים אין להם טעם, וכל החשיבות הוא רק הטעם של המיץ, וכמ״ש הט״ז (בסי׳ ר״ב סק״ט). וע״ש שלענין קידוש החמיר בזה, וכתב, דבנ״ד הרי לאחר שנתבשל כ״כ הרבה עד שנשאר רק תמצית של אחד מחמשה, אינו ראוי כלל לשתיה, ובההיא שעתא חושבני שהוא פסול לקידוש, וא״כ מנין לנו שחוזר להכשירו ע״י הוספת מים. והן אמנם שאין זה ממש לגריעותא, הואיל וע״י הוספת מים יכולים שוב לתקנו ולהחזירו שיהי׳ קרוב להטעם שהי׳ לו קודם, אבל מ״מ אין זה למעליותא. וכידוע שגם נגרע במקצת. ואף שר׳ אליעזר סובר שההכשר לקידוש נעשה רק ע״י מזיגה של מים, שאני התם שכך הוא עיקר עשיית יין, משא״כ בנ״ד מנלן שחוזר להכשירו, כיון שטעמו נפגם קצת ע״י הבישול גם לאחר הוספת מים. ע״כ.

וכן להלן שם (תנינא סימן יג) בענין מיץ ענבים משוחזר כתב, דאפשר דשאני יין שכך דרכו תמיד דבתחלתו הוא חי ולא ראוי כ״כ לשתיה וטעון מזיגה אפילו לחכמים שמברכים הגפן גם על חי, ולכך יש שמוזגין על חד תלת ויש שמוזגין על חד שית, ולכן מברכין על שניהם הגפן מבלי להתחשב בטעמי המזיגה. משא״כ מיץ ענבים אינו שייך כלל למזיגה, כי רק מוציאים את אשר יש בו מתחלת בריאתו ומחליפים אותו במים ולכן נראה דחשיב כדבר נוסף הבא מבחוץ, ולכן הנני מפקפק אם כדאי לברך על כך ברכת מעין ג׳.

ועכ״פ לדינא נראה שיברך על זה שהכל, שלא יצא הדבר מידי ספק, ושמא משקר בברכתו אם יאמר בורא פרי הגפן. וע״ע בשו״ת מנחת יצחק חלק ח׳ (סי׳ יד) וחלק ט׳ (סי׳ יז) מ״ש בזה.

קידוש על יין לבן

כא. במה שכתב בפרק ד תשובה יב, שאפשר לקדש על יין לבן, הן אמת שכן עיקר לדינא, שאם לא מצא יין אדום הכשר לברכת ״בורא פרי הגפן״, יקדש על יין לבן, שבשעת הדחק מותר לקדש ולהבדיל על יין לבן. ואע״פ שמרן (בסי׳ ערב) כתב שהמנהג לקדש על יין לבן וכדעת רוב הפוסקים, ומכללם הרי״ף והרמב״ם, מכל מקום יש לומר שנשתנה המנהג לענין לכתחילה. ולכן לכתחילה אין לקדש על יין לבן או לצאת בו ידי חובת ד׳ כוסות, אלא בשעת הדחק כשאין לו יין אדום שיכול לקדש על יין לבן. וע״ע במטה יהודה (סימן תסב) ע״ש. וכ״כ בבית מנוחה (דף נט ע״ב), שראוי לחזר אחר יין אדום לקדש עליו כדי לצאת גם ידי סברת הרמב״ן. ע״כ.

ולגבי פסח כתב במשנה ברורה (סימן תעב ס״ק לח), דמה שמצוה לחזר אחר יין אדום לד׳ כוסות, הוא משום דכתיב ״אל תרא יין כי יתאדם״, דמשמע שהאדמומית היא מעלה של חשיבות. ועוד, זכר לדם שהיה פרעה שוחט בני ישראל. וראה עוד במ״ש בשארית יוסף ח״ג (עמוד שצ). ומ״מ אם אינו לבן יותר מדאי והוא משובח מן האדום, לו משפט הבכורה. וכמבואר בחזו״ע (סעיף יב). ובפרט לפי מה שכתב בש״ע הרב (או״ח הל׳ פסח סי׳ תעב) דאע״פ שבקידוש של שאר ימים טובים ושבתות נוהגים כהאומרים שאין צריך לחזור אחר יין אדום, אם אינו משובח מן הלבן, כמו שנתבאר בסי׳ ערב, מכל מקום בד׳ כוסות יש לנהוג כהאומר שצריך לחזור אחריו, לפי שיש בו זכר לדם שהיה פרעה שוחט את בני ישראל. ע״ש. והובא בקצות השלחן (סי׳ פ בדי השלחן סק״א). והוסיף, שאין הכוונה בלבן כמו שהעולם קורין ״לבן״ ליין שאינו אדום כל כך, ונוטה קצת ללבן, שזה בכלל אדום הוא. אלא הכוונה בלבן ביותר, ועל זה הובא מחלוקת הפוסקים בב״י.

ובספר דרור יקרא (עמוד שנ והלאה), וכן בספר וביום השבת (סימן לז אות יא) הביא בשם הגריש״א זצ״ל שכיום אין מעלה על יין אדום יותר מיין לבן אם אינו משובח יותר מהלבן. והנה מרן בסי׳ תעב (סעיף יא) כתב: ״מצווה לחזור אחר יין אדום״. ע״כ. והשמיט סיום דברי הטור ״אם אין הלבן משובח ממנו״. והרמ״א הביא דברי הטור בהגה. והנה טעמו של הטור י״ל משום שכל העדיפות ליין אדום הוא מחמת שמסתמא הוא משובח יותר, ולכן היכא שידוע שהלבן משובח יותר, עדיף הוא מהאדום. וכן כתב הלבוש (סימן תעב סי״א) שהטעם הוא, משום דהא דאדום עדיף, הוא מפני שדרכו להיות משובח מן הלבן. אולם אפשר דמ״מ יש עדיפות ליין אדום, מכמה סיבות:

לחוש לדעת הרמב״ן שפוסלו אף בדיעבד. [ומרן בש״ע (סי׳ ערב) הביא שי׳ הרמב״ן וסיים שהמנהג אינו כן.

ושמא כוונתו בזה לומר שיש מקום לחוש לדברי הרמב"ן].

ועוד, שיתכן שמראה אדום הוא הידור ליין, וגם גורם הנאה יותר [ע"י מראית העין]. ובפרט לעניין ד' כוסות שיש כמה טעמים להקפיד דוקא על יין אדום.

וע"ע בב"י (או"ח סי' קעה) שהביא מהמרדכי בשם ר"ת, שהיין הלבן בריא יותר לגוף. וע"ע באו"ז (ח"ב סי' רנו) שכתב, שעל דרך הפשט ביאור הכתוב הוא: "אל תבזה יין כי יתאדם" ע"ש. ולענין הלכה למעשה כבר נתבאר שיין אדום עדיף, אא"כ היין הלבן אינו לבן יותר מדאי, והוא משובח מן האדום, שאז לו משפט הבכורה על היין האדום.

כב. במה שכתב בפרק ד תשובה יג, לענין שמיעת קידוש ממחלל שבת, והיקל בזה במי שמוגדר כתינוק שנשבה, שיכולים לצאת ידי חובת קידוש בשמיעת הקידוש ממחלל שבת כזה. ע"כ. אולם בילקו"י (סי' ערב סעיף ל) הארכנו בזה בס"ד, והעיקר לדינא, דמי שאינו שומר שבת, אף שעושה כן לתיאבון ולא מתוך כפירה ח"ו, אם בניו או בנותיו הם שומרי שבת, נכון שימזגו יין לתוך כוסם, ויאמרו את הקידוש בלחש מלה במלה אחריו, ולא יענו עמן אחר ברכתו, ומיד לאחר שיסיימו לברך יטעמו רוב רביעית מהיין שלפניהם. ע"ש.

להזמין לביתו מי שמגיע ברכב בשבת

כג. במה שכתב בפרק ד' תשובה יד, לענין הזמנת מחלל שבת לקידוש באופן שבבואו יחלל שבת, הנה בילקוט יוסף שבת א חלק ראשון (מהדורת תשע"א, סימן רמו סעיף כו) נתבאר, שיש ליזהר שלא להזמין לשבת כאורח מי שמגיע אליו ברכב בשבת. ויש מי שכתב שאם ברצונו לקרבו לתורה ולמצוות, יעלים עין מכך שמגיע ברכב, כל שרואה שיש סיכוי שיתקרב לתורה ויחדל מחילול שבת. ולא יחנה ליד הבית ממש. ויש מי שאוסר גם באופן כזה. ולכן עדיף יותר שיאמר לו שיתארח בקרבת מקום כל השבת, ויגיע בערב שבת ולא יחלל את השבת ח"ו.

ובמקורות שם ביארנו שכן כתב בשו"ת אגרות משה (חאו"ח ח"א סימן צט), ושם קאי על המזמין אנשים שיבואו להתפלל בשבת לביהכ"נ, כשיודע שיחללו את השבת בנסיעה ברכב. דכיון שאי אפשר שיבואו בלא חילול שבת ודאי אסור, והוא עוד גרוע מאיסור לפני עיוור, שהרי הוא עוד באיסור מסית [במה שמסיתם לבא]. ואף שאיסור מסית כדי לחייבו סקילה הוא רק במסית לעבוד עכו"ם, מ"מ לענין האיסור ועונש כלפי שמיא בכל החומר שאין טוענין למסית יש בכל האיסורים, כמפורש בסנהדרין (כט.) דיליף ר"ש בר נחמן א"ר יונתן, מנין שאין טוענין למסית, מנחש הקדמוני, אף שלא היה חטא ע"ז אלא האיסור אכילה מעץ הדעת. חזינן שאיסור מסית יש לכל עבירה, אך שאין עונשין בדיני אדם רק על מסית לע"ז, אבל בדיני שמים יענש, ולא ילמדו עליו סנגוריא.

וכן כתב בשו"ת שבט הלוי ח"ח (עמוד קמו ועמוד רכד), דפעמים שיש בדבר איסור לפני עוור דאורייתא, ופעמים שיש בדבר איסור דרבנן. ועל כל פנים סרך חילול ה' ומסייע בידי עוברי עבירה בודאי איכא, לכן אין ברירה אלא למנוע מלשלוח הזמנה לבא אליו לשמחה שעושה בשבת, או לכל הפחות לכתוב לו שאסור לבא בשבת רק ברגל. ע"ש.

וראה עוד כיו"ב בילקו"י שבת כרך ד' (עמוד שיט) לגבי מילה הנערכת בשבת ויש חשש שיבואו הקרובים ברכב בשבת. ושם כתבו לחלק בין אם החילול שבת נעשה בידי אבי הבן, או על ידי שאר הקרובים, וגם הכל תלוי בהנהגת חכם הקהילה אם בידו לגדור גדר.

וכיוצא בזה כתב גם בשו"ת ציץ אליעזר ח"ו (סימן ג). ושם העלה, דמעיקרא דדינא יש למול המילה בזמנה בשבת, מכיון שזה חיוב המוטל בכלל לא רק על האב בלבד, כי אם גם על הבי"ד ועל כל בית ישראל, אשר בכללם המוהל. וכשם שלא יצוייר לומר למשל שלא יפתחו את בית הכנסת בשבת להתפלל בו, מפני שעי"כ ישמעו מחללי שבת שיש כאן בית כנסת ותפלה בצבור ויסעו במכונית לבית כנסת לעת מצוא שלהם (דבר שמצוי בעוה"ר באמריקה), כך אין לומר שהמוהל יבטל החיוב שמוטל עליו למול הבן הנולד ביום השמיני אפילו בשבת, ושוטים המקלקלים ומחללים את השבת יתנו את הדין.

ואמנם אם ברצונו לקרב אותו למצוות וכו', ראה בשו"ת תשובות והנהגות חלק א' (סימן שנח), ובספר בין ישראל לעמים (עמ' קע), שאין לחשוב זה לאיסור מסייע בידי עוברי עבירה, כיון שעושה כן על מנת להחזירו למוטב, והוא כעין מה שאמרו: "חלל עליו שבת אחת כדי שישמור שבתות הרבה" [זכר לדבר]. ועוד, שמסתמא בביתו יעבור על איסורים רבים יותר, וכשיתארח אצל שומרי שבת ימנע מהרבה איסורים, ובפרט שיתכן ויתעורר לחזור בתשובה.

ואמנם בספר ועלהו לא יבול חלק ב' (עמוד ריט) כתב בשם הגרש"ז אוירבאך זצ"ל שאין להקל להזמין אורח כשידוע שיגיע ברכב בשבת. ע"ש. ושמא לא קאי באופן שמחזירו למוטב, וצ"ע.

וראה בשו"ת משיב דבר חלק ב (סימן לב) אם מותר לשדך בני זוג שיש חשש שלא ישמרו דיני הטהרה, וכתב שם, דהא אינו מסייע בעת העבירה עצמה, וגם אין זה ברור שיחטאו. ע"ש. ולפי זה כתב בספר אבני זכרון (עמוד שמו) שאם היא חשודה שבין כך ובין כך תחלל את השבת בביתה, מה לי הכא ומה לי התם, ובפרט שיגרום לה צער בשעת הסירוב. אולם אם בלעדי הסעתו את אמו לא היתה מחללת שבת, אין זה כיבוד, כי אם רעה עבורה.

קרא את המגילה ולא השמיע לאזניו

כד. ואסיים בהערה על מה שכתב בספרו על המועדים, במה שהורה בסכינא חריפא שלדידן בני ספרד דאזלינן בתר פסקי מרן הב"י, אם קרא את המגילה ולא השמיע לאזניו לא יצא י"ח אפי' בדיעבד. ושכ"פ בחזו"ע פורים עמ' נה. הנה אילו היה מעיין תחילה בספר ילקוט יוסף פורים עמ' תצד והלאה, לא היה פוסק כן בפשיטות. וע"ע בשבט הלוי ח"ט סימן קמה מ"ש בזה לגבי בני ספרד. ובמה שהערנו על דבריו בילקוט יוסף שם עמ' תק. ועוד הארכנו בזה בקונטרס אחרון שם סימן ו. ושם בעמ' תת"ס ביארנו, שאין הכרח ג"כ מדברי מרן אאמו"ר בזה לומר שלא יצא י"ח אפי' בדיעבד.

וברכתי למעכת"ר שיזכה להמשיך להפיץ מעיינות התורה וההלכה, ויזכה להגדיל תורה ולהדירה.

בברכת התורה,

יצחק יוסף

הראשון לציון הרב הראשי לישראל

סימן מ
שאלות הקשורות למשטרה בעניני שבת

[בתוספת בעת ההדפסה]

בס"ד, ז' אייר תשע"ד

לכבוד הרב רמי **רחמים ברכיהו** הי"ו רב במשטרה, ורב היישוב "טלמון"

שלום רב,

קיבלתי את מכתבו והנני להעיר בקצרה, והדברים הם לעיון ולבירור.

אם אפשר לחלל שבת למנוע מגנבי מכוניות בליל שבת

א. מה שכתב באות ג', אודות גנבי הרכב בלילות שבת בשכונות חרדיות, דלכאורה יש לחוש מישמעאלים גנבי מכוניות בשכונות החרדיות בלילות שבת, באופן שיכול להגיע למצב של סכנת נפשות כשירצו להתגונן, הנה מסתבר הדבר שאם אכן ח"ו יגיע המצב לאופן כזה, ייחשב הדבר כמצב סכנה או ספק סכנה. אך כל עוד לא הגענו למצב זה, הרי שהקב"ה מסייע שלא נגיע לשם, ומכניס בקרב הגנבים חששות ופחדים גם ביום השבת וגם בשכונות חרדיות.

ב. מה שכתב לדמות נידון דידן לרופאים שמטפלים בגויים ביום שבת אף באיסורי תורה, רחוקים הדברים זמ"ז ואין בזה דימוי מילתא מילתא, כי ברופאים יש "שבועה" עולמית, והסכמה כללית

להתחייב לרפא ולטפל בכל מי שבא ומבקש טיפול, ואין בזה מה להתחכם. וראוי לצרף הסברא שאם הדבר יתפרסם שסירבו לטפל בחולה גוי, הדבר יגרום ח״ו לפיקוח נפש דמשתרשי ליה, שבמקומות אחרים בעולם יוודע הדבר ויסרבו לטפל חולים יהודים שיש בהם סכנה. וגם בזה צריך להשתדל לעשות בשנים שעשאוה, או בשינוי אם אפשר. משא״כ במשטרה הלא הכל יודעים שיש לה סדרי עדיפויות וקדימויות, ופעמים שמתקשרים אליהם מספר פעמים על כל מיני דברים קטנים וגדולים, כמו פריצה, גניבת רכב, סכסוכי שכנים, אלימות וכו׳, ועניני בטחון פנים, ופעמים שהמשטרה מתמהמהת, והכל מקבלים (גם אם לא בהבנה) את הטיעון שהיו לה דברים דחופים מזה כדי לטפל. וגם כאן החילוני יקבל בעל כרחו את ההשתהות של המשטרה להגיע לביתו, ולקחת פרטים וטביעת אצבעות וכו׳. ומי שאירעה לו פירצה בתוך ביתו והמשטרה מבקשת ממנו פרטים על סיבות הדליקה, ורוצים לרשום את הפרטים בשבת, אסור לו להשיב להם, שאם ישיב להם נמצא מסייע בידי עוברי עבירה השוטרים היהודים שלא לצורך פיקוח נפש. ואפילו אם יפסיד את כל ממונו אם לא ישיב לאנשי המשטרה, אפילו הכי לא ישיב להם, שכבר נאמר: ובכל מאדך, בכל ממונך. (ברכות נא.) דבכל האהבות אשר יצוייר, תאהב את ה׳ על כולם. וכתב המלבי״ם, דה׳ הטוב ימלא את חסרונו בזכות שמירת השבת, ונאמר, לי הכסף ולי הזהב נאם ה׳ צבאות.

ג. ומיהו מותר לבקש שישלחו אליו שוטר נכרי שירשום את הפרטים מבלי שיאמר לו להדיא לרשום [ללא חילול שבת]. ויתכן שאם הנכרי ישאל מותר גם לענות לו. אבל לומר לו לרשום פרט זה או אחר, אסור.

חילול שבת למנוע עיסקאות סמים

ד. ובענין עיסקאות סמים ה׳ ירחם, הנערכים בשבת, והמשטרה בידה לסכל את העיסקה, כיצד על השוטרים לנהוג, לפע״ד אף שאכן הפקו״נ בזה מצד המשתמשים בסמים יהיה פקו״נ עתידי שבזה לא התירו, כמפו׳ בב״י. מכל מקום יש לחשוש בכל כה״ג גם לספק פקו״נ מיידי, שפעמים שעיסקאות אלו מסתבכות תוך כדי ביצוע העיסקה, בויכוח או סכסוך בין מאפיות או בעלות על העיסקה, ומעורבים בהם תמיד אנשים מסוכנים ובעיתיים מאד, וע״כ ודאי שא״א להתייחס לעיסקאות אלו כאל עיסקה של אנשי עסקים רגילה, שיושבים בבית מלון ומנהלים משא ומתן, אלא יש בכל עיסקה שכזו סיכון שמא הדברים יסתבכו ביניהם, ויגיעו לאלימות ולסכנת נפשות. (ואף אם הצדדים אינם יהודים, מכל מקום אם יש עוד נלווים לעיסקה זו יהודים, הוי ספק פיקוח נפש). ולכן יש מקום להתיר לנסוע בשבת כדי לעצור את מבצעי העיסקה, כל שאי אפשר לעשות כן על ידי אינו יהודי. וישתדל לעשות בשנים שעשאוה, או בשינוי אם אפשר.

להזמין מכבי אש כשידוע שיזמינו את המשטרה

ה. מותר להזמין מכבי אש, למרות שעל ידי כך גורם שהללו יזעיקו את המשטרה לחקור בסיבות הדליקה, ונמצא שגורם לחילול שבת של השוטרים שלא לצורך פקוח נפש. דכשם שפקוח נפש דוחה שבת, כך דוחה גם איסור לפני עור לא תתן מכשול, ולכן אף שעל ידי כך גרם להכשיל את השוטרים לחלל שבת שלא לצורך, ונמצא מסייע בידי עוברי עבירה, אפילו הכי משום צורך פקוח נפש שרי. וכן הוא בספר שמירת שבת כהלכתה חלק א׳ (עמוד תקמז).

לענות למשטרה על נסיבות השריפה

ו. ואם המשטרה מבקשת פרטים על סיבות הדליקה, ורוצים לרשום את הפרטים בשבת, אסור להשיב להם, וראה לעיל אות ג׳.

על אנשי המשטרה להתייעץ עם רבנים מה נחשב לפיקוח נפש

ז. דבר פשוט הוא שחובה קדושה על אנשי המשטרה להתייעץ עם רבנים מורי הוראות בכל הקשור לחילולי שבת במסגרת תפקידם במשטרה, שפעמים ואין צורך בחילול השבת, ואינו בכלל ספק פיקוח נפש הדוחה את השבת. וכגון, מרדפים אחרי גנבים, לאחר שביצעו את הגניבה, שאין לבצעם בשבת, אחר שאין בדבר כל חשש לספק נפשות. אבל אם הזעיקו את המשטרה בעת שהגנב נמצא בדירה, ויש חשש שיפגע בבעלי הדירה, מותר לשוטרים לבוא ולתופסו, מאחר שהדבר גובל בפיקוח נפש.

ח. לענין שמירת שבת במשטרה, נסיעה ברכב למקום שיש פריצה, סיורים, שימוש בטלפון ובמכשיר קשר, רישום וחלוקת קנסות ורפורטים, וכל כיוצא בזה, ראה מה שכתבו בזה בשו"ת ציץ אליעזר חלק ד' (סימן ד'), ובמאמרו בקובץ סיני (כרך כב, תשח, עמוד קנה), ובספר התורה והמדינה חלק ו' (תשיג עמוד כה), ובקובץ דעות כרך ט' (תשי"ט), ובשו"ת ישכיל עבדי חלק ה' (חלק אורח חיים סימן מד), ובשמירת שבת כהלכתה חלק א' (עמוד תקנה). ע"ש. אלא דמה שכתב בישכיל עבדי שם להתיר לנסוע ברכב לתפוס גנב, אחרי שביצע את הגניבה, הנה בדרך כלל אין בזה סכנת נפשות, ובאופן כזה אין להתיר לחלל שבת להצלת ממון, וכמבואר בשלחן ערוך סימן שכט סעיף ו'. ודו"ק.

התנהגות כשיש גנב הפורץ לדירה בליל שבת

ט. גנב הפורץ לדירה, מכיון שיש חשש שיתקוף את הנמצאים בה ויבואו לידי ספק סכנה, מותר לבעל הדירה, או לשכן, להזעיק את המשטרה בטלפון, [כל שאינו יכול להבריחו מבלי להכנס לספק סכנה]. וראה בשו"ת ציץ אליעזר חלק ד' (סימן ד' סק"ב).

אך אם ברור לו בלי ספק שאין כל חשש שהגנב יתקוף ויסכן חיי אדם, וכגון שרואה שהגנב מריק את כל הארונות מבלי שיתחשב בנוכחתו של בעל הדירה, ואינו מאיים על בעל הבית, וכדומה, על זה לא נאמר דין בא במחתרת, וממילא אסור לטלפן למשטרה, גם אם יפסיד את כל ממונו, וזהו שנאמר, ובכל מאודך, אפילו נוטל את כל ממונך. ועל כל אחד לעמוד בניסיון זה, ושכרו כפול ומכופל מן השמים. והכל לפי הענין. וכן הוא במגן אברהם (סימן שכט סק"ה), דיש לו להניח את כל ממונו ולא יחלל את השבת. ואמנם בספר ארחות חיים (סק"ו) העיר על המגן אברהם מהבא במחתרת שמותר להרגו אף בשבת. אך בקובץ מוריה (סיון, תמוז שנת תשלא, דף כג), ובספר שמירת שבת כהלכתה חלק א' (עמוד תקנד) מבואר ליישב דיש להבדיל בין גנב שנכנס לדירה ואין ידוע מה טיבו, דעל זה נאמר דין דהבא במחתרת, וכל שכן אם הגנב מאיים על בעל הדירה לעשות רצונו, דבזה דינו כרודף ואמרינן בזה הבא להורגך השכם להורגו. אבל אם הגנב מריק את כל הארונות מבלי שיתחשב בנוכחתו של בעל הדירה, ואינו דורש שום דבר מבעל הבית, על זה לא נאמר דין בא במחתרת, וממילא אסור להורגו. אך יכולים להיאבק עם הגנב, אף שעל ידי המאבק ייחשב הגנב לרודף, שקיימת אפשרות שתוך כדי ההתנגדות של בעל הבית יאיים לפגוע בבעל הבית, ואז יהיה מותר לפגוע בו חזרה כדין רודף, שאין אדם חייב לראות שגוזלים את ממונו מבלי שימחה כלל, כדי שהגנב לא יהיה לו דין רודף.

להזעיק משטרה לאחר שהגנב ברח

י. גנב שפרץ לדירה ולאחר שגנב נס על נפשו, אין להזעיק את המשטרה בשבת כדי שירדפו אחריו לתופסו ולהחזיר הממון, שהרי אין בכך כל חשש של פיקוח נפש. וכן הרואה גנב הפורץ לבנק או לחנות [סגורים] בשבת, מאחר ואין בזה שום חשש לפיקוח נפש, אסור לו להזעיק את המשטרה, אך יכול להקים קול צעקה להבריח את הגנב, אף שעל ידי הקמת קול צעקה יש חשש שאחד מהשכנים שאינם שומרי תורה ומצוות יזעיקו את המשטרה ויגרמו לחילול שבת. ואין לחוש בזה לאיסור לפני עור, שמכשיל את השכנים החילוניים לחלל את השבת בלי צורך, שהרי אינו מצוה אותם על כך, וגם אינו נותן את האיסור בידים, ועוד, שהוא ספק אם יעשו את האיסור, וגם יש לצרף את סברת הש"ך דבישראל מומר לא אסרינן משום לפני עור. לפיכך מותר לו להבריח את הגנב שנכנס לחנות [שאין בה אנשים] על ידי הקמת קול צעקה, וכמבואר.

להזמין משטרה כשיש ריב בין אנשים

יא. במקרה של ריב בין אנשים בשבת, והריב מחריף מבלי יכולת להרגיע את הרוחות, אם יש חשש לשפיכות דמים, מותר להזעיק את המשטרה. ובאופן כזה מותר לשוטרים לחלל את השבת כדי להפריד בין הניצים. אבל אם אין חשש לפיקוח נפש, חלילה לחלל את השבת לצורך זה. וראה בשו"ת ציץ אליעזר חלק ד' (סימן ד'), ושם כתב להתריע על מה שההמון ממהר להזעיק את המשטרה בכל ריב, מבלי לבחון אם יש בדבר משום פיקוח נפש או לא. וע"ש (אות ג') מה שכתב לענין חזרת השוטרים לתחנת המשטרה, ממקום הריב.

טביעת אצבעות בשבת

יב. אסור לקחת טביעת אצבעות בשבת וביום טוב, ולכן במקרה שהגנב נתפס בשבת, אין לשוטרים לחלל את השבת כדי לקחת מהגנב טביעת אצבעות. [ומי שנעצר בשבת ונתבקש על ידי המשטרה ליתן טביעת אצבעות, עליו לסרב ויבקש לדחות הענין למוצאי שבת]. ועיין בשו"ת ארץ צבי (סימן עא), שהאריך בדין זה, והעלה דטביעת אצבעות בשבת אסורה, ושם דן אם יש להתיר בזה על כל פנים מפני דרכי שלום, ודייק מדברי הרא"ש (בפרק מקום שנהגו סימן ד') דמשמע דכל שאינו איסור דאורייתא מותר לעבור מפני השלום. ואמנם הפרי חדש (סימן תצו אות טז) כתב, דמילתא דפשיטא לי דהיינו דוקא להקל ממנהג מקומו בדבר שנהגו בו איסור, אבל במילתא דמעיקר הדין אסורה, אף דאיסורו אינו אלא מדברי סופרים, הדבר ברור דבזה לא שייך גדול השלום, ויתקוטט עמהם אלף פעמים ולא יעבור על דברי סופרים. ע"ש. ושם ביאר הדברים, דלכאורה קשה אטו מנהגא לאו איסור הוא, והרי ילפינן לה מקרא דאל תטוש תורת אמך, וצ"ל דמנהג תלוי בדעת ורצון המקבלים, ואמדינן לדעתייהו דאדעתא דהכי לא קבילו שיצטרכו להתקוטט. ויש לומר עוד, דאל תטוש תורת אמך היינו שלא להיות נפרד מכנסת ישראל, דתורת אמך היינו כנסת ישראל, כמבואר בברכות (לה ב), ובמקום מחלוקת שהוא גם כן סיבה להיפרד מכנסת ישראל, ואדרבה פירוד עצום יותר נדחה איסור אל תטוש מחמת זה. ומצינו עוד היתר מפני דרכי שלום, לענין לפני עור בשביעית, כמבואר בסוף פרק ה' דשביעית. אבל באופן אחר אין להתיר מפני דרכי שלום, ואין בזה היתר, בפרט ולפי חוקי המדינות אין יכולים לכוף לבר ישראל לעבור על דת, על כן בודאי צריך להישמט מזה ככל האפשר. ומכל מקום אפשר להקל על - ידי שיאמר לנכרי שיקח את אצבעו והנכרי ידחוק האצבע על הנייר לעשות את טביעת האצבעות. ע"ש. וראה עוד בשו"ת ישועת משה חלק א' (סימן ע'). ע"ש.

לקחת למעצר גנבים בשבת

יג. כשאין ספק פיקוח נפש אין ליקח למעצר בשבת ברכב, אלא ילוהו השוטרים ברגל, על ידי אזיקים. ושוטר שקיבל פקודה להסיע ברכב עצירים בשבת, או כל פקודה אחרת הכרוכה בחילול שבת שלא לצורך פיקוח נפש, עליו לסרב לפקודה זו, ולא לחלל את השבת שלא לצורך פיקוח נפש, ואפילו אם יפטרוהו מעבודתו. וה' הטוב ישלם שכרו.

יד. ואם נתפס בשבת רוצח, יקשרו את ידיו באזיקים באופן שלא תהיה שום אפשרות לברוח, ויקשרוהו לידי השוטרים, וכך ילוהו ברגל לבית המעצר. ובעצם הדבר אם מותר להכניס אדם למעצר ביום השבת, ראה בספר הלכות מדינה חלק א' (שער ד' פרק ד') מה שכתב בזה. ע"ש.

אם מותר לשוטרים לכתוב פרוטוקול בשבת

טו. הדבר ברור שאין כל היתר לשוטרים לרשום פרוטוקולים ודוחו"ת למיניהם בשבת, וכן יש להחמיר שלא לדבר כנגד מכונת הקלטה [או שהופעלה על ידי נכרי, או שהופעלה מערב שבת וכדומה], וכמו שפסק בשו"ת בית יצחק (חלק יורה דעה חלק ב' במפתחות לסימן לד). ואף שיש לדון בטעמו של הרב בית יצחק, דמה שכתב שם, מפני שמתהווה רושם בהשעוה הנמצאת במכונה הזאת, והוי ככותב, וכמבואר בסימן שמ, דמוחק שעוה שעל הפנקס חייב, והוא הדין בכותב על שעוה. ע"ש. הנה דבריו אמורים בשיטה הקודמת של עשיית חריצים בשעוה, מעין חריצי התקליטים שבימינו, אך בסרט מגנטי של רשמקול אין כל חריצים נראים, ואין לדמותו לרישום הפונוגרף. וגם בזה יש לומר שהואיל והכתיבה נעשית על פי דיבורו, הרי זה דומה למה ששנינו בשבת (קד ב) הכותב בפיו או ברגלו פטור, שאין דרך כתיבה אלא כשכותב בידו הימנית. וכן פסק הרמב"ם (פרק יא מהלכות שבת הלכה יד). ומכל שכן שלא מצינו כתיבה כזאת במשכן, שהרי אין כאן צורת אותיות כלל, אלא גלי הקול שהוקלטו על הסרט. וגם משום רושם אין לחוש בזה, כי מלבד שיתכן שבכלל אין החריץ נעשה על ידי גלי הקול, אלא על - ידי המחט, גם באין אומר ודברים, עוד יש לומר, דמה שהמשרטט חייב בשבת הוא דוקא כשמשרטט לשם יישור הכתב אשר ייכתב עליו. וכמבואר כל זה בשו"ת יחוה דעת חלק ב' (סימן נז). וכיוצא בזה כתב בשו"ת ציץ אליעזר חלק יג (סימן א') לענין מחיקת שם ה', דבהיות ואין כאן כתיבה כי אם רישומים כעין נקבים

הנעשים על סרט לפי חוזק הקול, אבל אין שום רושם או צורת אות. גם בשו"ת מנחת יצחק חלק ג' (סימן קכ) כתב לדון לענין מחיקת השם מסרט הקלטה, וכתב, שלא ידע בזה איסור ברור. ע"ש. ועל כל פנים ברשם - קול יש איסור לדבר כנגדו משום הבערה, או משום הולדת ניצוצות האסור מדרבנן מיהא. וכן יש לאסור משום מוליד קול בסרטי הרשם - קול, כעין מה שאסרו חז"ל (ביצה כב א) הולדת ריח טוב בשבת.

לשחרר חולה מבית חולים בשבת

טז. ולפיכך חולה שהוחלט לשחררו מחדר המיון של בית החולים בשבת, מלבד שאין שום היתר שיהודי יכתוב את סיבת השחרור, אלא גם אין להשתמש לצורך זה בדיבור כנגד מכונת הקלטה, ובמוצאי שבת יכתבו את הנאמר בהקלטה. דאף אם המשתחרר מחדר המיון נחשב כחולה שאין בו סכנה שעושים בשבילו מלאכות דרבנן, וכשאין סכנת איבר יש לעשות המלאכה בשינוי, יש לחוש לאיסור הבערה בדיבור כנגד הרשם קול, וגם בעינן שיעשה כן בשינוי, ובדיבור כנגד המכונה הוי דרכו בכך. אלא שראיתי בספר לב אברהם חלק ב' (פרק עא סעיף כו) שכתב להתיר בזה, כשאין שום אור מהבהב בעת ההקלטה, לשם רישום הפרטים, ואחר צאת השבת יכתבם בגליון. ע"ש.

יז. וכיוצא בזה כתב בספר דרכי חסד (פרק י' סעיף ז') שכאשר יש חשש שאם לא תוקלט העדות, הזיהוי יישכח, יש להקל להקליט בשבת את דברי העדות ברשמקול הפועל על-ידי סוללות [לא על חשמל קווי] שאין בהפעלתו אלא איסור דרבנן. ולדעת החזון איש שבהפעלת חשמל יש משום מלאכת בונה, אין להקל בזה, אלא יש להפעיל את הרשמקול על-ידי גרמא, ובזה אין הבדל בין רשמקול הפועל על-ידי סוללות לרשמקול המחובר לרשת החשמל. ולמעשה עדיין צ"ע בזה.

בברכת התורה ולומדיה

יצחק יוסף

הראשון לציון הרב הראשי לישראל



סימן מא

ענינים שונים

ב"ה. ו' שבט תשע"ה

לכבוד הגאון הגדול, מעוז ומגדול מר דיינא דנחית לעומקא דדינא, כש"ת הגאון רבי **ציון בוארון** שליט"א

חבר ביה"ד הגדול, ובעל ספר שערי ציון

שלום וישע רב,

מאשר בתודה ובברכה את קבלת ספרו "שערי ציון" חלק שלישי, שהואיל לשלוח אלינו, ונתמלא הבית אורה, שמחתי מאד לקבל את הספר, וקראתי בו, ונהניתי מאמרותיו הבהירות והמחכימות, תשובות מקיפות, קולע אל המטרה לא יחטיא, לאסוקי שמעתתא אליבא דהלכתא, ובפרט בעניני אבן העזר, תשובות מאלפות מאשר ישב על מדין, ובחלק מהם הסכמתו של מרן אאמו"ר זצוק"ל על כמה מהתשובות. ואני מודה על הספר שכיבדני בו. ובליל שבת עברנו על הספר כמה שעות, ומאד נהניתי, חזק וברוך, יעשה עוד כהנה וכהנה.

שתיית תה או קפה באמצע פסוקי דזמרה

א. ולאות ראיה שעברנו על חלק מהתשובות, אציין בזה אודות מה שכתב בסימן א' בענין שתיית תה או קפה באמצע פסוקי דזמרה, הנה אם מעשה חשיב הפסק או לא, מדברי רש"י (עירובין נ.) משמע, דמעשה בין ברכה למצוה הוי הפסק. אך מדברי הסמ"ג וספר התרומה [הובאו דבריהם בבית יוסף סימן לד] משמע דאין מעשה חשיב כהפסק. ומרן בשלחן ערוך (שם) הביא דברי הסמ"ג והתרומה ודברי החולקים עליהם [דפליגי עלייהו מטעמא אחרינא], ומשמע דבדיעבד מיהא המעשה שמפסיק בין הברכה למצוה לא חשיב הפסק להצריך לחזור ולברך על זה, כיון דלא נפקא מפלוגתא. ובספר שדה הארץ החמיר בזה, אך בספר ברכת יוסף ידיד חלק ג' כתב, דמעשה לא חשיב הפסק. ועל כל פנים הדבר ברור שלכתחלה אסור להפסיק בין תפילין של יד לתפילין של ראש בשום מעשה, אפילו בלי דיבור. שעל כל פנים יש בזה היסח דעת, ובעינן הוי"ה

אחת לתרוייהו. ומכל מקום בדיעבד אם עשה איזה מעשה ולא הפסיק בדיבור, לא יחזור לברך. וכמבואר כל זה בשו״ת יביע אומר חלק ה׳ סימן ד׳ אות ו׳. ולכאורה יש ללמוד מזה לנידון דידן דלכתחלה אין להפסיק לשתות התה או הקפה באמצע פסוקי דזמרה. אך יש לחלק, דהכא קיל טפי שהרי אינו עושה מעשה בין ברכה לקיום מצוה, ויש בזה רק משום היסח דעת. ואין ההפסק בפסוקי דזמרה חמיר כמו ההפסק בין תפילין של יד לתפילין של ראש. ומכל מקום נראה שאם אין צורך כל כך, ודאי דלא אריך למיעבד הכי, אבל במקום צורך יש לסמוך ולהקל. ומכל שכן לפי מה שכתב בשו״ת מקור חיים (חאו״ח סימן ב׳), שאם שואלים אותו דבר באמצע פסוקי דזמרה מותר לכתוב להם תשובתו. אלמא דמעשה לא חשיב כדיבור.

ב. במה שכתב (סימן ה) לדון אודות מירוח משחה בשבת, הנה הארכנו בזה בס״ד בשלחן המערכת חלק א׳ (עמוד תקלו).

ג. ובמה שכב׳ כתב (סימן ז) לדון בענין הפרדת גביעי לבן בשבת, ראה מה שכתבנו בס״ד בילקוט יוסף שבת כרך ב׳ סימן שיד.

ד. ובענין הכנת טחינה בשבת (סימן ד), גם בזה כתבנו בס״ד עוד בשנת תשנ״א, בילקוט יוסף שבת כרך ב׳ בסוף הספר.

ה. ובדין מעמיד דמעמיד וכו׳ (סימן יז) הארכנו בזה בס״ד בילקוט יוסף על הלכות סוכה מהדורת תשע״ד.

לישן בסוכה במטת קומותיים

ו. ומה שכתב בסימן טז לדון לגבי מטת קומותיים בסוכה, הנה יש לדון בזה מכמה פנים. א. האם בכהאי גוונא מודדין שיעור י׳ טפחים מהקרקע, או שמודדין אותו בשיעור החלל שבין שתי המטות. ב. ואם גם בזה משערין בי׳ טפחים, או״ד כיון שהמטה קבועה ע״ג המטה, אפי׳ אם אין י׳ טפחים, חשיב אהל ופוסל בסוכה. ויל״ע אם דמי לקינופות. ג. אם האדם הישן מלמעלה חוצץ בין אויר הסוכה לבין האדם הישן תחתיו.

ובשו״ת קנין תורה בהלכה (ח״ה סימן א) כתב, דבודאי אין להתיר בנידון דידן, אע״פ שאין ביניהם י׳ טפחים, דזה לא עדיף מעצים היוצאים מארבע ראשי המטה, דמבואר בשלחן ערוך סעיף ג׳ דאסור לפרוס סדין עליהם ולישן תחתיו, אפי׳ באינם גבוהים י׳ טפחים, ומבואר בט״ז ומג״א בשם הר״ן הטעם, משום דקביעי טפי מכילה, ואע״ג דמטה ג״כ קבוע מכל מקום אינה עשויה לישן תחתיה אלא על גבה. ע״ש. ולפ״ז באלו המטות שמתחילה נעשו לישן בהם, א״כ הישנים שם במטות התחתונות, שיש מטה על גביהן, אינן ישנים תחת הסוכה. כן נראה פשוט. ע״כ.

אך הסברא שכתב שעשויה לישן תחתיה, אינה מוכרחת. וכן העיר הגאון ר׳ שמחה בונם וולדינברג שם בהערות שבסוף הספר, דהא יש חילוק, דמטה העליונה לא נעשית בתורת גג לתחתונה, ורק מחמת חוסר מקום מניחים אחת על השניה, ואין לומר דמשום שיודעים שישנו תחת העליונה, הוי כנעשה לכך, דא״כ גם אם מכניסים רק מטה אחת לסוכה בכוונה שישנו תחתיה מחמת חוסר מקום, וכי ישתנה הדין לאסור. אלא סגי במה שלא נעשית המטה לשם כך. ואף די״ל דמטות אלו שנעשו באופן מיוחד כדי לישן באופן זה גרע, מכל מקום שאני מקינופות, דהכא לא נעשה לשם גג על התחתונה, ורק בסברא יש מקום לומר דגרע מסתם מטה.

ובקובץ מבית לוי (ח״ח עמ׳ נד) הביא בשם הגרש״ז אויערבך שיש להחמיר בזה, דשמא יש למדוד את שיעור הי׳ טפחים מן הקרקע, ולא בין מטה למטה. והובא בנטעי גבריאל (עמוד קנז). מיהו בהליכות שלמה (עמ׳ קמג) כתב להקל בזה. וע״ע בס׳ הלכות חג בחג (עמ׳ פז). ובס׳ אשרי האיש (ח״ג עמ׳ קעא) כתב בשם הגרי״ש אלישיב, שיש להחמיר למדוד את הי׳ טפחים מהארץ עד תחתית המטה העליונה.

ויש שהעירו ממ״ש בבכור״י (סימן תרכז סק״ח) שבכילה מודדים מהקרקע, כיון שבכילה המטה אינה מחוברת לכילה, אלא היא נמצאת באמצע, ואם יקחו את המטה, הכילה לא תפול, ולכן האהל נחשב מהקרקע, ואם יש משם י׳ טפחים, אין לישן תחת הכילה. ולפי זה במיטת קומותיים, המטה העליונה מונחת על התחתונה, והאהל יחשב רק מהמטה

התחתונה ולא מהקרקע, כיון שאם יטלו את התחתונה תיפול העליונה. ועיין בשעה"צ (ס"ק יא) חילוק זה לגבי נקליטין. ובספר ברוך שאמר (עמ' קנד) העלה לאסור בכל גווני, ושכן הורה הגרב"צ אבא שאול שהעיקר כדעת האוסרים.

אמנם בשו"ת שבט הלוי בכמה דוכתי (ח"ז סימן לו, ובח"ח סימן קמג, ובח"י פז) האריך להקל בענין מטת קומותיים בסוכה, דכל שאין בין המטה רק פחות מי' טפחים, מותר לעשות כן לכתחלה, ולא מיבעיא לד' הרז"ה ושיטתו דטעם הפסול במטה גבוהה עשרה, משום שאינו ישן תחת אויר סוכה אלא תחת צל המטה, ומדרבנן, ולא גזרו רק בגבוה עשרה כיון דמטה לגבה עשויה, ופשיטא דאין ג' המטות מצטרפות דכל אחת לעצמה אינה גדר אהל לבטל, ואם היתה כזית מן המת בין זה לזה באופן שאין המשכת טומאה פשיטא דע"ג אינו טמא כיון דיש הפסק, וא"כ כל אחת נידונה בפ"ע, ואין עלינו לחדש גזרה. אלא גם לטעם הרי"ף והרמב"ם דהוי"ל כסוכה תחת סוכה, הדעת נוטה כמ"ש הפמ"ג דגם לטעם זה הוי"ל רק מדרבנן, וכיון דזה רק צורת מטות שנעשה לשכב על גבן, ובלי דפנות מן הצד, בודאי הנטי' יותר שאינו דומה לסוכה תחת סוכה רק מדרבנן, וע' בפני יהושע (סוכה כ: ובסוכה יא.) כ' ג"כ דהוי"ל רק גזרה דרבנן. ולפענ"ד בצורה זו דמטה ע"ג מטה בפחות מי"ט, אינו דומה עוד יותר לסוכה תחת סוכה, דהמטה השני' והשלישית שהם תלויים כבר באויר, רחוקים מסוכה תחת סוכה. ע"כ. וגם בספר אור שבעת הימים ח"ב (פי"ב הערה 6) העיר על דברי הפוסלים, ודחה את הטעם דמטה לגבה עשויה, והוכיח במישור שלא נשאר טעם זה למסקנת הסוגיא, ועפי"ז הכשיר במיטת קומותיים כל שאין מרחק עשרה טפחים.

אם האדם הישן במטה שמעליו חוצץ בינו לבין הסכך

ולגבי אם האדם הישן למעלה חוצץ בינו לבין הסכך, יש שהעירו, דהנה בגמ' (סוכה כא:) איתא, שאני שוורים הואיל ועשויין להגין על בני מעיין, וכתב בערוך לנר שם וז"ל: יצא לנו מזה לענין הלכה, דבהמה ואדם בסוכה, חשובים הפסק כמו אוהל, ולא ראיתי לפוסקים שהזכירו מזה. וע"ש שיתכן שתלוי בדברי ר"א ורבא שם, דלר"א דמגינים על הרועים, זהו שייך רק בשוורים, ולתי' רבא גם אדם נקרא אהל להפסיק, וכיון שבתוס' נטו לתי' רבא, א"כ גם אדם אהל להפסיק בסוכה, דהא קרא זה דעור ובשר וגו' תסוככני, כתיב באדם כמש"כ תוס', וגם במס' אהלות מצינו דאדם נקרא אהל, ע' במשנה אהלות (פי"א מ"ג) דאדם מביא את הטומאה, וס"ל לב"ה דאדם חלול והצד העליון מביא את הטומאה, אע"פ שבני מעיו בתוכו, הרי דקיי"ל קרא זה באדם ג"כ למעשה, וכן כתב בס' משנה אחרונה שם דהוכחת המשנה מהאי קרא דסוכה (דף כא) דעור ובשר וגו' תסוככני.

ובשבט הלוי שם השיב ע"ז, דנראה אחה"מ, שהם דברי שגגה הם ולא להלכה, דודאי האמת כדמשמע ברש"י (ד"ה על) דדוקא בהמה שהשדרה והכרס כמו אהל מפסיק, ומה שהעיר בערוך לנר דקרא באדם כתיב, והביא מהמשנה פי"א דאהלות מ"ג, כל זה אינו, דהא משנה שלמה שנינו (אהלות פ"ו מ"א) דאדם וכלים נעשים אהלין לטמא אבל לא לטהר, ר"ל דאינם חוצצים מפני הטומאה, דלא חשיבא אהלין להפסיק ולחוץ, וכתבו המפרשים שם דלא מפני שאדם מקבל טומאה וכן כלים, דהא גם כלים שאין מקבלים טומאה נמי לא חוצצים וכן אדם. ע"ש במשנה אחרונה, והטעם דלא חשיבא אהל, והאי דפרק י"א דאהלות דאדם מביא, היינו להביא אבל לא להפסיק, וכן פסק הרמב"ם בהל' טו"מ. משא"כ בהמה וחיה שמביאים וחוצצים כמבואר בפ"ח דאהלות, ורק בהמה מתה טמאה או טהורה מביאים ולא חוצצים כמבואר במשנתינו דאהלות וברמב"ם.

וא"כ אף שיש אסמכתא בקרא דאיוב גם אדם, זה רק להביא טומאה, אבל לא חשיב אהל להפסיק אפילו לענין טומאה, ומכ"ש לענין סוכה, וכל הפלפול בגמ' סוכה שם אשוורים שכריסם רחבה דחשיבא אהל אבל לא אדם כנ"ל.

ובאמת זו פשטות משנתינו (סוכה כ:) דהישן תחת המטה, דדנה הגמ' רק מחשש גובה המטה אבל לא מטעם האדם הישן ע"ג המטה דלהוי הפסק לזה שישן תחת המטה. וכן העובדא דטבי עבדו של ר"ג שישן עמהם תחת המטה. ולכן להלכה דברי הערוך לנר אינם לדינא, דאדם לא חשיב אהל להפסיק. ומזה

הטעם הגאון ערוך לנר לא הביא דין זה בחידושי בכורי יעקב אשר הם להלכה, וגם סתימת השלחן ערוך והפוסקים הם כמו שכתבנו. [גם בספר דובר מישרים העיר, שעדיין יש לחוש שאדם הישן במטה העליונה מאהיל על מי שישן במטה התחתונה, וע״ש שהאריך בזה הרבה].

אם דין מטת קומותיים כדין קינופות

גם מה שרצו לפסול מטה ע״ג מטה בסוכה, מטעם קבוע, והסתמכו ע״ד הרמב״ן, השיב ע״ז בשבט הלוי שם, דכוונת הרמב״ן לומר, דהקינופות קבועים לאהל על המטה, אבל המטה עצמה מטלטלת עם הקנופות, כמו שכתב להדיא באליה רבה (סימן תרכז) על דברי הט״ז. ולאידך גיסא, גם אם המטה קבועה ממש, אין פסול, וכמו שכתב במשנה ברורה שם (ס״ק ח). וכבר כתב בא״ר, דהמעלה דמיטה לגבה עשויה, מבטלת את החסרון של קבוע. ועיין בשער הציון שם (ס״ק יב), והדברים פשוטים להקל.

ובהליכות שלמה (עמ׳ קמד) הביא מתשובה כת״י מהגרשז״א שכתב, דהוא חושש בה, דכמו שאסור לישן תחת כילה אם היתה גבוהה עשרה מהקרקע, כן גם בזה יש לראות את התחתון כישן תחת מטה שגבוהה י׳ מהקרקע, אע״ג שהיא עצמה תחת י׳ לראשונה. אך הלום נודע לי שמוכרים מטות כאלה בשוק לסוכות, ומסתמא התירו להם רבנים, כל זה אני כותב בלי עיון נכון. עכ״ל. אולם כשדנו לפניו אח״כ בדין זה הכריע להיתר, דבנידון דידן מודדין רק מן המטה התחתונה.

ויש שכתבו, שאם יש שלחן שאפשר לקפל את רגליו ולהופכו למיטה, מותר לישן עליו, ואינו נחשב שעושה מעשה בזוי בשולחן. מטעם שבזמן שזה מטה, חשיב כמטה, ובזמן שזה שלחן, חשיב כשלחן. [הגריש״א בקונט׳ הליכות והנהגות סימן לו אות ג].

ז. ובענין מה שדן בסימן טז אות ג׳, אודות פרגולה אם אפשר להשתמש בה לצורך סוכה, ע״י הנחת סכך כדין, גם בזה הארכנו בס״ד בילקוט יוסף על הלכות סוכה, מהדורת תשע״ג סימן תרלו עמוד תסז. וראה להלן עמוד רב.

אני שוב מודה על המתנה ששלח לי, והשי״ת יסייע בידו להמשיך להפיץ מעיינות התורה והחכמה, אמן.

בברכת התורה

יצחק יוסף

הראשון לציון הרב הראשי לישראל

סימן מב
שאלות בהלכות עירובין

[שלחן ערוך סימן שמה והלאה]

בס״ד, כ׳ אדר א תשע״ד

לכבוד ידידינו הרב הגדול בנש״ק, כש״ת

הגאון רבי **יוסף יצחק שלוש** שליט״א

הרב האיזורי דרום השרון

שלום וישע רב!

בדבר שאלותיו בעניני עירובין הנני להשיב בקצרה כמסת הפנאי על מקצת מהשאלות.

במ״ש הרמב״ם (פט״ז מה׳ שבת ה״ו), והשלחן ערוך (סימן שנח ס״ט) בדין קרפף יותר מסאתיים שהוקף לדירה ונטע רובו אילנות אפילו אינן נטועים שורות שורות אינן מבטלים הדירה, אבל אם נזרע רובו, הזרעים מבטלים הדירה אפילו שאין בהם אלא סאתיים, ואם נזרע מיעוט, אם אין בו אלא סאתיים מותר, יותר מסאתיים אסור. והחילוק בין אילנות לזרעונים, דבאילנות עבידי אינשי דנטעי אילנות בחצרות כדי להסתופף בצילן, מה שאין כן בזרעונים לא דיירי אינשי והוה ליה גינה. והנה הגאון חכם צבי (סימן נט) כתב לחדש שבגינה זרועה ערוגות ערוגות, כיון שבצירוף הערוגות הרוב זרוע, בטל מיעוט שאינו זרוע לגביה, כיון דרוב דאורי׳, בין ממקום אחד בין משני מקומות, אבל אם הזרוע מועט ואם נצרף כל הזרוע יהיה יותר מסאתיים, אבל אין בית סאתיים במקום אחד, ואפילו שאין ביניהם ג׳ טפחים יש להקל, דלא אמרי׳ בזה דין

לבוד, כיון שהגבול שבין ערוגה לערוגה לחילוק הוא עשוי וכו'. ע"ש. והו"ד בשע"ת שם (סק"א), אלא שבקרבן נתנאל פ"ב דעירובין (אות ר') כ' להשיג על דבריו, והוכיח מן הגמרא שעל זה עצמו דיברו בגינה שאפילו נזרעה ערוגות ערוגות, ובפרט שסתם גינה עשויה ערוגות כדכתיב וכגנה זרועיה. ע"ש. והגם שיש מקום לדון וליישב דברי הח"צ, ועיין עוד בזה להגאון אבני נזר ח"א (חלק אורח חיים סימן שט אות ב). נראה שקשה לסמוך על סברא זו בלבד להקל בדאורי', ובפרט היכא דהוי פחות מג"ט בין ערוגה לערוגה, הגם שסברא גדולה כ' הח"צ שהגבול שבין ערוגה לערוגה להילוך הוא עשוי. אלא אם כן יש לצרף לזה צירוף נוסף להקל. אכן בענין מ"ש בתשו' דבר שמואל שהובא בבאה"ל שם בד"ה אבל אם, לגבי עיר המוקפת חומה, ששם אין הזרעים שבתוך העיר מבטלי להיקף דירה של חומה. והסכים לדברים הח"צ בתשו' הנ"ל, אף שמתחלה פקפק בדבריו, אך בסו"ד הסכים היכא שהוא שעת הדחק. וכן הסכים לזה בנו במו"ק, כפי שכ' בבאה"ל. הנה בנידון זה הגם שכל קולא זו מיוסדת על סברת הרא"ש והמרדכי שמחלקים בין דין חצר שלא מתבטלים המחיצות משום זרעים, לבין דין קרפף, אך הנה לכמה וכמה ראשונים אין שום חילוק בין קרפף לחצר, וכשם שבקרפף שהוקף לדירה דנחשב לחצר, ובכ"ז זרעים מבטלי למחיצות דידיה, כן הוא הדין לחצר ממש. ועם כל זה כ' בבאה"ל הנ"ל שיש להקל בשעה"ד לסמוך ע"ד תשו' הדבר שמואל והח"צ. וכמובן כ"ז במקום שאין המקום הזרוע גדור במחיצות אלא פרוץ הוא לחומת העיר, שאל"כ בודאי מה יועיל לנו היקף של חומת העיר אחר שאין החומה מחיצה של המקום הזרוע ששם יש מחיצות אחרות, ומחיצות אלו חשובים כמחיצות שלא נעשו לשם דירה. עש"ה. ובאמת שמדברי הרשב"א בעבוה"ק שהובא בשעה"צ להלן (ס"ק סז) משמע דפשיטא ליה שדין חצר כדין קרפף, והביא שם שכ"כ עוד ריטב"א בעירובין (כג:), וכ"מ מפי' ר"ח שם ובדף כה. והרא"ש עצמו שחידש חילוק זה בין חצר לקרפף, כתב כן על דרך ספק, ואם כן אין ספיקו של הרא"ש מוציא מידי ודאי של כל הראשונים הנ"ל. ובפרט שמרן השלחן ערוך להלן (סימן שנח ס"י) פסק בפשיטות להשוות דין חצר לדין קרפף, שכשם שזרעים מבטלי מחיצות של קרפף שהוקפו לדירה, כמו כן מבטלי מחיצות של חצר, ולא אמרינן דחצר חשיבא טפי ולא מבטיל בשביל זרעים. ואם כן אחר שמרן קרי בחיל שדין חצר הוא כדין גינה, היאך נוכל להקל ולסמוך על תשו' הדבר שמואל והחכם צבי הנ"ל גבי עיר מוקפת חומה, אחר שכל סמיכתם היא על יסוד דברי הרא"ש והמרדכי לחלק בין חצר לבין גינה, וזהו נגד דברי מרן המפורשים לגבי חצר. והפלא בזה הוא על דברי המשנה ברורה, שמצד אחד בס"י להלן כ' בשעה"צ שם שבודאי לא מכרעא ספיקא דהרא"ש נגד כל הני רבוותא, ומאידך בביאור הלכה כאן כותב בסו"ד, שאף שכמה אחרונים פליגי על קולא זו דדבר שמואל וח"צ, על כל פנים אין להקל יותר ממה שכתבנו למעלה. ע"כ. ור"ל שאה"נ יש לסמוך להקל, אך רק באופן שאין מקום הזרוע גדור במחיצות בפ"ע אלא פרוץ הוא לחומת העיר. ולכאורה גם בזה אמאי היקל אחר שפסק כבר בסכינא חריפא כהני ראשונים דלא פלגי בין חצר לקרפף. וצ"ע. והנה אף לסברת המגן אברהם להלן בס"י שכ' שכל מ"ש בשלחן ערוך להחמיר בחצר הוא רק מחמת ספק, אין לומר שאם כן יש לסמוך ע"ז ולהקל בנידון הדבר שמואל גבי עיר המוקפת חומה, דאדרבה מאידך יש לעשות בזה ס"ס לחומרא אף לשיטתו, דשמא הלכה כהני דס"ל שאין שום חילוק בין חצר לקרפף, ואם תמצא לומר שיש מקום לחלק ביניהם, עדיין אין הדבר ברור כלל שלפי סברא זו יש להקל בעיר המוקפת חומה, שהגם שכל קולא זו מסתמכת ע"ד הרא"ש והמרדכי, מכל מקום עדיין יש מקום לדון אי דמיא הא להא, ע' היטב בכל דברי באה"ל הנ"ל. ואם כן אף לשיטתו י"ל דבנידון זה הוי ס"ס לחומרא. ומכל מקום איך שלא יהיה, אליבא דמרן השלחן ערוך שאנחנו קבלנו הוראותיו, אין לחלק בין חצר לקרפף. וממילא בנפול היסוד נפל הבנין. ואף הרמ"א להלן בס"י לא פליג ע"ד מרן השלחן ערוך. גם הגאון חזון איש באורח חיים (סימן פח אות כה) בד"ה ולענין, פסק לגבי עיר מוקפת חומה כדעת הפוס' לחומרא, וכדין חצר שנזרע, ומה לי חצר ומה לי עיר. ע"ש. רק תימה קצת שלא העיר

ע״ד המשנה ברורה כמש״כ לעיל.

ומה ששאל בדבר מה שנסתפק עוד בבאה״ל שם בד״ה הזרעונים, אם הזרעים מבטלין לגמרי המחיצות של דירה, ונפקא מינה בסוף הקיץ שכבר הוציאו הזרעים, שיהיה אסור לטלטל אחר שהזרעים ביטלו את ההיקף שהיה לשם דירה, וצריך שוב לפרוץ בכותל יותר מעשר אמות, ולחזור שוב ולגדור לשם דירה. או שנאמר אולי שאין הזרעים מבטלים את עצם ההיקף לשם דירה, אלא שאין ההיקף מועיל כל זמן שיש בו זרעים, כי אין זה מקום דיורין, אך אחר שנסתלקו הזרעים חוזר הקרפף להיתרו אף ללא היקף נוסף מחדש. הנה בנידון דידן מכיון שהוכיח הבאה״ל מדברי כמה ראשונים כמו הצד הראשון בדבריו שהזרעים מבטלין לגמרי המחיצות של דירה, ע״ש שהוכיח כן מדברי ר״ח ורשב״א ובעל המאור, ע״כ אין מקום להקל בזה. וגם אם יסכים בדעתו שלא לזרוע עוד לעולם, לא מהניא לן מחשבתו זו, ובעינן שיפרוץ בה ממש. אכן אם יש תרתי לטיבותא, כמ״ש הבאה״ל בסו״ד, שהוא גם בחצר וגם פחות מבית סאתיים, בזה צידד הבאה״ל להקל, בצירוף סברת הרא״ש והמרדכי הנ״ל לגבי חצר, וגם לגבי הקולא בפחות מבית סאתיים אי אמרי׳ כלל דזרעים מבטלי ליה. וע״כ הוה ליה כס״ס שיש לסמוך על זה להקל. ואף שכ׳ בלשונו שם שהמיקל בזה אין למחות בידו, מכל מקום י״ל דהוי כעין ס״ס. ואף שהחזון איש שם (סימן פח אות כו) בד״ה שלחן ערוך, פסק לחו׳ ודלא כהבאה״ל, ושאין לסמוך על ספיקו של הרא״ש הנ״ל ללמוד מרש״י, אחר שגם מרש״י אין הכרע וכו׳. מכל מקום הלא גם החזון איש עצמו כתב להקל בשעה״ד מצד אחר, להוציא מן הבית לתוכו, בהסתמך על הדיעות שבית וקרפף רשות אחת. ע״ש. ואכמ״ל.

בברכת התורה,

יצחק יוסף

הראשון לציון הרב הראשי לישראל

סימן מג

אכילת סוג מאפה מקמח מצה בערב פסח שחל בשבת

[שלחן ערוך סימן תמד]

ב״ה. ניסן תשס״ה

לכבוד מחלקת הכשרות שעל יד

המועצה הדתית בעיה״ק ירושלים ת״ו

לידי הרה״ג רבי **שמואל בורנשטיין** שליט״א,

והרה״ג רבי שמעון מלול שליט״א

שלומכם ישגא לעד.

באשר לשאלתכם אודות הברכה על המאפה שעושים בבתי המלון ומקומות ציבוריים בהכשר הרבנות הראשית לירושלים, במיוחד לשבת הגדול השתא, ערב פסח שחל להיות בשבת, ואין שם פת אחר זולת המאפה הנז׳, העשוי כמין פחזניות.

והנה כפי שקיבלתי ממעלתכם, המאפה הנ״ל מורכב כדלהלן: 16 ליטר מים, 17 ליטר ביצים, 7 ליטר שמן, 6.4 קילו קמח מצה, 2.4 קילו קמח תפוח אדמה. נמצא שבאחוזים יש תערובת של קמח מצה כתשע עשרה אחוז.

והנה יש לדון בנידון דידן מצד ב׳ ענינים:

א. מצד איסור אכילת מצה בערב פסח.

ב. מה היא ברכת המאפה הנז׳, כאשר קובעים עליו סעודה.

א. והנה בירושלמי (פרק ערבי פסחים הלכה א׳) נאמר, שאסור לאכול מצה בערב הפסח, כלומר ביום ארבעה עשר בניסן. וכן הוא בפוסקים. והוסיף המהרי״ו, דמצה שנאפתה ״כתקנה״ ואחר כך נתפררה ונילושה ביין ושמן, אינה נקראת מצה עשירה, ואסור לאוכלה בערב פסח. והובא לדינא ברמ״א (סימן תעא סעיף ב׳) ובאחרונים שם. והיינו בנילושה ביין וכדו׳, דאם לא נילושה ביין פשיטא דאסור לאכלה בערב פסח, כיון שיוצאים ידי חובת מצה בליל פסח גם בפירורין, וכמו שנתבאר בברכי יוסף (סימן תסא אות א׳) שכתב, הסכמת האחרונים דוקא במים קרים ולא בחמין, ולא

נימוחה, ודלא כהפרי חדש, ומיהו נראה שאם הוא זקן מופלג או חולה יכול לפרר כזית המוציא וכזית מצה דק דק בלי שום משקה, ואוכלם, שהרי פסק מרן בסימן קסח הלכה י׳, דמפורר דק דק בלי שום משקה מברך המוציא וברכת המזון. ושמעתי שכך היה נוהג גדול הדור מהר״ח אבולעפייא זלה״ה לעת זקנותו. ע״כ. והביאו השערי תורה (אות ח׳). וכן כתב בתשובת בנין ציון (סימן כט), דטוב יותר לפרר המצה לפירורים דקים על ידי שידוך במדוכה מלשרות אותה במים. ע״ש.

וכיון שיוצאים ידי חובה בפירורי מצה, לפיכך אסור לאוכלה בערב פסח, וקא משמע לן המהרי״ו, שגם אם נילושה ביין ושמן אסור לאוכלה בערב פסח. ואפילו שנאפית אחר כך מחדש, גם כן אסור, וכמבואר בדרשות מהרי״ל (הלכות שבת הגדול), ובמגן אברהם (סק״ח) ובחיי אדם (כלל קכט אות יג), ועוד אחרונים. וכתב בכף החיים (אות לג, על דברי הרמ״א) דהוא דוקא אם יש בה תואר לחם, וכמו שנתבאר לעיל (סימן קסח אות פד פה).

גם במשנה ברורה (סימן תעא ס״ק יט) כתב, דקמח מצה עם יין ושמן דאסר הרמ״א, היינו בין שנאפית אחר כך שנית, בין שלא נאפית ורוצה לאכול כמות שהיא. והוסיף בשער הציון (ס״ק טז), שכן הוא במגן אברהם, ודוקא שיש בה תואר לחם עדיין, וכמבואר שם.

ובמפוררת ונתבשלה מותר לאכול, ומברך בורא מיני מזונות, דהוי מעשה קדרה ונימוח, וכמבואר בדרשות מהרי״ל. וכ״ה באחרונים כאן.

והנה לגבי מצה מבושלת מצינו לכמה פוסקים שכתבו להקל בזה, ובהם גם הפרי מגדים, והחיי אדם והגר״ז, וברור דהוא אף לדעת הרמ״א שאוסר קמח מצה בתערובת יין ושמן. ולכאורה טעמא בעי, איך שרינן מצה מבושלת, והא כיון שהמצה נאסרה בערב פסח, תו לא פקע מיניה איסור אכילת מצה, והיאך התירו במצה מבושלת. וצ״ל, דע״י הבישול מהות המצה משתנית, ויש עוד לבאר הדבר, וראה באור לציון ח״ג מ״ש בזה בטוב טעם. ועל כל פנים בתערובת של 17 ליטר ביצים, 2.4 קמח תפוח אדמה, ו-6.5 קילו קמח מצה, שאין בזה תואר לחם, ונשתנה טעמו ומראהו ופנים חדשות באו לכאן, לא גרע ממצה מבושלת שהתירו הפוסקים הנז׳.

והיתר אכילת מצה מבושלת בע״פ, לכאורה נראה ברור על פי דברי הפוסקים הנ״ל שהתירו אכילת מצה עשירה בע״פ, כיון שאין יוצאים בה ידי חובה בליל פסח, וכמ״ש גם כן בשו״ת הריב״ש (סימן ת״ב), שהטעם שמצה עשירה מותרת בע״פ, משום דמ״ש בירוש׳ כל האוכל מצה בע״פ כאילו בועל ארוסתו בבית חמיו, לא שייך במצה עשירה, כיון שאינה ראויה לצאת בה י״ח בליל פסח, ואין מצה זו ארוסתו, שהרי אינה ראויה להנשא אליו הלילה, שזהו להיות יוצא בה י״ח ע״כ. והוא הדין והוא הטעם לגבי מצה מבושלת, שאינו יוצא בה ידי חובתו בליל פסח, מותר באכילתה בע״פ, דהא תליא בהא. וכן כתב המגן אברהם (סימן תמ״א סק״ב) בשם מהרי״ל. וכן כתב החק יעקב (סימן תע״א).

אולם בשו״ת בית דוד חלק אורח חיים סימן רמ״ז העלה לאסור אכילת מצה שנתבשלה בע״פ מכיון שחל עליה שם איסור, וכמ״ש כיוצא בזה בע״ז (כ״ט:) בענין יין מבושל של עכו״ם, פשיטא משום דאיבשיל פקע איסורא מיניה. ותמוה, שאין זה ענין לאיסור סתם יינם שאיסורו מגופו, מה שאין כן באיסור אכילת מצה, שהמצה עצמה מותרת, והזמן גורם לה שתיאסר כדי שיהיה בערב היכר באכילתה לשם מצוה. וכיוצא בזה חילקו התוס׳ (שבת י״ב ע״ב). וראה באורך בזה בשו״ת יביע אומר ח״ו (חלק אורח חיים סימן ל״ט). וכבר עמדו האחרונים על ראיית הבית דוד בזה. וכמ״ש מרן החיד״א בשו״ת יוסף אומץ (סימן ע״ט). וכן כתב הגאון מהר״ח בר דוד אבולעפייא בשו״ת נשמת חיים (חלק אורח חיים סימן ט׳). ובשו״ת מחנה דוד (אהל ס״ט). ועוד אחרונים. אולם גם הבית דוד העלה במסקנתו להתיר מצה שנתבשלה לפני ערב פסח, שמעולם לא חל עליה שם איסור. וכן הסכים הגרי״ח בשו״ת רב פעלים ח״ג (חלק אורח חיים סימן כ״ז) ע״ש. ואף על פי שהגאון רבי שלמה קלוגר בשו״ת האלף לך שלמה (חלק אורח חיים סימן שכ״ב) העלה לאסור אכילת מצה מבושלת בערב פסח. וכן כתב מהר״י יוזפא בס׳ יוסף אומץ (סימן תשכ״ט). אולם רבו האחרונים שהתירו לאכול בע״פ

מצה מבושלת, ואפילו נתבשלה בערב פסח. ומהם: מהר״י מולכו בשלחן גבוה (סימן תע״א סק״ו) שכ׳, שנראה שבטלה דעתו של הבית דוד שהחמיר בנתבשלה בע״פ, (כשחל ע״פ בחול), מפני דעת החק יעקב בשם האחרונים להתיר. ע״כ. וכן העלה הגאון מהר״א בנבנישתי גאטיניו בשו״ת צל הכסף ח״ב (חלק אורח חיים סימן ו׳). והגאון מהר״ם ישראל בשו״ת משה ידבר (הל׳ פסח סימן י׳). והגאון מהר״י נבארו בספר לב מבין (פ״ו מהל׳ חמץ ומצה). והגאון ר׳ אברהם ענתבי בס׳ חכמה ומוסר (דרך חקיך אות ט״ז). וכן דעת הגר״ז בשלחן ערוך (סימן תע״א סעיף ח׳ וט׳). וכן הסכים להקל הגאון החסיד מהר״א מני בס׳ זכרונות אליהו (עמוד ל״ח).

ודע שהוא הדין למצה מטוגנת שמותרת באכילה בער״פ, הנה אף על פי שהפרי מגדים (סימן תע״א א״א סק״ח) כ׳, שצ״ע במצה מטוגנת בשמן בלבד אם מותר לאוכלה בע״פ דשמא יוצאים בה י״ח בליל פסח. אולם בשלחן ערוך הגר״ז (שם סעיף ט׳) פשיטא ליה להתיר גם במטוגנת. וכן פסק בחיי אדם (כלל קכ״ט סימן י״ג). ואין ספיקו של הפרי מגדים מוציא מידי ודאי של האחרונים המתירים. ועיין עוד בשו״ת שואל ונשאל ח״ד (סימן לו) ובשו״ת יביע אומר חלק ט׳ (סימן לט).

ועיין בפקודת אלעזר (סימן תעא) שהביא מהאחרונים הנ״ל דמצה מבושלת מותר לאוכלה בערב פסח, והרב בית דוד אסר לאכול מצה שנתבשלה בי״ד. מאחר וראויה לצאת בה ידי חובה בליל פסח קודם בישול, אף על פי שבישלה לא פקע איסור מינה, וכדאיתא בע״ז (כט.) יין מבושל של עכו״ם שהיה מתחלתו יין אסור, משום דאבשיל לא פקע איסורו. ע״ש. וכתב שם לדחות, דשאני יין ופת של גויים שהמאכל והמשתה אסור מצד עצמו, אז אמרינן אי בישולו פקע איסורו דאיסור שבו היכן הלך, אבל מצה זו מותרת וראויה לאכול. ואם כן י״ל דדוקא מצה שיוצא בלילה אסור, אבל זו שנתבשלה שאינה ראויה לצאת ידי חובה בלילה הוה ליה כמצה עשירה.

וכתב באליה רבה, שאם שמו קצת פירורי מצה במאכל, ואינם נראים בעין [כמו בנידון דידן] ויש בו מעט מטעם המצה, שרי. ע״ש. והובא בכף החיים (אות כא). [ועם כל זה לענין ברכה אף על פי כן כיון שהקמח מצה בא להטעים קצת ולא לדבק, ברכתו מזונות, וכשקובע סעודה ויש בו רוב קמח מצה, מברך המוציא וברהמ״ז. כאשר יבואר להלן].

ובספר שמירת שבת כהלכתה ח״ב (פרק נו הערה ד׳) כתב לחלק בין אם לש עם הרבה יין ושמן וכדומה, או במעט, שאם במעט הרי שלא נתבטל ממנה שם מצה, מה שאין כן בהרבה, והוכיח כן מהשער הציון הנ״ל, שציין למשנה ברורה בסימן קסח ס״ק נט. ששם חילק בזה וכתב שאם נילוש בהרבה דבש ושומן יש לו דין פת הבאה בכיסנין לברך בורא מיני מזונות. ורק אם קבע סעודתו עליו מברך המוציא וברכת המזון. והוא עפ״ד הרמ״א בסימן קסח ס״ז. ולפי דברי הרב שמירת שבת כהלכתה הרי שלספרדים שהולכים אחר השלחן ערוך די אם מעורב בזה קצת יין, שמן וכדומה, כל שניכר טעמם ושברכתו בורא מיני מזונות [על פי מרן בסימן קסח סעיף ז׳]. הרי גם הכא יהא מותר לאוכלם בערב פסח. ואפילו שאין בהם הרבה יין ושמן. ועל כל פנים לדעת הרב שמירת שבת כהלכתה אם עירב עם הרבה מ״פ, כמו בנידון דידן, שרי לאוכלו בערב פסח על פי המשנה ברורה בסימן קסח הנ״ל.

ויש להוסיף טעם כעיקר, והוא אילן גדול לסמוך עליו בבתי מלון ובתי חולים, והוא מה שכתבו הראשונים להקל לאכול מצה שאינה שמורה לשם מצוה, דהנה שנינו במשנה (פסחים צ״ט:) ערבי פסחים סמוך למנחה לא יאכל אדם עד שתחשך. ופירש רש״י, שהטעם הוא כדי שיאכל המצה של מצוה לתיאבון, משום חיבוב מצוה. וכתבו התוספות, ואם תאמר, מה לא יאכל, אם מצה, הרי אפילו כל היום כולו אסור לאכול מצה, כדאיתא בירושלמי. ואם חמץ, מאחר שליש היום אסור לאכול חמץ. ואם במיני תרגימא, כגון פירות וכדומה, הרי אמרו בגמרא להלן (דף ק״ז ע״ב) אבל מטבל הוא במיני תרגימא. וי״ל שהכונה למצה עשירה שנילושה ביין ושמן ודבש, ולא אסרו בירושלמי לאכול מצה בכל יום ארבעה עשר, אלא במצה הראויה לצאת בה ידי חובתו בפסח, אבל מצה עשירה שאינו יוצא בה, שנאמר לחם עוני, מותר לאוכלה ביום ארבעה עשר. וכך היה נוהג רבינו תם ע״כ. וכן כתבו הרא״ש והמרדכי והנימוקי יוסף שם.

וכתב המהרש"א שם, לכאורה היינו יכולים לתרץ עוד, שכוונת המשנה לבצקות של גוים, כלומר מצה שנילושה ונאפית על ידי גוי בפני ישראל, שאין אדם יוצא בה ידי חובתו בפסח, כיון שלא נעשית לשם מצוה. אולם יש לחלק ולומר שדוקא מצה עשירה שאין בה טעם מצת מצוה מותר לאוכלה ביום ארבעה עשר, אבל מצה שנעשית על ידי גוי, אף על פי שאינו יוצא בה ידי חובתו, אסור לאכול ממנה ביום ארבעה עשר, כיון שהטעם שלה כטעם מצה גמורה ע"כ. ומבואר מזה שכל מצה שטעמה שוה למצת מצוה, אף על פי שאין יוצאים בה ידי חובה, מפני שלא נעשית לשם מצת מצוה, אסור לאכול ממנה ביום ארבעה עשר. וכן מוכח קצת מדברי התשב"ץ בח"ג (סימן ר"ס), שכתב, שכל מצה אף על פי שאינה שמורה משעת קצירה, אסורה בערב הפסח, חוץ ממצה עשירה. ע"כ.

אולם המאירי בפסחים (צ"ט:) כתב, שלא אסרו בירושלמי אכילת מצה בערב פסח, אלא דוקא במצה הראויה לצאת בה ידי חובתו בפסח, אבל מצה עשירה או בצקות של גוים שנעשו בפני ישראל, מותר לאכול מהם בערב הפסח. וכן כתב רבינו ישעיה מטראני בפסקיו לפסחים שם. וכן כתב רבינו מנוח בספר המנוחה (בפרק ו' מהלכות חמץ ומצה). וכן מתבאר מדברי הריב"ש בתשובה (סימן ת"ב). וראה עוד בזה בציון לנפש חיה (פסחים י"ג ע"ב), ובשו"ת אבני נזר (סימן ש"פ), ובשו"ת מרחשת (סימן י"א).

ולפי זה נראה שמצה רגילה שאינה שמורה משעת קצירה, וגם לא נעשית לשם מצת מצוה, ואין אדם יוצא בה ידי חובתו בפסח, יש מקום להתיר לאכול ממנה בארבעה עשר בניסן כשיש צורך ושעת הדחק בדבר. [ובמצות מכונה נודע שאף אם המשגיח יאמר בעת הדלקת המכונה שהוא לשם מצות מצה, אינו מוסכם בפוסקים דמהני, וכך פשטה ההוראה להורות לכתחלה ליקח מצה עבודת יד, ולא לסמוך לקולא במכונה. וכ"ש אם אין אומרים לשם מצות מצה בעת הפעלת המכונה במצה שאינה שמורה].

והן אמת שמ"ש הפרי חדש (סימן תנ"ג) שמצה שאינה שמורה משעת קצירה אין יוצאים בה ידי חובה בליל פסח, אין זה מוסכם להלכה, ומדברי מרן השלחן ערוך שם שכתב בלשון טוב לשמרה משעת קצירה, מוכח שאין זה מעכב. וכן מתבאר בתשובות הגאונים שערי תשובה (סימן צ"ה ורצ"ג). וכן מבואר בנימוקי יוסף (פסחים מ' ע"א) בשם הריטב"א, ובתשובת הריב"ש (סימן ת"ב). וכן כתב הנודע ביהודה מהדורא תנינא (חלק אורח חיים סימן ע"ט), שמנהג ישראל בכל מדינות פולין ואשכנז להקל בזה, ולית דחש להא דהפרי חדש הנ"ל, רק המהדרין מן המהדרין. עד כאן.

והגאון מליסא במקור חיים (סימן תנ"ג) כתב, שדברי הפרי חדש להחמיר בזה, הם נגד כל הפוסקים ראשונים ואחרונים, ושכן מוכח להקל בירושלמי חלה, שהובא בתוספות (ר"ה י"ג ע"א) ע"כ. מכל מקום מצה שלא נעשית לשם מצת מצוה, איו יוצאים בה ידי חובה, כמבואר באור זרוע הגדול ח"ב (סימן רמ"ט), ובפסקי ריקאנטי (סימן קס"א). ולכן אם הרב המשגיח על הכשרות בבית החולים רואה שאין כל אפשרות לשמור על הכשרות כהלכה בימי הפסח, אם ישאר החמץ בארבעה עשר בניסן, שישנם כאלה שאינם מקפידים מלקחת חמץ אל חדרי בית החולים, ויש הכרח לחסל את כל החמץ לפני יום ארבעה עשר בניסן, אז יש להתיר אכילת מצה רגילה (שאינה שמורה משעת קצירה) בבית החולים ביום ארבעה עשר.

והן אמת כי בשו"ת עונג יום טוב (חלק אורח חיים סימן מ"ב) כתב, שאף על פי שמצת מצוה צריכה שימור מן התורה לשם מצה, מכל מקום בשעת הדחק כשאין מצה שמורה, יוצאים ידי חובה במצה שאינה משומרת לשם מצוה, אלא שחיסר מצות ושמרתם את המצות. וכן כתב כיוצא בזה בשו"ת אזני יהושע (סימן א') ע"ש. והגאון רבי אריה צבי פרומר בשו"ת ארץ צבי (סימן ה') כתב, שהמברך על מצה שאינה משומרת בליל פסח אשר קדשנו במצותיו וצונו על אכילת מצה, אין בזה חשש ברכה לבטלה וכו'. ואם כן לכאורה גם במצה רגילה יש מקום לאסור לאכול ממנה בערב הפסח.

אולם הנה גם בבצקות של גוים חסר בהם רק שימור לשם מצוה, ואף על פי כן מותר לאכלם בערב פסח לרוב הראשונים הנ"ל. ועוד, שהרי בשו"ת אבני נזר (סימן שע"ז אות ג') כתב בשם מהרש"ל מפראג בספר גבורות ה', שאם אין לו מצה עניה בליל פסח, חייב

לאכול כזית מצה עשירה, אלא שחיסר מצות לחם עוני. (ועיין במגן אברהם סימן תע״א סק״ה, ובפרי מגדים שם). ואף על פי כן מותר לאכול מצה עשירה בערב פסח. והוא הדין לנידון דידן.

נמצא שיש לנו כמה צדדים להקל בנידון דידן לבתי מלון ומקומות ציבוריים, או משום שאין זו מצה שיוצאים בה ידי חובה בליל פסח, שהרי יש בה תערובת גדולה של ביצים וקמח תפוח אדמה ועוד. וגם אין כאן תואר לחם, וכתב בשער הציון דבכהאי גוונא אין איסור אכילת מצה בערב פסח, וגם במצות שלא נאפו לשם מצה, שאין יוצאים בהם ידי חובה בליל פסח, דעת המאירי ועוד ראשונים דאין בהם איסור לאוכלם בערב פסח, וגם אי נימא שאומרים בעת הפעלת המכונה לשם מצות מצה, הנה דעת הרבה מהאחרונים דלא מהני לצאת במצה כזו ידי חובת בליל פסח. ודברי הרמ״א דייקא, שכתב: מצה שנאפתה כתקנה.

ב. ובאשר לשאלה אודות הברכה על המאפה הנ״ל, שיש בו קמח מצה שבא להטעים, ואינו בא לדבק, לכאורה היה לנו להורות לברך על זה בורא מיני מזונות ומעין שלש. אלא שיש לדון בזה מצד שקובע על המאפה הנז׳ סעודה, ואין באותו מקום אלא דבר מאפה זה, והנה נודע שבכל עוגה כאשר קובעים סעודה על העוגה, הברכה היא המוציא וברכת המזון, ונחלקו הפוסקים מהו שיעור קביעות סעודה, וכן לענין מצה נחלקו הפוסקים מה היא ברכתה בשאר ימות השנה, ורבים מהפוסקים ס״ל לברך עליה המוציא וברכת המזון גם בשאר ימות השנה, אך בפסח פשוט הוא לברך על המצה המוציא וברכת המזון, כי לחמנו הם. ואין צריך לאכול שיעור ע״ב דרהם, שהוא שיעור קביעות סעודה. וכן המנהג פשוט.

וגם בערב פסח שחל בשבת, שאין לחם אחר כי אם דבר מאפה זה, אם הרוב במאפה הנז׳ הוא מקמח מצה, והתערובת של קמח מצה באה להטעים, אף שיש טעם של הביצים, לענין הברכה הרי זו היא קביעות הסעודה, יש להורות לברך המוציא וברכת המזון. שזו היא קביעות סעודה לשבת זו, ובכהאי גוונא אנו מצרפים את סברת האומרים שבכל השנה כולה כל שקובע סעודה על עוגה, אפילו בפחות משיעור ע״ב דרהם, מברך המוציא וברכת המזון.

והנה בברכות (מב.) רבי מונא אומר משום ר׳ יהודה, פת הבאה בכיסנין מברכין עליה המוציא. ואסיקנא דלית הלכתא כוותיה. וכתב הרי״ף שם, מסקנא, היכא דאכיל לה בתורת כסנין בתחלה מברך בורא מיני מזונות, ולבסוף ולא כלום. והיכא דאכיל לה בתורת קביעותא, מבריך עליה המוציא וג׳ ברכות. וי״מ דכי אכיל לה שלא בקביעות אינו מברך לאחריה כלום, וי״מ שמברך בורא נפשות. והרא״ש כתב שמברך מעין ג׳, וכן כתבו הרמב״ם והרשב״א. וכן פסקו הטור והשלחן ערוך (סימן קסח), דפת הבאה בכסנין מברך עליה מזונות ומעין ג׳.

ונחלקו הראשונים מה היא פת הבאה בכיסנין, דעת רבינו חננאל שהיא פת העשויה כמין כיסין מלאים בדבש אגוזים וכדומה, והו״ד בתלמידי רבינו יונה ברכות שם. וכן הוא דעת הערוך והרשב״א. ולדעתם אם העיסה נילושה בסוכר ושמן או דבש וכיוצא בזה, מברכים עליה המוציא, וכן אם כוססין העוגה בשינים, אם אין בה כיסים של אגוזים או שקדים וכיוצא, מברכים עליה המוציא. ודעת הרמב״ם (פרק ג מהלכות ברכות) דפת הבאה בכיסנין היינו, שנילושה העיסה בדבש או סוכר או שמן או מיני תבלין, ובלבד שיהיה טעם הפירות או התבלין ניכר בפת. ודעת רבינו נתן בעל הערוך בשם רבינו האי גאון, דפת הבאה בכיסנין היינו, פת שעושים אותה כעכין יבשים, בין שהיא מתובלת ובין שאינה מתובלת, וכוססים אותה. והביא סמך לזה מהכתוב ביהושע (ט, ה) וכל לחם צידם יבש היה נקודים. ותירגם יונתן בן עוזיאל, וכל לחם זודיהון יבש הוה כסנין.

ומרן בשלחן ערוך (שם סעיף ו) הביא ג׳ הדיעות בזה, וכתב, והלכה כדברי כולם שלכל אלו הדברים נותנים עליהם דין פת הבאה בכיסנין, שמברך עליהם בורא מיני מזונות וברכה אחת מעין שלש, אלא אם כן קבע סעודתו עליהם, שאז מברך המוציא וברכת המזון. ע״כ. וע״ש בב״ח שתמה על דברי השלחן ערוך, למה אמר שהיא קולא, הלא אם אינו מברך ברכה הראויה לה, בין כך ובין כך הוא חומרא, שעובר משום לא

תשא, ולכן כתב דנראה עיקר שאם אינו מתובל אלא שעשאן כעכין יבשין וכו', אין לאכלן אלא בתוך הסעודה. ע"ש. והדרישה (סוף אות א) כתב וז"ל, ולענין ברכה כתב הבית יוסף להקל, אפשר משום שהדין שברכת בורא מיני מזונות היא ברכה כוללת כמו שהכל, ולכן יש לברך על כולם בורא מיני מזונות, ובברכה אחרונה מקילים ומקצרין ומברכין מעין שלש, ואף על פי שברכת מעין שלש אינה עומדת במקום ג' ברכות. ע"כ. וראה בשו"ת יביע אומר חלק א (חלק אורח חיים סימן יב אות ו) מה שהאריך בזה. ע"ש.

והנה במשנה ברורה (סימן קסח ס"ק כד) כתב, דאף על גב שכתבו כמה אחרונים דשיעור קביעות בזה הוא ג' או ד' ביצים. אולם כמה אחרונים והגר"א מכללם חולקים על זה, וס"ל שאין לברך המוציא וברכת המזון אלא כשיעור סעודה, שהוא של ערב ובוקר, וכמ"ש בבית יוסף משם שבולי הלקט. וכן הוא בספר האשכול, וכן נוטה ד' מרן השלחן ערוך.

ולכן לכתחלה טוב לחוש לדעת המחמירים שלא לאכול ד' ביצים. וכן דעת הגר"ז, הובא בקצות השלחן (סימן מח אות יח) דבאוכל ד' ביצים עד ו' ביצים אם לא שבע ממנו מברך בורא מיני מזונות ועל המחיה. ומו' ביצים עד כ"א ביצים אם לא שבע הוי ספק ומברך על לחם וכו'. ע"ש. וכן דעת כמה אחרונים, וכמ"ש בשו"ת זכרון יהודה חלק א (חלק אורח חיים סימן פב). ע"ש. ועיין עוד בשו"ת לבושי מרדכי תנינא (חלק אורח חיים סימן ה) שכתב, שכן נהוג בשחרית, כמ"ש החיי אדם (כלל נו). ועיין בשאלתות (מע"ר אות קנב). ועל כן יש לחוש לספק ברכות ולא יברך על זה אלא אם כן שבע. ובלא"ה אין לברך, אף על גב שיש שספק ספיקא להחמיר, שמא הלכה כמרן השלחן ערוך (סימן קסח) שכתב, אפילו לא שבע מברך ברכת המזון, ושמא האי פת הבאה בכיסנין חשיב לחם. באופן שאינו פת הבאה בכיסנין לכו"ע.

ונודע דלא עבדינן ספק ספיקא בברכות מחומר איסור ברכה לבטלה שהיא מן התורה, וכ"ש לדעת האחרונים הסוברים דמעין שלש פוטר שלש. ואכמ"ל. ומיהו במקום מנהג לא אמרינן ספק ברכות להקל, כמ"ש בתרוה"ד. ע"ש. [ובענין זה דקביעות סעודה על פת הבאה בכיסנין, ראה בשו"ת מטה יוסף חלק ב סימן יח, ובגן המלך (סימן לו) ובשו"ת בית דוד (סימן פב) ובשו"ת ויאמר יצחק (סימן ח), ובשו"ת פעולת צדיק חלק ג (סימן סג), ובשו"ת קרית חנה דוד חלק ב (סימן לג), ובשו"ת דובב מישרים (סימן מח). ע"ש].

אבן בכף החיים שם כתב, דבעינן שיאכל ד' ביצים בכדי אכילת פרס, וכדבריו ראיתי שכתב בשו"ת קרבן אשה (ס"ס ה) דכשם שבאכילת כזית אין להפסיק בכדי אכילת פרס, דאז אין לברך ברכת המזון, הכי נמי גבי קבע סעודתו על פת הבאה בכיסנין, דאם שהה בכדי אכילת פרס, אין מברכים ברכת המזון, אלא ברכה מעין שלש. ע"ש. ועיין בגמרא כריתות (יג.) דמשמע לכאורה כדברי הרב קרבן אשה, ואיתותב שמואל. וי"ל דגבי גויה הקילו, גבי שהיית משקים מצטרף בעינן בכדי אכילת פרס, דהחמירו יותר. וצ"ע. ועיין עוד בכף החיים (סימן תרלט ס"ק נא), ובשו"ת דובב מישרים (סימן מח). ע"ש. ואלמלא דבריו יש מקום לומר, דה"נ בעינן כזית בכדי אכילת פרס, ולא שהכל יהיה בכדי אכילת פרס (שאז צריך לאכול הכל בהמשך אחד בלי הפסק אכילת פירות, וכיוצא באלה, וכמ"ש שם. ודמי לשתיית רביעית). אלא דהלשון שם אינו מדוייק, שכתב, שלא ישהה ויפסיק בכדי אכילת פרס. ועיין בס' תולדות אדם להגר"ז מוילנא, ובתשו' בית אפרים, ובשו"ת יחוה דעת ח"ב (להגר"י חזן, סימן יט). ע"ש.

והעיקר לדינא, שאם אכל ע"ב דרהם, וכזית מזה אכל בכא"פ, מברך ברהמ"ז.

וזמן שיעור זה של אכילת פרס, בליקוטי החתם סופר חלק ו (סימן טז), כתב, שהוא כתשע דקות. וכן כתב בספר זכרונות אליהו (מערכת א אות יב).

אולם בשו"ת תורת חסד מלובלין (חלק אורח חיים סימן לב) דחה ראיית החתם סופר בזה, וכתב, שאין השיעור שווה לכל מיני אוכלין, וכל מין בעינן בשיעור דידיה. ולפי זה אין לקצוב שיעור בזה. עש"ב. ובכף החיים (סימן רי סק"ח) כתב, שעל פי הניסיון הוא ד' מינוטין. ע"ש. ובזכרונות אליהו (מערכת כ אות ד) כתב בשם המל"ח (סימן כ אות לג) דהוי כמו שמינית שעה. ע"ש. והיינו ז' מינוטין וחצי. וכהאי גוונא כתב בשדי חמד (מערכת אכילה אות ג) בשם הדרכי הוראה, שלדעת

הרמב"ם (עיין זבחי צדק סימן קיב ס"ק יט) הרי ח' מינוטין ושש שניות. ע"ש. והגאון בעל ערוך לנר כתב שהוא כשמינית שעה, וכן כתב מהר"ח פלאג'י. ועיין בשיעורי תורה (סימן ג אות טז) שדעת הצמח צדק שהוא ז' מינוטין. והגר"ז סובר שהוא ח' מינוטין, וכו', ומסיק התם לענין ברכה אחרונה דהוי ד' מינוטין וכו'. ע"ש. ועיין בשו"ת מהר"ם שיק (אורח חיים סימן רסג). וראה בכ"ז בשו"ת חזון עובדיה חלק א סימן כד, ובשו"ת יחוה דעת חלק א (סימן יז), וחלק ו (סימן לט). ע"ש.

שיעור קביעות סעודה על עוגה

וידוע שהמנהג פשוט שהאוכל פת הבאה בכיסנין אינו מברך המוציא וברכת המזון אלא אם כן אוכל שיעור ע"ב דרהם [שהוא ד' ביצים] כמ"ש מרן החיד"א בברכי יוסף (סימן קסח סק"ד), בשם הרב בית דוד. וכן כתב עוד בשו"ת חיים שאל ח"א (סימן עא). ע"ש. וכן כתב הרב בית מנוחה (דף מה ע"א אות טז). וכן כתב הרב בירך את אברהם (דף יט ע"ב). ע"ש. וכ"כ הגרי"ח בבן איש חי (פר' פינחס אות יט). וכן כתב בכף החיים (סימן קסח ס"ק מה), וסיים וכן עמא דבר. וכן כתב בשו"ת קרית חנה דוד ח"א (סימן לג) ע"ש. ועיין עוד בספר שיעורי תורה (סימן ג' אות טז, ובהערה שם ס"ק לז). וכתב הגר"י ידיד בשו"ת ימי יוסף בתרא (חלק אורח חיים סימן ה') שאפילו אם אכל פת הבאה בכיסנין דרך קבע, אלא שנסתפק אם אכל שיעור קביעות סעודה, דהיינו ע"ב דרהם, יברך מעין שלש ויוצא ידי חובה, שמכיון שברכת מעין שלש פוטרת מן התורה במקום ברכת המזון די בכך. ע"ש. ועיין עוד בשו"ת דבר משה ח"ג (סימן יד דף ט'), ובספר חזון איש (סימן כח אות ז). ובשו"ת קנין תורה בהלכה ח"א (סימן כז). ע"ש.

גם בזכרונות אליהו בהל' ברכות (בדיני ברכת המוציא, אות טז), כתב ע"ד המגן אברהם, שכבר חלקו עליו האחרונים. וכן פסק בכף החיים (שם ס"ק מז), שמנהג העולם הוא כדמשמע מסתמות דברי השלחן ערוך, שאם לא אכל שיעור קביעות סעודה מן הפת הבאה בכסנין, אף על פי שאכל עמו בשר ודגים ושבע, אינו מברך אלא ברכה מעין שלש. ע"ש.

והנה הגר"מ פיינשטיין באגרות משה (ח"ג מאורח חיים סימן לב) כתב, כי במדינות אלה רגילים לאכול הרבה דברים בסעודה, וממעטים ממילא באכילת לחם, והמגן אברהם (ס"ק יג) כתב שהקביעות סעודה אם אכל בשר ודברים אחרים הוא כשיעור הפת שאוכלים עם בשר ודברים אחרים, נמצא שבמדינה זו קביעות סעודה הוא שיעור קטן אפילו מג' ביצים, ולכן צריך ליזהר בחתונות כשאינו רוצה ליטול ידיו, שלא יאכל מיני עוגות שיש עליהם תורתא דנהמא. דאם יאכל אף מעט עוגה הוא לפעמים כשיעור פת שבסעודה, שלדעת המגן אברהם נחשב קביעות סעודה. ע"ש. ועיין עוד במ"ש בחלק אורח חיים (סימן עא), ובחלק יורה דעה ח"ג (סימן קכ). ע"ש. וכן יש הנוהגים לברך המוציא וברכת המזון, כל שקובעים סעודה על פת הבאה בכסנין, אף שאין בה שיעור ע"ב דרהם. אלא שאנו הספרדים חוששין לספק ברכות, ואין מברכים המוציא ומעין שלש אלא כשאכל שיעור ע"ב דרהם, כנודע.

אולם כ"ז בשאר ימות השנה, אך בערב פסח שחל בשבת, שאין במלון לחם אחר זולת המאפה הנזכר, ומטעמים מובנים הנהלת בית המלון אוסרת להכניס חמץ לכל שטח בית המלון, אם אכן רוב התערובת תהיה מקמח מצה, אין הכי נמי יברך עליה המוציא וברכת המזון. תדע, שאנו מברכים המוציא וברכת המזון על מצה אפילו בפחות משיעור ע"ב דרהם, אף שבכל השנה אין אנו [ההולכים על פי דעת מרן השלחן ערוך] מברכים על המצה המוציא וברכת המזון. ועל כרחך שהטעם לזה מפני שבפסח המצה היא לחמנו, וזולת זה אין לחם אחר, והוי קביעות סעודה אף בפחות משיעור ע"ב דרהם. וכל שנתחייב בברכה אחרונה מברך ברכת המזון, וכ"ש באכל ושבע.

ולפי זה גם לענין המאפה הנ"ל, במדה ויהיה בו רוב קמח מצה, אף אם נחשיב אותו כעוגה וכדין פת הבאה בכסנין, מאחר ובערב פסח שחל בשבת זה הוא הלחם במקומות רבים, והוי קביעות סעודה, יש לצרף סברת הרב פיינשטיין הנ"ל, ולהורות לברך על זה המוציא וברכת המזון.

ובזמנו דיברתי בזה עם מרן אאמו"ר זיע"א, והצגתי בפניו את כל התרכובת הנ"ל, והסכים עמנו לדינא כמו שהורינו להלכה למעשה. דעיקר התערובת היא מקמח מצה, ויברך עליה המוציא וברכת המזון.

ולסיכום, יש להורות לגבי שבת הגדול השתא, ערב פסח שחל בשבת: שאין איסור אכילה בפחזניות הנ"ל בערב פסח, מכל הטעמים הנ"ל, ואין לאסור כאן מצד קמח מצה בערב פסח, וכאשר נתבאר, וכן נראה דעת הרב שמירת שבת כהלכתה.

ולענין הברכה, אם במאפה הנ"ל יהיה רוב של קמח מצה, שבא להטעים, רק אז ניתן לברך המוציא לחם מן הארץ, וברכה אחרונה ברכת המזון. [ואף על פי כן לענין אכילה בערב פסח, כיון שהטעם שונה לגמרי על ידי תערובת הביצים וקמח תפוח אדמה וכו', וגם לא נילוש לשם מצות מצה, אין בזה איסור מצד ערב פסח]. ולדעת האגרות משה אפשר לברך על עוגה שקובעים עליה סעודה ברכת המוציא וברכת המזון. והנה כ"ז ע"פ ההנחה שיש כאן 19 אחוז קמח מצה. אכן זהו רק אם נאמר שהמים לא מצטרפים, שאז יש כאן תערובת של: 32.8 ק"ג. ונמצא שהקמח מצה שהוא 6.4, הוא כמעט חמישית מכל התערובת. אך אם המים כן נחשבים, אזי יש כאן תערובת של: 48.8 ק"ג. שהקמח מצה הוא רק יותר משמינית. ובכה"ג אין ברכתו על המחיה.

הנה יש כאן ב' נידונים שונים. א. לענין ברכת מזונות. ב. לענין ברכת על המחיה. שלענין ברכת מזונות, א"צ שיהיה שישית קמח. ורק לענין ברכת על המחיה צריך שיהיה שישית קמח, [ואז אע"פ שלא אכל רק כזית אחת בלבד מן העוגה, שנמצא שאכל מעט קמח, מברך על המחיה]. וכמו שפסק בחזו"ע הלכות ברכות. "שאם יש שם כזית בכדי אכ"פ, אפילו אכל כזית בלבד מן התערובת, מברך על המחיה. ואע"פ שמפורש בדברי מרן (סימן רח סעיף ט) שאפילו אם אין שם כזית בכא"פ מברך לבסוף על המחיה, מ"מ יש לחוש לדברי האחרונים, דס"ל שאין לברך אא"כ יש שם כזית בכא"פ, ושב ואל תעשה עדיף, ולא יברך אחריה כלל, כיון שאין בה שיעור כא"פ.

ולגבי נ"ד, אם נאמר שהמים לא מצטרפים, אזי יש כאן תערובת של: 32.8 ק"ג. ונמצא שהקמח מצה שהוא 6.4, הוא כמעט חמישית מכל התערובת. אך אם המים כן נחשבים, אזי יש כאן תערובת של: 48.8 ק"ג. שהקמח מצה הוא רק יותר משמינית.

ולכאו' בכל לחם ועוגה שאוכלים, הרי מעורב הרבה מים, ואעפ"כ מברך על כזית ברכה אחרונה. וכן לגבי שאר כל הדינים. הרי שהמים מצטרפים, [וע' בשו"ת חסד לאברהם (חאו"ח סי' מד) שדן לגבי כזית חמץ, והוכיח מכמה מקומות שהמים המעורבים בעיסה מצטרפים לשיעור כזית], אך שמא לענין "שם" העיסה כמו כאן, המים לא מצטרפים.

בברכת התורה ולומדיה

יצחק יוסף

ראש ישיבת חזון עובדיה

סימן מד

בעניני מכירת חמץ

[שלחן ערוך סימן תמח]

בס"ד, כ' סיון תשע"ה

לכבוד היקר והנעלה, מזכה הרבים תהלתו בקהל חסידים, כש"ת כה"ר **גד יפרח** שליט"א

מונטיריאול, קנדה

שלום וברכה וישע רב,

היה לי לעונג ולשמחה לקרוא מה שכתבתם במכתבכם, על שיעורי התורה, ועל פעילותכם העניפה והחשובה במונטריאול שבקנדה, להחדיר ולהפיץ מנהגי ופסקי רבני הספרדים, ובפרט תורתו של מרן מלכא, רבם של כל בני הגולה, אאמו"ר זצוק"ל, ללמוד בספריו הרבים והחשובים, וכן בספרים ילקוט יוסף, והפצת השיעורים הנאמרים בלויין בהלכה ובאגדה, אשריכם ואשרי חלקיכם שאתם זוכים ומזכים את הרבים, וזכות הרבים תלויה בכם, אשר אין ערך ואין שיעור למזכה הרבים, וכמובא במסכת אבות (פ"ה), משה זכה וזיכה את הרבים, זכות הרבים תלויה בו, שנא' צדקת ה' עשה ומשפטיו עם ישראל, וכל המזכה את הרבים, אין חטא בא לידו, חזקו ואימצו, ותבורכו מפי עליון בכל מילי דמיטב, ותזכו שלא תמוש התורה

מפיכם ומפי זרעכם עד עולם, בבריאות איתנה ונהורא מעליא, לאורך ימים ושנות חיים, בטוב ובנעימים.

ובמענה לשאלתו הנני להשיב:

הנה עצם מכירת חמץ הוזכר כבר במשנה (פסחים כא.): "כל שעה שמותר לאכול, מאכיל לבהמה לחיה ולעופות, ומוכר לנכרי וכו'". ובתוספתא (פ"ב ה"ו) איתא: "ישראל ונכרי שהיו באין בספינה וחמץ ביד ישראל, הרי זה מוכרו לנכרי, ונותנו במתנה, וחוזר ולוקח ממנו לאחר הפסח, ובלבד שיתנו לו במתנה גמורה". ובגמרא (פסחים שם): "ומוכרו לנכרי פשיטא, לאפוקי מהאי תנא דתניא, בית שמאי אומרים לא ימכור אדם חמצו לנכרי אלא אם כן יודע בו שיכלה קודם פסח, ובית הלל אומרים כל שעה שמותר לאכול מותר למכור". וכ"ה בירושלמי (פ"ב דפסחים דף כח טור ד ה"ב). וכ"ה ברמב"ם (הל' חמץ ומצה פ"ד ה"ו), וברא"ש (בפרק כל שעה), ובטור (סימן תמח) דאם מכרו או נתנו לגוי קודם הפסח, מותר, ובלבד שיתננו לו במתנה גמורה. וע"ש בבית יוסף שהביא בשם רבינו ירוחם (נ"ה ח"ה מו.) שכתב על תוספתא זו בשם בה"ג (הל' פסח כט ע"ג), ובלבד שלא יערים. ואיני מבין דבריו, דהא שרי ליתנו לגוי במתנה ולחזור וללקחו אחר הפסח, ואין לך הערמה גדולה מזו, ואפ"ה שריא, מאחר שמוציאו מרשותו לגמרי. ואפשר דשלא יערים דקאמר היינו לומר שלא ימכור לו ולא יתן לו על תנאי. ע"כ.

וכן פסק מרן בשלחן ערוך (שם סעיף ג): חמץ של ישראל שעבר עליו הפסח, אסור בהנאה, אפילו הניחו שוגג או אנוס. ואם מכרו או נתנו לגוי שמחוץ לבית קודם הפסח, אף על פי שהישראל מכרו לגוי ויודע בו שלא יגע בו כלל אלא ישמרנו לו עד לאחר הפסח ויחזור ויתננו לו, מותר ובלבד שיתננו לו מתנה גמורה בלי שום תנאי, או שימכרנו לו מכירה גמורה בדבר מועט, אבל מתנה על מנת להחזיר לא מהני. ע"כ.

נמצא שענין מכירת חמץ לגוי הוא מנהג קדום, אלא שנחלקו ב"ש וב"ה בדין מסויים.

ואף שבגמרא הנ"ל מבואר שהמכירה היתה נעשית על ידי המוכר עצמו, המנהג כיום למכור את החמץ לגוי באמצעות הרבנות המקומית, דהא לאו כל איניש בקי בהלכות קנינים בין ישראל לנכרי, שהרי נחלקו הראשונים במה הגוי קונה במטלטלים, כי כידוע קנין הגוי מישראל או ישראל מגוי אינו כקנין של ישראל מישראל, שנאמר: וכי תמכרו ממכר לעמיתך או קנה מיד עמיתך, הרי שהממכר והקנין של עמיתך אינו כשל נכרי, [בכורות יג.] ולדעת רש"י גוי קונה במעות בלא משיכה, ואילו לדעת ר"ת גוי קונה במשיכה ולא במעות, וצריך שימשוך את הבהמה לרשות הרבים או לסימטא, וכן דעת הרמב"ן (הל' בכורות רפ"ב). וכ"ה בביאורי הגר"א (חושן משפט קצד ס"ק יא) שכ"ד כל הפוסקים שגוי במשיכה. ומבואר בשלחן ערוך (יורה דעה סימן שכ סעיף ו') דלצאת ידי שניהם יקבל פרוטה מהעובד כוכבים, ויקנה לו המקום שהבהמה עומדת שם, והמקום יקנה לו חלק באם. וע"ש באחרונים. ובדיעבד שהגוי לא עשה אלא קנין משיכה בלבד, הרי זה מועיל לפטרה מהבכורה, שזהו עיקר קנינו לרוב הפוסקים, וכמבואר בשו"ת הרמ"א (סימן פז), ובט"ז (יורה דעה סימן שכ ס"ק ח), ובחק יעקב (אורח חיים סימן תמח ס"ק יד). ועי' פתחי תשובה (יורה דעה שם סק"ו) שכ"ד כמה אחרונים.

ומטעם זה שאין הכל בקיאים במה הגוי קונה, לפיכך הנהיגו שהמכירה תתבצע באמצעות הרבנות. ויש שהרבנות מוכרים את כל הטפסים שאנשי העיר חתמו עליהם, לישראל אחד, בקנין גמור, והוא מוכר את כל החמץ שנמצא כעת ברשותו לגוי, אלא שמנהג זה שנוי במחלוקת גדולה, כמבואר בספר "מכירת חמץ כהלכתו" (מבוא עמוד 16 והלאה). ע"ש. ועיין למהר"ש קלוגר בתשובתו השניה שנדפסה בסוף ספר "נאות דשא" (אייבשיץ), שמביא ראיה שמנהג זה הינו מנהג קדום מזמן התלמוד. ע"ש.

ובמק"א ביארנו שהמכירה היא מכירה גמורה ושלימה, ומותר לאכול חמץ שנמכר לגוי אחר הפסח, ופוק חזי מאי עמא דבר, שכל החמץ הגמור שנמצא במפעלים ובחנויות, הכל נמכר לגוי בפסח, ומשווקים אותו לאחר הפסח וסומכים על המכירה.

ובביאור הלכה (תמח ס"ג) הביא מהרב בגדי ישע (סימן ב אות ה) דכיון שמכירת החמץ לגוי צריכה להיות מכירה גמורה בלי הערמה, נראה שאחר הפסח כשיחזיר הגוי החמץ לישראל צריך לקנותו באחד

מדרכי הקנאה, ולא לקבל ממנו בחזרה סתם, וכמו שכתבו הפוסקים לענין מתנה ע״מ להחזיר בסימן תרנ״ח. וכתב הביה״ל, דנראה דאחר הפסח די בזה שיקנה מהגוי החמץ והחדרים בכסף לחוד, והגוי יחזיר את שטר המכירה שקיבל, ודי בזה, דאף שישראל מגוי אינו קונה קרקע בכסף לחוד כ״א בשטרא, התם משום דלא סמכא דעתיה דישראל, מה שאין כן הכא שמחזיר לו השטר. ע״ש. והאריך בזה השדי חמד (מע׳ חושן משפט סימן ה אות כג) בשם הנודע ביהודה והחתם סופר ובגדי ישע, שיש לעשות כן כדי שלא יראה כהערמה. ומכל מקום בשו״ת מנחת יצחק (ח״ו סימן מה) כתב, שאין זה לעיכובא. ע״ש.

ובמקור חיים (סימן תמ ביאורים סק״ג) העיר על מכירת חמץ ממ״ש בשלחן ערוך (תמ ס״א) שאפילו אם אינו חייב בדין באחריותו אלא שיודע שהגוי אלם ויכפהו לשלם אם יאבד, חייב לבער. ואם כן במכירת חמץ שלנו, שמקבל מעות דבר מועט, והמותר נזקף במלוה, והדבר ידוע בבירור, שכשיאבד החמץ לא ישלם אף בדיניהם. שאף הן אין מחזיקין אותו רק להערמה בעלמא, אם כן הוי כאחריות אנס עליו. ולכן כתב שצריך דוקא למכור לו החדר שהחמץ בתוכו, דאז הוי כקיבל אחריות על חמצו של גוי בבית הגוי דשרי, ולא מהני כמשכיר לו המקום. ורק למי שדר בדירה שכורה מועיל מה שמשכיר את המקום לגוי, כיון שנסתלק מכל זכות שיש לו בבית זה, ושוב לא קרינן ביה ביתו. ע״כ.

גם הרב דרך פקודיך (ל״ת יא חלק הדבור אות ב) כתב שלפי זה צריך דוקא למכור את החדרים. אולם במגן האלף שם השיג ע״ד המקו״ח, שכיון שמכר, סתמו כפירושו שאין עליו עוד שום אחריות מן החמץ. ועוד, דפקדון שאני שרשותו גורם לו אחריות, ע׳ (פסחים לא) בישראל שהלוה לגוי על חמצו. ובשדי חמד (סימן ה׳ אות כד) הביא הרבה אח׳, שחלקו ע״ד המקו״ח בזה. וסגי בשכירות המקום שבו החמץ שמוכר לגוי, ולהקנות לו אגב קרקע בשכירות. ואכמ״ל בזה.

ובהגש״פ להגרי״ש אלישיב (עמוד 269) נשאל, לפמ״ש המשנה ברורה (תנ ס״ה) שיש מחמירים שאסור להשכיר בית לגוי בשביל שיניח שם את חמצו, תוך ל׳ יום לפסח, אם כן איך מצאנו ידינו ורגלינו בכל מכירת חמץ שמשכירים גם את המקום לגוי, ובפרט במפעלים. והשיב, שיש לחלק בין היכא שהגוי מביא חמץ לבית שהיהודי השכיר לו, לבין היכא שזה חמץ שלו והוא מוכר לו את החמץ עם השכרת הבית שהוא בו, שאין הגוי צריך להכניס. וכבר עמד בזה בשו״ת בית שלמה (חלק אורח חיים סימן סא) וכתב שאין בזה שום מקום פקפוק.

אם יש לחוש שאין הגוי מתכוין לקנות את החמץ

והנה אף דמכירת חמץ מיחזי לכאורה כהערמה, אף על פי כן נהגו מזה דורות לסמוך על המכירה בעיקר כשיש הפסד מרובה, כל אחד לפי ערכו. ואף אם אין הגוי רוצה לקנות באמת את כל החמץ, וגם אין לו שום אפשרות לקנות כל כך הרבה חמץ, אפ״ה כל שיש מעשה קנין די בזה. [ועל כל פנים בדרבנן].

וכיוצא בזה מצינו לענין מכירת קרקעות בשביעית, דלכאורה היאך הנהיגו בדורות קודמים למכור הקרקעות לגוי, בשעת הדחק, הרי לכאורה אין המכירה אלא הערמה בעלמא. ומאי מהני שעה״ד. והרי בכל קנין לא מהני בלא סמיכות וגמירות דעת, והכא אנן סהדי שלא ירצו למכור את כל קרקעות הארץ, ואין כאן גמירות דעת, וממילא חסר בקנין. אלא דמהני הערמה [על כל פנים בדרבנן], אף דידעינן שגם הקונה אינו מתכוין לקנות. ודי במעשה הקנין.

ויש מי שרצה להביא קצת סייעתא לזה, מהמבואר בשלחן ערוך (אורח חיים סימן רמו) גבי בהמתו הנמצאת אצל הגוי, שיאמר בהמתי קנויה לגוי, כדי שינצל מאיסורא דאורייתא. והוסיף הרמ״א שם, ואם רוצה, יכול להפקירה לפני ג׳ בני אדם כדין שאר הפקר, ואפ״ה אין שום אדם יכול לזכות בה, דודאי אין כוונתו רק כדי להפקיע מעליו איסור שבת (טור). ע״כ. והנה לא בעינן שיחזור לקנות את בהמתו במוצאי שבת, משום שאין זה הפקר גמור שיצטרך לחזור ולקנותו, ורק היה מעשה, ואף על פי כן די בזה. וכמו דמהני הערמה גבי מכירת בהמתו, הוא הדין דמהני הערמה במכירת קרקעות הנז׳. אך שמא בשבת הוי יותר גמירות דעת להפקר גמור. ובדרבנן יש סברא שרצון חכמים שיעשה מעשה הקנין, ודי בזה, וכן די בזה להיפטר

מאיסור דרבנן דחמץ אחר הביטול, וכן שביעית בזמן הזה שהיא מדרבנן, אף אם תמצא לומר שאין כאן גמירות דעת למכור. שאם מצינו בכמה מקומות דמהני הערמה, זה גופא קא משמע לן. [וקצת דומה לזה היתר עיסקא].

ויש לציין עוד למ״ש בנשמת אדם (סימן נו אות יא) שאפילו למתירין ב׳ חגורות, היינו על כל פנים שיודעים הכל שהיא חגורה, אבל באופן שהכל יודעים וכו׳ נראה כמערים להוציאו. ועיין במשנה ברורה (סימן שא ס״ק קלג). וברמ״א (סימן שא סי״א) כתב שנהגו אצלם להתיר הוצאת המפתח כשהוא מחובר לחגורה. ואף על פי שאין לך הערמה יותר מזה. ואף דלדידן לא קיימא לן הכי, היינו משום דמפתח לא בטיל לגבי החגורה, ואפילו במפתח העשוי מכסף, כיון שעשוי לתכשיט ולהשתמש בו, אסור, כמ״ש מרן. וראה בילקוט יוסף (שבת כרך ב׳ סימן ש״א) בדין הוצאת מפתח המחובר לחגורה. ומ״ש בס׳ יצחק ירנן להגאון רבי יצחק שחיבר זצ״ל להעיר על דברינו בזה, ראה מה שכתבנו להשיב על דבריו בשארית יוסף ח״ג. ונדפס בס״ס ילקוט יוסף שבת ב׳ מהדורת תשס״ד.

וכן מעשים בכל יום שנוהגים להפקיע קדושת בכור על ידי מכירה לגוי. על ידי שמוכר את האוזן וכדו׳ של הרחלות, וכיון שיש לגוי חלק בה, אין קדושת בכור בוולדות. אף על פי שכל הקנין נעשה רק כדי להפקיע קדושת בכור, ואין לגוי ענין באותה חתיכה קטנה מהבהמה.

ועיקר הנידון תלוי במח׳ האח׳, שבמחצית השקל (סימן תמח סק״ד) כתב, ולבי אומר לי דדוקא בימים הקדמונים שמכירת החמץ לנכרי היתה דרך מקרה, והיתה המכירה מכל הלב בין אצל הישראל המוכר ובין אצל הגוי הקונה, התירוה, אבל בזמנינו הן רבים עתה ע״ה שאין הדבר בעיניהם אלא רק מצות אנשים מלומדה, ומנהג אבותיהם בידיהם, וכ״ש שאין דעת הגוי לקנות כלל, בעניותי הדבר קשה בעיני מאד. ע״ש. וכן כתב הגאון הרידב״ז בהקדמת ספר בית רידב״ז.

והבכור שור (חי׳ לפסחים כא.) דייק ממ״ש בגמרא (שבת קלט:) ׳הערמה בדרבנן היא׳, דהערמה שריא רק בדרבנן, וכגון במכירת חמץ כיון דמן התורה בביטול בעלמא סגי. ומצד הסברא צ״ב מה לי דאו׳ מה לי דרבנן, וביאר המהרש״ם (ח״ג סימן קכד) דעצם המכירה אין בה חשש אם גמר ומקנה, ובפרט די״ל שמחמת האיסור מקנה בכל ליבו, אלא דין הערמה הוא רק משום מראית העין, ובתוס׳ (כתובות ס.) מבו׳ דבדרבנן ל״ח למראית העין. ועיין עוד בת׳ המהרש״ם (ח״ד סימן סו). [ועיין עוד בחתם סופר (סימן סב) דמדאורייתא הערמה שרי, ורק חכמים אסרו להערים]. אך אם כן בפרהסיא גם בדרבנן אסור, והרי המנהג לא כן. וצ״ע.

ובשו״ת דברי חיים (אורח חיים ח״ב סימן לא) כתב, דמ״ש בגמרא דהערמה אסורה, אינו שייך היכא דהקנין הוא קנין גמור באמת ורק שהוא עושה זה הקנין להערים, דמה לנו בזה משום סיבה זו לפחות רוצה להקנות לחבירו בקנין גמור, ורק אם אינו רק לשקר בפני אחרים אסור דזה גרע ממזיד.

והאחרונים חלקו ע״ד התבואות שור, ע׳ בנשמת אדם (הל׳ פסח סימן ח) שאין כאן הערמה, שהרי בשלחן ערוך (תמח ס״ד) אי׳, שאומר לגוי קנה ממני, שמא אצטרך ואקח ממך אחר הפסח, ובטור מתיר אפילו או׳ לו בפירוש שיחזור ויקנהו לו ממנו ויתן לו ריוח שרי, והוא על פי התוספתא. ומסיים ובלבד שלא יערים, פי׳ על תנאי, אבל בסתם לא מיקרי הערמה, כיון דהמכירה מכירה גמורה. וכ״ש לגי׳ שהביא הפרי חדש עד שאתה לוקח במנה קח במאתים, ואפ״ה לא מקרי הערמה. ואי משום שהוא עני, הרי יכול הגוי למכור החמץ לאחרים. וידוע שאילו נותנין להמוכר כפי השומא, היה מרוצה מאוד, ובודאי כל אחד ואחד מוכר בלב שלם ונפש חפצה.

גם הפרי מגדים (בא״א סימן תמח סק״י) תמה, דהא מכירה גמורה בעינן בחמץ, ולא חשיב הערמה. ובשו״ת עטרת חכמים (חלק יורה דעה סימן יד) כתב, דלא חיישינן להערמה, שמצד האיסור גמר ומקנה. ואפילו אם לב המוכר פונה למחשבה לא נכונה, הוי דברים שבלב שאינם דברים לבטל המעשה של המכירה על ידי הקנינים כדת.

ובשו״ת חתם סופר (חלק אורח חיים סימן קיג) הביא דברי מרן הבית יוסף (סימן תמח), דמה שאמרו שלא יערים, היינו שלא ימכור על תנאי. וכתב, שכוונת הבית

יוסף מבוארת, שהערמת מכירה זו היא היתר גמור מן התורה בלי שום פקפוק, כיון שהוא מוכר מכירה גמורה, מהקנינים שהגוי קונה בהם, אף על פי ששניהם יודעים בלבם שהחמץ יוחזר לאחר הפסח, מכל מקום השתא מיהא מכירה גמורה היא, שיכול הלוקח להקדישו ולמוכרו באין מוחה, אלא שהוא אוהב לישראל ואינו עושה כן ומשמרו עד לאחר הפסח, וחוזר ומוכרו לישראל, וזהו היתר גמור בלי פקפוק. ורשאי הישראל לומר לו בפירוש שאם ירצה לחזור ולמוכרו לו לאחר הפסח, קרוב לודאי שאקחנו ממך במחירו. וע״פ זה פשט המנהג בכל תפוצות ישראל למכור החמץ לנכרי המכירו ומחזירו לאחר הפסח, ואם אי אפשר לישראל להוציא החמץ מרשותו, ישכיר לגוי את החדר לעשרה ימים, ומוכר את החמץ בשטר אגב שכירות קרקע, וכל אפייא שוים שמכירה גמורה היא, והמערער על זה ראוי לגערה. ע״כ.

והוכיחו האח׳ שגם בדאו׳ מהני הערמה, כמ״ש במקור חיים (ס״ס תמח ס״ק יא) שהרי מערימין על מעשר שני (לפדותו בלא חומש), ומפורש ברמב״ם (מע״ש פ״ה) שעל ידי בניו הגדולים מותר להערים אפילו בדאו׳. וכן כתב הגאון זית רענן (ח״א דף לב). ע״ש. ובעונג יום טוב (אורח חיים סימן כח) הוכיח מהא דנדרים (מח.) שמודר הנאה כותב נכסיו לנשיא, וחבירו מותר בהם. וכו׳. ובשו״ת בנין עולם (חלק אורח חיים סימן כא) הוכיח ממ״ש בבכורות דרב מרי בר רחל מקנה אודנייהו (של צאנו) לגוי, כדי לפוטרם מן הבכורה. וכן כתב בשו״ת שערי דעה (ח״א סימן ה), ובשו״ת צמח צדק (חלק אורח חיים סימן לא אות ג). ובתוספתא (כתובות ריש פ״ה) מצאנו שר׳ טרפון קידש שלש מאות נשים בשנות בצורת, כדי להאכילן בתרומה, אף על פי שבודאי לא היתה דעתו לקדש את כולן לשם אישות, אלא רק להאכילן בתרומה, [וי״ל כמ״ד דתרומה בזמן הזה מדרבנן, כדקיימא לן לפום דינא, וע״פ הדין הן מקודשות, ומותר היה להן לאכול בתרומה]. וכן כתב בדברי חיים שם, וכדמצינו לגבי מעשר (ע׳ גיטין סה: וב״מ מו.) בעומד על הגורן.

ובישועות יעקב (סימן תמח) כתב, דלכאורה היה נראה שכל ענין מכירת החמץ לגוי, הוא רק להפקיע איסור מדרבנן, דמדאורייתא בביטול בעלמא סגי, ולכן אם ביטל חמצו כתקנת חז״ל, די להפקיע איסור זה על ידי קנין דרבנן, כגון קנין אגב דרבנן. אך ז״א, שכיון שהמנהג למכור החמץ לגוי קודם הביטול, פשיטא שאין דעתו בביטול החמץ על החמץ שכבר נמכר לגוי. ובשו״ת בית שלמה (חלק אורח חיים ס״ס סו) תמה ע״ד התבואות שור, שהרי אם יש לו חמץ הרבה, בביטול החמץ אינו גומר בלבו, ואין זה כלום מן התורה, וכמ״ש הר״ן. ובשו״ת מראה יחזקאל (סימן כא) כתב שגם להלכה מעשים בכל יום שאפילו אם שכח לבטל חמצו, סומכים על המכירה להתיר את החמץ אחרי הפסח.

והרשב״א (שבת יח:) כתב דאף על גב דבעלמא בעי הפקר בפני ג׳, הכא דלאפרושי מאיסור הוא, אין צריך, דמסתמא מפקיר להו בגמר דעת. ולי נראה דמשום הפקר בי״ד נגעו בה, דלב בית דין מתנה עליהם להפריש העם מאיסור, דאי לא תימא הכי ודאי כולי עלמא לאו דבית שמאי ידע, וכ״ש במקום ב״ה.

ובישועות מלכו (אורח חיים סימן לו) כתב שמכאן יש ליישב למה מכירת חמץ ל״ה הערמה, שהב״ד מפקירין, בדבר שאי אפשר בלעדן ושליחותייהו דקמאי עבדינן בדבר שנעשה על פי כל ישראל. ועפ״ז דן במומר שמכר את הייי״ש שלו לגוי, אך לא מחמת איסור חמץ אלא מפני פחד השלטונות, ולכאורה בלא״ה כל מכירת חמץ הוא דרך הערמה, והשיב, שאין לעשות מכירת חמץ בזמן הזה כעיר פרוצה, ואפשר שהב״ד הם שמפקירים כעין פרוזבול, אמנם זה למי שנוהג כתקנת חז״ל, אבל אל״ה אין היתר במה שמכר דרך הערמה לצורכו. ע״כ. אך כבר הבאנו דברי האח׳ שאין בזה הערמה.

ומהר״א ישראל בשו״ת קול אליהו (ח״א אורח חיים סימן כג) עמד על מנהג העולם לתת במתנה למשרת גוי כלים המחומצים שחמץ רב דבוק בהם, ואי אפשר לנקותם היטב, והגוי יודע שעושים כן רק כדי להנצל מאיסור חמץ, ואין בכוונתו לזכות בהם, אלא שמקבלם בשתיקה ואחר הפסח חוזר ומביאם לבעל הבית. והרי רבים מהפו׳ ס״ל דבעינן כוונת זכיה, כמ״ש הטור (סימן ו) בשם הראב״ד, ובשטמ״ק (ב״ק עט.). ואם כן מה יושיענו נתינתו של הישראל לשם מתנה, מאחר שהגוי

מכירו ונראית דעתו שלא לזכות בהם, ואשתכח דחמצו של ישראל הוא. אכן נראה דש״ה דדעת אחרת מקנה אותו. כמ״ש הרשב״א (גיטין כ:) גבי עובדא דזקן. ע״כ. וכ״ה בנמוק״י (ב״ב מא.) דאילו הוה ידע המזכה, אף על גב דלא ידע הזוכה קנה. ואף על גב דהעודר בנכסי הגר ולא ידע לא קנה, תי׳ הראב״ד, דשאני הכא שדעת אחרת מקנה אותו. וכן כתבו הרבה פוס׳. ובשו״ת מהרש״ם (ח״ב סימן קצב) כתב, שהגוי אינו מכוין כלל לקנות כ״כ הרבה חמץ, ואפ״ה סמכינן להקל משום דהמוכר דעתו להקנות וגמר ומקני, ובדאיכא דעת אחרת מקנה גם בלא נתכוין הגוי לקנות מהני. ע״ש. וראה עוד במחצית השקל (סימן תמח) שכתב, שאף על פי שבכל מכירה לגוי כיוצא בזה אין הגוי מתכוין לקנות באמת, מכל מקום בקנינים שהם מן התורה לא בעינן כוונה לקנות. ע״ש.

ויש לציין עוד לדברי החתם סופר (יורה דעה סימן שי) שביאר מב׳ טעמים. א. שאף אם נראה שאין דעתו של הגוי לקנות באמת, שהוא סובר שהישראל אינו עושה אלא רק על דרך מצות אנשים מלומדה, משום איסור חמץ, מכל מקום לא אכפ״ל אם דעתו של הגוי לקנות, שאין צריך להקנות לגוי לגמרי, אלא העיקר להוציא מרשותו של ישראל, שעיקר הכוונה במכירת החמץ שלא יהיה חמץ שלו, וכל שיצא מרשותו של ישראל אפילו בדרך הפקר אינו עובר עליו. [ול״ד לבכור]. והרי הישראל גמר בלבו והוציאו מרשותו באמת.

ב. ועוד, דלא דמי לקנין אגב, דהתם לא סמכא דעתו של הגוי שקנין זה יהיה קונה, ושיפעול המעשה הזה כלל, אבל הכא הרי קנה בכל דרכי הקנינים בכסף ובמשיכה, שיודע הגוי שקונים בהם מן הדין, רק שנחוש לומר שאין דעתו לקנות, בכהאי גוונא אמרינן דברים שבלב אינם דברים. ולא דמי להא דנפל גלי דעתי׳ וכו׳, דהתם לא הוה דברים שבלב, כיון דעביד מעשה דנפילה המגלה על דברים שבלבו, דבכל כי האי גוונא הוי דברים שבלב דברים, מה שאין כן הכא. זה נ״ל ברור. ע״כ.

ויש להוסיף, דמאי דאמרינן דברים שבלבו ובלב כל אדם הוו דברים, הוא לגבי תנאי בקנין, ואומדן דעת דמכירתו היתה על תנאי, אבל אין מחשבה מועילה להפקיע לגמרי מעשה קנין. [ויתכן דרק לגבי דיני תנאים מהני דברים שבלבו ובלב כל אדם]. וראה עוד במה שכתבנו בשלחן המערכת ח״א (מערכת ג עמוד תרצה).

ויש שהעירו מדברי הראשונים [ע׳ בבה״ג (הל׳ פסח) ובשו״ת הרשב״א ח״א (סימן ע) ועוד], שכתבו כן בשם התוספתא ״ובלבד שלא יערים״. ודלא כמבואר ברבינו ירוחם שהוא מדברי בה״ג עצמו. ובחי׳ הריטב״א (פסחים כא.) אחר שהביא דברי התוספתא כתב, אבל אם הערים, והוא רגיל לעשות כן בכל שנים למכור לגוי קודם הפסח, וליטול לאחר הפסח, קנסינן ליה, והוא אסור לו ולכל ישראל לאחר הפסח. שעשאוהו כאילו הוא חמץ של ישראל המופקד ברשות גוי שהוא אסור לאחר הפסח, ואף זה לפקדון נתכוין אלא שהערים, וכן הוא בירושלמי (ה״ב). ע״כ. וזה דלא כמ״ש הבית יוסף (ס״י תמח) דשלא יערים היינו שלא ימכור ויתן על תנאי. ועיין בב״ח שם שהעיר כבר מזה.

אך הרי הרא״ש והטור לא הביאו כלל סיומת זו ובלבד שלא יערים. ובתוספתא שלפנינו ליתא. והרמב״ם (פ״ד ה״ו ה״ז) סיים בה, אבל לא ימכור ולא יתן לו על תנאי. וע״ש בה״ה. הרי שלא הצריכו שלא יערים. ולפי פירושו של מרן הבית יוסף, אפשר שהרמב״ם ראה כן בתוספתא או בדברי הגאונים, ופירש כדברי מרן, דהיינו שלא יעשה על תנאי, באופן שעל פי דין המכירה אינה גמורה. ומרן נקט כפי המפורש ברמב״ם, שהוא גדול הפוסקים ועמוד ההוראה.

ושם (בהלכה ו) כתב הרמב״ם ובלבד שיתן לו במתנה גמורה, ולא כתב שאם רגיל לעשות כן בכל שנה, אינו מועיל. וגם לא הצריך כן רק לגבי מתנה, אבל לגבי מכר לא הזכיר שצריך שתהיה מכירה גמורה. וכמו שהעיר בשו״ת כתב סופר (אורח חיים סימן צ) שכוונת הרמב״ם ללשון התוספתא, והכוונה בזה, שיתן אל ליבו שהיא מתנה, ולא כשאלה. וכן מ״ש שלא יערים, היינו שלא יהיה בעיניו כמערים, שלא יחשוב שהוא כעין שאלה, אלא צריך שיכוין בלבו למתנה גמורה. ודבר זה שייך רק במתנה, כיון שמחזיר לו בלי דבר, מיחזי לעין כעין שאלה, ותליא במה שבלבו, אבל אם מכרו לו וקיבל ממנו דמי זביני, גם אם במעט דמים, מכל

מקום מכירה גמורה היא, ואין בה חשש שאלה, עד שצריך להזהיר שיגמור בלבו שיהי׳ מכור לו, דמה לנו ולמחשבתו אחר שקבל דמי זביני. ולכן כתב ובלבד שיתננה לו במתנה גמורה, וכן בתוספתא לא קתני רק שיתן לו, ולא שימכור לו. [אלא שמרן הבית יוסף הזכיר כן גם לגבי מכר].

ודע, שאם מכר את כל החמץ שיש לו בבית, ולא פירט מהו החמץ, ומצא בקבוק וויסקי שלא ידע שהיה שם, אפ״ה הוא בכלל כל החמץ שיש לו בבית שמכר אותו, ומותר להשתמש אחר הפסח. [ויש המסתמכים על מה שהרבנות הראשית מוכרת את כל החמץ לגוי, ואומרים לגוי בפירוש שהם מוכרים גם את החמץ של כל מי ששכח למכור את החמץ, מדין זכין לאדם שלא בפניו. אלא שאין זה מוסכם, דהא זכין לאדם שלא בפניו, אבל אם גם זכין מאדם שלא בפניו, נחלקו בזה הפוסקים, ובמק״א כתבנו בזה, וקשה לסמוך על זה בלא צירופים נוספים, וכגון שביטל את החמץ וכדו׳].

בברכת התורה

יצחק יוסף

הראשון לציון הרב הראשי לישראל

סימן מה

תושב ארץ ישראל שמכר את החמץ בארה״ב לאחר שבארץ ישראל הגיע זמן איסור חמץ

לכבוד הרה״ג הנ״ל.

תושב ארץ ישראל שיש לו חמץ בארץ ישראל ובקנדה, ימכור לגוי את החמץ בארץ ישראל, וגם ימכור לו את החמץ שנמצא בחוץ לארץ, לפני זמן איסורו בארץ ישראל, כי זמנו קודם לזמן איסורו בקנדה. ותושב ארץ ישראל שיש לו חמץ בארצות הברית, ולפני ערב פסח ביקש מהרב המקומי למכור לו את החמץ לגוי, והרב מכר את החמץ בערב פסח לפני זמן איסורו שם, אבל לפי שעות ארץ ישראל, היה זה בשעות אחר הצהרים, שכבר נאסר החמץ בארץ ישראל, נחלקו האחרונים אם יש ללכת בזה אחר מקום המצאו של החמץ, או אחר מקום בעליו של החמץ. ומכיון דהא דקיימא לן חמץ שעבר עליו הפסח אסור בהנאה הוא רק מדרבנן, משום קנסא שעבר על בל יראה, בכהאי גוונא שלא יצא הדבר מכלל ספק, הוי ספק דרבנן ולקולא. והחמץ מותר לאחר הפסח. וטוב שיבטל אותו ברוב חמץ שנמכר כדת. וכן מי שהגיע מארצות הברית ונתן הרשאה למכור שם את החמץ שיש לו שם, ומכרו בארץ ישראל אחר שהגיע זמן איסורו, בדיעבד המכירה תופסת, למרות שהבעלים היו בארץ ישראל. אך לכתחלה נכון שיאמר להם שימכרו את החמץ בזמן שגם בארץ טרם הגיע זמן איסורו.

והנה תושב חוץ לארץ שאיחר למכור החמץ שלו לגוי בער״פ עד אחר חצות של ארץ ישראל, ובחוץ לארץ עדיין הוא בתוך ארבע שעות, אם יכול למוכרו לגוי, ואחר הפסח יהיה מותר החמץ, דן בזה בשו״ת עונג יום טוב (חלק אורח חיים סימן לו), אי אזלינן בתר מקום החמץ, או אחר מקום בעליו, וכתב דאזלינן בתר מקום שהחמץ מונח שם, ולפי זה בנידון דידן יש להתיר. וע״ש. אבל בשו״ת חסד לאברהם תאומים קמא (חלק אורח חיים סימן לה) נשאל גם כן בזה, וכתב, לדידי פשיטא לי דאזלינן בתר עמידת בעל החמץ, דאיסורא רמיא אקרקפתא דגברי, שהתורה אמרה לא יראה לך חמץ, ואם במקומו לא הגיע זמן איסורו לא עבר בבל יראה, אפילו החמץ מונח במקום שחל האיסור וכו׳. ע״ש. וכן האריך בזה בשו״ת ארץ צבי פרומר (סימן פג), ופלפל בזה באורך כיד ה׳ הטובה עליו. ע״ש. והגאון המנוח רבי יעקב בצלאל זולטי זצ״ל בשו״ת משנת יעבץ (חלק אורח חיים סימן יג) פלפל בענין זה, וכתב לבאר דעת הרמב״ם שאיסור הנאה מן החמץ הוא איסור גברא, כיון שמן התורה מותר אחר הפסח, ולכן באיסור חמץ בתר בעל החמץ אזלינן. ולא בתר חמצו. ע״ש. וכן כתב בשערים המצויינים בהלכה (בהל׳ פסח עמוד פ) בשם הגאון בעל ערוגת הבושם. ושכ״כ עוד בשו״ת אבני זכרון (ח״ב סימן א). ע״ש. ועיין עוד למרן הגרי״ח בבן איש חיל (ח״ב דרוש ג׳ לשבת הגדול) מ״ש בזה. ע״ש.

ובשדי חמד (אס"ד מע' חמץ ומצה סימן ה אות יח), **ובמקראי קודש** (סימן נה). **ומ"ש בחקירה זו באבן האזל** (חמץ פ"א ה"ז).

גם הגאון רבי יצחק אייזיק ליעבעס (בעל שו"ת בית אבי), במאמרו שבקובץ "נועם" (חי"ב עמוד רמט והלאה) כתב, נשאלתי במי שעלה לבקר בארץ ישראל בתקופת חג הפסח, והשאיר חמץ ברשותו באמריקא, ומינה את הרב המקומי בארה"ב למכור חמצו לנכרי, וידוע שבזמן שהגיע זמן איסור החמץ בארץ ישראל, עדיין הוא שעות הבוקר בארה"ב, ובשעה שהרב המקומי באמריקה מכר את החמץ לגוי בער"פ קודם חצות, כבר נאסר החמץ בהנאה על בעליו בארץ ישראל, והספק הוא אי אזלינן בתר מקום החמץ, או בתר מקום הבעלים. והאריך בזה לפלפל גם בדברי העונג יום טוב, והעלה במסקנתו, שבנידון דידן שאיסור חמץ שעבר עליו הפסח הוא רק מדרבנן, יש להקל. ע"ש. ועיין עוד בספר נפש חיה מרגליות (סימן תמג), ומשנת משה (בלוי, עמוד יט), ובספר טהרת הבית ח"ב (עמוד רפ). ובחזון עובדיה פסח מהדורת תשס"ג (עמוד סב).

ונפקא מינה בזה בתושב ארץ ישראל שהיה ביום י"ד ערב פסח בניו יורק, ולאחר שחרית ביום י"ד, מכר את חמצו, שהיה לו גם בירושלים. ובחוה"מ חזר לירושלים, והתברר לו שבגלל הבדל השעות בין ניו יורק לירושלים, בשעה שמכר את החמץ בניו יורק כבר היה בירושלים לאחר זמן איסורו, ואם כן הספק הוא אם אזלינן בתר בעל החמץ ונמצא שמכר את החמץ כדין, או דאזלינן בתר מקום החמץ והמכירה לא חלה.

והנה הרמב"ם (פ"א מחמץ ומצה ה"ב) כתב: החמץ בפסח אסור בהנייה שנאמר (שמות יג) לא יאכל חמץ לא יהא בו היתר אכילה, והמניח חמץ ברשותו בפסח אף על פי שלא אכלו עובר בשני לאוין, שנאמר (שמות יב) לא יראה לך שאור בכל גבולך, ונאמר שאור לא ימצא בבתיכם. ע"כ. ובלחם משנה שם העיר, שהרי בריש פרק כל שעה (כא:) נחלקו בזה חזקיה ורבי אבהו, דחזקיה אמר דלא יאכל משמע לא יהיה בו היתר אכילה, ור' אבהו אמר כל מקום שנאמר לא תאכל לא יאכל וכו' אחד איסור הנאה ואיסור איסור אכילה במשמע. **והרי הרמב"ם** (בפ"ח ממאכלות אסורות הלכה טו) פסק כהאי כללא דרבי אבהו, ואם כן צ"ב אמאי כתב כאן גבי חמץ טעמו של חזקיה. שלא יהיה בו היתר אכילה.

ועיין בהרי"ף בריש פרק כל שעה שהביא דברי חזקיה, שנאמר לא יאכל חמץ וכו', וכתב שם הר"ן, שהביא דברי חזקיה מפני שהוא יותר פשוט. אך הרא"ש (בפרק גיד הנשה סימן יז) הוכיח מדברי הרי"ף בפסחים שהביא רק את דברי חזקיה, שהלכה כחזקיה, ולא כר' אבהו. ע"ש. ולפי זה לכאורה דברי הרמב"ם תמוהים שהם סותרים זה את זה.

והנה בפסחים (כג.) אמרו, והרי חדש דרחמנא אמר לחם וקלי וכרמל לא תאכלו עד היום הזה, ותנן קוצר לשחת ומאכיל לבהמה, וקשה לרבי אבהו דנפקא ליה איסור הנאה מלא תאכלו, אם כן גם חדש יהיה אסור בהנאה. אמר רב שמעיה, שאני התם דאמר קרא קצירכם, קצירכם שלכם יהיה. ובירושלמי שם (פסחים פרק ב' הלכה א') תירצו הקושיא מאיסור חדש, א"ר אבא מרי אחוי דר' יוסי שנייה היא שקבע הכתוב זמן. והיינו דשאני חדש שהכתוב קבע זמן לאיסורו, ולכן האיסור הוא רק באכילה ולא בהנאה. מה שאין כן שאר איסורים האסורים לעולם. והוא לא כתירוץ התלמוד דידן דשאני חדש שיש פסוק מיוחד שלכם יהיה, אבל בירושלמי תירצו באופן אחר.

וביאר באור שמח (בפרק ו מחמץ ה"ז), דהמחלוקת בין הבבלי לירושלמי, דהבבלי סובר דאיסור חדש אף שהכתוב קבע לו זמן, מכל מקום הוא איסור חפצא כשאר מאכלות אסורות, ואם כן לר' אבהו דכל מקום שנאמר לא תאכלו אחד איסור אכילה ואחד איסור הנאה במשמע, גם חדש היה צריך להיות אסור בהנאה, אלא דכתיב קצירכם שלכם יהא. אבל הירושלמי סובר דחדש שהכתוב קבע זמן לאיסור, אין זה איסור חפצא כשאר מאכלות אסורות, שהרי כל המאכלות האסורות הם איסורי עולם, וחדש הכתוב קבע לו זמן, אלא חדש הוא איסור גברא, שהוא מניעה על האדם לאכול חדש, וכמו איסור אכילה ביום הכפורים שהוא עיכוב בזמן באכילת האדם, וממילא לא שייך לומר שבאיסור חדש

בכלל איסור אכילה יהיה איסור הנאה, שזה נאמר רק באיסורי חפצא, שאם אסורים באכילה אסורים גם בהנאה, אבל באיסורי גברא אפשר דאסורים באכילה ומותרים בהנאה.

אלא שלדברי האור שמח צ״ב מחמץ בפסח, דאמר ר׳ אבהו אחד איסור אכילה ואחד איסור הנאה במשמע, והלא גם באיסור חמץ הכתוב קבע זמן לאיסורו, שקודם פסח היה מותר, וגם לאחר הפסח הוא מותר מן התורה, וחמץ שעבר עליו הפסח אסור רק מדרבנן משום קנס, ואם כן אמאי אסור גם בהנאה.

וכבר העיר מזה בביאור הגר״א על הירושלמי (ערלה פ״ג ה״א), דהא דחמץ אסור בהנאה היינו משום שאותו חמץ שהיה אסור בפסח היה אסור לעולם. משמע דרבי אבהו שאומר אחד איסור אכילה ואחד איסור הנאה במשמע סובר כרבי יהודה בפסחים כח. שחמץ אחר הפסח אסור בהנאה מן התורה לעולם.

ולפי זה יש ליישב שיטת הרמב״ם הנ״ל, דהנה לשיטת התלמוד דידן דאיסור חדש הוא איסור חפצא, ורק שיש פסוק מיוחד שמותר בהנאה, יוצא מכאן, שגם דבר שהוא אסור לזמן קצוב שייך בו איסור חפצא. אבל כ״ז דוקא בדבר שלא היה לו היתר לאיסורו מעיקרא, שהרי בתחילת גידולו נעשה איסור חדש, אם כן אף על פי שהכתוב קבע זמן לאיסורו מכל מקום הרי זה איסור חפצא כשאר מאכלות אסורות, שהרי בתחלת הגידול היה איסור, אבל בחמץ בפסח שלפני הפסח היה היתר, ולאחר הפסח גם כן מותר מן התורה, והאיסור הוא רק בשבעת ימי הפסח, אם כן יסוד איסורו תלוי רק בזמן, ממילא ע״כ לומר שהאיסור הוא במעשה האדם, האכילה, אבל אין איסור חפצא בגוף הדבר.

ומה שאמר רבי אבהו באיסור חמץ אחד איסור אכילה ואחד איסור הנאה במשמע, היינו, דר׳ אבהו סובר שאותו חמץ שהיה בפסח אסור לעולם, וזה עושה שהחמץ יהיה אסור בהנאה. ולפי זה מובן למה הרמב״ם לא הביא דברי רבי אבהו בפסח, אף שבפ״ח במאכלות אסורות פסק כר׳ אבהו, דמה שחולק ר׳ אבהו על חזקיה ואומר שבפסח לא צריך פסוק מיוחד, אלא כל מקום שנאמר וכו׳, היינו משום דסובר דחמץ הרי הוא ככל איסורי אכילה שבתורה, וזה אחר שהוא סובר דחמץ שעבר עליו הפסח אסור בהנאה. אבל להרמב״ם שפסק כר״ש דמותר בהנאה מן התורה, וגם לפני הפסח היה היתר, זה לא דומה לא לחדש ולא לשאר מאכלות אסורות, ולכן צריך פסוק מיוחד שחמץ יהיה אסור בהנאה.

ולפי זה נראה דאיסור חמץ הוא איסור גברא, ולא בגוף החמץ, ולפי זה מסתבר דלא אזלינן בחמץ בתר מקום החמץ, אלא אחר מקום הבעלים, שהרי אין איסור בגוף החמץ, וממילא אם היה במקום לפני זמן איסורו ומכר, מכירתו מועילה.

ובאמת שבשו״ת חסד לאברהם (אורח חיים סימן לה) פסק שהולכים בתר הבעלים של החמץ, ולא בתר מקום החמץ. אולם בשו״ת עונג יום טוב (אורח חיים סימן לו) דן בזה, וכתב, דבתר חמצו אזלינן, ולא משגיחין על זמן מקום שהבעלים עומדים שם. והביא קצת ראיה לדבריו מפסחים לב. האוכל תרומת חמץ בפסח וכו׳, ולוקמי מתני׳ באופן שהאוכל תרומת חמץ בשביעי של פסח בסוף היום, והבעלים עומדים במקום שכבר כלה היום, והוי החמץ לבעלים בר דמים, והאוכל תרומה זו חייב כרת, שבמקום שאכל עדיין יום וחייב כרת, אלא מוכח דאזלינן בתר מקום החמץ, ולא הוי בר דמים לבעלים. ע״ש. וזה פשוט שזה דוחק להעמיד סתם משנה באוקימתא רחוקה כזו. ולפי האמת שביארנו באופן כזה הוי החמץ בר דמים לבעלים. ורק הגמרא לא רצתה להעמיד בכזו אוקימתא דחוקה.

ולמסקנא דדינא: הואיל וענין חמץ שעבר עליו הפסח הוא מילתא דרבנן, ובנידון דידן נחלקו האחרונים אי מהני המכירה או לא, לכן נראה שבדיעבד החמץ מותר בהנאה, ואין לו דין חמץ שעבר עליו הפסח.

בברכת התורה,

יצחק יוסף

הראשון לציון הרב הראשי לישראל

סימן מו

עוד בדיני מכירת חמץ

[שלחן ערוך סימן תמח]

בס״ד, י״ד סיון תשע״ד

לכבוד היקר והנעלה, מזכה הרבים, תהלתו בקהל חסידים, כש״ת ה״ה הרב **בועז מרדכי דניאלי** שליט״א, באר שבע

למענה לשאלותיו בעניני מכירת חמץ, הנני להשיב בס״ד:

א. במכירת חמץ לגוי באמצעות הרבנות, אין צורך למכור חמץ שאינו ידוע. ויש להסתפק במה שעושה ביטול על חמץ שאינו ידוע, ואם ימצא חמץ אחר הפסח שלא ידע ממנו מותר כיון שעשה ביטול, ואמנם ברבנויות מסויימות בנוסח הכתוב בשטר המכירה כתוב, שמוכרים גם חמץ שאינו ידוע, אך אין זה מעיקר הדין, ולכן מי שיודע בעצמו שביער את כל החמץ מהבית, ואין שם מוצרים או בקבוקים בחשש חמץ, אינו צריך לעשות מכירת חמץ. ומכל מקום נהגו כל אחד למכור את החמץ שמא יש בביתו או במחסן מוצרים שיש בהם חמץ ושכח מהם.

דייר הדר בדירה שכורה - רשאי להשכיר את הדירה לגוי במכירת החמץ

ב. והנה הנודע ביהודה בנוסח מכירת חמץ כ״י שהובא בשו״ת שיבת ציון (סימן י) כתב, שיותר טוב להשכיר החדר ולהקנות החמץ אגב שכירות הקרקע, כי בשכירות ודאי קונה הנכרי מישראל בכסף לחוד. אבל מכירת הקרקע אינה קונה אלא בכסף ושטר, וכן מי שאין לו בית אינו יכול למכור החדר בלי רשות בעל הבית. ולפעמים אינו בעיר, או שהבעל הבית הוא נכרי, ולכן משום לא פלוג, תקנו הוא ובית דינו תקנה שוה לכל, להשכיר החדר לט׳ ימים מערב פסח עד כלות ימי הפסח. עכ״ל. והו״ד בשדי חמד (חושן משפט סימן ע אות ד). [וע״ש עוד להקת דברי הפוס׳ בענין זה, כדעת הפרי חדש דסגי בשכירות. וכן כתב החתם סופר (סימן קיג), שאם אי אפשר להוציא החמץ מביתו של ישראל, הרי משכיר לגוי חדרו על ט׳ או יו״ד ימים, ומוכר החמץ אגב שכירות קרקע וכו׳, וכתב עוד בסימן קי״ז להשיב לשואל בענין מכירת חמץ אגב שכירות קרקע. אנו אין לנו אלא דין מבואר דקונין אגב שכי׳ קרקע, ומינה לא ניזוע אפילו זיז כל שהוא. ואין לפקפק ולהרהר כלל. ע״כ].

והיינו שהרי אינו מכניס את הגוי בדירה, ועל זה אין קפידא. ויכול לעשות כן אף אם יש סעיף מפורש בחוזה שאינו רשאי להשכיר את הדירה, וגם כשהמשכיר אינו שומר תומ״צ אין חשש. ועיין בשערים המצויינים בהלכה (סימן קיד ס״ק כא).

אם צריך שימסור מפתח החדר או הארון שבו החמץ לידי הגוי

ג. ואם צריך מסירת מפתח ביד הנכרי הקונה, הנה הט״ז שם כתב, ופשוט הוא שהחמץ יהיה מונח במקום שהנכרי יכול ליכנס שם מעצמו, כדמשמע לישנא דגמרא דנכרי עייל מדנפשיה. ואם המפתח בידו, הרי זה עובר בבל יראה ובל ימצא, וחמצו לאחר הפסח אסור בהנאה. עכ״ל. וכן כתב הב״ח. אולם המגן אברהם כתב, שמשמעות המ״ב שאפילו לא מסר לו המפתח בידו שרי בדיעבד. וכן כתב הפרי חדש דאף אם המפתח ביד הישראל שפיר דמי. והגאון הנודע ביהודה (סימן י״ח) כתב שדברי הט״ז תמוהים, דמה בכך, דאפילו אם היתה כונתו להערמה, מהני, הגע עצמך, ישראל המוכר סחורה לחבירו באופן המועיל וכו׳, ולא ימסור המפתח, ויהיה בלב המוכר להערמה גמורה, שחושב בלבו לבטל המקח, ואחר כך יבואו לדין. אטו אנו משגיחין בהערמה דיליה, הלא נקהה את שיניו בדין, ונוציא המקח ממנו בע״כ. שכבר זכה הקונה. הכא נמי כבר זכה הנכרי הקונה, ומה לנו להערמת המוכר. וכיון שזכה הנכרי שוב אין כאן בל יראה. באופן שדברי הט״ז שכתב שאם לא מסר המפתח עובר בבל יראה ובל ימצא המה דברים שאינם נכונים. ע״ש. וראה עוד בשלחן ערוך הגר״ז (סי״ג), ובבן איש חי (פרשת צו אות ט).

והרב חק יעקב מחלק בדברי הב״ח והט״ז, דדוקא אם עשה דברים אלו קודם המכירה או בשעת המכירה. דנמצא דאין כאן מכירה כלל. וכן משמעות דברי הב״ח. אבל אם מכר מתחילה מכירה גמורה. ואחר

זמן מה נותן בו הישראל מסגרתו או חותמו. אף דלכתחילה אין לעשות כן משום חשש הערמה. מכל מקום בדיעבד אין לאסור החמץ דהוי כאלו נתן הישראל מסגרת או חותמו בחמץ של נכרי. שודאי אינו נאסר בשביל זה.

ואמנם רבים וכן שלימים מקילין במסירת המפתח, וסומכים על מ״ש בקיצור שלחן ערוך (סימן קי״ד אות ג׳) דאם ירא פן יקלקל הקונה, יכול ליתן המסגרת אחר שמכר לו החמץ, או אם הקונה מסכים להפקיד המפתח אצל הישראל, שפיר דמי. והביאו השדי חמד (סימן ט׳ אות ט׳). וכן כתב בכף החיים משם החמ״מ, שאם הגוי הניח המפתח אצל ישראל אין איסור בדבר. וסיים, ונראה דהוא הדין אם לאחר שמכר ומסר המפתח אמר לגוי היישר בעיניך שתניח המפתח אצלי, והניחו אצלו, דאין איסור בדבר. ע״כ.

ובשדי חמד (שם אות ו׳ ד״ה ועל החשש), כתב משם הרב בגדי ישע (סימן ב׳ אות ב׳), דאף שהב״ח והט״ז אסרו לסגור החמץ במפתח, מפני שנראה כהערמה, ודאי הם מיירי שמכר החמץ, והגוי שילם כל דמי החמץ לישראל קודם הפסח. לכן אם יסגור במפתח הוי הערמה. כי מה לו לסגור חמץ של נכרי. אבל כשזקף במלוה את יתר דמי המכירה עד אחר הפסח, כמו שנוהגים כיום, אין זו הערמה במה שמשאיר המפתח אצלו. דדמי לתופס במשכון עד שישלם לו, וכשישלם לו אף בפסח יפתח לו הישראל את מקום החמץ, ויניח אותו ליקח חמצו, ע״כ. וכך נוהגים לכתוב בשטר מכירת החמץ, ובעד כל החמץ נתן בידי בתורת עירבון סך פלוני, והנשאר זקפתי עליו במלוה עד אשר ישקול וימדוד כל מין למינו, וישלם דמי הכל וכו׳. ולפי זה אף אם לא מסר לו המפתח אין בזה חשש. וכמו שביאר כן גם בשו״ת פרחי כהונה (אורח חיים סימן טו).

ועיין בשדי חמד שם (אות כ״ד) שהעיר, דמה כל הטורח שהצריכו הקדמונים לכתוב שטר למכירת חמץ, הרי מקנים החמץ אגב שכירות החדר, ובשכירות קרקע אין צריך שום שטר. ובשלמא לדעת הסוברים דבקרקע שהוא שלו לגמרי לא סגי בלא מכירה, ניחא דאיצטריך לכתוב שטר מכירת חמץ, משום מכירת קרקע. אך לפי דעת הסוברים דבין אם החדר שלו לגמרי, ובין אם אינו אלא בשכירות בידו, דינא הוא להקנותו לנכרי בשכירות בלבד, אם כן טעמא בעי האי שטרא למה לן כלל. ושמא משום שכל עיקר מכירת חמץ מיחזי כהערמה, ראו לתקן כל מאי דאפשר להראות יפוי כח המכירה לחזקה במסמרים.

ועוד כתב בשדי חמד (שם אות ו׳) תיקון מכירה כללית על ידי המו״ץ, אחר שכותבין לו הרשאה חתומה מכל קהל בני עירו שנמצא ברשותם חמץ, שיש רשות בידו להשכיר מקום עמידת החמץ בחצריהם, ולמכור החמץ אגב קרקע לנכרי אשר יישר בעיניו וכו׳. ע״ש.

נכון שלא להיזדקק למכירת חמץ אלא במקום הפסד לפי ערכו

ד. ובעיקר מכירת החמץ אצל יחידים, בדורות קודמים לא נהגו כן הכל לעשות מכירת חמץ, ורק בעלי חנויות ומפעלים שיש להם הפסד מרובה נהגו במכירת חמץ, וראה בשדי חמד (הנ״ל סימן ט אות ו, ואות כ). וגם מי שמכר את החמץ לגוי, היה מוציא את החמץ מביתו ונותנו לנכרי, וראה במשנה ברורה שם ס״ק י״ב. או שהיו מניחין את החמץ בחדר וסוגרים אותו ונותנים המפתח לנכרי הקונה. וכמ״ש הב״ח שם. ובשנים האחרונות נהגו רוב הצבור לעשות מכירת חמץ על ידי חתימה שבה הם מצהירים שהם עושים את הרבנות או בית הדין שלוחים למכירה לנכרי. וגם הקילו בלא מסירת מפתח לגוי, וכדעת הפרי חדש והנודע ביהודה, ומוכרים את החמץ הנמצא בכל מקום שברשותו. וכמו שביאר בשדי חמד (סימן ח אות לד).

ובמק״א כתבנו דאף שכמה אחרונים פקפקו במכירת חמץ הכללית מחשש הערמה בדאורייתא, שיש חשש חסרון סמיכות דעת בקנין, עם כל זה המנהג להקל בזה, ואין חוששין לחסרון בסמיכות דעת, וכדעת החתם סופר הנ״ל. ומטעם זה סומכים לכתחילה על מכירת חמץ הנהוגה כיום, ובלבד שעשה מחיצה לחמץ, וכמבואר בשלחן ערוך (סימן תמ סעיף ב). [וראה במ״ב סימן תמח ס״ק יב ובחזון איש ר״ס קכד ובנוסחאות שטרות המכירה הנהוגים כיום].

ואמנם הנכון הוא שלא להיזדקק למכירת חמץ אלא למי שיש לו הפסד מרובה לפי ערכו, וישתדל

לסיים ולאכול את כל החמץ לפני הפסח. וכיוצא בזה כתב באליה רבה שם, שאין להקל אלא למי שמשאו ומתנו בכך. וממדת חסידות יש שנמנעים מכך. אך אין צריך להחמיר בזה אלא בחשש שהיה דאורייתא, וראה פרי מגדים (בסימן תמ״ח א״א ס״ק י׳) ובסדר מכירת חמץ בסוף הלכות פסח להגר״ז, ובשו״ת חתם סופר (אורח חיים סימן ס״ב).

גם בשו״ת ויען יוסף (אורח חיים סימן רכד) כתב, אני רגיל לדרוש שכל בעל נפש יראה שלא יהיה לו חמץ גמור למכירה, אך אם נשאר לו ואינו יכול להחזירו להסוחר אני מיקל. ולהסוחרים גם כן אני מיקל שימכרו עם מכירת חמץ שלהם חמץ גמור, כי אי אפשר בלא״ה. ע״כ.

ואמנם לענין חמץ שעבר עליו הפסח שאינו אסור אלא מדרבנן, כמבואר בדברי הרמב״ם (פרק א׳ מהלכות חמץ ומצה הלכה ד׳), אין צריך להחמיר, ואפשר לסמוך על המכירה ללא חשש.

ובענין המכירה ראה עוד במגן אברהם (שם ס״ק ד) ובאליה רבה (שם סק״ז), ובמקור חיים (שם סק״ח), **ובחיי אדם** (כלל קכד סעיף ג). **ובמחצית השקל** (שם סק״ד) **ובשו״ת שואל ומשיב** (ח״ב סימן עז). **ובשדי חמד** (שם סימן ט אות ו). **ובמשנה ברורה** (שם ס״ק יב). **ובחזון עובדיה על הלכות פסח** (עמוד מד. ובמהדורת תשס״ג עמוד ע). **ובשו״ת יחוה דעת** ח״ג (סימן כח).

אם מכירת חמץ תהיה לפני הביטול או אחריו

ה. והאחרונים האריכו בענין מכירת חמץ אם צריכה להיות קודם הביטול או אחר הביטול, ויש סברות לכאן ולכאן. י״א שצריך למכור קודם הביטול, ובפרט לסברת הבכור שור שכיום המכירה היא הערמה, וכל ההיתר הוא משום שאחר הביטול אינו אלא ענין דרבנן, ומשום הכי מהני הערמה בדרבנן, ואם ימכור אחר הביטול הרי מגלה דעתו שרוצה בחמץ וקונה לו חצרו אחר הביטול, ולא מהני לו הביטול, ושוב הוי ענין דאורייתא דלא מהני בזה המכירה לדעתו. וכן כתב החתם סופר (בסימן קיט ד״ה אך). ובילקוט יוסף פסח כרך א׳ (מהדורת תשע״ה סימן תלד) הארכנו בזה והבאנו סברות החולקים בזה. ושי״ל שכוונתו לעשות הכל באופן המועיל יותר. ובפרט במכירה של היום שנעשית דרך הרבנות ולא באופן פרטי.

ולכן אם מוכר את החדר לגוי, יפרש שאינו מוכר את הכלים, רק את החדר ואת החמץ שבו, אבל לא את הכלים. ויש שהעירו שאין למכור ביתו לגוי עם החמץ שבו, שיש בו חשש איסור לא תחנם, שהרי אסור למכור קרקע לגוי בארץ ישראל. ולכן רק ישכיר את החדר לגוי. אולם לא ראו דברי רבים מהאח׳ שכתבו להקל בכיוצא בזה, ובשו״ת משיב דבר (קונט׳ דבר השמטה דף נח.) כתב בשם גאון אחד שנוהגים בארץ ישראל שמוכרים גם החמץ עם החדר לגוי, ובע״כ שסומכים עמ״ש הט״ז (יורה דעה סימן קכד סק״ד) שישמעאלים דינם כגר תושב. וע״כ דלא תחנם לא קאי אלא על עובד ע״ז.

וכן כתב הגרצ״פ פראנק בכרם ציון (ג, עמוד יג) בשם הרב מזבח אדמה (שהיה ראב״ד בירושלים לפני למעלה ממאתים שנה), שכתב בפשיטות, דלא תחנם לגבי קרקעות הוא רק בגוי העובד ע״ז. ולכן גאוני הדור שהתירו, יש להם ע״מ שיסמוכו. ע״כ. [וזכורני, כי בשנת תשל״ג, מרן האמו״ר אמר בשיעורו במוצאי שבת בב״ב, שיש לסמוך על סברת הרשב״א שאין איסור לא תחנם בישמעאלי, כאשר המכירה היא לזמן, וגם נעשית לטובת הישראל, ותמה על מה שהורו בסכינא חריפא לאסור נגד דעת רבים מגדולי הדורות שהתירו. ושמעתי שהיו שתמהו על זה, מי זה הפוס׳ האלו, הרי החזון איש גדול מהם. אולם חלילה לזלזל בכבודם של שאר ענקי עולם מצוקי ארץ, מתוך חוסר ידיעה. ולולי מרן האמו״ר היו דברי הרבה מגדולי הדורות משתכחים, אחר שלא היו מצויים כ״כ]. ועל כל פנים רבו הפוס׳ שכתבו שאין איסור למכור לישמעאלים, ודלא כהנצי״ב שם. וכתבו עוד כמה סיבות בענין היתר המכירה בשביעית. וראה בשו״ת יביע אומר ח״י (יורה דעה סימן מא) מ״ש בארוכה בענין לא תחנם.

ובשואל ומשיב תנינא (ח״ב ס״ס עז) כתב, ומה שהקשו, איך מוכרים חמץ בארץ ישראל לגוי, והרי צריך למכור ולהשכיר החדר, וקיימא לן (יורה דעה סימן קנא), שאסור למכור ולהשכיר דירות בארץ ישראל לגוי. לא קשיא מידי, שהרי כל הטעם הוא משום לא תחנם, וכאן הרי הוא עושה בשביל עצמו, וכעין מ״ש הר״ן

(גיטין לח:), לענין רבי אליעזר ששיחרר את עבדו להשלימו לעשרה. עכ"ד.

ויש נוהגים לכתוב בשטר המכירה לגוי שמשכירים לגוי את המקום שנמצא שם החמץ, והוא משום דברי המקור חיים (סימן תמ סק"ג) שבמכירת חמץ שהגוי מקבל מעט מעות, ואת המותר זוקף במלוה, וידוע בבירור שכשיאבד החמץ לא ישלם הגוי אף בדיניהם, שאף הן אין מחזיקין אותו רק להערמה בעלמא, ובתבואות שור כתב דמכירת חמץ שלנו היא רק הערמה, ואם כן הוי כאחריות האנס עליו, ולכן בעינן הקנאת המקום לנכרי, ותו לא איכפת לן במה שעומד באחריותו. וחמץ של גוי שנמצא באחריות הישראל, עובר עליו. אולם יש לחלק.

ובספר שלמי מועד (עמוד שכא) כתב בשם הגרש"ז אויערבאך, שיש לסמוך על מכירת חמץ בעיקר לגבי האיסור דרבנן של חמץ שעבר עליו הפסח, אבל יש להמנע מלהניח בבית חמץ גמור על סמך המכירה. ואם נשאר בבית חמץ שלא מצליחים לגמור אותו, כדאי להקנות אותו לבעל מכולת שבלא"ה צריך למכור את החמץ שלו. אבל לקנות חמץ אחר הפסח מבעל מכולת שמכר לגוי מותר לכתחילה, כיון שאיסור חמץ שעבר עליו הפסח אינו אלא מדרבנן.

ולגבי מכירת פירורים, אף על פי שהגוי לא קונה את הפירורים, מכל מקום אגב החמץ שמוכרים בעלי עסק וכדו' שזה כמויות גדולות של חמץ, הוא מסכים לקנות גם את פירורי ובליעות החמץ.

אם צריך לעשות מחיצה בפני החמץ שמוכר לגוי

ו. והנה מבואר בשלחן ערוך (סימן תמ ס"ב) שחמצו של נכרי בבית ישראל צריך לעשות לו מחיצה גבוהה י' טפחים, ולכאורה גם בחמץ הנמכר לגוי יש לעשות כן. וכן מבואר בספר שלמי מועד (עמוד שכא) בשם הגרש"ז אויערבך, שהחמץ שנמכר לגוי פשוט הדבר שאין להשאירו במקומו הרגיל יחד עם שאר דברים המותרים, ואפילו אם הארון גבוה י' טפחים, שהרי צריך להפריד בין החמץ שלו לבין החמץ של הנכרי, שלא ישתמש גם בשל הנכרי. ולכן אף שמוכרים או משכירים גם את המקום של החמץ, מכל מקום צריך להיות בדוקא במקום שיד ישראל לא תגיע לשם בפסח, ועל כן בודאי צריך לאסוף את כל החמץ גמור ולהצניעם במקום מיוחד, ולמכור או להשכיר את המקום ההוא, ולסוגרו, ולהודיע לכל בני ביתו שהמקום הזה נמכר לגוי. אך מכל מקום די גם במקום שאין לו מחיצות גבוהות עשרה רק שיצניע את המפתח, או שידביק בדבק ניילון את המקום ששייך לנכרי. ע"כ.

עוד כתב בספר שלמי מועד (עמוד שכא) בשם הגרשז"א, שהיה מקפיד בארונות ומחסנים שנמכרו לגוי, שלא לפותחם בשום אופן, ואפילו לקחת דברים שלא נמכרו, והיה אומר שבאופן כזה הופך את המכירה ללעג. ע"כ. וצ"ע בזה, בפרט כאשר נכנס לשם באופן חד פעמי. וראיתי בשם כמה גדולים שהקילו בזה באופן חד פעמי.

בעל מאפייה שמכר חמצו לגוי, ואחר כך מכר חמץ בפסח

ז. ובעל מאפייה שמכר חמצו לגוי דרך הרבנות, ובאו עדים והעידו שהמאפייה שלו היתה פתוחה בפסח, ומכר בה חמץ, ולכאורה יש לחוש שעשה כאן מעשה המוכיח שמכירתו בטילה. וראה בשו"ת מהר"ם שיק (סימן רה) שחשש בזה. אך אינו מוכרח, וראה להלן.

ובשו"ת חלקת יעקב (אורח חיים סימן קצד) דן בחנוני שידוע שאינו מוכר חמץ בפסח, אם שייך שהרב יהיה שליח עבורו כנהוג, כדי שלא ייאסר חמץ שבחנותו לאחר הפסח. וכתב, שיכול וחייב לעשות כן. ולהדיא כתב בדברי חיים (ח"ב סימן מו) בישראל מומר שיש לו אשה גויה, ודרכו בכל שנה למכור חמצו ליהודי, והיהודי מוכר לגוי, ופ"א יצא לדרך וכתב לאשתו שתמכור לישראל את חמצו "לפנים", ואיש הישראל יכתוב שטר מכירה כנהוג בכל שנה, כדי שלא יהי' לו אחר כך תלאות מזה. ולכאורה הרי הדגיש שתמכור רק "לפנים". והשיב, לפי המבואר באח' שרשאי ישראל למכור חמצו של חברו, דמסתמא ניח"ל, וגם בנידון דידן הרי מכר ישראל החמץ, ומ"ש לה שתמכור "לפנים", דעתו הי' מחמת שידע שאחר החג יקנה בחזרה חמצו, ונראה לו כמכירה "לפנים", אבל מסתמא אם הי' יודע שצריך למכור מכירה גמורה, היה

מסכים למכירת ישראל חמצו לגוי. ולכן החמץ מותר. ע״כ. ומבואר שאף שהיו אוכלים ומוכרים חמץ בפסח, מועילה מכירתם את החמץ לגוי. ועוד יש לדון בהלכה על פי הסוגיא (ב״ב מז:) דתליוהו וזבין זביניה זביני.

וע״ש עוד, דנידון דידן עדיף שיש מצוה במכירה להציל מלאו דבל יראה ובל ימצא, וגם שלא יכשלו בו ישראל הקונים ממנו אחר הפסח. ויש בזה סברא שכופין אותו משום מצוה לשמוע דברי חכמים כמו לגבי גיטין (שם מח.), ולא אכפ״ל שבלבו אינו רוצה במכירה, וכיון דזביני׳ זביני, אין בכוחו לבטל מכירתו בזה שמוכר אחר כך חמץ זה גם לאחרים בתוך הפסח. ובפרט שי״ל שאין רוצה כלל לבטל מכירתו מהשאר, כדי שלא יהי׳ לו תלאות מחמץ הנשאר, ואף אם מחמת יצרו הרע אינו חושש לאיסור בל יראה, מכל מקום לגבי חמץ הנשאר ברשותו רוצה במכירה כדי שלא ייאסר. עוד כתב שם, שהרב מחוייב לעשות כן למכור חמצו, משום אפרושי מאיסורא במה שאפשר. וזה עפמ״ש בס׳ טוב טעם ודעת (ח״א סימן קעח) ע״ש. וסיים, שאף שכמה גדולים פקפקו בזה, כמובא בשדי חמד (חומ״צ סימן ט), אפשר שזהו למיגדר מילתא, ובמקומות שנותנים אוזן קשבת לקול הרבנים, אבל בעתים הללו ובמקומותינו, הפרוץ מרובה על העומד, ואין בזה מיגדר מילתא. ומכל מקום החכם עיניו בראשו לדקדק שלא ייעשה כחוכא ואטלולא. עכת״ד.

ושו״ר מי שכתב שנשאל בזה מרן אאמו״ר לגבי בעל מכולת שמכר חמצו לגוי על ידי הרבנות, ואחר כך מכר סירופים שהם חמץ גמור בפסח, האם מותר לקנות ממנו חמץ אחר הפסח. והשיב שאפשר לקנות.

ובשו״ת אגרות משה (אורח חיים ח״א סימן קמט) כתב לגבי חנוני שמכר חמצו לגוי על ידי הרב כנהוג, אך הוא חשוד בעבירה, שסחר בחמץ בפסח, ונטל כל מה שצריך למכור בפסח מאותו החמץ שמכר, והורה, שפשוט שאין זה בטול על המכירה, משום שמצד תנאי המכירה לגוי, נכתב בשטר המכירה שמה שיטול יהיה כקונה אז מהגוי ויצטרך לנכות מהסך שחייב לו הגוי, וממילא אין כאן שום ביטול על המכירה, ומה שלא לקח הוא של הגוי. ובלא זה, אין שייך לבטל קנין שכבר נעשה ואינו שוב בעלים על זה, אלא הוא או כקונה מחדש או כגוזל, שהוא ודאי עבר על בל יראה כיון שקנה בין למקח בין לגזל, אבל רק ע״מ שלקח בידו וקנה ולא ע״מ שנשאר. ואין לומר שאיגלאי מילתא שלא מכר בלב שלם אלא שהערים, דמן התורה נימא כן, דאף שחשוד לעבור להנאתו כשאינו יכול בהיתר, לא יעבור ע״מ שיכול לעשות בהיתר. ואף אם נימא שבזמן הזה במדינה זו ליכא חזקה זו, הוא רק שלא יחליף שהוא לבקש תחבולות להיתר, אבל ע״מ שעשה בהיתר ממש, ודאי לא נימא שבלבו לא רצה בההיתר, ולכן ברור ופשוט שהמכירה קיימת. ע״כ. אך גם בלא האי סברא יש להקל. ועיין עוד בשו״ת מהר״ש (ח״ז קטז). וראה עוד להלן בסעיף ג׳ סברת המשאת בנימין (סימן נט) עפ״ד הבית יוסף (סימן תלא) בשם הר״ן, ועוד להלן בסעיף יא.

מתנה על מנת להחזיר בחמץ

ח. **והנה** המהרי״ל (ל׳ יום קודם לפסח אות ה) נסתפק במתנה ע״מ להחזיר, דאף על פי שבכל מקום הויא מתנה, שמא לגבי חמץ החמירו בהערמה משום דמילתא דקביעא הוא, וגזרינן במילתא דקביעא דילמא אתי למיסרך. ושם (ער״פ אות יב) כתב, שמנהגם שלא לשהות שום חמץ בבית, דאתי למיטעי. ובהגהות מיימ׳ (שבת פ״ו אות ב) הביא מתוספתא, ובלבד שיתן לו במתנה גמורה, וכתב לתמוה, שהרי בכ״מ מהני מתנה ע״מ להחזיר. וכתב, דשמא משום חומרא דפסח הוא. ע״כ.

ומרן בשלחן ערוך (תמח ס״ג) פסק, דמתנה על מנת להחזיר לא מהני. וכן הוא ברמב״ם (פ״ד ה״ז) שלא ימכור לו ולא יתן לו על תנאי, ואם עשה כן הרי הוא עובר בבל יראה. ע״כ.

ובמחנה אפרים (מאכלות אסורות פ״ח) נסתפק אם עבר ונתן חמץ לגוי במתנה ע״מ להחזיר, אם החמץ מותר בהנאה לאחר הפסח. דלפי הגמ״י (שם) ותה״ד (סימן קכ) ועוד, אין זה רק משום חומרא דחמץ, אבל מדינא לא עבר על בל יראה ובל ימצא, נראה דשרי בהנאה, אבל לפי הרדב״ז (ח״א סימן רמ) ועוד, דמדינא אסור, ועובר בבל יראה ובל ימצא, ואף על פי שנתקיים התנאי ונמצא שלמפרע היה של גוי, מכל מקום קודם קיום התנאי כבר עבר הישראל, ולא יועיל

קיום התנאי לבטל הלאו שכבר עבר. ולכן נראה שאסור בהנאה הואיל ועבר על בל יראה. אמנם מצד הסברא קשה לסמוך על סברת הרדב"ז. ומ"ש מישראל שהרהין חמצו אצל גוי, וא"ל אי לא הבאתי לך מכאן ועד יום פלוני, קנה חמץ מעכשיו, דשרי אם הגיע הזמן ולא פרעו. ול"א דכל זמן שהתנאי תלוי הוי פקדון. ומ"ש הפרי חדש (סימן תמח) דש"ה שבידו לקיימו, יש להקשות על זה וכו', ולכן נראה שמותר בהנאה. ואף על גב דהוי גורם לממון, ה"מ כשעומד בביתו, מה שאין כן הכא שהוא בבית הגוי, שהרי אינו מצוי בידו. ע"כ. ולשון הרמב"ם מבואר שגם במכירה אי אפשר על תנאי, ועובר על בל יראה. ויש לפלפל בזה.

ובמקור חיים (סימן תמח בחידושים סקי"א) מבואר דהוא אסור מדינא. וביד המלך (חמץ פ"א ה"ד) האריך בזה, וכתב, דגבי לאו דבל יראה מדינא לא מהני מתנה ע"מ להחזיר, מפני שזכותו של הנותן נשאר על החפץ בכל ענין, רק דבשאר דוכתי לא אכפ"ל בזכות זו. אבל כאן צריך שתפקע כל זכותו של הישראל הנותן לגמרי. ע"ש. ובשו"ת ציץ אליעזר (פ"ה סימן כה פרק כט) כתב, שמדברי הראשונים לא משמע כן.

ובא"ר (תמח סקי"א) כתב, שלד' תה"ד בדיעבד ליכא איסור. וראה מ"ש בזה בערוך השלחן (סימן תמח סכ"ה) בביאור סברת הרדב"ז. והעיר ע"ד הגמ"י שהרמב"ם והטור הביאו התוספתא כלשונה, ונראה דס"ל דר"ל מתנה גמורה בלא הערמה. אלא דשם החמץ נשאר במקומו. אבל אם הגוי נוטל החמץ לביתו, ודאי מהני. אלא שמלעשה כיון שהקדמונים אמרו דמשום חומרא דחמץ יש להחמיר, אין לנו לזוז מדבריהם.

אם במכירת החמץ לגוי קודם הפסח, נכון להזכיר שהוא מוכר גם את הכלים

ט. והנה בגמרא (ע"ז עה:) מבואר, שהלוקח כלי סעודה מן הגוי חייב להטבילם קודם שישתמש בהם, ואפילו היו הכלים חדשים שלא נשתמש בהם הגוי כלל. והטעם לזה מבואר בירושלמי (סוף ע"ז), לפי שיצאו מטומאת העמים ונכנסו לקדושת ישראל. וכתבו התוס' והרא"ש שם, שהמוכר כלי סעודה לגוי וחזר וקנאם ממנו חייב להטבילם, אפילו לא נשתמש בהם הגוי כלל, הואיל ונקרא שם הגוי על הכלים. וכן פסקו הטור והשלחן ערוך (יורה דעה סימן קכ סי"א), שישראל שמכר כלי לעובד כוכבים וחזר ולקחו ממנו, צריך טבילה. ולפי זה נראה שכלי חמץ הנמכרים לגוי קודם הפסח צריכים טבילה לאחר הפסח. וכן פסק בפשיטות החכמת אדם (כלל עג סימן ג). וכן כתב בתוספת מעשה רב (הל' פסח אות מז) שהגאון מוילנא היה נזהר מלשתות בכלים של חמץ, שמאחר שנמכרו לגוי עם החמץ שבהם קודם פסח, ואחר הפסח חזר וקנאם, צריכים טבילה שנית ע"כ.

ולפי זה צריך לבאר מ"ש מרן בשלחן ערוך בסימן תמ"ב סעיף י"א: עריבות שלשין בהן חמץ, אין לסמוך ע"מ שרוחצים אותן בחמין ומנקרין החמץ מהן, כי אי אפשר לנקרן שלא ישאר בהן בין הכל כזית, והכלי מצרפו. וצריך ליתנן במתנה לא"י עד לאחר הפסח, או לטוחן בטיט. ע"כ. והיינו בסוג של כלים שאינם צריכים טבילה, וכגון כלי עץ או כלי חרס, כמבואר בדברי הרמב"ם (בפרק י"ז מהלכות מאכלות אסורות הלכה ו'), אבל אם היו אלו כלים החייבים בטבילה, אין הכי נמי צריך להטבילם לאחר הפסח. וראה במגן אברהם (שם ס"ק ט"ז) ובשדי חמד (אסיפת דינים מערכת חמץ ומצה סימן ט' אות כ"ז).

ומצד הבלוע בכלים אין חשש, כמבואר בשלחן ערוך בסימן תנ"א סעיף א' ובמגן אברהם שם, שאין איסור שהייה בכלים הבלועים מחמץ. וכן מבואר בחזון איש (בסימן קי"ז ס"ק ט"ו), שאין צריך מכירה לכלים שבלוע בהם חמץ. ע"ש. וגם אין ענין למכור את הבלוע שבכלים, שאין המכירה חלה על דבר כזה שאין בו ממש.

ומצד כליו של מוכר ברשות לוקח, (ראה בשלחן ערוך חושן משפט סימן ר' סעיף ה', ובבן איש חי פרשת צו אות ט'), נהגו כיום לכתוב שמשאיל או משכיר את הכלים לנכרי.

ובשו"ת שיבת ציון (סימן יא) הביא מ"ש מר אביו בעל נודע ביהודה נוסח שטר מכירת חמץ לגוי, וסיים, והנה הזכרנו בפרטות בשטר המכירה כל מיני אוכלים ומשקים של חמץ הנמצאים במחסן, ולא כתבנו בסתם כל מה שנמצא במחסן, מפני שלפעמים החמץ

נמצא בכלי מתכות או בכלי זכוכית, ואם ימכרם לגוי עם החמץ ויחזור לקנותם אחר הפסח, יהיה חייב להטבילם מחדש. ע״כ.

וכן כתב בשו״ת חתם סופר (חלק אורח חיים סימן קט), שהנוסח שהיה נהוג בשטר מכירת החמץ, שהוא מוכר לגוי כל החמץ עם הכלים שנמצא בתוכם, לא יתכן כלל, דאם כן כל כלי מתכות וכלי זכוכית יהיו צריכים טבילה כשיחזור ויקנם לאחר הפסח, לפיכך הנוסח הנכון בשטר מכירת החמץ אשר הנהגנו על פי הוראת הגאון רבי נתן אדלר זצ״ל, שאינו מוכר לגוי אלא החמץ, כולל החמץ הנדבק בדופני הכלים, אבל לא הכלים עצמם, וכן יש לנהוג בכל מקום. ע״כ. וכן כתב בשו״ת שבט סופר (חלק אורח חיים סימן כה).

אמנם בשו״ת האלף לך שלמה (חלק יורה דעה סימן קצג) כתב, שמנהג העולם שלא להצריך טבילה לכלי החמץ שנמכרו לגוי קודם הפסח, וחזרו לקנותם אחר הפסח, משום שמכירת החמץ עם הכלים היא רק הערמה בעלמא, ואינו מתכוין שישארו לצמיתות בידי הגוי, ומכל מקום לענין החמץ המכירה שרירא וקיימת, כיון שכבר ביטל את החמץ והפקיעו מרשותו, ואין המכירה אלא לצאת י״ח מדרבנן שחייבו להוציא את החמץ מרשותו. ושפיר מהני הערמה בדרבנן. אבל לענין טבילת הכלים כיון שאינו מחליט להשאירם בידי הגוי אינם צריכים טבילה. ע״כ.

אולם הגר״ז (בסוף הלכות פסח בדין מכירת חמץ), כתב בזה״ל: ומי שעולה על דעתו שמכירת החמץ הוא רק מדברי סופרים, לפי המנהג שהכל מבטלים החמץ, ואומרים כל חמירא דאיכא ברשותי ליבטיל ולהוי הפקר כעפרא דארעא, שגגה היא בידו, כי החמץ הנמכר אינו בכלל ההפקר והביטול, מאחר שאין דעתו עליו בשעת הביטול, ואם אין המכירה כדת וכהלכה הרי הוא עובר עליו מן התורה בבל יראה ובבל ימצא. ע״כ. וכן כתב בנשמת אדם (דיני פסח סימן ח), וכן כתב בשו״ת עונג יום טוב (חלק אורח חיים סימן כח), וכן מוכח בשו״ת חתם סופר (חלק אורח חיים סימן סב בד״ה והנה נראה). ע״ש.

[**ועיין** בשו״ת ארץ צבי פרומר (ס״ס פ״ד) שכתב, שאין צריך להטביל הכלים של החמץ, מפני שהמכירה רק מפקיעה מרשות ישראל, ולא מכניסה לרשות גוי וכו׳. ע״ש. וזה אינו, כי מבואר בשו״ת חתם סופר (חלק יורה דעה ס״ס ש״י) בתירוץ השני, דמהני קנין של החמץ גם להקנות לגוי ולא רק להפקיע מישראל ע״ש וממילא צריך טבילה].

ולפי זה החמץ והכלים דינם שוה, ואין לתפוס החבל בשני ראשים לחשוב המכירה לגוי לענין החמץ עצמו כדין מכירה גמורה ומוחלטת, ואילו לענין הכלים נחשבנה להערמה בעלמא כדי להקל שלא יצטרכו טבילה, והרי זה תרתי דסתרי.

ומהר״ש קלוגר עצמו בשו״ת טוב טעם ודעת תליתאה (ח״ב סימן כב) כתב בדין טבילת כלים שנמכרו לגוי במכירת חמץ, דאף שלכאורה עיקר המכירה מוכחא מילתא שהיא הערמה, הן מצד הקונה והן מצד המוכר, אלא דבדרבנן סמכינן על הערמה, שהרי בדאורייתא בביטול בעלמא סגי, וכל אחד מבטל כל החמץ אשר לו, ותופסין למכירה, אך כשאנו דנין לגבי חיוב הטבילה, מכיון דעצם המכירה היא הערמה, הרי שמו של היהודי על הכלים. אך ז״א דהא הוא תרתי דסתרי, דכיון דאחר הפסח הוא נהנה מהחמץ שמכר, בעל כרחנו שתופסין זה למכירה, ומצד שני משתמש בכלים ללא טבילה. ולכן העלה שם שיש צורך להטביל את הכלים בלא ברכה, והביא שאף הסמ״ע כתב להצריך טבילה לאחר הפסח. וכן נקטו עוד אחרונים.

והן אמת שלדעת אחרונים רבים ביטול החמץ מועיל גם לגבי החמץ הנמכר לגוי, וכמו שנראה מדברי התבואות שור (בחידושיו לפסחים כא.), שלכן מועיל המכירה, דהוי הערמה בדרבנן, וכן נראה בשו״ת רבי עקיבא איגר (סימן כג). [וראה בשדי חמד (מע׳ חושן משפט סימן ט ס״ק טו) שהביא כו״כ פוס׳ שחלקו ע״ד התב״ש שקורא למכירת חמץ הערמה, ודעתם שהביטול אינו מועיל לחמץ הנמכר, משום דגמר ומקני משום איסורא דחמץ. וראה גם בשו״ת פנים מאירות (ח״ב סימן קסג ד״ה אך) שהכל בכלל הביטול]. מכל מקום גם בדרבנן אין לעשות תרתי דסתרי לחלק בין החמץ לכלים, ולתפוס הקולא בשניהם. ולכן אף שגם בערוך השלחן (יורה דעה סימן ק״כ אות נב) כתב, שהמנהג להקל שלא להצריך טבילה לאחר הפסח, מפני שאין מוכרים את הכלים רק לחומרא בעלמא, ויודעים שיוחזרו להם לאחר הפסח, ולא נקרא

שם הגוי עליהם. ע״כ. וכיוצא בזה כתב הגאון בעל שואל ומשיב (שתיתאה סימן נא).

אולם להלכה נראה שהעיקר שיש להחמיר בזה כדעת רוב האחרונים, שהצריכו להטביל הכלים בלא ברכה. וכן פסק הגאון רבי משולם איגרא בשו״ת איגרא רמה, הובא בשו״ת הד״ר (ח״ב סימן כה). וכן פסק הגאון רבי יוסף זונדל מסלאנט בכתביו (עמוד קיב). וכן פסק בזבחי צדק (סימן קכ ס״ק ע״ה), ובשו״ת פרי השדה (ח״ג סימן כו). ולכן הנכון הוא שלא לכלול את הכלים בשטר מכירת החמץ.

ואף על פי שבספר בן איש חי (פרשת צו אות ט) כתב שיש למכור לגוי גם את כלי החמץ, נכון יותר להנהיג כדעת הנודע ביהודה והחתם סופר וסיעתם, שלא למכור את הכלים של החמץ לגוי, כדי שלא יצטרכו להטבילם לאחר הפסח. [שו״ת יביע אומר ח״ו חלק יורה דעה סימן יא. ושו״ת יחוה דעת ח״ג סימן כד. הליכות עולם ח״א עמוד רפב].

ומ״ש הבן איש חי (שם) שימכור לגוי כל הכלים שמונח בהם חמץ, כי היכי דלא ליהוי ככליו של מוכר ברשות לוקח שלא קנה. ע״כ. והיינו דמיירי שמוכר לו גם החנות, ורשותו קונה לו, אלא שהכלים מפסיקים לבל תקנה לו רשותו, כמו שפסק מרן (חושן משפט סימן ר ס״ה). הנה היותר נכון לנהוג כדברי הגאונים הנ״ל שלא למכור הכלים. ויאמר לגוי קני, שאז אף על פי שהכלים של המוכר מהני, כמ״ש מרן הכסף משנה (פ״ד מהל׳ מכירה ה״ז). ובבית יוסף (סימן ר) שלד׳ הרמב״ם מהני לעשות כן, ודלא כה״ר יונה. וכן פסק מרן בשלחן ערוך (סימן ר ס״ז).

וע״ש בבאר הגולה (אות ת) ובביאורי הגר״א ס״ה, דמ״ש הרמ״א די״א דאפילו אומר קני לא מהני, היינו כי דעת הרי״ף והרמב״ם וכו׳. ועוד שאם אין הבית שלו לגמרי, וכמו משכיר דירה, לא מהני להקנות החדר אפילו על ידי להשכירו, אלא אם כן אומר לו שהוא משכירו על מנת שלא ידור בו אלא להחזיק בו כליו בלבד. ע׳ בכף החיים (סימן תמח ס״ק פא), ובקיצור שלחן ערוך (סימן קיד אות ה). ויצטרף עמו קנין חליפין. ועיין בשדי חמד (שם אות ל). ובקנין חצר לגוי איכא פלוגתא רבה ע״ש בשדי חמד (אות לא).

ויותר נכון לעשות קנין אגב (כמ״ש בשדי חמד אות ל) ואז לא איכפת לן מהכלים של מוכר.

ומ״ש הבן איש חי עוד, דעדיף טפי דרך מתנה, הנה יצטרך בזה משיכה, ויהיה קשה למשוך הכל, ושטר לא מהני במטלטלין אלא אם כן במקום שנהגו ומדין סיטומתא. ועיין בעוד יוסף חי (אות ד). ע״ש. וצריך בכ״ז שאלת חכם בקי בהוראה, כי לא רבים יחכמו בזה. וכמו שהעיר בהליכות עולם שם.

ובקונט׳ אמונה ובטחון (פ״ג ס״ח) להחזון איש כתב, שהרחוק מלימוד ההלכה, עלול ח״ו שלא להאמין בפרטי הדינים, כמו להאמין כי הכלים שנמכרו לנכרי בערב פסח צריכים טבילה לאחר הפסח. עכ״ל.

ועיין בקובץ תשובות להגרי״ש אלישיב (ח״ד סימן לז) שכתב בשם מחותנו הגאון בעל הקהלות יעקב, שהעיד שפעם אחת ראה איך שגיסו הגאון החזון איש זצ״ל מוליך את כל כליו מקטון ועד גדול להטבילם במקוה אחר הפסח. וכן הביא בשמו בקובץ תשובות (ח״א סימן נ), שהגאון החזון איש הנהיג שלא למכור את גוף הכלים אלא את הבלוע שבכלים וכו׳.

גם בספרו קובץ תשובות (ח״א שם) העיר על זה, דלכאורה אי אפשר להוציא את הכלי מאת הבעלים היהודי, וממילא אין זה בכלל המכירה. [והגריש״א בנוסח מכירת חמץ שלו ניסח: אני הח״מ נותן בזה כח והרשאה להרב הגר״נ קרליץ ובית דינו בב״ב למכור החמץ שלי, המפורטים להלן, וכן להשכיר את המקומות אשר בהם מונח החמץ. כל מיני חמץ חמץ נוקשה, ותערובת חמץ, ותרופות שיש בהם חשש חמץ, וכן משקאות חריפים שיש בהם חשש חמץ. וכן כלי חמץ אם יש בהם חשש חמץ בעין. הדברים הנ״ל מונחים בבית שלי ירושלים רחוב חנן 10 בחדר האמצעי בארון בצד צפונית מזרחית, בגג הבית, בחצר בצד המזרח. ולראי׳ באעה״ח יוסף שלום אלישיב. ע״כ. (הובא בספר דברי יעקב. ע״ש עוד)].

וע״ש שיש לצרף דעת הישועות יעקב, שאף שלרוב הפוסקים עיקר טבילת כלים היא מן התורה, מכל מקום האיסור להשתמש בהם לא הוי אלא דרבנן. אף שמסתבר שלא שייך לדון על פי זה לספיקא דרבנן, כי נ״ל הואיל ועצם חיוב הטבילה היא דבר תורה

ממילא אסרו לו חז״ל להשתמש בלא טבילה. [ועיין בש״ך יורה דעה קי בכללי ס״ס אות י״ט (לגבי ספק דאורייתא שנתגלגל לספק דרבנן)]. אלא שלפי זה יצאנו על כל פנים מידי איסור דאו׳ אפילו להחולקים על הרמב״ם. עכ״ל הגרי״ש אלישיב.

ועוד העיר על מנהגו של החזון איש, דצ״ע אם חלה המכירה על טעמו ולא ממשו, דלכאורה הוא כדבר שאין בו ממש, וכמו מוכר אויר חורבתו (חושן משפט סימן ריב). ובהגש״פ הגרישׁ״א הנ״ל (עמוד קעח) הביאו תשובת הקהלות יעקב, שהשיב שאין זה ברור שטעם מיקרי דבר שאין בו ממש ואי אפשר להקנותו, ועוד, דאף אם תמצא לומר שטעם אינו בהקנאה משום שאין בו ממש, מכל מקום יש שני עניני בלוע. א. טעם בלבד. ב. שבולע ממשות האוכל בכלי, ע׳ בע״ז (לד.) הא קא חזינא להו דמדייתי. ובב״מ (מ.) יוציא לו שתות ליין, שהקנקנים בולעים שתות. וכל כהאי גוונא ממשו מיקרי, כל שאפשר לסוחטו, פי׳ להוציאו על ידי בישול. וכהא דתנן (אהלות פ״ג) רביעית דם שנבלעה בכסות, אם מתכבסת ויוצא ממנה רביעית דם טמאה, דמחשבה בעינא. דאילו מצד טעמו ליכא טומאה כלל, כמ״ש התוס׳ (בכורות כב ד״ה הנך). אע״כ דכל כהאי גוונא ממשו קיים חשיב, ושפיר איתיה במכירה.

ובשלמי מועד (עמוד שכא) כתב בשם הגרש״ז אויערבאך שאף שהגוי אינו קונה את הפירורים שבתוך הספרים וכדו׳ לכשלעצמם, מכל מקום אגב החמץ שקונה הוא מסכים לקנות גם את פירורי החמץ, וכן בליעות החמץ שבכלים.

והנה במשנה (פסחים פ״ב מ״ב) שנינו: חמץ של נכרי שעבר עליו הפסח מותר בהנאה, ושל ישראל אסור בהנאה, שנאמר (שמות יג) לא יראה לך שאור. ועיין בפירוש המשניות להרמב״ם שם, שכתב, בא בקבלה, שלך אי אתה רואה אבל אתה רואה של אחרים ושל גבוה. וכיון שבחמץ של גוי אינו עובר על ציווי ה׳ לא יראה לך חמץ, הרי הוא מותר ואפילו באכילה, ואמר בהנאה בגלל אמרו בבבא השניה ושל ישראל אסור בהנאה. ובירושלמי אמרו שזה שאמר מותר בהנאה שמשמע שהוא אסור באכילה הוא במקום שאוסרין שם אכילת פת גוים, ומשום כך נאסרה אכילתו לא משום חמץ, ואמרו אבל באתרא דנהיגי לאכול פת גוים מותר באכילה. משמע מכאן שדין פת גוים תלוי במנהג וכו׳. והואיל ועבר ישראל על ציווי ה׳ לא יראה אם היה החמץ שלו, קנסינן ליה ואסרנוהו בהנאה אפילו לאחר הפסח.

וכן הוא בשלחן ערוך (סימן תמח) חמץ של ישראל שעבר עליו הפסח, אסור בהנאה אפילו הניחו שוגג או אנוס. ע״כ.

והנה הש״ך (חושן משפט סימן פז ס״ק לח), כתב, דהטועה ומורה להיפך מהשלחן ערוך כשיש חולקים, לא הוי כטועה בדבר משנה שחוזר, אלא כטועה בשיקול הדעת. ע״כ. ובשו״ת בנין עולם (חלק יורה דעה סימן נ), האריך בענין אם יש לסמוך על היחיד בשעת הדחק, וכתב, ותדע שהרי חמץ שעבר עליו הפסח אסור בהנאה, ואטו אם יש בו הפסד מרובה ושעת הדחק נסמוך על רבי יוסי הגלילי שסובר שמותר בהנאה וכו׳. [ולפי מ״ש הרשב״ץ נדה ט: יש לחלק בין מחלוקת של תנאים ואמוראים למחלוקת של פוסקים. וכנ״ל].

קמח שעבר עליו הפסח מותר באכילה

י׳. ודע, שבקמח יש להקל יותר, כיון שאין זה ברור כלל שהחמיץ גם אם עבר לתיתה. ואפילו להשהותו בבית בפסח בלי מכירה יתכן שיש מקום להקל, כ״ש לענין חמץ שעבר עליו הפסח, שמעיקר הדין א״צ לקנות קמח שנטחן לאחר הפסח, שזו חומרא. וקמח מחטה לתותה, ששכח למוכרו לגוי קודם פסח, ועבר עליו הפסח, יש להתירו אחר הפסח, כיון שיש ספק בעיקר חימוצו, והרי מבטלים את החמץ קודם הפסח.

ועיין בתשובה מאהבה (ח״א סימן קפא) שאם עבר והשהה חטין לתותות אין לאוסרם משום קנסא. ובשו״ת שאילת שלום (מה״ת ס״ס נא) כ׳, אודות קמח סולת שמזלפים מים על החטים קודם טחינתם, בודאי שאין להחמיר בזה, וכמ״ש הח״י, שאף שאין אנו בקיאים בלתיתה, מכל מקום ברחיצה ובשהייה מועטת מותר אפילו לכתחלה להשהותם בביתו. וכ״ש שיש לנו

ספק אם בכלל הקמח שבזמנינו הוא מחטים לתותים, או לא, שהרי כתב בשו"ת אבן יקרה (ח"א ר"ס כג) שיש להתיר קמח שעבר עליו הפסח, ולהעמיד החטים בחזקת שלא נלתתו, ובפרט לפי שחקרתי ודרשתי והוברר לי שמנהג טוחני החטים לקמח בזמן הזה, רובא דרובא אינם לותתים כלל, וביחוד חטים הנטחנים בריחים של קיטור ומלאכותיים אין דרכם ללתות כלל. ע"ש.

ואמנם בהגש"פ החזון איש (עמוד כג) כתבו, שהחזון איש מכר במכירת חמץ שק קמח שהיה לו. אך השתמש בו אחרי הפסח, ולא חשש לכך שהחטים לתותות. ואפילו קמח שסבר שיש בו חשש גדול של חימוץ. ע"ש בעמו' כה.

והראוני מובא בשם הרה"ג ר"נ קרליץ, שאפילו מדת חסידות אין בזה, כיון שאפילו אם היה חמץ, הרי הוא בתערובת חמץ שמותר אחר הפסח.

וכ"ז דלא כמו שכתבו עורכי הס' אול"צ (ח"ג עמוד קל), שהנוהגים להחמיר ולא לסמוך על מכירת חמץ גם לענין איסור חמץ לאחר שעבר עליו הפסח, יש להחמיר גם לגבי קמח. וכן אם הקמח שהה בבית ישראל בפסח ולא נמכר, אסור ליהנות ממנו לאחר הפסח. שהיום לותתים את החיטים ברותחין לפני הטחינה כדי למנוע התלעה והם בחזקת ספק חמץ גמור ואסורים בפסח. ע"כ. וכ"ז ליתא על פי המבואר. וכן הראוני לחכ"א שכתב, דמה שיש מחמירים שלא לאכול אחרי פסח רק מקמח שנמכר לגוי, חומרא יתירה היא, שאף שרוחצים את החטים מעט לפני הטחינה, מכל מקום כמעט שאין חטים שמתבקעים, ובשעה"ד כשר אפילו למצה, וכ"ש שלאוסרו אחר הפסח אין לחשוש למיעוטא דמיעוטא ולאסור קמח חמץ שנמכר (תשוה"נ ה, קיב).

ובספר נטעי גבריאל ח"ג (פרק כא' הערה ו'), הביא מספר תולדות על מוהר"ר צדוק הכהן מלובלין, שגער באחד מתלמידיו על אשר חיפש עבורו יי"ש חדש שלא נמכר בפסח, באמרו דכיון דהותר ליהודים כשרים לסמוך על המכירה לענין איסור תורה דבל יראה ובל ימצא, אינו יכול לנהוג סלסול בעצמו כולי האי להמנע מאכילתו אחר הפסח. (ונראה מדבריו דהמחמיר בזה יש בו משום סרך גאוה, דרואה עצמו מרומם על שאר עמו יתר על המדה). ועוד הובא שם, דבספר לשמוע אוזן (עמוד ח"ן) כתב דהגאון בעל צמח צדק האחרון היה מוכר חמצו בפסח כדי שיהיה לו מזומן תיכף למוצאי הפסח, דנהג לאכול חמץ במוצאי הפסח להיכרא דעד השתא אכל מצה לשם מצות בוראו. ובספר אלה מועדי ה' (סימן קלב) הביא משם קובץ הר המור, דרבה של ירושלים מהר"ש סלנט אחר הפסח היה צדיק גוזר למרת אשתו ע"ה לקנות מן החנוני דוקא מן החמץ שנמכר בפסח, כדי להוציא מלבן של מהרהרים אחר המכירה.

ומה שחששו איזה גדולים ולא סמכו על המכירה, היינו מפני שבזמנם היו מוכרים כל חד וחד את חמצו, וחששו לקנות מן החנונים דהא לאו כולי עלמא דינא גמירי, ושמא המכירה לא היתה כהוגן. וראיתי שציינו לאיגרות סופרים בסימן מ"ו, שנדפס שטר מכירה מכתב יד קדשו של הגאון רבי עקיבא איגר (שטר אודיתא - כעצת הרב קצות החושן סימן קצד ועוד אחרונים), ושם מפרט את כל סוגי החמץ (סוגי יי"ש שונים) שהיה מחזיק הגאון רבי עקיבא איגר בביתו משך ימי הפסח, ואת המקומות שהניחן, והיה מחזיק יי"ש אצלו בפסח. והרה"ג ר' שלמה סופר (אבד"ק בערעגסאס) הדפיס בספרו חוט המשולש (ח"ב בדף ע' סע"א) מכתב מכי"ק של רע"א, בו הזהיר את העם שמכירת החמץ תעשה כדת, והיינו באופן שאם ירצה הגוי להוציא את החמץ בדיינים, יעלה בידו. ע"ש. ואכן נוסח שטר המכירה כפי שנעשה בימינו אנו, הוא על פי חכמי דור ודור.

ועוד ראיתי שציינו לרבינו מנוח (בפ"א מהל' חמץ ומצה ה"ד) שהעד העיד בנו דבשו"ת הרי"ף כת"י איתא, דחמץ שעבר עליו הפסח אינו אסור אלא לבעל החמץ, ולא לאחרים זולתו. וכן כתב בספר המכתם (פסחים כט.) בשם י"א. ובשו"ת מקוה המים ח"א (חלק אורח חיים סימן ה') הוכיח שכן דעת הרמב"ם והרא"ש ומרן השלחן ערוך. ע"ש. ואף על גב דלא קיימא לן הכי לענין הלכה, מכל מקום חזיא סברא זו לצרפה לעוד ספיקות. ועיין בשו"ת אוריין תליתאי (ס"ס סט) שכתב, דאף על פי שחמץ שעעה"פ אסור בין לו בין לאחרים (כדעת הר"ן וסיעתו), ואף דקיימא לן דקנסו חז"ל גם את האנוס, מכל מקום אפשר דהיכא דהוא אנוס לא קנסו אלא לעצמו אך לא לאחרינו.

ועוד ציינו להמהרי״ט אלגאזי (בהלכות בכורות פ״ה אות מג ד״ה וראיתי להרב) שכתב, דגם לשיטת הר״ן דחמץ שעבר עליו הפסח אסור גם לאחריני, הני מילי היכא דלא ביטל בערב פסח, אך אם אמר כל חמירא בער״פ, דאזי שוב אינו עובר אלא אחובת ביעור ממ״נ, י״ל דלא קנסו לאסור כי אם לעצמו, אבל לאחריני משרא שרי. דהרי גם כשעבר אבל יראה מדאורייתא מה שאסרו לאחריני חידוש הוא, והבו דלא להוסיף עליה, עכת״ד.

אלא שבשו״ת כתב סופר (חלק אורח חיים סימן פא ד״ה שבתי), כתב, דממה שהביא הר״ן ראיה מחולין מוכח דאף שביטל גם כן אסור לאחריני. ע״ש. ועיין בחוקת הפסח (סימן תמח סק״ד) ושאר אחרונים. ועל כל פנים כ״ז חזי לאצטרופי לספיקות בענין חמץ שעבר עליו הפסח.

מותר לקנות חמץ אחר הפסח ממי שמכר החמץ ע״י הרבנות

יא. והנה כאשר יש לו תעודה שמכר את החמץ כדין, אין לחוש משום חמץ שעבר עליו הפסח, ויכול לקנות חמץ זה ולאוכלו אף לכתחלה. ואף שיש פוס׳ שפקפקו על מכירת חמץ, להלכה נקטינן דכל שהיה מעשה קנין מהני, והמכירה מועילה, ובפרט שהוא לכל היותר ספק בקנס דרבנן. וגם יש להוסיף מ״ש במשאת בנימין (סימן נט) שחמץ שאינו שלו רק שעשאו הכתוב וכו׳, אם מכרו לגוי גלי דעתיה דלא ניח״ל ביה, ובקנין כל דהוא נפק מרשותו לרשות הגוי. ע״כ.

[**ובשו״ת** צמח צדק (לובאוויטש. אורח חיים סימן מה) סייע סברת המשאת בנימין. ע״ש. ובשו״ת בית שלמה (חלק אורח חיים סימן סב) כתב שהפוס׳ הביאו דברי המשאת בנימין להלכה, ואף שיש חולקים מכל מקום יש לדון משום ספק דרבנן לקולא ולהתיר אחר הפסח. ומה שהחמיר הפרי מגדים בעבר על ספק בל יראה, דכיון דעבר על כל פנים על ספק בל יראה קנסוהו רבנן, כיון דעבד איסורא. יש להביא ראיה דהיכא דעבר על ספק בלא יראה לא קנסוהו]. ובשו״ת חמדת שלמה (סימן א) ביאר דבריו משום שעיקר הקנין הוא גמירות דעת. ויל״ע בזה.

וכן כתב מרן אאמו״ר בחזון עובדיה (פסח עמוד ע), דאף אם בעל המכולת אינו בחזקת שומר תורה ומצות, אם מראה תעודה מהרבנות המקומית שמכר את חמצו על ידי הרבנות, אין סברא להחמיר שלא לקנות ממנו חמץ לאחר הפסח, מפני שנחשוש פן לא היתה המכירה בכל לב לגמרי, שדברים שבלב אינם דברים כנגד מעשה קנין, ואדרבה יש חזקה דלא שביק היתרא ואכיל איסורא. וכמו שאמרו (בחולין ד:) חמצן של עוברי עבירה מותר מיד לאחר הפסח, מפני שהם מחליפים (החמץ שלהם בשל עכו״ם), דחזקה לא שביק היתרא ואכיל איסורא. וכן כתב בשו״ת אגרות משה (אורח חיים חלק ד סימן צה). ועיין עוד בשו״ת יביע אומר (ח״י יורה דעה סימן לח בהערה).

ואמנם בספר אשרי האיש (ח״ג עמוד שלג) כתב בשם הגרי״ש אלישיב, שבעל מפעל שאינו שומר תורה ומצוות ואוכל חמץ בפסח, אף שמכר את החמץ שבמפעל שלו, אין המכירה חלה, כיון שאותם בעלי מפעל אינם מתכוונים ברצינות למכירה, וכל המכירה שלהם רק על מנת שיקנו מהם אחרי פסח את החמץ שברשותם. ולדעתם אין זה אלא מכירה לצרכי דת. ולכן החמץ שלהם אסור בהנאה לאחר הפסח. אלא במקרה זה יפרשו בשטר של המכירה שהמכירה תחול גם על פי חוק, שעל ידי זה יהיה גמירות דעת על עצם המכירה. ע״כ. ולפי המבואר יש להקל בזה, וי״ל עוד, דשמא כל שאינו מומר להכעיס, אלא הולך אחר תאוות לבו, ניחא ליה שתחול המכירה לענין שינצל מן האיסור של בל יראה ובל ימצא, כי למה יעשה איסור בחינם ללא רווח והנאת העוה״ז. ובלא״ה על פי רוב, לא אכפת לו שתחול המכירה, שהרי אם הגוי יבא לקחת את החמץ, יצטרך לשלם לו על זה מחיר מלא. ואם יש ספק לכאורה הוה ליה ספק דרבנן לקולא. וגם לסברת הגרי״ש אלישיב, י״ל שאין צריך לחקור אחר בעל המפעל אם הוא אוכל חמץ בפסח, אלא שפיר יכול להסתפק בתעודת מכירה שרואה, כיון שכל עיקרו של איסור זה אינו אלא קנס.

ובספר שלמי מועד (עמוד שכ) כתב בשם הגרשז״א, שאף שהערמה אסורה בדאורייתא, הנה כל מי שמוכר חמץ צריך לדעת שהוא חותם על מכירה אמיתית, ואם אכן יביא אחר כך הגוי את הכסף וימלא את התנאים האמורים בחוזה, אזי החמץ יהיה שלו. ויש לדעת שאין זו הערמה בעלמא, אלא צריכים לכוין

למכור. אלא מאי שיש אנשים שאינם מתייחסים למכירה ממש, אין אנו מתחשבים בהם, ודברים שבלב אינם דברים. דוגמא לדבר אם יבא חתן ויאמר חתמתי על הכתובה אבל לא ידעתי מה כתוב שם, אין מתחשבים בדבריו כלל, אלא אדרבה נאמר לו הלא ידעת שזה שטר כתובה ולא שטר פרוזבול, וכיון שחתמת עליה אתה מחוייב במה שכתוב בה, ודברים שבלב אינם דברים. [וראה ביביע אומר ח״ג (חלק אבן העזר סימן יג), בחתן שטען שחתם על הכתובה ולא הבין הכתוב בה, דאין בזה כדי לפוטרו מחיוב הכתובה. ע״ש].

סימן מז
גמירות דעת במכירת חמץ ובמכירת קרקעות בשביעית

[שלחן ערוך סימן תמח]

בס״ד, י״ח שבט תשע״ד

לכבוד הרב היקר, חריף ובקי, משנתו זך ונקי, תהלתו בקהל חסידים, גיבור במלחמתה של תורה,

הרה״ג רבי עובדיה יוסף טולידאנו שליט״א.

הנני לאשר קבלת גליונות מספרו החשוב **״משפט המכירה״** על הלכות מכירת חמץ, עברתי בין בתרי אמרותיו, אשריו ואשרי יולדתו שזוכה ללבן ולרדת לעומקם של הדברים, ולפעלא טבא אמינא איישר חיליה לאורייתא.

וראיתי מ״ש בענין תוקף מכירת חמץ, ותוקף מכירת קרקעות בשביעית, במה שהנהיגו בזמנו גדולי הדור לפני כמאה שנה, שהיתה זו שעת הדחק גדולה עבור היישוב היהודי בארץ ישראל, ורבים העירו דהא כל קנין לא מהני בלא סמיכות וגמירות דעת, והכא אנן סהדי שלא ירצו למכור את כל קרקעות הארץ, ואין כאן גמירות דעת, וממילא חסר בקנין. וצ״ל, דכל היכא דמהני הערמה, כגון במכירת חמץ, רצון חכמים שיעשה מעשה קנין, ובזה די להיפטר מאיסור דרבנן דחמץ אחר הביטול, וכן לגבי שביעית בזמן הזה שהיא מדרבנן, מהני הערמה, אף דאין הכי נמי יתכן שאין כאן גמירות דעת למכור, שדי במעשה הקנין, שאם מצינו בכמה מקומות דמהני הערמה, זה גופא קא משמע לן. [וקצת דומה לזה היתר עיסקא]. ודבר זה חזינן מהלכות שבת בסימן רמו, גבי שביתת בהמתו, דמש״ה לא בעינן שיחזור לקנות את בהמתו במוצאי שבת, שאין זה הפקר גמור שיצטרך לחזור ולקנותו, ורק היה מעשה קנין, ודי בזה. אך יש לדחות, דהכא הרי סוף סוף בשבת הוי גמירות דעת להפקר גמור. ויש לפלפל עוד בזה. וכתבנו זה רק לעיון בעלמא.

ויש להוסיף, דהנה יש המחלקים בין מכירת חמץ לגוי, למכירת קרקעות בשביעית, שהרי אין בדעת המוכר למכור את הקרקע באמת, אפילו אם הגוי יביא לו את כל הכסף, שהרי הדבר גובל בפיקוח נפש למכור לו את רוב קרקעות המדינה, וממילא י״ל דכל המכירה היא כחוכא ואיטלולא, מה שאין כן במכירת חמץ אין הכי נמי אילו הגוי יביא לו את מלוא התשלום, יסכים למכור לו את החמץ. אולם התשובה לטענה זו, כי הנה באמת אם מסתכלים על כל הקרקעות ביחד אין הכי נמי קשה להאמין שירצו למכור הכל. אבל אם מתייחסים לכל אחד בפני עצמו, באמת אם יבוא גוי ויתן לו יותר מהמחיר, וירויח מהמכירה, אין הכי נמי כל אחד ואחד בפני עצמו יסכים למכור, וממילא דמי שפיר למכירת חמץ. אך יש לעיין באותם קרקעות השייכות למדינה, שגם הם נמכרים בשטר המכירה של הרבנות, ולכאורה בזה אין גמירות דעת.

ויש להשיב, כי הנה מדברי הריטב״א (קידושין נ.) מבואר, דכאשר יש סתירה בין גמירות דעת למעשה קנין, אזלינן אחר מעשה הקנין. ובעצם כן משמע מהסוגיא שם, וז״ל הריטב״א שם: ודילמא שאני התם דעקרא לתנאה. פירוש וסותר בדברים שבלבו מה שהתנה בפיו, דהוה לבו סותר את דברי פיו, מה שאין כן בהאי דזבין נכסיה סתם שאינו סותר דברי פיו ממש, אלא שמוסיף עליהם, ושמעינן מהכא דדברים שבלבו ובלב כל אדם דהוו דברים, אם הוא עוקר מה שהתנה עליו בפירוש, לא מהני ליה דברים שבלבו, ותנאו קיים. ע״כ. והיינו, דאינה מקודשת בודאי, אף שאומרת שבלבה התכוונה להתקדש גם בלי התנאי. וזה הגמרא דחתה דלעולם דברים שבלב הוו דברים, אבל בגלל שהיא סותרת מה שאמר לה להדיא, אינו מועיל דברים

שבלב.

הרי דכל שעוקר לגמרי מה שהתנה לא מהני דברים שבלב, וכ״ש כשעוקר את כל מעשה הקנין, ולא רק את התנאי. ובאמת שכן משמע מהסוגיא הנז׳, וכהבנתו של הריטב״א.

וכן מבואר מדברי תרוה״ד (סימן קכ), שכתב, שיכול ליתן החמץ לגוי שהוא מכירו ואוהבו, ויודע בו שלא יגע בחמץ כלל, וישמור אותו עד לאחר הפסח. ע״ש.

ועוד, דהן אמת שפקפקו בדעת המוכר, ואם נתבונן יש לפקפק גם בדעת הקונה, כי אטו הגוי יש לו הכסף וירצה לקנות את כל הקרקעות שרשומים לפניו בשטר המכר, וגם בחמץ הוא כן, דאטו בדעתו של הקונה לקנות את כל החמץ, ובודאי אין דעתו באמת לקנות את כל החמץ, והוא יודע מהשנה שעברה שאין הוא לוקח את החמץ באמת, וגם אין לו אפשרות כזו דאטו יסתובב בבתים בכל העיר ויאסוף החמץ שרשום לו בשטר המכר, והוא מתייאש מכ״ז ויודע שהכל הוא ענין דתי של היהודים, ועם כ״ז כתבו הפוסקים להסתמך על מכירת החמץ אפילו כדי להנצל מלאו דאורייתא דבל יראה ובל ימצא [להסוברים דמהני מכירת חמץ גם בלא הביטול. ואכמ״ל]. והיינו טעמא דסוף סוף היה כאן מעשה קנין גמור, ואם כן כ״ש בשביעית דרבנן שתועיל המכירה.

והן אמת שבמחצית השקל (סימן תמח סק״ד) צווח ככרוכיא על מכירת החמץ, שכ״ז לא יועיל ולא עלתה ארוכה לשבת בת עמי לעת כזאת, אשר נודע ביהודה ובגויים שהמכירה היא רק להפקיע איסור חמץ, ואף החרדים באמת ומכרו בלב שלם, מכל מקום אין דעת הגוי לקנות את החמץ, ולבי אומר לי שדוקא בימים קדמונים שהיה דבר זה במכירת חמץ לגוי דרך מקרה, והיתה המכירה בלב שלם, אבל עתה הן רבים עתה עם הארץ שגם בעיניהם הדבר רק מצות אנשים מלומדה, ומנהג אבותיהם בידיהם, וכ״ש שאין דעת הגוי לקנות כלל, והדבר קשה בעיני הרבה. ע״כ.

והגאון החתם סופר (חלק יורה דעה סימן שי) הביא דברי מחה״ש הנז׳, וכתב, שהואיל וקנה בדרכי הקנינים כסף ומשיכה שיודע הגוי שקונים בו מדינא, ועשה כל המעשים הראויים, רק שאנו אומרים שאין דעתו לקנות, בכהאי גוונא אמרינן דברים שבלב אינן דברים. ומה לי אם דעת הגוי לקנות או לא, אנן לא בעי׳ להקנות לגוי אלא להוציא מרשותו של ישראל, ולא דמי למכירת בכור שעיקר הכוונה שיזכה הגוי בבהמה, אבל בחמץ עיקר הכוונה שלא יהי׳ חמצו של ישראל, וכל שיצא מרשותו של ישראל אפילו רק בדרך הפקר אינו עובר עליו, והרי ישראל גמר ממכרו והוציאו מרשותו באמת. ועוד לא דמי לקנין אגב דלא סמכא דעתו של גוי שיהי׳ הקנין הזה קונה, ושיפעול המעשה הזה כלל, אבל הכא הרי קנה בדרכי הקניות כסף ומשיכה, שיודע הגוי שקונים בו מדינא, ועשה כל המעשי׳ הראויים, רק שנאמר אין דעתו לקנות, בכי האי גוונא אמרי׳ דברים שבלב אינם דברים. ולא דמי להא דנפל גלי דעתי׳ וכו׳ התם לא הוה דברים שבלב, כיון דעביד מעשה דנפילה המגלה על דברים שבלבו, דבכל כי האי גוונא הוי דברים שבלב דברים, מה שאין כן הכא. ע״כ.

ויש להוסיף ביאור, דמאי דאמרינן דברים שבלבו ובלב כל אדם הוו דברים, הוא לגבי תנאי בקנין, ואומדן דעת דמכירתו היתה על תנאי, אבל אין מחשבה מועילה להפקיע לגמרי מעשה קנין. [ורק לגבי דיני תנאים מהני דברים שבלבו ובלב כל אדם]. וראה עוד במה שכתבנו בשלחן המערכת ח״א (מערכת ג׳ עמוד תרצה).

[**ועוד** דהא בעינן גם דעת קונה, ובמכירת חמץ הרי אין כוונת הקונה לקנות כלל, וגם אין לו שום אפשרות לקנות כל כך הרבה חמץ, וע״כ דמהני הערמה בדרבנן, אף דידעינן שגם הקונה אינו מתכוין לקנות].

ועוד, דדוקא אמירה המבטלת את המקח בעת הקנין, היא זו המועילה, אבל לא אומדנא. וכדמוכח מלשון הרמב״ם (פי״א מהל׳ מכירה ה״ט), שאם מכר סתם את הקרקע שלו, אף על פי שהדברים מראים שאינו מוכר אלא כדי לעלות לארץ ישראל, ונאנס ולא עלה, אין המקח חוזר, כיון שלא פירש בשעת המכר, והדברים שבלב אינן דברים. וראה בשו״ת יביע אומר ח״י (דף רסו.). ע״ש.

ונלמד מכ״ז לענין מכירת קרקעות דלכאורה מצד ענין של גמירות דעת ליכא למיחש, דכל היכא שאדם

עושה מעשה גמור ובלבו אינו רוצה בו, אין אנו מתחשבים במה שבלבו, הואיל ומעשיו סותרים את מה שבלבו לגמרי, שאם נתחשב עם מה שבלבו נמצינו סותרים את המעשה לגמרי, וזה דבר שלא יתכן לסתור את המעשה מפני הלב, דהמעשה הוא יותר עיקרי מאשר מה שבלב. והיוצא לפי דברי החתם סופר, דכל שיש מעשה גובר על המחשבה, והיינו דאף דאמרינן דברים שבלבו ובלב כל אחד הוו דברים, וכמו שנתבאר בתוס׳ (קידושין מט:) ולכן מי שמכר את נכסיו על מנת לעלות לארץ, אם היה אומר כן בפיו היה צריך להתחשב בדבריו אף שלא עשה תנאי כפול, הואיל והוא דברים שבלבו ובלב כל אדם. והני מילי התם שאין הלב סותר את המעשה לגמרי, אלא מפרש אותו על תנאי מסויים, שהוא מוכר על צד אחד שיעלה לארץ ישראל, ואם לא יעלה אינו מוכר, ולכך אף על פי שלא עשה תנאי כפול כיון שהוא דברים שבלבו ובלב כל אדם אמרי׳ שאין צריך תנאי כפול, אבל הכא שהלב סותר לגמרי את המעשה, לא יתכן לבטל את המעשה אף שהוא דברים שבלבו ובלב כל אדם, דרק לגבי תנאי מהני כלל זה, אבל לא לעקור לגמרי המעשה.

ולפי זה כל מ״ש באור לציון על השביעית לפקפק על מכירת הקרקעות מכח דברי התוס׳ הנ״ל, הנה אין דבריו נכונים במחכ״ת, שיש חילוק גדול בין תנאי לבין עקירת המעשה לגמרי.

ומה שהביאו רשב״א בכתובות (מג: ד״ה ומכל מקום) דמשמע מיניה לכאורה דלא מהני המכירה, גם זה יש לדחות, דהנה ז״ל הרשב״א שם: ומכל מקום בין לרבנן בין לר״א בן עזריה מן הלקוחות לא גביא, דאמדן דעתא הוא דלא כתב לה זה על דעת דאילו בעי לזבוני בינתים לא מצי מזבין, וכן כתב רבינו שרירא גאון ז״ל. ע״כ. והיינו, אף שכתב בשטר נגד אומדנא, האומדנא מבטלת את הדברים המפורשים שבשטר, ואין כאן שיעבוד כלל. ולכאורה מכאן מוכח גם לגבי היתר המכירה דכיון שיש אומדנא דמוכח שאין המוכרים והקונים מתכוונים באמת לכל מה שנאמר בשטר, אומדן דעת גובר ע״מ שכתוב בשטר.

אך יש לדחות, דגבי כתובה הרי אצל רוב העולם חיובי הכתובה הם מהנישואין, ולכן גם לרבי אלעזר בן עזריה אם כתב לה כתובה מהאירוסין, יש אומדן דעת שלא כתב לה על דעת שלא יוכל למכור. ואין האומדנא מבטלת לגמרי את כל מעשה השטר, אלא בפרט מסויים אמרינן דבזה אזלינן בתר רוב העולם דלא כתב לה על דעת שלא יוכל למכור לאחרים. ולכן גבי מכירת חמץ או מכירת קרקעות אי אפשר לומר דאומדן דעת יעקור השטר מכל וכל, כאילו לא היה מעשה קנין כלל.

והנה מתחלה חשבנו להוכיח מדברי פאר הדור הגאון החזון איש, שמצד גמירות דעת לא שלל את המכירה, ומה שיצא נגד היתר המכירה הוא רק בגלל שהמכירה מתבצעת על ידי הרבנות, שהיא שליח של בעלי הקרקעות, והא קיימא לן דאין שליח לדבר עבירה והמעשה בטל. [וראה תשובה על טענה זו בשו״ת יביע אומר ח״י חלק יורה דעה סימן לז]. ומשמע שאילו המכירה היתה מתבצעת שלא על ידי שליחות, ולא היתה הטענה של אין שליח לדבר עבירה, אין הכי נמי המכירה היתה תופסת, ומבואר שמצד גמירות דעת לא שלל החזון איש את היתר המכירה. וכתבנו עוד לדייק כן ממ״ש החזון איש עצמו בשביעית (סימן י׳ סק״ו ד״ה ואתרוגים) וז״ל: ״ואותן שמוכרים [ע״י עצמן ולא על ידי שליח] פרדסיהן לנכרי, אף שעוברים בזה משום לא תחנם, מכל מקום הוי מכירה״. ע״כ. ואי נימא דמכירה זו הויא חוכא ואטלולא, וחסר בגמירות דעת היאך מהני המכירה שלא על ידי שליח. הרי שסבר שמצד גמירות דעת ליכא למיחש. וליכא לפלוגי בין מכירת יחיד לרבים, דהא גם היחיד שמוכר הקרקע לגוי בשביעית בודאי שאינו גומר בדעתו למכור באמת ובמוחלט את קרקעו. ועל כרחך שצריכים לומר דכיון שהיה מעשה קנין אין אנו מתחשבים בדברים שבלבו ובלב כל אדם. אלא שכתבנו במפורש בילקוט יוסף השביעית והלכותיה (עמוד תרא) שהדבר ידוע שהגאון החזון איש התנגד בתוקף למכירה, מצד אין שליח לדבר עבירה, והמעשה בטל. ואחר שנים שכתבנו ראיה זו הופיע וזרח שו״ת יביע אומר ח״י, ושם כתב גם כן את הראיה מדברי החזון איש, וז״ל שם: וההחזון איש עצמו שיצא נגד היתר המכירה שעל ידי הרבנות הראשית, כתב בספרו (הנ״ל), ואותם שמוכרים שדותיהם ופרדסיהם לנכרי, על ידי עצמם, אף על פי שעוברים בזה על איסור ״לא תחנם״, מכל מקום הויא מכירה, ולדברי

ספר התרומה פקעה מהם קדושת שביעית, ויש להם ע״מ שיסמוכו, ואין לאסור פירותיהם בדיעבד. ע״כ. ולא כאותם שתולין בהגאון החזון איש בוקי סריקי לומר שאין ממש במכירה כזאת, משום הערמה, דליתא.

אלא שיש להגאון ז״ל טענת לא תחנם וכו׳. ע״כ.

שוב העירו מכתבי הקה״י (שביעית סימן כה) שכתב, שהחזון איש בספרו על שביעית כתב דבמכירה לנכרי על ידי עצמו, לדעת ספר התרומה פקעה קדושה, המיקל יש לו ע״מ לסמוך. ובספרו על ב״ב וסנהדרין (סימן לה) החליט שאינה מכירה ושפטורים מלעשר, ידענו שהיתה חזרה, דנתחדש לו דאף על פי שהעברה בטאבו אינה מעכבת במכירה מישראל לישראל, מכל מקום במוכר לנכרי מעכב, משום דא״ל כך דינכם, וטעם השלישי שכתב דאנן סהדי שאינו מתכוין להקנות, נראה דזהו על המכירה הכוללת שמוכרין כל ארץ ישראל לנכרי, דבודאי אילו היתה מכירה אמתית ממש, היו בוחרים יותר לשמור שביעית מאשר למכור כל ארץ ישראל. אבל ביחיד המוכר אין אומדנא כל כך. ואיך שיהיה ידוע לי שדבריו בחזון איש ב״ב הוא המאוחר בזמן, והחלטתו בסוף ימיו שאין המכירה כלום, והעיקר משום דלגבי נכרי אמרינן כך דינכם. ומ״ש כב׳ שעכשיו נעשה בהסכמת הממשלה, אינו כן, דהממשלה באופן רשמי אינה מכירה במכירה ושייך לומר כך דינכם. ע״כ. ולדבריו ״שידענו שהיתה חזרה״ ממילא אזדא לה הראיה ממ״ש בסימן י׳. [ובזמנו כאשר כתבנו הראיה מדברי החזון איש, טרם יצא לאור הספר כתבי קה״י]. ובני הגאון רבי עובדיה שיחי׳ [ראש ישיבת אוהל יוסף] הראני בעוד מקומות שמפורש בדברי החזון איש דל״מ המכירה כלל.

אלא שכבר נתבאר בילקוט יוסף השביעית והלכותיה, שבזמן הזה קיימת אפשרות לכל הירא וחרד לדבר ה׳, לנהוג כל דיני השמיטה בארץ ישראל, בדקדוק רב ובהידור, ולא להיזדקק להיתר המכירה, ובעבר כאשר היה שעת הדחק גדול במאד, התירו כמה מגדולי ישראל לערוך מכירת קרקעות לגוי, אך כיום אפשר בנקל לקנות אך ורק מחנויות שומרי שמיטה, פירות וירקות שאין בהם חשש כלל, וכבר אמרו חז״ל על שומרי שביעית: ״גבורי כח עושי דברו״. ובפרט שיש להחמיר בזה בגינות נוי, לשמור בהם כל דיני שמיטה, וגם החקלאים יראי ה׳, כל מי ששומר שמיטה כהלכתה, יתברך בכל הברכות שבתורה. ע״כ. וראה עוד שם בתחלת הספר מכתב ממרן אאמו״ר בכתב ידו בחשיבות שמירת שמיטה כהלכתה. וראה באורך במבוא לילקוט יוסף על השביעית בשבח שומרי השביעית כהלכתה.

ויש מי שרצה להביא קצת סייעתא לזה, מהמבואר בשלחן ערוך (אורח חיים סימן רמו) גבי בהמתו הנמצאת אצל העכו״ם, שיאמר בהמתי קנויה לא״י, כדי שינצל מאיסורא דאורייתא. והוסיף הרמ״א שם, ואם רוצה, יכול להפקירה לפני ג׳ בני אדם כדין שאר הפקר, ואפ״ה אין שום אדם יכול לזכות בה דודאי אין כוונתו רק כדי להפקיע מעליו איסור שבת (טור). ע״כ. וכמו דמהני הערמה גבי מכירת בהמתו, הוא הדין דמהני הערמה במכירת קרקעות הנז׳. ואף שכל קנין לא מהני בלא סמיכות וגמירות דעת, והכא אנן סהדי שלא ירצו למכור את כל קרקעות הארץ, ואין כאן גמירות דעת, וממילא חסר בקנין. מכל מקום כל היכא דמהני הערמה, כגון במכירת חמץ, רצון חכמים שיעשה מעשה הקנין, ובזה די להיפטר מאיסור דרבנן דחמץ אחר הביטול, וכן שביעית בזמן הזה שהיא מדרבנן, מהני הערמה אף דאין הכי נמי אין כאן גמירות דעת למכור, שדי במעשה הקנין, שאם מצינו בכמה מקומות דמהני הערמה, זה גופא קא משמע לן. [וקצת דומה לזה היתר עיסקא]. ודבר זה חזינן מהכא, דמשום הכי לא בעינן שיחזור לקנות את בהמתו במוצאי שבת, שאין זה הפקר גמור שיצטרך לחזור ולקנותו, ורק היה מעשה קנין, ודי בזה. אך יש לדחות, דהכא הרי סוף סוף בשבת הוי גמירות דעת להפקר גמור.

ועיין בנשמת אדם (סימן נו אות יא) שכתב, דאפילו להמתירין שתי חגורות היינו על כל פנים שיודעים הכל שהיא חגורה, אבל באופן שהכל יודעים וכו׳ נראה כמערים להוציאו. ע״ש. והביאו המשנה ברורה (סימן שא ס״ק קלג) ובהערות שיח אלעזר על איש מצליח (ח״א עמוד תקיז) העיר, דאין לך הערמה יותר מהוצאת המפתח כשהוא מחובר לחגורה, ונהגו אצל האשכנזים להתיר בזה, כמ״ש מור״ם (סימן שא סי״א), ואף דלדידן לא קיימא לן הכי, היינו משום דמפתח לא

בטיל לגבי החגורה, ואפילו במפתח העשוי מכסף, כיון שעשוי לתכשיט ולהשתמש בו, אסור, כמ״ש מרן, אבל בנידון דידן שחוגר בו את עצמו ממש, מנא לן דאסור משום הערמה, דהא אשכחן הערמה בדרבנן דשרי, כמ״ש הרא״ש בפרק תולין. ובפרט היכא דאיכא כבוד הבריות. וראה עוד בילקוט יוסף שבת כרך ב׳ סימן ש״א, בדין הוצאת מפתח המחובר לחגורה. ואמנם בספר יצחק ירנן להרב שחיבר ז״ל העיר על דברינו בזה, אך ראה מה שכתבנו להשיב על דבריו בשארית יוסף ח״ג. ונדפס בסוף ספר ילקוט יוסף שבת ג׳ מהדורת תשס״ד.

ועיין בשו״ת טוב טעם ודעת תליתאי (ח״ב סימן כב) שכתב לדון לפטור מטבילה כלים שנמכרו לגוי במכירת חמץ, דהא עיקר המכירה מוכחא מילתא שהיא הערמה, הן מצד הקונה והן מצד המוכר, אלא דבדרבנן סמכינן על הערמה, שהרי בדאורייתא בביטול בעלמא סגי, וכל אחד מבטל כל החמץ אשר לו, ותופסין למכירה, אך כשאנו דנין לגבי חיוב הטבילה, מכיון דעצם המכירה היא הערמה, הרי שמו של היהודי על הכלים. אלא דשדי ביה נרגא, דהא הוא תרתי דסתרי, דכיון דאחר הפסח הוא נהנה מהחמץ שמכר, בעל כרחנו שתופסין זה למכירה, ומצד שני משתמש בכלים ללא טבילה. ולכן העלה שם שיש צורך להטביל את הכלים בלא ברכה, והביא שאף הסמ״ע כתב להצריך טבילה. וכן נקטו עוד אחרונים.

ובהגדה של פסח להגרי״ש אלישיב (עמוד 217) העיר בזה, דעל פי סברת הטוב טעם הנז׳ יוצאי דבהני כלים שאין בהם חמץ בעין רק בלוע מחמץ, שמן הדין מותר להשתמש אחר הפסח, ואין צורך כלל במכירה, על כל פנים בכלים שאין בהם חמץ בעין הלא בהם אין לראות בעלים, דתרתי דסתרי. ואמנם בשו״ת שואל ומשיב (מהדורת ו׳ סימן נא) טען נגד אלה שהצריכו טבילה, דמכיון דאינו מוכרו רק שלא יעבר עליו בבל יראה, לא הוה אלא הערמה, כמ״ש בבכור שור (דף כא), ולא הוה מכירה גמורה לגבי טבילה. ע״ש. גם בערוך השלחן (יורה דעה סימן קכ אות נב) פוטר מן הטבילה כלים אלה, דהכל יודעים שאחר הפסח יוחזרו לישראל, ולא נקרא שם הכותי עליהם, וסיים, וכמדומה שכן המנהג. ומנהג הגאון החזון איש זצ״ל היה להוליך את כל כליו למקוה למקטון ועד גדול, להטבילן אחר הפסח. ולכן יש להנהיג לכתוב בשטר המכירה שהוא מוכר רק את החמץ הנדבק בכלים, וגוף הכלים הוא משכירם לגוי, וכמ״ש הסמ״ע. וראה בילקוט יוסף מועדים מה שכתבנו בזה.

חרם שלא לשמור קדושת שביעית בפירות שנמכרו לגוי

ומילתא אגב אורחא, יש להעיר בזה אחה״מ אודות מה שפירסמו על ירקות מיבול נכרי, אם יש בהם קדושת שביעית, וכתבו [באחד העיתונים] בזה״ל: ״ועוד בספר ילקוט יוסף להרב.... קבע במסמרות כביכול על פי שו״ת מהרשד״ם, שבית דינו של מרן הבית יוסף עשו חרם למי שמחמיר ושומר קדושת שביעית בפירות נכרים, ועל פי זה הוליד שם כמה וכמה הלכות במוחלט, כ״ז הוא סילוף, שהמהרשד״ם לא דיבר מזה, והיא טעות ישנה שעליה כתב החזון איש (סימן כ׳), וכ״ז פשוט ומפורש בספר ארץ חיים למהר״ח סתהון (יורה דעה סימן שלא). והנה נוכחנו לדעת שטעויות חמורות הנז׳ הולכות ונקבעות בצבור ונתחייבנו לשרש אחריהן״. ע״כ לשון המכתב. [וחתומים על מכתב זה כמה רבנים מבני ברק מתלמידי החזון איש].

אולם במחכ״ת מה שכתבנו בילקוט יוסף שביעית, אינו ״סילוף״ אלא הסתמכנו על דברי גדולי האחרונים, וכאשר יבואר, דהנה ז״ל של המהרשד״ם (סימן קצב): ״מה שראיתי לכתוב בענין הדין כפי מה שהשיג׳ ידי, אמנם לענין מה שעשו חכמי צפת תוב״ב, שנידו והחרימו לשומרי שביעית, כבר כתבתי בפסק הא׳ מה שנלע״ד. ואף על פי שהיה אפשר להבי׳ קצת ראיה שיש לרבים להכריח ליחידי, אפילו להקל, ממה שאמרו בגמרא פ׳ ערבי פסחים, מעשה ברבן גמליאל ורבי יוסי ורבי יהודה שהיו מסובין בעכו, וכו׳״. וע״ש שמפלפל בדעת חכמי צפת ע״מ סמכו להכריח ולנדות מי שלא יעשה כדבריהם, וכתב שם, כי אין ספק כי דבר תימא הוא, מה איכפת ליה לר׳ יוסי אם היו מחמירין כר׳ יהודה, ולא עוד אלא שנראה שכפה אותם בדברים או באיזה אופן וכו׳.

וסיים שם המהרשד"ם: ואם כן איך אפשר לילך לקצה האחר "לנדות ולהחרים" למי שרוצה לנהוג מדת חסידות, הא אמרינן בגמרא פ' במה טומנין, אמר ליה רב נחמן לדרו עבדו הטמין לי צונן וכו', שמע ר' אמי איקפד, ומסיק, דאיקפד משום דאדם חשוב שאני. ע"ש. הרי שאדם חשוב יש לו להחמיר לפנים מן הדין. ה' יכפר בעדו. עכ"ל.

ומבואר מדבריו שאכן חכמי צפת נידו והחרימו ע"מ ששומר קדושת שביעית בפירות נכרים, אלא שהוא ז"ל תמה עליהם איך נידו והחרימו, אבל מודה ואזיל שהיה חרם כזה.

ואף שיש שפירשו בדברי המהרשד"ם דמיירי בפירות שמינית, וכמ"ש פאה"ד החזון איש (שביעית ס"ס כ') ולדעתו לא הוזכר כלל דין פירות נכרי בשביעית, רק הוא דן לענין להחמיר לנהוג ב' שנים שביעית, והעלה דאין צריך להחמיר, ועל זה סיים, דזהו לענין דינא, אמנם לענין מה שנידו חכמי צפת את שומרי שביעית ר"ל בשנה השמינית. ע"כ. וגם מהר"ח סתהון בארץ חיים (סימן שלא דף ק"ז.) הבין כד' החזון איש בדברי מהרשד"ם. ע"ש.

מכל מקום מצינו להקת אחרונים שהבינו אחרת בדברי המהרשד"ם, דהן אמת שהתחיל בדבריו אודות המחלוקת בקביעת מועד שנת השמיטה, אבל כל דבריו שם הם פסקי פסקי, וכאשר כתב אמנם לענין מה שעשו וכו', לא קאי על שנה שמינית, אלא על החרם שעשו חכמי צפת גבי קדושת שביעית בפירות עכו"ם.

ובעיקר הבנת הגאון החזון איש שנידו למי שמחמיר בשנה השמינית, לכאורה צ"ב דלא שמענו זאת משום פוסק שנידו למי שמחמיר לנהוג שביעית בשמינית. (ועיין בשל"ה שער האותיות דנ"ב סע"ג). ופשט הלשון מורה כדברי הציץ הקודש, שהוא דיבור חדש, ואינו המשך למ"ש מקודם בענין הספק של שנת השמיטה. וכמו שהעיר בשו"ת יביע אומר ח"י (חלק יורה דעה סימן מב). וכן האריך בזה בספר אז נדברו ח"ד (עמוד קנג).

ועוד, שהרי המהרשד"ם כתב להדיא: "ולענין מה שעשו חכמי צפת וכו' כבר כתבתי בפסק הא' וכו'". ובפסק הקודם דיבר להדיא על פירות שביעית.

וכן האריך בזה בספר אז נדברו ח"ד (עמוד קנג).

וכן ראיתי בשו"ת ציץ הקודש ח"א (סימן טו) שהבין כן בד' מהרשד"ם שהנידוי וחרם על שומרי שביעית, היינו על הנוהגים קדושת שביעית בפירות עכו"ם. וכתב במסקנת דבריו שלדורות עולם גזרו כן, ולכן שום חסיד לא נהג קדושת שביעית בביעור וכיוצא בפירות עכו"ם. כמו שהעיד בברכי יוסף (סימן שלא). ע"ש.

גם הגאון רבי יום טוב ישראל בתורה מציון (סימן כז) הבין כך, וז"ל: והאמת היא כי בא לכלל זה בחושבו שדברי המהרשד"ם שכתב שחכמי צפת נידו והחרימו לשומרי שביעית, הוא לישראל הזורעים בשדות שלהם, והם שומרים שביעית, שלפי דעתם אין שביעית בזמן הזה כלל, ולזה כתב מה שכתב. האמנם נכון הוא שדברי מהרשד"ם הם נובעים ממ"ש בתשו' מרן באבקת רוכל במחלוקתו עם המבי"ט, בפירות שביעית הגדלים בשדה של גויים, שבשנת של"ד קמו כל חכמי ורבני העיר והכריזו בנידוי שיפרישו תרומות ומעשרות בשביעית מפירות גויים שנתמרחו ביד ישראל בשביעית, והיינו טעמא שאין שביעית נוהגת בפירות גויים, וזה פשוט. ע"כ.

הרי שהבין בפשיטות דחכמי צפת נידו על פירות שביעית, ולא בשנה השמינית. [כהבנת פוסקים אחרים].

ועיין להרב פאת השלחן (רבי ישראל משקלוב, מתלמידי הגר"א שעלה לארץ ישראל לפני כמאתים שנה, בשנת תק"ע) שכתב, דעכו"ם שקנה קרקע בארץ ישראל וזרעה בשביעית, פירותיה מותרין, שלא גזרו על הספיחין אלא מפני עוברי עבירה, והעכו"ם אינם מצווים על השביעית כדי שנגזור עליהם, ומותרים לאכלם בלא קדושת שביעית. וע"ש שהזכיר את דעת המבי"ט והמהרי"ט, דאין מותרים רק בקדושת שביעית, וכתב, דסברא ראשונה עיקר. ובהמשך דבריו האריך לבירור השיטות בזה, ובעקבות דברי החיד"א כתב, ודאי ברור כשמש דמותר לקנות תבואה פירות נכרים בארץ ישראל ולאכלם בלא קדושת שביעית. כי כן הוא המנהג עתה בכל ארץ ישראל, וכמו המנהג הקדום שבזמן מרן. ע"כ.

ועיין מה שהאריך הגר״י פישר בספר אבן ישראל (פרק י״ג מהלכות מאכלות אסורות, ח״ב), על דברי החזון איש לדחותם ולהשיג עליהם בכל מ״ש בזה. וראה עוד בהערותיו על ספר חזון איש (שביעית, נדפס בישורון יג, אלול תשס״ג, עמוד תלה), וע״ש שסתר הדברים להדיא, כי החזון איש לא ראה אלא תשובה קצ״ב, וחשב דזה קאי ע״מ שדן בסימן קצ״ב, אבל התשובה בסימן קצ״ג נכתבה לפני סימן קצ״ב, כמבואר בתוך התשובה של סימן קצ״ב, שכתב כדכתבתי בפרק הא׳, ושם כ׳ מפורש שנידו את אלו שהלכו לחקור מה הם הירקות. ע״ש. וע״כ זה לא קאי על שנת השמיטה כמבואר, דכל השאלה של שנת השמיטה נתעוררה, בסימן קצ״ב. עי׳ בדבריו היטב.

וכן הוכיח במחקרו הרב בצלאל לנדוי ז״ל בקובץ אורייתא ח״א (עמוד קעד).

וראה עוד בשו״ת משנת יוסף ח״ג, שהעתיק מכמה מחברים שכולם כתבו דלא כהגאון החזון איש. וכן הוכיח הרב שלמה הבלין (בקובץ ישורון יד עמוד תתרנ).

וכן הוכיח הגאון רבי משה זאב זורגר בקונטרס אל תראי אדמה (פרק י׳) והעלה שאין להחמיר בזה בפרהסיא, להיות מנהג רבנן קדישי שלא חששו לזה כלל, ולדעת רבינו בצלאל אשכנזי קרוב שחייב נידוי כמבזה ת״ח, וקרוב למבזה דעת רבותינו חכמי צפת שמימיהם אנו שותים, ויש לחוש אם עובר על לא תתגודדו וכו׳. ע״ש.

ועוד כתב שם (בפי״ז) שגדולים וטובים ס״ל שהיה חרם על זה, ובשו״ת משנת יוסף העתיק מכמה מחברים בזה, מכל מקום אני בעניי דעתי שלא היה חרם על זה וכו׳. ע״ש.

נמצא שהביאור בדברי המהרשד״ם היא בגדר מערכה לקראת מערכה, וממילא לא שייך לכתוב בלשון: ״וכ״ז סילוף שהמהרשד״ם לא דיבר מזה, והיא טעות ישנה וכו׳״, דהרי שלך לפניך בדברים מפורשים שכמה מגדולי האחרונים הבינו בדעת המהרשד״ם שהיה חרם ונידוי על פירות שביעית. [אף שלדעת המהרשד״ם לא היו צריכים לנדות למי שרוצה לנהוג ״חסידות״ וגם זה כתב בגדר חסידות].

ואף שכמה מגדולי האחרונים פקפקו בענין, וכנז׳, הנה אחר שמצינו לכמה מגדולי האחרונים שהעד העידו בנו על אודות הנידוי והחרם הנ״ל, אף אם הרבנים הנ״ל תנא הם ופליגי, לא היו צריכים לכתוב שכביכול כתבנו ״דברי סילוף״, או ״טעויות חמורות״, וכהנה לשונות, [בלא לדבר עמנו תחלה], אחר שהדבר שנוי במחלוקת האחרונים מערכה לקראת מערכה. והגאון החזון איש תנא הוא ופליג, ואנו תפסנו כדברי הרבה אחרונים שכתבו כמו שכתבנו. ונמצא שאין הדבר בגדר סילוף וכדו׳.

והנה ידוע שמרן הבית יוסף נפטר בשנת של״ה, ושנים מספר אחר פטירתו חיבר רבי אלעזר אזכרי את ספרו חרדים, והובא לדפוס בשנת שס״א, וחובר י״ג שנה קודם לכן, בשנת שמ״ח, וכתב שם, דפירות שגדלו בקרקע עכו״ם בשביעית, ובאו לידי ישראל, כגדלו בקרקע ישראל דמי ופטורים מן המעשרות. וכך היה נוהג ומנהיג הרב גדול הדור מהר״ם מטארני, גם מורינו הרב גדול הדור כמהר״ר יוסף קארו בסוף ימיו, כשחיבר את השלחן ערוך כתב בסתם שנת השמיטה אין בה לא תרומות ולא מעשרות. ולא חילק בין פירות נכרים לפירות ישראל. וכן עמא דבר. ע״כ.

והביא דבריו בברכי יוסף (יורה דעה סימן שלא אות ט׳), וכתב, וגם מהרימ״ט (סימן מג) כתב, שהעידו חכמים מזקני הדורות שאף על פי שמהר״י קארו היה חוכך להחמיר, והיה נוהג להפריש בלא ברכה, אחר כך הכריחו הרב אביו הרב המבי״ט והחכמים שעמו בפומבי שלא יעשרו כל עיקר, דחומרא דאתי לידי קולא היא, שיש בדבר הפסד שביעית, ולא היה מי שערער בדבר. ע״כ.

ועוד כתב החיד״א, ואמת אגיד כי הן כל יקר ראתה עיני ואשמעה אחד קדוש אש״ל אלוני מור״ה שבתשובות מרן הבית יוסף שם נקבצו דיו״ת, וכמה תשובות בדבר זה, ובסוף דברי מרן בתשובתו הראשונה, כתב, וכתבו לי מירושלים כי כן מנהגם מימי קדם להפריש תרומות ומעשרות בשביעית מפירות שזרע העכו״ם בשדהו, ונתמרחו ביד ישראל, וכמו שכתבתי והנהגתי. גם אלה דברי יוסף קארו. ע״כ.

ושוב חזר המבי״ט להעמיד דבריו, וחזר מרן וכתב, אמר יוסף קארו, אחר שכתב הר״ם מטראני אגרת הזאת השנית, רצה לעשות מעשה כדבריו ביד רמה, וקמו כל חכמי העיר ועיינו בדבריו הראשונים ואחרונים, וראו שאין בהם ממש, ובשמיטה שעברה מיחו בידו, ובשמיטה זו שהיא שנת השל״ד, הקשה את רוחו ואימץ את לבבו לתקוע עצמו לעשות מעשה כדבריו, והכריז בבתי כנסיות בגזרת נידוי שכולם יפרישו תרומות ומעשרות מפירות עכו״ם שנתמרחו ביד ישראל בשביעית, כמו בשאר שנים, נאם יוסף קארו. הכרנו וידענו שנכתב בכתיבת יד מורנו הרב, והיא היא כתב ידו ממש, כל הנזכר אות באות, וחתמתי שמי משה גאלנטי. ע״כ הכתוב בשו״ת מרן הבית יוסף שראיתי והעתקתי ובא לידי מיד הקדש הרב הנזכר אות באות. ומכאן תשובה למה שכתב הרב ספר החרדים דמרן בסוף ימיו כשחיבר את השלחן ערוך לא חילק וכו׳, דהרי מרן הכא בשלחן ערוך בדין זה כתב ששנת השמיטה שנת שי״ג, התשובה הנזכרת היא שנת של״ד לפני מותו סמוך לפטירתו, כי בניסן של״ה נלקח ארון האלקים כנודע, והאיכא אסהדתיה דרב מהר״ם גאלנטי הזקן הרב המוסמך אשר יאמר כי הוא זה כתב יד הקדש מרן ז״ל. וגם תשובה מוצאת למהרימ״ט שהרב המבי״ט וחבריו הכריחו שלא יעשרו. ואעיקרא מרן היה חוכך להחמיר וכו׳, דלשון זה מורה שמרן גם בתחלה היה מסתפק והיה חוכך בדבר. והרי מרן עד ממהר דכלהו רבנן לדברי הרב המבי״ט קמיתא בטול ואחרינייתא וכרוזא קרי בחיל מבי כנישתא לבי כנישתא, משום אפרושי תרומות ומעשרות באדרע וחיל. וגם זכינו למען דעת מנהג ירושלים מזמן המהרלנ״ח שהיה בזמן מרן, ויהי מאז ומקדם להפריש תרומות ומעשרות.

אולם פש גבן חקור מה נענה לשני כתובים המכחישים זה את זה, אסהדתיה דרב הוא הקדוש מהר״א אזכרי בספר החרדים, ועדות ביהוסף אבי התעודה מהרימ״ט. וע״ש באורך מ״ש עוד בכ״ז.

והקרוב אלי דמכי סליק רב לבי קברי והיתה מנוחתו של מרן, הנהיג הרב המבי״ט להיפך, שהאריך ימים כעשר שנים אחריו, ולדעת קצת שאחרי מרן כשש שנים, מש״ה עלה אל האלהים יתכן דבשנת של״ה עצמו איזה חודשים קודם שנפטר מרן והיה שוכב בדמשק ערש חוליו אשר מת בו, ובו בפרק שרצו להפריש מהיין של פירות שביעית, גברה יד הרב המבי״ט שלא בידיעת מרן שהיה בדבקי מיתה, והנהיג שלא לעשר. והיינו דכתב הרב וכו׳, אבל לא שמרן היה במעמדם וביטל דעתו או חזר בו וכו׳. ולכל הדברות ידענו נאמנה כי דעת מרן מתחלה ועד סוף כרבני ירושלים לעשר. וע״ש עוד בדברי מרן החיד״א.

והנה בשנת שפ״ב הגיע לארץ ישראל הרב בעל השל״ה, וכשהגיע לירושלים בשנת השמיטה, כתב בענין זה, ובין היתר כתב בספרו השל״ה (בשער האותיות נב עב): ומאחר שאין קנין לעכו״ם בארץ ישראל להפקיע נמצא קדושת שביעית גם בשל עכו״ם, לאכול בקדושת שביעית, וע״ש שהביא חומרא אודות סחורה בפירות נכרים, דאסור לקנות מהעכו״ם בדמים, וכן שמעתי שאנשי מעשה פה בירושלים היו נוהגים כן שלא לקנות מכותים.

וראה בשו״ת יביע אומר הנ״ל, שהביא דברי המהרשד״ם הנ״ל, וכתב, דלכאורה כוונתו במ״ש ״נידו והחרימו לשומרי שביעית״, דהיינו לאלה שרוצים לנהוג קדושת שביעית בפירות עכו״ם. וכמו שמצינו בתשובת אבקת רוכל הנ״ל דנפקי בגזרת עירין לעשות כדעת מרן, והא תליא בהא, שכיון שגזרו שלא להפריש תרומות ומעשרות, גזרו כמו כן שלא לנהוג בהם קדושת שביעית, דאי לא הא לא קיימא הא. ואי שבקינן להו להחמיר משום שביעית, חומרא דאתי לידי קולא הוא לזלזל בתרומות ומעשרות.

וגדולה מזו מצאנו בכסף משנה (הל׳ תרומות פ״א סוף הי״א), שהוכיח במישור מהרמב״ם שם שפירות שגדלו בקרקע של גוי (בשאר שנים) ונתמרחו על ידי גוי פטורים מתרומות ומעשרות, וסיים מרן: ועתה קם חכם אחד [הוא הרב מהר״י אשכנזי חתן הגאון ר׳ אהרן אב״ד פוזנא, הובא בדרישה סימן שלא אות יא], ונראה לו שהוא מתחסד בעשותו היפך המנהג, ומעשר פירות הנ״ל, וגם מפתה אחרים לנהוג כדבריו, ונראה פשוט בעיני שראוי למנעם מזה משום לא תתגודדו, ועוד שמכיון שבכל המקומות האלה נוהגים כדברי הרמב״ם לפטור מתרומות ומעשרות, מלבד שעל ידי זה נוגע בכבוד הראשונים שנהגו כן, והרי הריב״א לא

מלאו לבו לסמוך על סברתו לבטל המנהג, אם כן מי הוא זה ואי זה הוא אשר מלאו לבו לעשות כן, ועוד שדבר זה הוא דבר שאין רוב הצבור יכולים לעמוד בו. לכן יש לגזור עליהם שלא ינהגו כן, ואם יסרבו יכופו אותם, כההיא דשמואל (בירושלמי ע"ז פ"ד ה"ח). ואחר כך נתפשטו הדברים עד שהוצרכו חכמי העיר לתקן הדבר, ונתקבצו כולם וגזרו בגזרת נח"ש שעוד כל ימי עולם לא יעשר אדם פירות הלקוחים מן העכו"ם, אלא ינהגו כמו שנהגו עד עתה כדברי רבינו. עכ"ל.

וכן מבואר באורך בשו"ת רבינו בצלאל אשכנזי (סימן א-ב). [ושם בסימן א' הובאה גם כן גזירת נח"ש הנ"ל שנעשתה במעמד כל רבני הגליל ומכללם הרדב"ז והגאון ר' ישראל די קוריאל ז"ל]. וכן כתב בשו"ת המבי"ט (ח"ב סימן קצו וח"ג סימן סח). ע"ש.

עוד כתב ביביע אומר, ויש להעיר מזה עמ"ש הגאון רד"ל בעליות אליהו (הערה פו) שהגר"א חזר בו מנסיעתו לארץ ישראל, "מפני שדעתו להחמיר בחיוב מעשרות בפירות וכו' מדרבנן, כדברי התוס', וכפי שרצה המבי"ט להנהיג בתשובתו הידועה. וכשנודע להגר"א שהבית יוסף החרים שלא ינהגו בחומרא זו, אלא כהרמב"ם לפטור, כמבואר בריש תשובת ר' בצלאל אשכנזי, הוכרח לחזור לדרכו מפני זה". ע"כ.

ותימה שהרי בדין תרומות ומעשרות בפירות של עכו"ם, גם המבי"ט ס"ל כדעת מרן. ואם נאמר שהוא ט"ס וצריך לומר לענין קדושת שביעית בפירות של גוי בארץ ישראל שבזה המבי"ט מחמיר בתשובותיו וסבירא ליה להגר"א כמותו, לא אתי שפיר סיום דבריו שסיים "כמבואר בריש תשובת ר' בצלאל", ששם לא דיבר כלל על ענין שביעית. ועל כל פנים אם כנים אנו להגיה בזה יוצא לנו שיש חרם על המחמירים לנהוג קדושת שביעית בפירות עכו"ם. דלא כהחזון איש.

ומה שסמך הגאון החזון איש שם סמיכה בכל כחו על דברי המהר"ם בן חביב בתוספת יום הכפורים (פג.) שיש לנהוג לחומרא בשתיהן, להפריש תרומות ומעשרות, ולנהוג קדושת שביעית. הרי מהר"ם בן חביב גופיה הדר תבריה לגזיזיה בתשובה כת"י, הובאה בברכי יוסף (סימן שלא סוף סק"י), שכ', ואנו סומכים על סברת מרן לענין ביעור, וכן יש לסמוך על זה בענין סחורה בפירות שביעית. עכ"ל. ובודאי שיש לסמוך יותר על תשובותיו שהם להלכה ולמעשה. ושלא כהרה"ג ר"ב זילבר בהלכות שביעית שלו שהעתיק דברי החזון איש להלכה. והנכון הוא שאין להחמיר בזה. וכן כתב בשו"ת ישכיל עבדי ח"ו (דף שט.).

בברכת התורה ולומדיה,

יצחק יוסף

הראשון לציון הרב הראשי לישראל

סימן מח

אי מהני מכירה באמצעות הטלפון או האינט'

[שלחן ערוך סימן תמח]

ב"ה כ"ה אדר ב' תשע"ו

לכבוד הרב החשוב, ראש הכולל, החכם הכולל, מרביץ תורה, הרה"ג רבי **שלמה שרגא** שליט"א

שלום רב,

במה שהעלה בפנינו בענין מכירת חמץ לגוי בערב פסח, אם אפשר לסמוך במכירה על ידי טלפון או אינט'. וראיתי את אשר כת"ר שירטט בזה, בטוב טעם ודעת, וכן האריך בענין מכירת חמץ בלא קנין ובלא חתימה, וציין למנהג הפשוט כיום, שממנים את רב הקהילה או את הרבנות הראשית, לשליח הקהל למכור את חמצם, ומנהג זה מבוסס על דברי הרמב"ם (הל' שלוחין ושותפין פ"א ה"א): "האומר לשלוחו צא ומכור לי קרקע או מטלטלין, או קנה לי, הרי זה מוכר ולוקח ועושה שליחותו, וכל מעשיו קיימין. ואין העושה שליח צריך קנין, ולא עדים, אלא באמירה בלבד בינו לבין חבירו. ואין צריכין עדים אלא לגלות הדבר אם כפר אחד מהם כשאר כל הטענות". ע"כ. ומקור דברי הרמב"ם מהגמרא קידושין (מא.) דשלוחו של אדם כמותו. וכמ"ש בכסף משנה שם. וכן פסקו הטור ושלחן ערוך (חושן משפט סימן קפ"ב ס"א).

ומבואר, שהשליחות מתבצעת באמירה בלבד בלא קנין ובלא עדים. ולפי זה אפשר למנות לשליחות את הרבנים, על ידי המכשירים השונים כגון טלפון וכיוצא בזה. אלא שבשדי חמד הביא דברי המקור חיים שסובר, שבמכירה על ידי שטר צריך שתהיה חתימת המוכר ולא סגי בחתימת השליח, ואף שהשדי חמד כתב שכאשר כל המוכרים חותמים על שטר ההרשאה, מהני אף אליבא דהמק"ח, מכל מקום כאשר ממנים את הרב על ידי טלפון וכיוצא בזה, חסרה חתימת המוכר, ואף שרוב האחרונים חלקו על המק"ח, כמבואר בשדי חמד שם. מכל מקום י"ל דמהני מינוי בטלפון וכיוצא בזה אף לדברי המק"ח, על פי מ"ש שם בשדי חמד שבקנין אגב, גם המק"ח מודה דלא בעינן חתימה, אם כן שפיר דמי למנות את הרבנים בטלפון בלא חתימה, כיון שכיום עושים גם קנין אגב. אלא דלכתחלה נוהגים לקבל קנין בשעת מינוי השליחות.

וז"ל הרמב"ם (הל' מכירה פ"ה הי"א-י"ג): "יש דברים הרבה שאינן צריכין קנין ואין לקניין בהם טעם, כגון וכו' או עושה שליח, וכו', וכל כיוצא בדברים אלו. נהגו רוב המקומות להקנות למקצת אלו הדברים או כיוצא באלו, ואומרים וקנינו מפלוני שעשה פלוני שליח, וכו' וכיוצא באלו, אף על פי שאינו צריך. קנין זה שנהגו להקנות באלו הדברים אינו מועיל כלום, אלא להודיע שאינו אומר דברים אלו כמשחק ומהתל, אלא שגמר בלבו ואחר כך אמר, לפיכך אם אמר בלב שלם אני אמרתי וגמרתי לעשות דבר זה אין צריך דבר אחר כלל". עכ"ל. ונמצינו למדים מדברי הרמב"ם שאין מנהג זה מן הדין, אלא לחיזוק הדברים. ומעתה, כיון שמכירת חמץ על ידי הרב עיקרה מדין שליחות וכנ"ל, ובדין שליחות נתבאר שאין צריך קנין, וסגי באמירה בעלמא, ואף בלא חתימת המשלח שפיר יש להקל, אם כן למעשה בשעת הצורך ניתן לקיים מכירת חמץ במינוי שליחות על ידי מכתב או האמצעים האלקטרונים השונים. וע' בשו"ת אור לציון ח"ג (פרק ט סימן ב), שכתב שמותר למנות לשליח את הרב דרך הטלפון, ודמי לנותן הרשאה לחבירו דרך הטלפון שימכור את דירתו, והוא מודה בכך, והלך חבירו ומכר, שמקחו קיים. והוא הדין בנידון דידן שהמינוי מועיל למכירת החמץ. ע"ש. וידוע שכיום אנשים מבצעים העברות כספיות גבוהות מאד בדרך המייל, וכן סוגרים עיסקאות מהכא להתם ומהתם להכא בדרך זו, ויש פה גמירות דעת שרוצה למכור, ולא בעינן קנין. ובפרט שדבר זה יכול להציל רבים מעוון, שהרי יש אנשים שלצערינו הרב כל השנה אינם מבקרים בבית הכנסת, ואין להם מגע ישיר עם רב, וכן לחולים וזקנים ונשים דבר זה יכול להועיל. אך פשוט וברור הוא, שראוי לכתחילה לבא למנות את הרב ע"י קנין וחתימה. ועל כל פנים אני מסכים לדברי מעכת"ר לכל מ"ש בנידון. ויישר כוחו וחילו לאורייתא.

בברכת התורה

יצחק יוסף

הראשון לציון הרב הראשי לישראל

סימן מט

בענין עישון סיגריות בפסח

דבקים שעשויים מעמילן שיש מדביקים בו כוסות קרטון חד פעמיים שעשויים לשתיה חמה

[שלחן ערוך סימן תמז]

בס"ד. אדר תשע"ה

לכבוד הרב היקר, זכות הרבים תלויה בידו, בוגר ישיבתינו הקדו' ישיבת חזון עובדיה, שקדן בתורה, הרב רבי **יניב בוזגלו** נר"ו

רב ק"ק אהל שלום שכונת שפירא ת"א. ומרביץ תורה בעיר ביהוד יע"א.

שלום רב,

באשר שאל הלכה למעשה, בהיות וחכ"א דיבר באיזה רדיו, ופירסם שכל הסיגריות יש בהם חמץ, ואסור לעשן בפסח, האם דבריו נכונים להלכה. וכב'

שלח לנו את אשר העלה בנידון, ויפה הורה יפה דן, ואכן אין דברי החכם הנ״ל נכונים, ומעיקר הדין מותר לעשן סיגריות בפסח אף שהם בלי כל הכשר שהוא. ואפרש הדברים, דהנה המגן אברהם (סימן תסז סק״י) כתב, הטבק בקצת מקומות דרך לשרותו בשכר חמץ, ולכן צריך לסוגרו בחדר או לעשות מחיצה בפניו. וכן כתב החק יעקב (שם ס״ק כב). ובשלחן ערוך הגר״ז (סימן תסז סעיף כד). ובמשנה ברורה (שם ס״ק לג). גם הרה״ג רבי משה אזולאי בספר זכרון משה (סימן רי), הביא בשם מר אביו הרה״ג רבי רפאל ישעיה אזולאי (בנו של מרן החיד״א ז״ל), שעשה מעשה לאסור הסיגריות בפסח, וציוה להכריז על איסורו בעיר אנקונא. וכן המנהג פשוט לאסור בליוורנו, מחשש חימוץ. ע״ש. והביאו להלכה מהר״ח פלאג׳י בספר חיים לראש (דף קו:), ובשו״ת לב חיים ח״ב (ס״ס ק), וכתב, שנראה שהיו עושים אותו בדבר חמץ, (או שמדבקים אותו בדבק של קמח שיש בו איסור חמץ), ולכן אפילו הוא מוכן ומתוקן מערב יום טוב, אסרוהו בפסח משום חשש איסור חמץ. ע״ש.

אולם בשו״ת חיים שאל (ח״ב סימן לח אות פג) כתב בשם הרה״ג רבי דוד קורינאלדי, יש מי שכתב שהטבק דרך לשרותו בשכר חמץ וכו׳, אבל במדינות אלו אין לחוש לזה כלל, שאין שכר מצוי, וגם אין דרך לשרות הטבק בשום משקה. ע״כ.

והיעב״ץ בספר מור וקציעה (ס״ס תמב) הביא דברי המגן אברהם הנ״ל, ותמה על זה, כי לו יהי כן באמת ששורין את הטבק בשכר חמץ, היה מותר בפסח, שהרי זה דומה למה שנפסק בשלחן ערוך (סימן תמב ס״ט), חמץ ששרפו קודם זמן איסורו ונחרך עד שאינו ראוי לכלב מותר לקיימו בפסח. [ובטור שם מבואר שמותר גם בהנאה, וכן הסכימו בא״ר ובמאמר מרדכי (סימן תמב סק״י). ודלא כהמגן אברהם. וכן העלה החתם סופר בחי׳ להלכות פסח (סימן תמב סק״ז). ע״ש]. והוא הדין כאן שהטבק אינו דבר הנאכל, והשכר שנשרה בו נפסל מיד מאכילת הכלב, אף על פי שהטבק משביח על ידי כך, על כל פנים איסור חמץ חלף הלך לו, ולכן אפילו אם נשרה בודאי בשכר קודם פסח, מותר בפסח, ומכ״ש שאין הטבק דבר הנאכל ואין צורת חמץ עומדת בו כלל, והנאת העישון אין בה ממש, והרי היא כריח בעלמא, ולא עדיף ממה שפסק בשלחן ערוך (סימן תמב ס״י), דיו שנתבשל בשכר שעורים מותר לכתוב בו בחוה״מ פסח. וכ״ש בטבק שאינו אלא ספק. ועל אחת כמה וכמה שאין מקום כלל וכלל להצריכו ביעור. ולא עוד, אלא שלדעתי אין כל ספק שמעיקר הדין מותר לשרותו אף לכתחילה בשכר חמץ קודם פסח וליהנות ממנו בפסח, אלא שנראה כדבר התמוה לרבים אשר לא יחכמו, (וכמבואר בשלחן ערוך יורה דעה סימן רמב ס״י), ומכל מקום לספקו בודאי שאין לחוש כלל, בין לעשן טבק סיגריות, ובין לשאוף טבק הנחירים. ואין צורך לבדוק אחריו כלל אם נשרה בשכר חמץ. והדבר ברור מאוד בעיני, עד שאני אומר שהמחמיר בזה אינו אלא מן המתמיהים. וזכורני שראיתי בימי חרפי לא״א הגאון החסיד (החכם צבי זצ״ל) שהורה להקל, והיה צוחק על המתחסדים לחזר אחר טבק כשר לפסח. ע״כ.

גם בשו״ת תפארת יוסף (חלק אורח חיים סימן כז) כתב, שהדבר פשוט להתיר, שהרי נפסל מאכילת הכלב, והוא פחות מכשיעור, ואינו בעין ואינו ניכר כלל, והגאון מלבוב כתב שבנפסל מאכילת הכלב לא אסרה התורה בפחות מכשיעור עכת״ד. וכן פסק להקל בשו״ת חסד לאברהם תאומים (סימן לז). ע״ש.

ובספר בית מאיר (להגאון רבי מאיר פוזנר סימן תסז ס״ח) כתב, שמותר לקנות הטבק קודם הפסח, כדי ליהנות ממנו בפסח. ואין בזה חשש כלל, כי לו יהא כדברי האומרים שדרכם לשרות הטבק בשכר חמץ, הרי זה דומה לדין חרכו קודם זמנו שמותר בהנאה. ורק לקנותו בתוך הפסח אפשר שיש לחוש שמא נשרה בשכר בפסח. ואף על פי שרבים אומרים שעיקר החשש ששורים אותו בשכר חמץ אינו אמת, מכל מקום אפשר שמקומות מקומות יש. ע״כ.

ולכאורה הרי יש בזה ס״ס להקל, שמא לא נשרה בשכר כלל, ואם תמצא לומר שנשרה, שמא נעשה קודם פסח והוה ליה כחרכו קודם זמנו. ועוד דמסתברא שהעישון נחשב לגבי החמץ שנשרה בו בגדר שלא כדרך הנאתן, שלדעת רוב הפוסקים אינו אסור אלא מדרבנן, כי השכר נעשה לשתיה ולא להנאת עישון וכיוצא בזה. ואם כן אפילו אם יש ספק שמא נשרה בפסח, הוה ליה ספיקא דרבנן ולקולא.

ודע, שאין לומר שבחמץ בפסח יש לאסור גם בשלא כדרך אכילה, כדין שאור שאין דרך הנאתו באכילה ואסור מן התורה בפסח, דשאני שאור שראוי לחמץ בו עיסה. וכמ״ש הר״ן (פסחים מה:), וכן כתב החוות דעת (יורה דעה סימן קג סק״א). ולא הוציאו מכלל זה רק בשר בחלב וכלאי הכרם שלא נאמר באיסורם לשון אכילה. כמבואר בפסחים (כה.), וברמב״ם (פ״ה מהל׳ יסודי התורה ה״ח). ואפילו לדעת מי שאוסר נטל״פ בפסח, אין זה אלא מדרבנן, וכדמוכח מלשון התוס׳ (ע״ז סו.) שלמדו זאת משום דחשיב כמשהו. ע״ש. וכן כתב הפרי חדש (סימן תמז ס״י).

ובשו״ת בשמים ראש (סימן שלג) כתב, שהיה נראה לו שנטל״פ אסור בפסח, משום שדין נטל״פ למדנו מנבילה, שנבילה שאינה ראויה לגר מותרת (ע״ז סח.), מה שאין כן בחמץ שאפילו על אכילת שאור חייב כרת, זה לא נתמעט מנבילה. וזהו חמץ זהו שאור. וצ״ע. עכת״ד. ואינו מחוור, והעיקר כמו שכתבו הר״ן ודעימיה דשאני שאור שראוי לחמץ בו עיסה. וכן כתב המהרש״ם בדעת תורה (סימן תמז ס״י).

ועיין בספר מאורי אור (עוד למועד, דף כה:), שהעיר ע״ד המגן אברהם שהחמיר בזה, שקליטת הריח של השכר בטבק אינה אוסרת, שזהו ריח כחוש, ואין בו שייכות הנאה כלל, ואף על פי שריח השכר חזק ונרגש בטבק, אין זה אלא מן הכשות שבשכר, אבל ריח החמץ כחוש ביותר, ורק השכר עצמו אסור להריח בו לכתחילה, אבל הטבק שנשרה בו אין לאוסרו. ולכן יפה נוהגים העולם להקל. ע״כ.

ואמנם בשו״ת מהר״ם שיק (אורח חיים סימן רמב) כתב לקיים דברי המגן אברהם, דלא דמי לחרכו קודם זמנו, ששם נתעפש או נחרך עד שנפסל מאכילת הכלב, ונעשה כעפר בעלמא, אבל כאן שהחמץ ראוי לשתיה, והוא תיקן הטבק בשרייתו כדי לשאוף ולהריח בו, הוי כאילו תיקן את החמץ לשתיה, ולשאוף ממנו ולהריח בו לא נתקלקל, ואחשביה לחמץ לפי מה שתיקנו. ואף על פי שעדיין יש לפקפק בזה, צריכים אנו למשכן נפשנו להסביר דברי המגן אברהם שהחמיר בזה במפורש. ושוב סיים, שעל כל פנים להלכה כבר האריך השעה״מ (בפי״א מהל׳ מאכלות אסורות), בדין טבק הנשרה בסתם יינם, והעלה להתיר. [ועיין בחיי אדם (כלל קכז סימן ג). ודו״ק]. ואף על פי ששם הנידון לענין סתם יינם דרבנן, נראה שגם לענין חמץ הוי שלא כדרך הנאתן, שלדעת הרבה פוסקים יש להתיר שלא כדרך הנאתן גם בחמץ. ובכהאי גוונא ריחא לאו מילתא היא. כן נראה לי בטעם המתירים. והחושש להחמיר כדברי המגן אברהם תע״ב. ע״כ.

ועיין עוד בשו״ת טוב טעם ודעת תליתאה (ח״א סימן קלא) שכתב, שיש להתיר לשאוף ולהריח בטבק בפסח, משום שאפילו היה ברור ששורים את הטבק בשכר חמץ קודם הפסח, הרי נפסל מאכילת הכלב קודם זמנו, שמותר בהנאה לאחר זמנו. ובפרט שהוא שלא כדרך הנאתו, דאטו השכר עומד להריח בו, הרי נעשה רק לשתיה, ואם כן הוי שלא כדרך הנאתן, שאין בו איסור אלא מדרבנן, ולכן בודאי שיש להקל בזה כשנפסל מאכילת הכלב קודם פסח. וזה כג׳ שנים שהובא לכאן, ויצא קול לאוסרו מטעם חשש חמץ, ושחקתי מאוד על האוסרים, ושוב מצאתי בעקרי הד״ט שהביא בשם היעב״ץ שפסק להתיר, ושהגאון אביו החכם צבי צחק על האוסרים. ונהנתי מאוד שכיוונתי לדעתו הרמה. ע״כ.

ונראה שהוא הדין לענין עישון סיגריות שנחשב שלא כדרך הנאתן. ואף על פי שלדעת מהר״י עייאש בשו״ת בית יהודה (חלק אורח חיים סימן כא) עישון סיגריות נחשב כשתיה ממש, הרי הוא עצמו כתב במטה יהודה (סימן רי) שאין ספק שהמעשן סיגריות אין צריך לברך ברכת הנהנין כלל, שאין בזה דבר ממשי שיחשב כאוכל ואינו אלא עשן בעלמא ע״ש. וכן הסכימו רוב האחרונים להתיר לעשן סיגריות בתעניות צבור. וכמ״ש בשו״ת בית דוד (חלק אורח חיים סימן שמג). וכן פסק בפשיטות היעב״ץ במור וקציעה (ס״ס רי). וכן כתב עוד אחרונים.

ובשו״ת יהודה יעלה אסאד (חלק אורח חיים סימן קג) כתב, שלשאוף טבק ולהריח בו בפסח, שהוא לצורך רפואה, יש להתיר אפילו עשאו הגוי בתוך הפסח, משום דהוי שלא כדרך הנאתן, אבל לשאוף בפסח עלי הטבק על ידי שפופרת שאינו לרפואה בלבד, אלא יש בו תענוג והנאת הגוף, כמ״ש המגן אברהם (סימן רי), יש לאסור, אם שרה אותו הגוי בפסח, אף על

פי שנפסל מאכילת הכלב והוא שלא כדרך הנאתן. דדמי לדיו שנתבשל בשכר שעורים בפסח שאסור לכתוב בו. (וכמ״ש האח׳ בס״ס תמב). עכת״ד. ונראה שגם לדבריו אם יש ספק אם נעשה קודם הפסח, או בתוך ימי הפסח, יש להקל, משום דהוי ספיקא דרבנן ולקולא. ועיין עוד בשו״ת דברי חיים מצאנז (חלק יורה דעה ס״ס כ) שכתב, שאף על פי שיש אחרונים שהביאו מנהג חומרא שלא לשאוף אבק הטבק בפסח, כשנשרה בשכר חמץ, מכל מקום על פי הדין אין מקום להחמיר בזה, שהרי זה דומה לחרכו קודם זמן איסורו שמותר בהנאה, ומה גם שאינו רק משהו בעלמא וכו׳. ע״ש.

והנה בשו״ת דברי חיים שם סיים, שמ״ש הרה״ג השואל להקל בנידון דידן מטעם מחבואה, צריך עיון אם מועיל טעם זה בדבר שיש לו מתירין, ובפרט בפסח. ולכן העיקר שמותר מהטעמים הנ״ל. ע״כ. וכוונתו למ״ש המרדכי (ע״ז פ״ב סימן תתכד) בשם רבינו ברוך, שבזמן הזה שהגוים מתקנים לחם בשמרי יין, אף לדעת ר״ת ששמרי יין של עכו״ם אפילו אחר י״ב חודש אסורים, הלחם מותר, כי לא יתכן שלא יתקן גוי אחד בשמרי שכר, ואמרינן בכתובות (כז.) אם יש שם מחבואה אחת מצילה על כל הכהנות כולן. וכל היכא דאיכא למיתלי בכהאי גוונא תלינן וכו׳. וכן פסק הרמ״א (יורה דעה ס״ס קיד) וז״ל: ואם ידוע שעכו״ם אחד שבעיר אינו מערב בו יין, אף על פי ששאר עכו״ם דרכם לערב בו יין, מותר ליקח מכולם, כל זמן שאינו ידוע בודאי שעירבו בו יין, דתלינן לקולא שמא לא עירבו, ע״ש.

ולפי מ״ש שבנידון דידן נחשב שלא כדרך הנאתן, אם כן אין האיסור אלא מדרבנן, ומכיון שהקילו שם בכך, אף על פי שהרוב מערבים בו יין, משום דאיכא ספיקא שמא לא עירב כלל, ובדרבנן תלינן לקולא, וכמ״ש בספר בית יצחק (שער הקבוע סימן ו), הוא הדין כאן שאין איסורו אלא מדרבנן, גם אם אין הדבר ידוע אם הטבק נשרה קודם פסח, או בתוך הפסח, כיון שאפשר שלא נשרה כלל יש להקל, ודעת רבותינו בעלי השלחן ערוך, שאין חמץ בפסח בכלל דבר שיש לו מתירין, כמבואר בדברי מרן באורח חיים (ר״ס תמז), והרמ״א בהגה (יורה דעה ס״ס קב). ואכמ״ל. [ועוד, דבסתם יינם חשיב יש לו עיקר מן התורה, כדמוכח בע״ז (לד.). וכן הוכיח בספר דברי אמת (בקונטרס ט׳ סימן ד), ואפ״ה כתב הרמ״א להקל. והוא הדין כאן]. ולכן יש מקום לצרף דברי המרדכי להקל בנידון דידן.

והנה נוסף לכל הנ״ל יש לצרף עוד לסניף סברת הגאון בעל בית אפרים (חלק אורח חיים סימן לה), שכל שנעשה ביד גוי, אפילו נפסל מאכילת הכלב בפסח עצמו, כיון שהחמץ מותר לגוי, הוה ליה כחרכו קודם זמנו שמותר בהנאה בפסח. וכן כתבו בשו״ת חבלים בנעימים ח״ה (סימן ד). ובשו״ת שערי דעה (ח״ב סימן לז). ובחידושי החתם סופר להלכות פסח (סימן תמב סק״ג וסק״ח). ע״ש. ולפי זה בין טבק הרחה בין טבק של סיגריות מותר לקנותם גם בפסח.

ובשו״ת השמים החדשים (אורח חיים סימן כא) הביא להלכה דברי היעב״ץ הנ״ל. וכן כתב להקל בשדי חמד (מערכת חמץ ומצה, סימן א אות ג). ושכן עמא דבר. וכן עיקר. והו״ד בשו״ת יחוה דעת חלק ב סימן סא.

סיכום כמה טעמים שלא לחוש לחמץ בסיגריות בפסח

הראת לדעת, שאף על פי שכמה אחרונים הביאו דברי המגן אברהם להלכה. מכל מקום הרי רבו האח׳ שחלקו על המגן אברהם והתירו, ומהם הגאון החכם צבי ובנו הגאון יעב״ץ, ושער המלך, ומהר״ש קלוגר, והדברי חיים מצאנז, ובשו״ת תפארת יוסף, ובשו״ת חסד לאברהם תאומים, ומהר״י אסאד, ובשו״ת מלמד להועיל (חלק אורח חיים סימן קו), ומהר״ם שיק.

והוסיפו כמה טעמים להתיר, שהטבק אינו דבר הנאכל, ואין צורת חמץ עומדת בו כלל, ועוד שהנאת העישון אין בה ממש והרי היא כריח בעלמא (הגאון יעב״ץ). ועוד שהוא פחות מכשיעור, ואינו בעין ואינו ניכר כלל, וי״ל שבנפסל מאכילת הכלב לא אסרה התורה בפחות מכשיעור (שו״ת תפארת יוסף). גם בשו״ת דברי חיים מצאנז הוסיף עוד, דהוי רק משהו בעלמא. וגם יש לצרף סברת המרדכי משום מחבואה אחת שמצלת על כולם. וגם נראה דהוי שלא כדרך הנאתן (שכל איסורו רק מדרבנן), שלהרבה פוס׳ גם בחמץ יש להתיר בזה. וכן כתב מהרש״ק שהוא שלא כדרך הנאתו,

שהשכר נעשה רק לשתיה ולא עומד להריח בו. ואם כן פשוט שיש להקל בזה כשנפסל מאכילת הכלב קודם פסח. וכן כתב מהר״י אסאד שהוי שלא כדרך הנאתן.

ואפילו אם נשרה בחמץ בפסח יתכן להקל מטעם ס״ס, ועוד מטעם ספיקא דרבנן לקולא. דמסתברא שהעישון נחשב לגבי החמץ שנשרה בו בגדר שלא כדרך הנאתן, שלדעת רוב הפוסקים אינו אסור אלא מדרבנן, כי השכר נעשה לשתיה ולא להנאת עישון וכיוצא בזה.

וראיתי מה כת״ר שליט״א הוסיף בזה, די״ל שגם אם יתברר שהתערובת שבסיגריה ראויה למאכל אדם, מכל מקום הרי דמי לחמץ שטח אותו בטיט שמותר לקיימו בפסח, וכתב המשנה ברורה (ס״ק מב. ובשעה״צ ס״ק סח, סט) דמהני אפילו אם לא נפסל מאכילת אדם, כיון שעי״ז בטל משם אוכל. ואף על גב דבעלמא מדרבנן לא מועיל ביטול, שאני התם משום דילמא אתי למיכל מיניה, אבל כאן לא שייך חשש זה, דהא ייחדו לישיבה וגם מאיס. ע״כ. ולפי זה יוצא, שאוכל שאינו ראוי לאכילת אדם אם שם אוכל עליו, אסור כל שראוי לחמץ בו עיסות אחרות, [בבית יוסף סימן תמב בשם הר״ן פסחים מה: ושכן אמרו בע״ז סח. ששאור אינו ראוי לאכילה ואפ״ה אסריה רחמנא. וכ״ה במגן אברהם ס״ק יד ובמשנה ברורה סימן תמב סק״י ובביאור הלכה שם סעיף ט דלא דמי לשאר איסורים דשרי בכהאי גוונא]. אבל מאכל שאינו עומד לאכילה והסיחו דעת ממנו לאכילה, שאז אפילו אם הוא ראוי למאכל אדם, מותר בהנאה.

וכ״ז לאפוקי מחכ״א (תשוה״נ ד, צז. ה, קכד) שפסק ופירסם ברבים, שיש לאסור סיגריות בפסח, מטעם ששורים את הסיגריות ב-150 מרכיבים, ויש מהם שמיוצרים מחטים ושעורים ואלכוהול. ואף שנפסל מאכילת כלב, הלא דעת המגן אברהם לאסור, והיינו משום דעביד לריח ושאיפה, ויש לזה חשיבות כאילו תיקנו אותו לאכילה ולשתיה. ולהריח ולשאוף אותו לא נתקלקל. וס״ל דאחשביה הוא גם כלפי שאר הנאות ולא רק לאכילה. ובשו״מ (קמא ח״א סימן קמא) כ׳ בי״ש שעומד להאיר, דאף על פי שנפגם מאכילת כלב, אסור ליהנות מאורו ואף שיש חולקים, מי יערב בנפשו ליכנס לנדנוד חשש בחמץ בפסח שחמור כע״ז. ולכן יש מחמירים גם כן שלא להחזיקם בבית בפסח. ע״כ. [גם בספר אשרי האיש (ח״ג עמוד שעט) החמיר שאם יש חמץ בסיגריות אסור לעשן אותם בפסח].

ואילו היה רואה את דברי האחרונים שהביא בשו״ת יחוה דעת שם, לא היה פוסק ומורה לרבים לאסור בזה. וגם מה שהביא ממהר״ם שיק, הנה המהר״ם שיק הסכים להתיר בזה מעיקר הדין.

ועוד, שיש כאן תערובת גדולה של 150 מינים, ומאן לימא לן שאותו מיעוט חמץ יש לו כ״כ השפעה, ויתכן שאף למ״ד זה וזה גורם אסור, ע׳ במגן אברהם (תמה סק״ה) ובשו״ת אבני מילואים (סימן ו), ובבה״ל (סימן תמה ד״ה אסורים). הכא שהוא מועט כ״כ, ויש עוד כו״כ טעמים, שאני. וכ״ש דהוי רק ספק אם גורם תוספת הנאה. גם מה שחשש שם עוד, שאולי יש להם שדות שזורעים אותם בחטים ושעורים במיוחד לסיגריות, ואם כן לא פקע מיניה שם שנעשה מחטים ושעורים, כיון שלמטרה זו זורעים חטים ושעורים, הוא חשש תמוה.

ושם הביא שהעירו לו, שהרי נשתנה הרבה ואין צורת חמץ עליו, והוא מעובד כ״כ שבטל שמו לגמרי, ולכ״ע ל״ש להחמיר בזה. ועוד שהוא חמץ נוקשה בתערובת שלרוב הפוסקים שרי אפילו באכילה. ועוד, דשמא אין איסור חמץ במרכיב שמיוצר מחמץ באופן כימי. והשיב על זה, שאחר שישראל קדושים קיבלו על עצמם ליזהר באכילה מכל חשש חמץ בכל מיני חומרות אפילו שאין בו שום חשש מדינא, יש לחשוש ששאיפת עשן לתוך פיו הוי כאכילה, אם כן אף בעישון יש ליזהר בכל מיני חומרות. ועלינו להחזיק באיסור חמץ בעשיית משמרת למשמרת, ומי שאין בכחו להחמיר, זה אינו באחריותינו. עכת״ד. הנה לא השיב למה יש לפסוק לאסור בזה. אחרי שהדברים ברורים להתיר, עפ״ד כל האח׳ הנז׳. ואין לגבב חומרות. וכן כתב הגר״א וייס שליט״א בקובץ דרכי הוראה (ח״א עמוד קלג והלאה), שחכם אחד הפריז על המדה לאסור עישון סיגריות בפסח משום איסור חמץ, אך באמת שאין בדבריו לקבוע בזה כל איסור. ע״ש מה שהאריך בזה.

ומזה יש ללמוד עוד לגבי דבקים שעשויים מעמילן שיש מדביקים בו כוסות קרטון חד פעמיים שעשויים לשתיה חמה, וכן סיגריות וכל כיוצא בזה,

שמותר בהנאה, וכמ״ש בשו״ת יחוה דעת (ח״ב סימן סא) דמ״ש מרן שמותר לקיימו הוא הדין שמותר בהנאה. ועישון סיגריה לא חשיב אכילה, כמבואר ביחוה דעת שם. ועיין בתשובת גינת ורדים (אורח חיים כלל ד סימן יא) על כובעים שטחין אותם בבצק. שכבר ביטל חמץ זה מתורת אוכל, וכמו בכופת שאור שייחדו לישיבה (רמב״ם בפ״ב הט״ו). ויל״פ בזה. וראה בסימן הבא.

להתרחק מאד מעישון סיגריות אך אינו פסול לעדות

ואמנם בלא״ה יש להתרחק מאד מעישון סיגריות, אחר שכיום הוכח בלי ספק שהעישון מזיק מאד לבריאות, שהוכח שהם מזיקים מאד, ועל המשגיחים בישיבות הקדושות לשוחח על כך עם התלמידים להמנע מלהתרגל לעשן. ואמנם המעשן סיגריות אינו פסול לעדות, ודלא כמו שאמר וכתב חכ״א, ובודאי שלא נוכל להתיר ממזרים ח״ו על פי פסילת עדות של המעשן. ופוק חזי מאי עמא דבר שגדולי ישראל שעורכים חופה וקידושין אינם בודקין את העדים אם הם מעשנים סיגריות. [בפרט שאין הנזק ברור בשעה זו לפנינו, ובעישון סיגריה זו]. ועוד י״ל, דלא שמיע להו לאינשי חומר הדבר.

והנה בשו״ת עמודי אור (סימן כט) אחר שהאריך לדון בדין עישון סיגריות ביום טוב, סיים בסוף דבריו ״ומה גם שבכל ספרי הרפואה מזהירים שלא ירגיל אדם עצמו בעישון סיגריות, ויש לחוש לספק איסור תורה״. ע״כ.

וכן כתב המשנה ברורה בספרו ליקוטי אמרים (פרק יג), שהמרגיל עצמו בעישון סיגיריות, עובר על ונשמרתם מאד לנפשותיכם. ועתיד הוא ליתן את הדין, כי הרופאים גזרו אומר, שהעישון מחליש את כוחותיו של האדם, ולפעמים נוגע הדבר גם בנפשו.

וכן פסק בשו״ת השביט״ ח״ג (דף קלד ע״ב) לאסור בהחלט את העישון, לאחר שבזמנינו הוברר הדבר על ידי הרופאים שיש סכנה בעישון. ע״ש. וכ״פ בשו״ת ציץ אליעזר חלק טו (סימן לט). וכן כתבו עוד כמה אחרונים, ליקטם ואספם בספר פאר תחת אפר, עש״ב.

ואמנם יש לומר שיש בעישון טוב ורע, שאמנם בריא הוא לעיכול וכיוצא בזה, אך בכל זאת מזיק לריאות, כיתר הסמים והרפואות שמעלים ארוכה לחולי זה, ומזיקים לחולי אחר, וכמ״ש בפסחים (מב:) כל מידי דמעלי להאי, קשה להאי. ובפי׳ רש״י (שם קיג.) כתב כן לענין סמים. ע״ש.

וכיוצא בזה כתב הרמב״ן בתורת האדם, שבכל הרפואות אנו מוצאים שמה שמרפא לזה ממית לזה. והובא בב״י (יורה דעה סימן רמא). ע״ש. [וכן כתב בשו״ת לבושי מרדכי (מהדורא בתרא סימן קה), שאף על פי שהעישון מזיק לריאה, מכל מקום הוא בריא לגוף. ע״ש. גם הגאון משאוול בשו״ת זכר יהוסף (סימן קצח), שדחה דברי העמודי אור לאסור, ע״ש והובאו בשו״ת יביע אומר ח״ה עמוד קלה אות ג].

וראה בשו״ת אגרות משה (יורה דעה ח״ב סימן מט. חושן משפט ח״ב סימן עו) שאף על פי שבודאי כיון שיש חשש לחולי מן הראוי להזהר מסיגריות, ובפרט בני תורה, מאחר שהוא חשש סכנה, ואין בזה שום תועלת ולא הנאה למי שלא הורגל בזה, ובדאי אין להתרגל לזה, גם ישמור שבניו הקטנים לא יתרגלו בזה. וגם בלא חשש סכנה, יש למנוע מטעם שאין להמשיך עצמו לרבוי תאוות והנאות. מכל מקום אי אפשר לומר שזה איסור משום סכנה, שדשו בה רבים, וכבר אי׳ בגמרא (שבת קכט:) בכהאי גוונא שומר פתאים ה׳. כיון וכאן הרגילין בזה נהנים מזה מאד, ורוב המעשנים אינם חולים. ובפרט שכמה גדולי תורה מדורות שעברו שהיו מעשנין, ולכן אף המחמירין לחוש לסכנה אין להם איסור לפנ״ע בהושטת אש וגפרורים למי שמעשן.

ושם (חושן משפט ח״ב סימן יח) כתב שפשוט שאסור לעשן בבית המדרש ובמקומות ציבורים אם יש שם אחד שאינו מעשן שמצטער מזה, אף על פי שאינו ניזוק ונחלה, וכ״ש שיש לחוש גם לחולי ונזק. ואף אם יגרם מכך ביטול תורה למעשנים.

ובשו״ת ציץ אליעזר (חט״ו סימן לט. חי״ז סימן כב. חכ״א סימן יד) חלק על האגרות משה, וכתב שיש מקום לאסור העישון על פי דין תורה. כיון שנתברר לחוקרים שהעישון מזיק בצורה חמורה ביותר לבריאות, עד שהרופאים אומרים שהעישון הוא הקוטל הראשון

של האנושות. ולכן ל״ש לומר בזה שומר פתאים ה׳, כיון שהא קמן נתברר לנו שניזוקים מכך. וכתבו בעיתון האמריקאי שמאה אלף בארה״ב מתים בשנה מחמת העישון. ומוטל גם על אחרים להניע אותו מכך בכל האמצעים שבידיהם. ויש בזה גם כן משום לפנ״ע.

והגאון חפץ חיים בס׳ ליקוטי אמרים (פרק יג) כתב, שכמה רופאים גזרו אומר שכל מי שהוא חלוש אסור להרגיל את עצמו בזה שמחליש כחותיו, ולפעמים נוגע גם לנפשו. ואין אדם רשאי לחבול בעצמו, משום ונשמרתם לנפשותיכם, ועוד שכולנו שייכים להשי״ת, ואין העבד רשאי לעשות כפי רצונו, דהלא הוא שייך לאדונו. (ע׳ ברמב״ם סנהדרין פי״ח ה״ו. וברדב״ז שם. ובבאר הגולה חושן משפט סימן תכז אות צ). ואם על ידי העישון נגרעו כוחותיו, בודאי יתבע לבסוף לדין ע״ז, דהלא עשה זה ברצון לבו ולא באונס. עכ״ל.

ומרן אאמו״ר בשו״ת יחוה דעת חלק ב (סימן יז), וכן בהליכות עולם (ויקרא אות ד) כתב שאף על פי שמותר לת״ח מדוחק לעשן בבית הכנסת. מכל מקום כ״ז הוא מצד קדושת בית הכנסת ובית המדרש, אולם יש מקום לאסור בזמנינו את עישון הסיגריות מצד אחר, שהרבה מגדולי הרופאים קבעו בהחלט שסכנה נשקפת לבריאותם של המעשנים, ואף גורמים סיכון לנמצאים בסביבתם, ולכן יש מקום לאסור העישון על פי הדין, וכמו שהזהירה התורה ״ונשמרתם מאד לנפשותיכם״. ושומר נפשו ירחק מזה. ואם קשה עליו להפסיק העישון בבת אחת, צריך לצמצם ולהפחית מעט מעט מהעישון עד שיפסיק לגמרי מהעישון. [וכן בחזון עובדיה יום טוב כתב, שמי שאינו רגיל בעישון סיגריות ורוצה לעשן לשם תענוג בעלמא, אינו רשאי לעשן ביום טוב. ולגבי עצם העישון, דעת הרופאים בזמנינו שהעישון מזיק לבריאות, ושומר נפשו ירחק מזה].

ובמקורות שם הביא שידוע שהרבה מאד מגדולי הרופאים שבדורינו בכל העולם, קבעו בהחלט, שאין ספק שלכל אלו המעשנים סיגריות, סכנה נשקפת לבריאותם בגלל העישון, וגם גורמים סיכון לנמצאים בסביבתם בזמן העישון. כי כלי הדם שלהם עלולים להפגע מאד על ידי העישון, ולכן ״היה מקום״ לאסור את העישון על פי הדין, וכמו שהזהירה אותנו התורה, ונשמרתם מאד לנפשותיכם. וכמו שאנו סומכים הלכה למעשה על חוות דעת הרופאים בעניני פקוח נפש בשבת וביום הכפורים ובשאר דינים. וכמבואר בפוס׳, כן אנחנו צריכים לשמוע אליהם להרחיק עצמינו מדברים הגורמים סכנה לבריאות האדם, וכמ״ש בציו״א (חט״ו סימן לט) ובשו״ת באר משה ח״ו (סימן קס אות ט). ע״ש. וזאת על פי מה שפסק הרמב״ם (פ״ד מהל׳ דעות ה״א), ״שהואיל והיות גוף האדם בריא ושלם מדרכי עבודת ה׳ הוא, שהרי אי אפשר שידע האדם דבר מידיעת הבורא ועבודתו והוא חולה, לפיכך צריך אדם להרחיק את עצמו מדברים הגורמים איבוד וסכנת הגוף״ וכו׳. ע״ש. והרבה מגדולי דורינו אסרו בכל תוקף את עישון הסיגריות, על פי ממצאים רפואיים, שקבעו גדולי הרופאים בזמנינו. ו״חובה קדושה״ לציית להם, ואף מי שרגיל לעשן, צריך לצמצם ולהפחית לאט לאט מהעישון, עד שיפסוק לגמרי מהעישון. ע״כ.

ויש לעיין אם אביו מבקש ממנו שיגיש לו סיגריה, איך ינהג. ועיין בס׳ חסידים (סימן רלד) מעשה בחולה שאמר לו הרופא שאם ישתה מים או יאכל מאכל פ׳ יהיה בסכנת נפשות, ואמר לבנו תן לי מים ומאכל פ׳ ואם לאו לא אמחול לך לא בעוה״ז ולא בעוה״ב, אמר לו הקהל אל תהי חושש בדבריו. ע״ש.

ונראה שבמקום מצוה דאורייתא [של כיבוד אב] אם אינו יכול להתחמק יקיים מצוותו. אבל אם הרופא קובע באופן מיוחד שהעישון עלול להזיק לאביו ויכול להגיע לידי חשש סכנה, אין לשמוע לאביו, משום שאז יש איסור לעשן, ובמקום איסור אין דין כיבוד אב ואם. וכן פסק בשו״ת באר משה ח״א (סימן ס׳ עמוד קעג), דבכהאי גוונא יש לו לסרב לאביו. וכן פסק הגרי״ש אלישיב בקובץ מבקשי תורה כרך ד׳ (עמוד קנב), דאב המבקש מבנו סיגריה על מנת לעשן, אף על גב שלדעת הרופאים העישון מזיק באופן כללי, מכל מקום חייב ליתן משום כיבוד אב, ועדיין אין זה נכנס בגדר איסור. אבל אם הרופא קבע באופן מיוחד שהעישון עלול להזיק לאביו, אף שאין בזה חשש סכנה, אין לשמוע לאביו משום דאז יש איסור לעשן, ובמקום איסור אין דין כיבוד אב. ע״ש. ומ״ש הברכי יוסף שבדבר המזיק לו חייב לשמוע, עיין בהגהות בית לחם יהודה שם, ובערוך השלחן, ובספר יוסיף דעת, שחולקים על זה, ואולי הברכי יוסף מיירי בכהאי גוונא שאין הנזק ברור.

ונראה דכיון שהעישון הוא ענין שדשו בו רבים, לפיכך אם אביו ציוה אותו שיקנה לו סיגריות, לא יסרב לאביו, ויקיים מצות כיבוד אב ואם. [שאין זה בגדר איסור מוחלט, ומה שמרן אאמו״ר הזהיר על זה בדרשותיו בתקיפות, עשה זאת כדי להנהיג ולהרגיל את הצבור להימנע מעישון].

ואמנם בספר אוצר כיבוד אב ואם (עמוד קפא) כתב, דנראה שגם לדעת האוסרים ליתן דבר המזיק לאביו, היינו דוקא בדברים שברי היזקם, אבל בדבר שדשו בו רבים אף שהרופאים אומרים בדרך כלל שמזיק לבריאות, כיון שהנהגת רבים שלא לחוש לדברי הרופאים צריך לשמוע בקול אביו וכדברי החיד״א הנ״ל בשם מהר״י מולכו. ע״ש. אך צריך להבין מה בכך שהנהגת רבים שלא לחוש לדברי הרופאים, אם הדבר היה ברור שמביא לידי סכנה על פי רוב, היה צריך לשמוע לרופאים ולא לאביו. וכל מה שאנו מתירים בנידון דידן הוא רק מפני שאין רוב המעשנים חולים.

המורם מכל האמור, כי מעיקר הדין מותר לעשן סיגריות בפסח, ואין לחוש אם חמץ מעורב בהם, דהוי חמץ נוקשה שנפגם קודם זמן איסורו.

בברכת התורה,

יצחק יוסף

הראשון לציון הרב הראשי לישראל

סימן נ

כוסות חד פעמי לפסח

[שלחן ערוך סימן תמז - אחשביה בתערובת]

בס״ד, ח׳ אדר ב תשע״ד

לכבוד היקר והנעלה ה״ה הרב **ראובן הלוי** שליט״א

שלום וברכה!

למענה לשאלתו הנני להשיב:

בענין כוסות חד פעמיות לשתיה חמה, שיש חשש שמעורב בייצור הכוס עמילן של חמץ, ואין עליו הכשר לפסח, אם מותר להשתמש בהם בפסח?

והנני להשיב, כי הנה מעיקר הדין מותר לשתות בהם בימי חג הפסח, שהרי החמץ שמעורב בכוס אינו נותן טעם לשבח, וקיימא לן שכל חמץ שנתעפש או נסרח קודם זמן איסורו ונפסל מאכילת הכלב, או שחרכו ושרפו באש עד שנפסל מאכילת הכלב, מותר ליהנות ממנו בפסח, ועיין בתוס׳ ובראי״ש (ע״ז סו.) דנותן טעם לפגם גרע יותר ממשהו ומותר בפסח. וכן דעת רש״י. וכן כתב באור זרוע (ע״ז פרק ה סימן רסב) בשם רבינו שמואל, ושכן פסק הרב ר׳ אליעזר מביהם. וסיים: וכשהייתי אני יצחק בר משה יוצק מים על ידי רבינו יהודה בר יצחק מפאריש, ראיתי שהיה יושב ביום טוב של פסח ותלמידים ובעלי בתים עומדים לפניו, ובא השואל ושאל הלכה למעשה על דין נותן טעם לפגם בפסח, והתיר לו. וכן הלכה למעשה. ע״כ. וכן דעת הרמב״ן הובא בארחות חיים (הלכות חמץ ומצה אות מג) ושכן דעת רוב הפוסקים. וכן דעת הריטב״א (ע״ז סז.) סוף ד״ה ואינה נאכלת. וכן כתב בנימוקי יוסף (פסחים ל:) בשמו. ועיין עוד באור זרוע ח״א (ס״ס תשעט). ע״ש. וכן פסק בשו״ת הרשב״ץ ח״ג (סימן רנח). וכן כתב בשו״ת יכין ובועז ח״ב (סימן כב). ע״ש. ועיין עוד במאירי ע״ז (עמוד רסט).

ואמנם דעת היראים להחמיר בנותן טעם לפגם בפסח, וכן דעת ר״י בר אברהם, הובאו במרדכי פרק כל שעה (סימן תקסז). וכן דעת הרשב״א בתשובה ח״א (סימן תצט) **ובמיוחסות** (סימן קנא). ע״ש.

וכתב מרן הבית יוסף (ס״ס תמז) שלענין הלכה כיון דרבו המתירים הכי נקטינן. וכן פסק בשלחן ערוך (ס״י). והרמ״א בהגה כתב, שמנהגם כדעת המחמירים. והפרי חדש הכריע כמרן ז״ל. וכן כתב בשו״ת בית יהודה עייאש (חלק יורה דעה סימן לז), ושכן המנהג פשוט. וכן כתב בשו״ת דבר משה ח״א (ס״ס כט), שהרב מר אביו (בעל כרם שלמה) אמר לו, שאנו קבלנו הוראות מרן אשר יאמר כי הוא זה, הילכך נותן טעם לפגם לדידן מותר גם בפסח. ע״ש. וכן כתב בשלחן גבוה (ס״ק לה), שכן עיקר.

וכיוצא בזה ביארנו בספר ילקוט יוסף מועדים (הלכות מצרכי מזון הכשרים לפסח עמוד ש״ס והלאה) דתמרוקים ודברי קוסמטיקה לנשים, וכן טבק הרחה,

וכן טבליות וכדורי הרגעה, מותר להשתמש בהם בפסח אפילו יש בהם תערובת חמץ, כל שטעמם פגום ונפסלו מאכילת כלב קודם זמן איסורו, ועיין עוד בספר חזון עובדיה (פסח, עמוד קי״ט) ובשו״ת יחוה דעת ח״ב (סימן ס״א) שמותר לעשן בפסח סיגריות שאין עליהן השגחה, ואפילו אם ידוע שנשרה בשכר חמץ, דדמי לחרכו קודם זמן איסורו שמותר בהנאה. ע״ש.

ועיין עוד בשו״ת יחוה דעת ח״ב (סימן ס׳) בענין טבליות וגלולות שאין עליהם הכשר מיוחד לפסח, וקיים חשש שמא נעשו בעמילן חמץ, דאף על פי כן מותר לחולה שאין בו סכנה להשתמש בהם ולבולען, ובלבד שלא יהא בהן הנאה לחיך, ומיהו כשהוא במקום מיחוש בעלמא לכתחלה אין נכון להתיר בזה. מאחר שבזה הוא מחשיבו לאוכל, ומכל מקום מעיקר הדין אין דין אחשביה בתערובת, וכדברי החכם צבי. וכן כתב בשו״ת זרע אמת, שאם נפסלו מאכילת הכלב שהם בתערובת מותר.

גם הגאון החזון איש הלכות פסח (סימן קטז סוף אות ח) התיר להשתמש בטבליות רפואה, אף על פי שמעורבים במי פירות ומים ומחמיצים, דמכל מקום אם הם מעורבים בדברים שאינם ראויים לאכילת אדם שרי, שכיון שאי אפשר להפריד העמילן ואינו ראוי לחמץ בו עיסה, מותר לבולען לרפואה בפסח. שעל ידי תערובות לא שייך אחשביה, שדעתו רק על הסמים המועילים לרפואה. מה שאין כן אם ראויים לאכילת אדם אסורים באכילה וחייב לבער. ע״ש.

ובחמץ לבדו בלא תערובת שנחרך, ואוכלו, יש דין אחשביה ואסור, וכמ״ש הרא״ש בשם הנשיא ר״י אלברצלוני, וכן כתב רבינו ירוחם, וכן כתב בתרוה״ד. ואף שבעל המאור והר״ן כתבו שמכיון שנעשו כעפר אפילו באכילה מותר, מכל מקום מרן השלחן ערוך פסק כדעת הרא״ש לאוסרו באכילה, ועיין בערך השלחן וחקת הפסח שם. ובספר מאור ישראל פסחים (כא:).

אך באופן שאין החמץ בעין אלא בתערובת, כמו עמילן, לא שייך בזה אחשביה, כמו שכתבו החכם צבי והחזון איש, על כן בכוסות הנ״ל, מעיקר הדין מותר ואין צורך בהכשר, כי החמץ נפסל מאכילת כלב.

וכן דעת הרב זרע אמת בח״ב (חלק יורה דעה סימן מח), שבתערובת ליכא דין ״אחשביה״. וכן כתב בשו״ת חבלים בנעימים ח״ח (סימן ד׳). ומה שכתבו בשלחן ערוך הגר״ז, ובחק יעקב [הובאו במנחת יצחק ח״ז], י״ל דמיירי שנתבטל ברוב בלבד, אבל בנתבטל בששים, כמאן דליתיה דמי. וכן משמע מלשון החק יעקב בסוף דבריו. ע״ש. וראה בילקוט יוסף איסור והיתר כרך ג׳ סימן פז הערה כ׳.

ועיין עוד בשו״ת שערי דעה (ח״ב סימן לז), שכתב גם כן שמותר לקנות תרופות לחולה שאין בו סכנה, אף על פי שיש בהם חשש תערובת חמץ, אלא שבפסח יותר טוב לקנות התרופות בבית מרקחת של גוי, מלקנות אצל ישראל, שאצל גוי נחשב כחרכו קודם זמנו שמותר בהנאה לאחר זמנו, וכמ״ש הגאון מלבוב ז״ל, שאצל גוי נחשב כלפני זמנו. עכת״ד. וראה עוד בשו״ת עצי הלבנון (סימן יט), ובשו״ת לבושי מרדכי קמא (חלק אורח חיים סימן פו). ובשו״ת אגרות משה (חלק אורח חיים ח״ב סימן צב). ודו״ק.

והנה זה מכבר שתמהנו על הסברא הנ״ל, דלא שייך אחשביה בתערובת, דהא מדברי הרמב״ם והשלחן ערוך (אורח חיים סימן תמב ס״ד) גבי תרייאקה, מבואר לכאורה שאין היתר אלא להשאירם בביתו בפסח, אבל אסור באכילה. וקשה, דאמאי יהיה אסור באכילה הרי התרייאקה נפסלה מאכילת כלב קודם זמן איסור חמץ, ואי משום אחשביה, הרי אין אחשביה אלא בחמץ בפני עצמו, ולא בתערובת. ולכאורה מוכח מכאן דאיסור משום אחשביה שייך גם בתערובת. ובאמת שכן כתב במשנה ברורה (סימן תמב ס״ק כא), דהוא משום אחשביה. וצ״ל דההיתר בתרופות הוא משום שכל כוונתו לרפואה, ואין דעתו אלא על הסמים. וכמ״ש הגאון בעל משכיל לאיתן בהגהות יד אברהם (יורה דעה סימן קנה), דבסמי מרפא שיש בהם תערובת חמץ, לא שייך לומר אחשביה, שכל כוונתו לרפואה. ודו״ק. ולפי זה בתרייאקה שהעיקר הוא החטה שהיא דבר המעמיד בתרכובת זו, אי אפשר לומר שאינו מחשיב את החטה אלא את התערובת, שהרי החמץ הוא העיקר בתערובת זו. [וכבר כתב בקול אליהו שהטעם שמרן השלחן ערוך פסק כאן דחוזר וניעור, ולכן אסור לאוכלו בפסח, אף על

פי שבסימן תמז ס״ד פסק דאינו חוזר וניעור, והיינו משום דהכא הוי דבר המעמיד דאפילו באלף לא בטיל. וכן מבואר בט״ז, ובבית דוד, ובמטה יהודה עייאש. וראה במבוא לילקוט יוסף איסור והיתר כרך ב׳ מה שכתבנו בזה]. וכיון שהחמץ הוא העיקר בתערובת זו לא שייך שאינו מתכוין על החמץ. אבל לעולם בכל תערובת של חמץ שנפגם קודם זמנו ליכא דין אחשביה. ולפי זה בתרופה העשויה מקליפי פירות ערלה, אם הערלה הוא חלק עיקרי מהסבון, יש לדון להחמיר. אך אם היא רק הטפל, ואינו בגדר דבר המעמיד, לא יהיה איסור מצד אחשביה. וכיוצא בזה כתב במאור ישראל הנ״ל.

חומרי ניקוי בפסח

והיוצא מכל הנ״ל דגם לגבי חומרי ניקוי, שמנקים בהם את הכלים או רצפות הבית והמטבח, אף אם יש בהם עמילן של חטה, סוף סוף הוא בתערובת, והכל פגום מאכילת כלב, וליכא אחשביה בכהאי גוונא. ועיין בשו״ת אגרות משה (יורה דעה ח״ב סימן ל׳), דרק לאכול אוסר הרא״ש (פסחים כא.) בדבר הפגום מאכילת כלב, והוא מטעם אחשביה, וכדאיתא במגן אברהם (סימן תמב ס״ק טו), ומקורו מהתרוה״ד (סימן קכט), ומהאי טעמא מתיר לכתוב בחוה״מ פסח בדיו שמבושל בשכר שעורים, דאף אם ישכח ויתן לתוך פיו הרי יהיה זה בלא כוונה לאכילה, דליכא אחשביה אלא כשמתכוין לאכילה. וכן הוא בביאורי הגר״א שם. ומטעם זה מתיר בשו״ת נודע ביהודה (מהדורא תנינא חלק יורה דעה סימן נז) לתת לתוך עיסה חלֶב שנפסל מאכילת כלב כדי לחמץ את העיסה, שאינו אוכלו כמות שהוא, אלא שנותנו להעיסה לתקנו, ובזה ליכא סברת אחשביה. וע״ש באגרות משה שהתיר בזה אף לכתחלה, דלא שייך בזה ביטול איסור לכתחלה, דליכא איסור לפוגמו מאכילה. וראיה מהט״ז (סימן פו ס״ק יד) דנותן טעם על מ״ש האיסור והיתר, דאין נוהגים להתיר אפרוח שנולד מביצת נבלה וטריפה, שתמוה מאד, והדרכי משה כתב שאינו יודע טעמו, שהוא משום דיש לחוש שמא ישהנה בביתו כדי להניחה תחת התרנגולת לעשות אפרוח, שיש לחוש לתקלה שמא בתוך כך יאכלנה, ואם היה אסור לפגום איסור להתירו, הרי יהיה אסור להניחה תחת תרנגולת כדי שיצא אפרוח, אחר שתסרח שזה עושה ההיתר, וכ״ש לפגום כדי לעשות סבון לניקוי הכלים, שאין בזה איסור מצד מבטל איסור.

ואמנם ישראל קדושים ומהדרין בכל אלה בפסח, ומהדרים אחר החומרות, ונמנעים מכל נדנוד של חמץ, ואשריהם ישראל שמדקדקין במצוות, אך יש לידע שזו חומרא ולא הלכה.

בברכת התורה,

יצחק יוסף

הראשון לציון הרב הראשי לישראל

סימן נא

ארבע כוסות בליל פסח על חמר מדינה

[שלחן ערוך סימן תעג]

ב״ה. אדר תשע״ה

לכבוד היקר והנעלה הרב החשוב, חכם ונבון,

הרה״ג ר׳ **א. ק.** שליט״א

מחלקת ההלכה ברבנות הצבאית.

שלום רב,

בדבר שאלתו לגבי חיילים שנקלעו למקום שמירה שאין שם יין ולא חמר מדינה, האם יכולים לערוך את ליל הסדר על ד׳ כוסות של קפה או מיץ פירות טבעי, קוקה קולה וכדו׳. ואם במקום כזה של אונס כשאין לו ד׳ כוסות יין, עדיף לערוך את הסדר על הפת או על חמר מדינה. ויש להדגיש שבדרך כלל הצבא דואג לכך שיהיה לכל החיילים בכל מקומות מושבותיהם, מצות ויין כדת וכדין, והשאלה היא על אופן שקרה איזה מקרה חריג שאין להם יין לד׳ כוסות, כיצד נהגו.

תשובה. הנה צריך אדם לחזור אחר יין לארבעה כוסות שתקנו חכמים, עד שאמרו חכמים שאפילו אם אין לו, צריך למכור כסותו כדי לקנות יין או מיץ

ענבים לארבעה כוסות. ולכן בערב פסח על החיילים לבקש שיביאו להם לפחות ענבים, כדי שיוכלו לסחוט את הענבים מערב יום טוב, ויערבו בזה מעט מים [כעשרים אחוז] ויכינו יין לד׳ כוסות. ואם לא התאפשר להם הדבר, והם בגדר אנוס, (ראה בלבוש שם ובכף החיים שם אות ד), כתב מרן בשלחן ערוך (א״ח סימן תפג) שמי שאין לו יין בליל פסח, מקדש על הפת ומברך המוציא ובוצע, ומניח ידיו עליו עד שגומר הקידוש, ומברך על אכילת מצה, ואוכל, ואחר כך אוכל שאר ירקות ומסלק השלחן ואומר מה נשתנה וכל ההגדה עד גאל ישראל, ומברך על המרור, ואוכל, ואחר כך כורך מצה ומרור, ואוכל. ע״כ.

ולגבי נידון דידן, הנה כתב הרמ״א, ובמקומות שנוהגים לשתות משקה הנעשה מדבש שקורין מע״ד, יכול ליקח אותו משקה לארבע כוסות אם אין לו יין (מהרי״ל). וי״א שאין עושין קידוש על שאר משקין (ראה בשלחן ערוך סימן רעב ס״ט). ולי נראה דלענין ד׳ כוסות יש לסמוך אמאן דאמר דמקדשין על שאר משקין אם הוא חמר מדינה. ע״כ. ומבואר מדברי הרמ״א דס״ל שאינו מעכב בדוקא שיהיה דבר המשמח בשביל ד׳ כוסות. וכן כתב בפרי חדש שם, שהביא מ״ש בת׳ מהר״ש הלוי (חלק יורה דעה סימן יב) בשם הרב חיים שבתאי, דלענין ד׳ כוסות לא יצא י״ח במי צימוקים, משום דחכמים תיקנו ד׳ כוסות לשמחה וזה אינו משמח. וכתב על זה הפר״ח, וליתא, דהא אמרינן בפסחים (קח:) שתאן חי יצא, וכ״ה בסימן תע״ב (ס״ט), ואף על פי שאינו משמח, ואף לכתחילה מצי לשתותו, דכיון דלית ליה אלא זה כדיעבד דמי.

וכתבו האחרונים, דמה שמקדש על הפת, היינו כשאין לו כלל, אבל אם יש לו יין אפילו כוס אחד, או שאר משקין שהם חמר מדינה, יקדש על הכוס הזה, ולא יקדש על הפת, אף אם דרכו בשאר שבתות לקדש על הפת, דמכל מקום בלילה זה כשתיקנו חכמים ד׳ כוסות, תיקנו לקדש על היין ולא על הפת.

אכן כ״ז לדעת הרמ״א, אולם לדעת מרן אפילו במקום שאין יין מצוי, אין לקדש בליל שבת על חמר מדינה, אלא יש לקדש על הפת. וכמו שפסק בשלחן ערוך (סימן ערב סעיף ט), והוא כדעת הפוסקים שאין לקדש בליל שבת על חמר מדינה, אלא יקדש על הפת.

והנה ז״ל הרמב״ם (פכ״ט מה׳ שבת הי״ז), מדינה שרוב יינה שכר אף על פי שהוא פסול לקידוש מותר להבדיל עליו הואיל והוא חמר המדינה. וכ׳ ה״ה שכן העלה הרי״צ בן גיאת. ועיקר. ע״כ. וכן כתב הר״ן פסחים (קו) ועיין עוד במרדכי שם.

אולם הרא״ש (בפ׳ ע״פ סימן יז) כ׳ בזה״ל, ונראה שדעת ר״י נוטה שמקדשין על השכר היכא דהוי חמר מדינה. וכן כתב ראב״ן וכו׳. ויראה לי שאף על פי שיכול לקדש על השכר אם הוא חמר מדינה, מכל מקום טוב יותר לקדש על הפת, כיון שהסעודה באה לכבוד שבת. אבל בבקר יברך על השכר קודם בר׳ המוציא. ורע״ג כ׳ שיעשה יקנה״ז על הפת, דילמא ס״ל שאין מקדשין על השכר כלל. ורוב הגאונים הסכימו שמקדשים על השכר היכא דהוי חמר מדינה. עכ״ל.

ומבואר דמעיקר דינא ס״ל להרא״ש שמותר לקדש על חמר מדינה אף בלילה, אלא שכיון שאפשר בפת הכי עדיף טפי. וכן כתב הטור (סימן ערב) בשמו. וכן דעת הריא״ז והאור זרוע ח״ב (סימן כ״ה). ע״ש.

ומרן פסק בשלחן ערוך (סימן ערב ס״ט) בזה״ל, במקום שאין יין מצוי יש אומרים שמקדשים על השכר ושאר משקים חוץ מן המים. ויש אומרים שאין מקדשין. ולהרא״ש, בלילה לא יקדש על השכר אלא על הפת, ובבקר יותר טוב לקדש על השכר, שיברך עליו שהכל קודם בר׳ המוציא, שאם יברך על הפת תחלה אין כאן שום שינוי. ודברי טעם הם. הגה, וכן המנהג פשוט כד׳ הרא״ש. ע״ש.

ולכאורה נראה שמרן שינה קצת בכוונה מלשון הרא״ש (והטור) הנ״ל, וכ׳ דבלילה לא יקדש על השכר אלא על הפת, (ולא נקט שיותר טוב לעשות כן), שדעתו ז״ל לחוש לד׳ הרמב״ם וסיעתו דס״ל שאין מקדשים עליו כלל, ויש לחוש בלילה לספק ברכה לבטלה. אבל בבוקר שאין כאן חששא לברכה לבטלה, [רק טעימה בעלמא קודם הקידוש על הפת, והרבה ראשונים ס״ל להקל בזה. וכמו שנתבאר בשו״ת יביע אומר ח״ב (סימן יט). ע״ש]. לכן כ׳ שיותר טוב לקדש על השכר, להיכר

דהוי קידוש. ובמשנה ברורה (ס״ק כז) כ׳, דלדינא יש להזהר שלא לקדש בלילה אלא על היין, או פת אם אין יין בעיר, שהרבה גדולי הראשונים ס״ל שאינו יי״ח קידוש בחמר מדינה. וגם המחבר לא הכריע בזה להלכה. ע״כ. ולא העיר ממש״כ שיש לדייק מד׳ מרן גם כן שחושש לזה.

ואמנם בכף החיים (סימן תפג ס״ק כא) כתב, שגם הרש״ל והב״ח בשם הגאון מה״ר משה יניק, כתבו, שאם אין לו יין, לא יקדש על הפת לשנות הסדר, אלא יעשנו על חמר מדינה, כי נפלו כמה דעות חלוקות בענין עשיית הסדר על הפת. וכן הוא לפ״מ דקיימא לן בכל דוכתא דיש אומרים ויש אומרים הלכה כיש אומרים בתרא, ה״נ יש לפסוק שאין לקדש על חמר מדינה, אלא בלילה יקדש על הפת ובבקר על השכר. ע״כ.

ולכאורה זהו נגד דעת מרן, דהא בליל שבת לדעתו אין מקדשים אלא על היין, בהיות שהדבר שנוי במחלוקת הראשונים. ולא הוצרך לכלל זה (שאינו מוסכם כ״כ לדעת כמה אחרונים), שהרי כאן הכריע אחר כך בפירוש כד׳ הרא״ש, וגם עדיפא מניה נקט. והרי הוא כמבואר. [ועיין בעין יצחק ח״ג (כללים בדעת מרן) דכל היכא שמרן כתב סתם ויש, הלכה כהסתם לגמרי, ולא הזכיר את סברת היש אומרים אלא לחלוק כבוד לבעליה, במקום שרבים וטובים סוברים כמותם, ומקצת קהלות נוהגים כן. ועיין בברכי יוסף סימן סא, שהביא בשם האחרונים, שמרן עצמו אמר כן, דסתם ויש הלכה כסתם. ולא פירש שיש לחוש לכתחלה ליש אומרים, אלא סתם דבריו ואמר דהלכה כסתם. ומשמע דאף לכתחלה הלכה כסתם ואין צריך לחוש ליש אומרים].

ולענין גדר חמר מדינה, כבר נתבאר באורך בשו״ת יביע אומר (ח״ג אורח חיים סימן יט. ח״ט אורח חיים סימן פב אות יח. ובסימן קח אות קמ), ובשו״ת יחוה דעת (ח״ב סימן לח), ובילקוט יוסף שבת כרך א׳ (אורח חיים סימן רעב), שחמר מדינה הוא רק משקה המשכר, אבל לא קפה או תה, וכן חלב ושאר משקאות קלים, שכל אלו אינם נחשבים לחמר מדינה. ואפילו מיץ הדרים טבעי וכדו׳ אינם נחשבים חמר מדינה. וז״ל מרן בשלחן ערוך (סימן רצו ס״ב), אין מבדילין על הפת, אבל על השכר מבדילין אם הוא חמר מדינה. והוא הדין לשאר משקין. חוץ מן המים. ע״כ.

ולכאורה נראה דדוקא על המים אין להבדיל, אבל על קפה ותה שפיר דמי. ברם הא בורכא, ולא הותרו שאר משקים אלא היכא דהוו חמר מדינה דמשכר ומשמח. (וכ״ה בבית יוסף והוא הדין לשאר משקין היכא דהוו חמר מדינה). ומ״ש חוץ מן המים, לאו למימרא דשאר משקים אף על גב דלא הוו חמר מדינה שרי, אלא אזלינן בתר טעמא, דה״ט דמים משום דלא איקרו חמר מדינה כלל, אפילו כל העיר שותים מים בלבד, וכפרשב״ם (פסחים קז) ד״ה חמר מדינה. ע״ש. וה״נ קפה ותה חשיבי כמיא בעלמא לענין זה. וכעין זה מצינו בשלחן ערוך (סימן פט ס״ג), שאסור לאכול ולשתות קודם תפלה, אבל מים מותר לשתות. וכ׳ בעקרי הד״ט (סימן א אות ו), דהוא הדין קפה מותר לשתות קודם תפלה אפילו עם סוכר, דאם לא כן אינו ראוי לשתיה למי שאינו רגיל בו. ע״ש. וכן כתב עוד שם (בסימן יז אות לא). ע״ש. וכן פסק בס׳ תורת חיים סופר (סימן פט ס״ק יא). וכן דעת השדי חמד (מע׳ ר״ה סימן א אות א). וכן כתב בס׳ נהר מצרים (הל׳ תפלה אות ה). ושכן פשט המנהג. ע״ש.

הא קמן דאף על גב דלא התיר מרן אלא מים, קפה חשיבא כדין מים. וכן מצינו שהקפה בטלה לגבי המים, הן לענין הברכה שמברך שהכל. (עי׳ בבאה״ט סימן רב ס״ק יט ובשאר אחרו׳ שם). וכן לענין בשולי גוים שהותרה מטע״ז, וכמ״ש הפר״ח (סימן קיג). ובשו״ת בית יהודה עייאש (חלק יורה דעה סימן כא). ועוד.

וע״כ נראה שקפה ותה נידונין כמים גם לענין קידושא רבה והבדלה. וכעין מ״ש הרא״ש (פ׳ ע״פ ס״ס יד), דיין המזוג כדינו אם יוסיף עליו מים אינו ראוי לשתיה, ואין מבדילין עליו. (וכ״ה בסימן רצו ס״ג). אף שיש לדחות ששם לא עמד טעמו בו. מה שאין כן הכא. מכל מקום קושטא קאי שדין הקפה והתה כמים לענין זה.

וכ״ה בברכי יוסף (סימן רצו סק״ג) וז״ל: והוא הדין לשאר משקים חוץ מן המים. רבים הבינו מלשון

זה דמצי להבדיל על חלב ועל שמן. והוא טעות, דמ״ש והוא הדין לשאר משקין היינו בחמר מדינה וכו׳. ומ״ש חוץ מן המים, ר״ל אף שאין שותים במקום ההוא אלא מים לבד, וסד״א שיהיה דין המים כחמר מדינה. קא משמע לן. וכ״ז פשוט ומבואר גם כן בבית יוסף. ויען ראיתי טועים ועבדי עובדא הוזקקתי לבאר המבואר. עכ״ל.

וקפה ותה לא עדיפי מחלב, וכי היכי דפשיט״ל להברכי יוסף שאין מבדילין על החלב. ה״נ קפה ותה אין מבדילין עליהם [וכן פסק בשו״ת רד״ל (סימן ד). ע״ש]. וכן כתב הלק״ט ח״א (סימן ט) וז״ל: ומה שנשאל אם מקדשין על הקפה (הקאווי), לא מחכמה, שאין לקדש אלא על חמר מדינה דמרווי ומשכר דומיא דיין. עכ״ל.

וכן כתב בשו״ת לבושי מרדכי מה״ת (חלק אורח חיים סימן נא), שמכיון שאין שתיית הקפה או התה דומה לשתית היין, ששותים אותו לחזק הלב או להטעים. אין לקדש עליו קידושא רבה. ודמי לחלב שאין מבדילין עליו, הואיל ולא חשיב חמר מדינה.

וכבר הזכרנו לעיל שגם בשו״ת נטע שורק (חלק אורח חיים סימן י). כ׳ בפשיטות שאין להבדיל על החלב. ע״ש. וכן כתב בס׳ מנחת שבת (סימן צו אות ט), ובס׳ קצות השלחן ח״ג (סימן צז בדה״ש סק״ז), ובשו״ת שם משמעון פאלק (חלק אורח חיים סימן יד), ובשו״ת חלק לוי (סימן קפט).

ולכן אפילו מי שאי אפשר לו לשתות יין, או שאין לו יין וגם לא שכר, אינו רשאי לקדש ולהבדיל על המשקאות הנזכרים. וכל המקדש והמבדיל על משקאות אלה, הרי הוא נושא שם שמים לבטלה. ואסור לענות אחריו אמן. ואף בקידוש שחרית של שבת, אין לקדש על משקאות אלה. אולם אם היין מזיק לו, ואינו יכול לשתות (מלא לוגמיו אליבא רקניא) בירה לבנה ושאר משקה משכר שנחשבים חמר מדינה, ואין אחר שיקדש בשבילו, לענין קידוש של שחרית דוקא, יוכל לברך ״שהכל נהיה בדברו״ על משקאות אלה קודם הסעודה, ויועיל לו בשעת הדחק כזאת במקום קידוש היום דוקא. אבל לא בליל שבת ולא בהבדלה, שגם בדיעבד אין לסמוך עליהם כחמר מדינה.

ולענין ד׳ כוסות מסתברא מילתא, שיש לחלק בין הכוס של הקידוש לבין שאר הכוסות, שלגבי כוס של הקידוש, ודאי אין לסמוך על קפה ושאר משקאות שאינם משכרים. אבל לגבי שאר הכוסות, כיון שההגדה עצמה וכן ברכת המזון וההלל, נאמרים גם בלא כוס, אינו מזיק אם יקח בשבילם כוס של מיץ טבעי ושאר משקאות, כמו שבמקום אונס יעשה כן בקידוש של שחרית, שאין בזה כל חשש של ברכה לבטלה, ואמרינן שבשעה״ד כזו יועיל לו כמו קידוש. והוא הדין לענין שאר הד׳ כוסות. מלבד הכוס הראשון.

ולכן הלכה למעשה, חיילים שנקלעו בליל הסדר למקומות שאין להם יין או מיץ ענבים. לגבי הכוס הראשון, אין לקדש על חמר מדינה, אלא יקדשו על המצה. ולגבי שאר הכוסות, אם יש להם חמר מדינה, דהיינו ארק או שאר משקה המשכר הכשר לפסח, יערכו את הסדר עליו, ויכולים לערב שליש כוס של ארק וכדו׳, בתוך מיץ תפוזים או אשכוליות, כדי שייקל עליו לשתות מלא לוגמיו מהכוס. [כיון שבאופן כזה הוא גם כן משקה המשכר, והארק וכדו׳ מטעימים את המיץ]. ואם אין להם משקה המשכר שנחשב חמר מדינה, יכולים לעשות בכוס של שאר משקאות אף על פי שאינם משכרים.

אולם יש לעיין, דאם כן יש לאדם כזה רק ג׳ כוסות, וחכמים תקנו שיהיו ד׳ כוסות. ומסתבר שטוב יעשה אם יניח לפניו בעת הקידוש שעושה על המצה, גם כוס משקה הנ״ל. וישתה אותו אחר הקידוש, [דהיינו שמקדש על המצה שמברך המוציא, ובוצע את המצה, ומניח ידיו עליה עד שגומר הקידוש, ומברך על אכילת מצה, ואוכל מן המצה. יקח כוס חמר מדינה וישתה. כדי שיהיה כאן שם של ארבע כוסות. אף על פי שהקידוש נעשה רק על הפת ולא על חמר מדינה או שאר משקאות, שהם באים רק לרווחא דמילתא].

בברכת התורה

יצחק יוסף

הראשון לציון הרב הראשי לישראל

סימן נב

ספק ספיקא בספירת העומר

[שלחן ערוך סימן תפט]

בס״ד, ח׳ אייר תשע״ה

לכבוד היקר והנעלה, שוקד באהלה של תורה,

כש״ת הרב רבי **דוד אלבז** נ״י

שלום וברכה,

במענה לשאלתו ע״מ שכתב בשלחן ערוך (סימן תפ״ט סעיף ד׳) מי ששואל אותו חבירו בין השמשות כמה ימי הספירה בזה הלילה, יאמר לו אתמול היה כך וכך, שאם יאמר לו היום כך וכך, אינו יכול לחזור ולמנות בברכה, והסביר המגן אברהם דאף דמצוות צריכות כוונה חיישינן למ״ד דמצות אין צריכות כוונה, ולכן חוזר וסופר בלא ברכה. והקשה אמאי לא נעשה ס״ס לברך, ספק שמא בין השמשות יום הוא, ואינו יוצא י״ח, ואף אם תמצא לומר שהוא לילה, שמא הלכה דמצוות צריכות כוונה, והרי מצינו דמהני ספק ספיקא בספירת העומר, וכגון מי שלא ספר בלילה וביום, ונזכר למחרתו בבין השמשות, דסופר שם בלא ברכה, כדין ספירה ביום, ואחר צאת הכוכבים מונה משם ואילך בברכה, מטעם ס״ס.

ומתחלה היה נראה ליישב, דהנה כל מה שמועיל ספק ספיקא הוא כדי שיוכל להמשיך לספור מכאן ולהבא בברכה, ולקיים מצות ספירת העומר שלדעת הרמב״ם מצוה זו היא מן התורה אף בזמן הזה. אבל במי ששאל אותו חבירו וכו׳, הרי אם יספור באותה לילה בלא ברכה, לא יפסיד את המצוה, ומכאן ואילך יוכל שפיר להמשיך לספור בברכה, בכהאי גוונא לא סמכינן על הס״ס, כיון שאינו מאבד את המצוה. ודו״ק.

אולם זה אינו, דהנה נחלקו האחרונים אם השיב לחבירו כך וכך, ולא אמר תיבת היום כך וכך, שלדעת המג״א והט״ז שם, יכול להמשיך לספור באותה לילה בברכה, כיון שלא אמר היום, וכן כתב בשלמי צבור. ובשלחן ערוך הגאון רבי זלמן. אבל לדעת האליה רבה והחק יוסף, אף שלא אמר היום לא יכול לספור באותה לילה בברכה. ובספר ילקוט יוסף מועדים (שיצא לאור בשנת תשמ״ח), מבואר, דלהלכה יכול לספור באותה לילה בברכה, משום ספק ספיקא, שמא מצוות צריכות כוונה, והרי כאן התכוין להשיב לחבירו, ולא התכוין לשם מצוה, ושמא כדעת המג״א והט״ז שאם לא אמר תיבת היום יכול לספור בברכה. ואחר שנים יצא לאור הספר חזון עובדיה על הלכות יום טוב, ושם (עמוד רמו) כתב ג״כ שאם לא אמר תיבת היום יכול לספור בברכה, משום ספק ספיקא. הרי דמהני ספק ספיקא גם לצורך ספירת העומר של אותה לילה. ולא רק ללילות שאחריהם. ושמא הספק ספיקא הוא לרווחא דמילתא, אבל עיקר הטעם משום שמדברי מרן השלחן ערוך נראה כדעת המג״א והט״ז, וגם מסתבר טעמייהו, ובכה״ג אינו מאבד את הברכה על מצוה שיש אומרים שהיא מן התורה. וכעין מ״ש התרומת הדשן בטעם דמהני ספק ספיקא בספירת העומר.

ונראה עוד, עפמ״ש במשנה ברורה (סימן תפט ס״ק יט) דנקט בין השמשות משום דבדיעבד אם בירך ביה״ש יצא, וכנ״ל, וכ״ש אם שאל אותו אחר צה״כ שצריך ליזהר מלהשיב היום כך וכך. ע״כ. והיינו דמאחר וספירת העומר בזה״ז מדרבנן, ונקטינן לדינא דמהני לספור ספירת העומר בבין השמשות, ממילא חשיב כזמן הספירה, ומש״ה אם ענה לחבירו היום כך וכך לעומר, יותר לא יוכל לספור בברכה, ולא יוכל לסמוך על ספק ספיקא, דהא סוף סוף הוציא המספר מפיו, ועיקר המצוה לספור בזמן הספירה, והא ספר. ואין הברכות מעכבות. ודו״ק. ויש להוסיף עוד דהנה בספר כף החיים (סימן תפ״ט אות כן) כתב, דיש אומרים דיוצא בספירת העומר מפלג המנחה ומעלה, ונמצא שמפלג המנחה ומעלה צריך להזהר מלהשיב היום כך וכך, וכן כתב הגאון רבינו זלמן (אות ט״ו), ולפי זה ליכא הכא ס״ס, דגם אם נאמר שהוא יום, יתכן שכן יצא י״ח, למ״ד דמפלג המנחה כבר יכול לספור, ואף שמרן השלחן ערוך כתב אבל קודם בה״ש כיון שאין זמן ספירה אין בכך כלום, אך להלכה חיישינן לספק ברכות להקל.

והנה לגבי חינוך קטן, מהני ס״ס לחנכו לברך, וכגון, בקטן שספר את העומר, ושכח לספור איזה יום או יומיים, דמורים לו שיכול להמשיך לספור ספירת העומר בברכה, מכח ספק ספיקא, וכדלהלן, דהנה בתוס׳ בפסחים (פח.), מבואר, וא״ת היאך מאכיל פסח

שלא למנוייו, והא לכולי עלמא אסור למיספי איסורא בידים. ואומר ר״י דהתם ילפינן לה מלא תאכלום, ולא אסור אלא דומיא דשרצים ונבלות, אבל כהאי גוונא דאיכא חינוך מצוה שרי. ע״ש. ואם התירו משום חינוך מצוה להאכילו פסח שלא למנוייו, הוא הדין שמותר לחנכו לספור את העומר, גם אם שכח לספור יום אחד. ועיין בתוס׳ ר״ה לג. דקטן אינו מצווה על לאו דלא תשא. ע״ש. ועיין בספר חזון עובדיה על הלכות יום טוב (הנד״מ, בדיני ספירת העומר), שהביא דברי התוס׳ בפסחים הנ״ל, וברי״ה לג. ולמד מזה לנידון דידן. והיינו דלענין ברכה שפיר ילפי׳ מדברי התוס׳ להתיר למיספי בידים לקטן לברך גם בכהאי גוונא, כי היאך יתחנך לברך אם נאמר לו שאם שכח יום אחד לא יברך יותר. ובפרט דאיכא ספק ספיקא לברך, דשמא כל לילה מצוה בפני עצמה, ואף אי נימא דבעינן שיספור כל הימים ותמימות בעינן, שמא הלכה כדברי התוס׳ בפסחים הנ״ל. ואף דלא עבדינן ספק ספיקא בברכות, בספירת העומר מהני ספק ספיקא, כמבואר בשלחן ערוך (סימן תפט). אלא שי״ל דהיינו דוקא בגדול דמצווה ועושה, וחייב במצוות מן התורה, וכיון שיש אומרים דספירת העומר היא מן התורה גם בזמן הזה, [רמב״ם, ראבי״ה ועוד]. לכן מהני ספק ספיקא בספירת העומר. אבל בקטן הרי בלא״ה אינו שייך במצוות מן התורה, וממילא לא שייך שנעשה ספק ספיקא שיוכל להמשיך לספור העומר. וכנראה מטעם זה בחזון עובדיה הנ״ל לא כתב הטעם משום ספק ספיקא, אלא ציין לדברי התוס׳ בפסחים וברי״ה, וסמך על דבריהם בלבד להכריע שלצורך חינוך סומכים על מאן דסבר דכל יום מצוה בפני עצמה. ואמנם גבי ספירת העומר יש לצרף עוד מ״ש מרן בבית יוסף בסימן רסט גבי קידוש בבית הכנסת, דכיון דאיכא מאן דאמר שיכולים לקדש בבית הכנסת ולשתות היין, בקטן מיהא סמכינן עלייהו. והוא הדין בנידון דידן.

ומכאן יש להעיר על מה שכתב הגאון רבי חיים פנחס שיינברג זצ״ל בספרו משמרת חיים (עמוד כט), והביא שם מה שנפסק בסימן תפ״ט דמהני ספק ספיקא בספירת העומר, ואם כן איך כתבו החיי אדם (כלל ה), והפרי מגדים (בפתיחה להלכות ברכות), דאפילו אם הוי ספק ספיקא אם צריך לברך ברכה, כגון ספק אכל כזית וספק אם בריה חייבת אף בפחות מכזית, שאינו מברך, שאם שבכל התורה אזלינן שפיר בתר ספק ספיקא, משום חומר דלא תשא לא יברך. ועל זה כתב לתרץ, דלא דמי, דגבי ספק כזית ספק בריה הספק ספיקא הוא על חיוב הברכה, דהספק הוא אם מחוייב לברך או לא, והספק ספיקא אומר שצריך לברך, התם אמרינן דמשום חומר לא תשא לא מברכים, מה שאין כן לגבי ספירת העומר עצם הספק הוא אם יש עליו מצות ספירה או לא, והספק של הברכה תלוי בספק זה אם יש עליו מצות הספירה ממילא חייב לברך, ואם לאו אין לו ע״מ לברך, ולכן על פי ספק ספיקא אמרינן דמחוייב לספור כמו דספק ספיקא מהני בכל התורה כולה וכיון דמחויב לספור ממילא מברך כמו דמברך על כל מצוה.

אולם קושיא מעיקרא ליתא, דמאי דמהני ספק ספיקא בספירת העומר הוא משום דמצינו לכמה מהראשונים דס״ל דספירת העומר מדאורייתא, ובמקום ספק קיום מצוה מן התורה, אין הכי נמי מהני שפיר ספק ספיקא. ולא היה צריך לחלק חילוקים אחר שהדברים מבוארים בתרוה״ד להדיא.

בברכת התורה,

יצחק יוסף

הראשון לציון הרב הראשי לישראל

סימן נג

בדין קדיש אחר ההפטרה במנחה של יום הכפורים

[שלחן ערוך סימן תקמח ס״ד]

ב״ה. אב תשע״ה

לכבוד הבחור היקר והנעלה ר׳ **יוסף זכאי** נר״ו

ישיבת רכסים

שלום רב,

באשר המציא לידי איזה קונטרס שהופץ בבתי הכנסת, בענין אמירת הקדיש אחר ההפטרה במנחה של

ת״ב, ובו כתבו לחלוק ע״מ שנתבאר בילקוט יוסף מועדים, שי״ל את הקדיש רק אחר ההפטרה, ולא קודם ההפטרה, ובקונ׳ הנ״ל העירו על זה וטענו שי״ל הקדיש מיד אחר סיום הקריאה, קודם ההפטרה.

הנה מחבר הקונטרס הנז׳ העתיק רק חלק מדברי הפוסקים, והשמיט בכוונת מכוון המשך דבריהם, והוא מעשה חמור שלא יעשה, ובגדר תורה לקנטר. ואוי לו לדור שכך עלתה בימיו. כי הנה בתחלה העתיק באורך את דברי מהר״י אבן מיגאש (סימן פט) ולא חסך נייר להעתיק את דבריו, אך לפתע בסיום הדברים קיצר, וכתב וכו׳. ואכן כאשר פתחנו הספר ראינו שבתיבת וכו׳ שכתב, הוא השמיט בכוונת מכוון את המשך הדברים, כאשר שם מבואר להדיא כדברינו בילקוט יוסף.

והרי לך לשונו של מהר״י מיגאש שם, בלא השמטות [כפי שעשה מחבר הקונ׳ הנז׳]: וששאלת מפני מה תקינו לומר קדיש בשבתות ובי״ט אחר שקראו בתורה, ולא תיקנו כן בשני ובחמישי, ואם היה זה כדי להפסיק בין הקריאה שהחיוב בה מן התורה, ובין קריאת המפטיר שהוא מדרבנן, הנה אנחנו רואים במנחה ביה״כ ובת״ב, והיות השלישי מפטיר ואינו מפסיק ביניהם בקדיש. תשובה: מה שחייבו לומר קדיש בשבתות וימים טובים אחר קריאת ס״ת, הוא משום דאיכא נביא כדי להפסיק בו בין הקריאה בתורה, ובין הקריאה בנביא, ולפי שאין נביא בשני ובחמישי אין אנו צריכין לקדיש. ומה שחייבו במנחה בי״ה ובט״ב, דאיכא נביא, שלא יפסיק בין הקריא׳ בתורה והקריא׳ בנביא בקדיש, הוא לפי שהתקינו שיהא הקורא בנביא קורא בתורה תחלה, ואחר כך יקרא בנביא, וזה כבוד לתורה שלא יראה שדחה את התורה ועבר מעליה, ואין מגמת פניו אלא לקרות בנביא בלבד, ושאינו צריך לתורה, ולהיות שקורין בתורה בי״ה ובט״ב הם שלשה בלבד, ואמרו אין פוחתין מהם ואין מוסיפין עליה׳, אם באנו לומר קדיש אחר הקריאה בתורה, ואחר כך יקרא בנביא לסיב׳ שזכרנו היו נוספים הקורים בתורה, וע״כ אמרנו שיהא השלישי הקורא בתורה הוא המפטיר בנביא. ויעלה זה לשתי כוונות, האחת שלא יפטור בנביא אלא אחר שקרא בתורה, והשני׳ שלא יקראו בתור׳ כי אם ג׳ בלבד, ולא נוסיף עליהם. [ע״כ העתיק]. וזה לא ישלם לנו אלא אם כן מפסיק ביניהם בקדיש שאם הפסיק ביניהם בקדיש אז היתי׳ קריאתו הראשונ׳ כבר נגמרה, ושב להיו׳ כשאר העם, ואפילו שהי׳ מפטיר הי׳ הוא מחוייב להקדים ולקרות בתורה ואחר כך יפטיר בנביא ״ולסיבה זו תיקנו שלא לומר קדיש במנחה בי״ה ובט״ב בין התורה והנביא״. עכ״ל בלא דילוגים.

הרי שלך לפניך להדיא שדברי מהר״י מיגאש ברור מללו, שלא לומר קדיש קודם ההפטרה, [אבל אחר ההפטרה אין שום מניעה מלומר קדיש]. אלא שהשורות האחרונות הושמטו במכוון כדי להוכיח כביכול שי״ל קדיש אחר קריאת התורה קודם ההפטרה, בעוד ששם מבואר להיפך. ותמוה מאד היאך הסיק למסקנא שי״ל קדיש קודם ההפטרה, אחר שהדברים מבוארים להדיא בדבריו שאין לומר קדיש קודם ההפטרה.

ומה שהעתיק מדברי האור זרוע (הלכות ת״ב סימן תטז) שמבואר מדבריו לומר קדיש קודם ההפטרה. הנה מחבר הקונטרס התעלם ממה שמרן זצוק״ל העתיק מלשונו של האור זרוע בהלכות יום הכפורים (סימן רפא) בשם סדר רב עמרם, וז״ל: וקוראים שלשה, והשלישי הוא המפטיר, ואינו אומר קדיש, ומפטיר ביונה בן אמתי שהוא מענין תשובה. ע״כ. הרי להדיא שלא לומר קדיש קודם ההפטרה.

ומה שהעתיק מדברי ספר הרוקח בהלכות ת״ב סימן שיא, שאחר שקורא בתורה אומר קדיש כמו בשני וחמישי, ואחר כך מפטירין וכו׳, ומכאן הוכיח שגם במנחה של יום הכפורים י״ל קדיש קודם ההפטרה, הנה מרן זצוק״ל הביא בשם ספר הרוקח (סימן ריח) בזה״ל: והקדיש של קריאת ס״ת במנחת יום הכפורים לא יאמר הקורא בתורה אלא לאחר שהחזירו הס״ת. ע״כ. הרי שדעתו שלא לומר קדיש קודם ההפטרה. ומה שפירש מדברי הרוקח אינו פירוש נכון כלל.

וכבר עמדו האחרונים על הסתירות שיש בדברי האור זרוע והרוקח, ויש שכתבו לחלק בין ת״ב ליום הכפורים. אבל בראשונים אחרים לא מצינו חילוק בזה, ולכן מרן בילקוט יוסף מועדים, וכן בחזון עובדיה, נקט כדברי מהר״י מיגאש ושאר הראשונים האחרים.

וכן כתב להדיא רבינו המאירי (מגילה כג). [ומחבר הקונטרס הנ״ל השמיט לגמרי דברי המאירי]. גם במגן האלף על דברי סידור רב עמרם גאון ח״ב (סימן ק) פירש דברי רע״ג דס״ל שאין להפסיק בקדיש אחר קריאת ס״ת במנחת יום הכפורים ובת״ב בין קריאת ס״ת להפטרה, וכשיטתו בסימן כו. ע״ש.

וכן כתב המרדכי (פרק יום הכפורים סימן תשכז דף ז רע״ד) בשם רב עמרם, שהשלישי מפטיר ביונה בן אמתי ואינו אומר קדיש. ע״ש. גם הרשב״ץ ח״ג (סימן שכ) כתב, ובשחרית של ט׳ באב וכן במנחה של יום הכפורים המפטיר עולה למנין שלשה, כיון שלא הפסיקו בקדיש וכו׳. ע״ש. וכן כתב ר׳ דוד אבודרהם (דף עח ע״א): ומוציא ס״ת וקוראים בו בפר׳ עריות הכהן והלוי והשלישי שהוא המפטיר, ומפטיר ביונה, ומחזיר הס״ת ואחר כך אומר קדיש לעילא. ומשמע שהשלישי אינו מפסיק בקדיש בין הקריאה בתורה להפטרה.

וכדברים האלה כתב הגאון ר׳ עקיבא איגר בחידושיו לאורח חיים (סימן תקנט), לענין השלישי שהוא המפטיר בט׳ באב, ושכן מצא בשו״ת מהר״י מינץ, וסיים, ונ״ל שכך הוא מעיקר הדין שלא לומר קדיש בין קריאת התורה להפטרה, אלא רק לאחר קריאת ההפטרה. כי הקדיש חוזר גם כן על קריאת התורה, וההפטרה לא הויא הפסק, כמ״ש המגן אברהם (סימן רפב ס״ק טו). ע״ש. וכן כתב בשו״ת שדה הארץ ח״ג (סימן כח), **ובספר יד אבישלום** (דף לה ע״ב), **ובשו״ת ויקרא אברהם** (בקונטרס אמר שומר סימן נז), **ובדברי המהרי״ל** (עמוד שנב), **ובשיורי כנסת הגדולה** (סימן רצב בהגהות בית יוסף) והוכיח כן מדברי הרמב״ם. וכן מוכח בשו״ת הריב״ש (סימן שכא). וכן כתב בשו״ת בית דינו של שלמה (חלק אורח חיים ס״ס א), וכן כתב השדי חמד (מע׳ יום הכפורים סימן ב אות טז), **ובשו״ת דברי שלום** ח״ד (סימן קי). ע״ש. ובס׳ נהר מצרים (בהל׳ ט׳ באב אות טז), וכן הסכים בשו״ת מלמד להועיל (סימן קיג אות יג). ע״ש. וכן כתב הג״ר יום טוב ישראל (שהיה אב בית דין במצרים לפני כ-80 שנה) שכן המנהג הנכון.

ודע, שיש להשיב גם על שאר הדברים שגיבב המחבר הנ״ל, אבל מכיון שנתפס בקלקלתו שכל כוונתו לפרוך ולסתור את דברי גדול הדור, ועשה כן על ידי זיוף בהשמטת קטע מדברי הר״י מיגאש, וגם התעלם מהציטוטים בדברי האור זרוע והרוקח, לפיכך אין צורך להשיב על שאר חלומותיו ושאר דבריו.

ומכאן מוסר השכל דאף על פי שדרכה של תורה לחלוק על אחרונים, אבל יש לעשות כן ביראת שמים, ולחפש אחר האמת באמת, ולא במטרה לנגח ולהתגדל בכך, שנעשה ״חשוב״ שמוכיח שלא כדברי גדול הדור. ובפרט אם לומד וכותב לקנטר, שעל זה אמרו חכמים נוח לו שנהפכה שלייתו על פניו ח״ו.

בברכת התורה

יצחק יוסף

הראשון לציון הרב הראשי לישראל

סימן נד

סוכה מתנפחת על ידי משאבה ועומדת ברוח מצויה, - ובדין פרגולה

[שלחן ערוך סימן תרל]

י״ד, ט״ז אייר תשע״ה

לכבוד האברך החשוב היקר והנעלה, שוקד באהלה של תורה כש״ת הרב **ציון כהן** נר״ו

שלום וברכה,

במענה לשאלתו בדבר מה שעשו סוכה מתנפחת על ידי משאבת אויר, אשר עומדת ברוח מצויה, ואינה זזה ברוח, אלא שנסתפקתם מצד שאין הסוכה ראויה לשבעה ימים, בהיות וכל עמידתה במשך ז׳ ימים היא על ידי משאבה המזרימה אויר ואילולי גיבוי המשאבה, אחר שש שעות האויר מתחיל לרדת בהדרגה, האם סוכה זו כשרה.

הנה ע׳ בספר ילקוט יוסף הלכות סוכה מהדורת תשע״ד (עמוד של״ד), שהבאנו בשם הר״ן, על דבר שריחו רע אסור לעשות ממנו הדפנות, וכמו שאין מסככין בו שמא יניחנה ויצא, וכתב הרמ״א בדרכי

משה (סימן תר"ל אות א') ונראה לי דהוא הדין דבר שיתייבש תוך ז', ולא ישאר עוד שיעור מחיצות, דפסול לדפנות כמו לגבי סכך, וכן כתב הרמ"א (בסימן תר"ל סעיף א'). וכתב במשנה ברורה דדיינינן ליה כאילו כבר נתייבש, וכמ"ש הרמ"א (בסימן תרכ"ט סעיף י"ב בהגה), דכיון שאינה ראויה להתקיים כל ז' גזור רבנן מהשתא. ועיין בכף החיים (סימן תרכ"ט אות ע"א). ועיין בא"א אות י"ג שמסתפק בזה, ובחי' הרשב"א הביא ב' דעות בזה והוא הסכים שהוא רק מדרבנן, וכן הסכים הריטב"א, ונפקא מינה דהיכא דלא אפשר באחר יעשה מהם סוכה ולא יברך, כדי לצאת למ"ד.

ועיין עוד בילקוט יוסף שם (בעמוד שנ"ג) דקיימא לן דעושים מחיצה מבעלי חיים באופן שיקשור בהמה לדופן. וכן יכול לעשות מחבירו דופן לסוכה להכשירה, וכמ"ש בשלחן ערוך (סימן תר"ל סעי' י"א וי"ב). ולכאורה יש לשאול היאך יכול לעשות את חבירו דופן לסוכה, והרי קיימא לן (סוכה כג.) דבעי' סוכה הראויה לז' ימים, וא"א לאדם ג' ימים בלא שינה, ובשעה שיצטרך לישון יתבטל הדופן, ואי נימא דמאי דבעי' סוכה לז' ימים הוא דוקא בסכך, אבל בדפנות לא בעי' אתי שפיר, ומכל מקום אינו מוכרח כ"כ דאפשר על ידי נימנום וכמ"ש בגמרא (נג.), דהוו מנמני אכתפא דהדדי, ויתכן גם דמשכחת לה שעשו דופן באופן שיושב, וראה בספר מקראי קודש סוכות, ובשו"ת מהרש"ם (ח"ב סימן ס"ה) חידש דהדין שראוי לז' ימים הכוונה ראוי לימים ולא ללילות, ולפי זה האדם שהוא דופן, יכול לישון בלילה על מטתו, ובשו"ת מחזה אברהם העיר מדברי רש"י (סוכה מח.) דמשמע דאף בלילות. ויעו"ש בנושא זה ולדברי המהרש"ם אולי יש אפשרות שהסוכה תהיה מנופחת היטב בתחילת היום ושתעמוד הסוכה במשך היום ללא המשאבה.

ועוד יש לדון דמה אכפת לן אם הסוכה עומדת על ידי הזרמת אויר והרי במציאות סוכה זו עומדת ומחזיקה מעמד כל ז' הימים, ואפשר לדור בה ז' ימים.

ומותר להפעיל את המשאבה מערב יום טוב והיא עובדת באופן אוטומטי, כדין כל המלאכות המתחילות מערב שבת ונעשות אף בשבת דמותר, ואף בדבר המשמיע קול מותר, ועיין בספר ילקוט יוסף שבת כרך א' ח"א מהדורת תשע"א סימן רנ"ב.

ואמנם כאשר האויר יורד והדפנות הולכות ובאות ברוח ג' טפחים, דינו כמו סוכה מדפנות של סדינים, שנתבאר בשו"ת יחוה דעת ח"ג (סימן מו) שאין להכשיר סוכה כזו. וכ"ה בחזון עובדיה (סוכות עמוד ב'), וביביע אומר חלק ט' (סימן נט). דהנה בגמרא (סוכה כד:) איתא, א"ר אחא בר יעקב, כל מחיצה שאינה יכולה לעמוד ברוח מצויה אינה מחיצה. ופי' רש"י, שהרוח מוליכה ומביאה. והקשו על זה בגמרא ממה ששנינו במשנה (סוכה שם), העושה סוכתו בין האילנות, והאילנות דפנות לה כשרה, והרי ענפי האילנות הולכים ובאים ברוח ואינם עומדים במקומם, ותירצו, שהמשנה מדברת באופן שקשר וארג היטב את ענפי האילנות כדי שלא תניד הרוח.

וכן פסק הרמב"ם (בהל' סוכה פ"ד ה"ה) וז"ל: העושה סוכתו בין האילנות, והאילנות דפנות לה, אם היו חזקים או שקשרם וחיזקם עד שלא תהיה הרוח המצויה מנידה אותם, ומילא בין הענפים בתבן ובקש וקשר אותם כדי שלא תניד אותם הרוח, הרי זו כשרה, שכל מחיצה שאינה יכולה לעמוד ברוח מצויה של יבשה אינה מחיצה. ע"כ. ומכאן למד רבינו פרץ בהגהות סמ"ק, שלא נכון לעשות מחיצות הסוכה מיריעות של פשתן, ואפילו אם קושרם היטב בעמודי הסוכה, יש לחוש ולאסור, שפעמים שניתק הקשר, ואינו שם על ליבו, ונמצא שהיריעות מתנודדות ברוח, והלכה רווחת בידינו שמחיצה שאינה יכולה לעמוד ברוח מצויה פסולה. לפיכך הרוצה לעשות מחיצות הסוכה בסדינים, טוב שיארוג אותם במחיצות קנים, שאין בין קנה לחבירו ג' טפחים, וכל פחות משלשה כלבוד דמי ע"כ. והובא להלכה בארחות חיים (הל' סוכה אות ו). וכן פסקו הטור והשלחן ערוך (סימן תרל סעיף י). שצריך שלא תהא הרוח מצויה מנידה אותם תמיד.

ודע, שאפילו אם עשה את מחיצות הסוכה בסדינים בתוך חצר אשר לה חומה סביב, וע"י כך אין רוח מצויה מנידה אותם, יש לפסול אותה, שמכיון שאילו היתה הסוכה ברשות הרבים היתה הרוח מוליכה ומביאה את הסדינים של מחיצות הסוכה, מש"ה לא

הויא מחיצה. וכן כתב המגן אברהם (סימן תרל ס"ק טז), שאפילו אם הסוכה עומדת בבית שאין שם רוח אינה מחיצה. וכן כתב האליה רבה (שם ס"ק טז). וכן כתב בתוספת שבת (סימן שסב סק"ד).

ובשו"ת הלכות קטנות (ח"ב סימן נ) כתב, סוכה שדפנותיה עשויות מסדינים דקים שהיתה הרוח מזיזה אותם, אלא שהיא נתונה בחצר המוקף במחיצות גבוהות, יש ללמוד מההיא דקיימא לן (סימן תרל סעיף ד) שסוכה העשויה כמבוי באמצע חצר, די לה בתיקון המתיר בשתי דפנות העשויות כמין גם, ואין צריך פס ד' טפחים. וכן כאן י"ל שכשרה. אולם צריך עיון ממה שאמרו (סוכה ב.) אלא מעתה סוכה העשויה בעשתרות קרנים דליכא צל סוכה, הכי נמי דלא מתכשרא, התם דל עשתרות קרנים איכא צל סוכה. [לפי זה הכא נמי אילו היתה חוץ לחצר לא היינו מכשירים אותה]. ע"כ. ונראה שלפי מסקנתו יש להחמיר כדברי האחרונים הנ"ל. ועיין באו"ח (סי' תרל סק"י) שהעיר ממ"ש בן איש חי (סימן תרמ ס"ו). וראה עוד בספר בית השואבה (דף נ סע"ב), שתמה על בעל הלכות קטנות, שהרי הדבר פשוט שהיא פסולה, וכמ"ש המגן אברהם הנ"ל, ואין כל ראיה מדין סוכה העשויה כמבוי וכו' ע"ש. וכן פסק בספר בכורי יעקב. [וראה עוד בספר עמק ברכה עמוד עט].

ועל כל פנים נראה, שאם הסדינים קשורים היטב בעמודי הסוכה שבתוך החצר כנ"ל, באופן שאין מקום לחוש דילמא מינתקי, שהרי אין שם רוח, לכל הדעות יש להכשיר הסוכה, וכמ"ש בבית השואבה (שם אות נח), ושכן מתבאר בספר תוספת שבת (סימן שטו סק"ו). ע"ש. [ועיין בכף החיים סימן רמ אות מד, וסימן שטו אות טו"ב].

ולפי דרכנו למדנו, שכל שלשת המחיצות של הסוכה צריכות להיות באופן שעומדות בפני הרוח. ואמנם מדברי הט"ז (סימן תרל ס"ק יא) היה נראה, שאם רק מחיצה אחת עשויה מסדינים ויריעות וקשורה היטב, ושתי המחיצות האחרות עשויות כהוגן, אין להקפיד על כך ולחוש דילמא מנתקי. אולם בשו"ת שבות יעקב (ח"א סימן לט) הוכיח במישור שלהכשר סוכה אפילו דופן אחד אין לעשותו בסדינים ויריעות, אלא אם כן ארוגים היטב בקנים שאין בין קנה לחבירו שלשה טפחים. וסיים, ואפשר שגם הטורי זהב לא הכשיר בזה אלא רק בדופן הרביעי, שמאחר ששלש הדפנות עשויות כדת וכדין, ורק הדופן הרביעי עשוי מסדינים וקשור בעמוד הסוכה אין להקפיד, כיון שמצד הדין די בשלש דפנות להכשר סוכה. ע"כ.

ואף שאין זו דעת הט"ז, מכל מקום להלכה העיקר כדברי השבות יעקב. וכן העלה בשו"ת חקרי לב (חלק אורח חיים סימן קכה), שאפילו מחיצה אחת מג' הדפנות אין לעשות מסדין או מיריעה, אלא אם כן יארוג בו קנים שאין בין קנה לחבירו שלשה טפחים, שכל מחיצה שהולכת ובאה ברוח אינה מחיצה. ע"ש. וראה עוד בזה בשו"ת גור אריה יהודה (חלק אורח חיים סימן סח). ובמשנה ברורה בשער הציון.

אמנם החזון איש בהלכות עירובין (סימן עז אות ו), יצא לדון בדבר חדש, שפירוש מה שאמרו מחיצה שהולכת ובאה ברוח אינה מחיצה, ושלכן צריך לקשור היטב ענפי האילנות בתבן וקש וכו', היינו דוקא כשהרוח מפזר את הענפים באופן שהם מתרחקים שלשה טפחים זה מזה, ובטלה המחיצה באותה שעה, לכן אף בזמן שהרוח שוקטת והענפים נחים והמחיצה שלמה, יש לפוסלה, משום שהיא מחיצת עראי כיון שאינה יכולה לעמוד ברוח, אבל אם המחיצה חזקה שאין הרוח יכולה לפזרה ולהרחיקה שלשה טפחים, אלא שמתנודדת מעט לכאן ולכאן, ובכל שעה היא מחיצה טובה, כשרה, ומ"ש המגן אברהם (סימן שס"ג סק"ד) בלחי שהרוח מנידו שהוא פסול, היינו שהרוח כופפת אותו למטה מעשרה או שמרחיקתו שלשה טפחים מן הכותל, אבל בלא זה אינו נפסל, שאין תנועה פוסלת בשום מחיצה אלא תנועה ששוברת לשעתה את המחיצה. והאחרונים סתמו דבריהם ולא פירשו ענין זה. ע"כ.

ובאמת שמסתמות דברי הפוסקים נראה דכל שהמחיצה הולכת ובאה ברוח, אף על פי שאינה מתרחקת שלשה טפחים, הנדנוד לבד מוציא אותה מדין מחיצה. ולכן הקשו בגמרא מהעושה סוכתו בין האילנות והאילנות דפנות לה כשרה, אף על פי שהענפים נעים ונדים ברוח, ולא תירצו בענפים קשים

שאינם נכפפים ומתרחקים שיעור שלשה טפחים, אלא הוצרכו לתרץ דעביד להו בהוצא ודפנא. ופירש רש״י, שארג את הנוף כמין מחיצה שלא יניענו הרוח. וכיוצא בזה כתב המאירי שם. גם הריטב״א (סוכה כד:) כתב, שכל מחיצה שהרוח מנענעה אינה מחיצה. וכן הוא לשון הרא״ה (שם): מחיצה שאינה יכולה לעמוד וכו׳, פירוש, שהרוח מנענעה. וכן מלשון הרמב״ם והשלחן ערוך הנ״ל מוכח שכל מחיצה שהולכת ובאה ברוח אפילו כל שהוא אינה מחיצה. שכתבו שלא תהיה הרוח ׳מנידה אותם׳.

וכן משמע מסתמות כל הפוסקים. וכבר כתב הגאון בית מאיר (אורח חיים סימן תמג אות ב בד״ה ואולם), ובתשובתו להגאון בעל חכמת אדם (בבינת אדם שער הקבוע סימן ז) וז״ל: ״ודע שכבר כתבתי בספרי כמה פעמים שנוח לי ללמוד מסתימת דברי הפוסקים הראשונים יותר מפירושם של האחרונים״. וזה כלל גדול בתורה.

גם בטור ובשלחן ערוך (סימן שסג ס״ה) כתבו, כל לחי דאי נשיב ביה זיקא, לא מצי קאי, לא חשיב לחי. וכתב מרן בבית יוסף שהוא מטעם הא דאמרינן כל מחיצה שאינה יכולה לעמוד ברוח מצויה אינה מחיצה. וכתב המגן אברהם (בסק״ד), דס״ל שאף על פי שאין הרוח מפילו אלא מנידו לא חשיב לחי. ע״כ. וכן הוא לשון מרן בשלחן ערוך (סימן שסב ס״א): ״והוא שימלא את האויר שבין הענפים של האילן בעצים או בקש ותבן ויקשרם שלא ינידם הרוח״. וכן פסק המשנה ברורה (בסימן שסג סק״כ). וכן משמע בבית יוסף (ס״ס שטו) שכתב בדין וילון שעל הפתח, שאף על פי שתלוי שם בקביעות, מותר לנטותו בשבת, שכיון שהוא נע ונד ברוח מצויה, וגם אינו מעכב להולכים ועוברים דרך הפתח, לא מקרי קבוע, אבל אם קבעו מלמעלה ולמטה ומן הצדדים בענין שאינו זז ממקומו, אסור משום בנין. ע״ש. וכן כתב המגן אברהם והאחרונים (ר״ס שטו).

פרגולה העומדת בחצר ומסוככת כל השנה בנסרים דקים מפני הגשם או החמה

ומה ששאלת במה שמצוי כיום בהרבה בתים, וכן בחצרות של בתי כנסת, שעושים בחצר פרגולה, ועליה קירוי של נסרים דקים לרוחב כל הגג [והיינו, שיש ריבועים של קורות עבים, ובתוך הריבועים, נותנים קרשים דקים של פרגולה שתי וערב, כדוגמת מחצלת]. ויש שרוצים לסמוך על הקרשים הדקים לענין סוכה בימי חג הסוכות, כיון שצלתה מרובה מחמתה, ויש לדון האם יוצאים בזה ידי חובה, ויש לדון מצד כמה נידונים:

א. דלכאורה הוי כסוכה שלא לשמה, שהרי בד״כ עושים כן לשם צל, להסתופף בצילה כל השנה, וגם הגויים עושים כן בחצר הבית. והגם דקיי״ל דלא בעינן סוכה לשם חג, מכל מקום הרי צריך לחדש בה דבר, כדאי׳ בירושלמי. אלא שלדינא נקטינן שהחידוש בסוכת גנב״ך ורקב״ש אינו לעיכובא, ואם לא חידש בה דבר, ונזכר בי״ט אין זה מעכב כלל, ורשאי לברך עליה ברכת לישב בסוכה. וגם לדעת התוס׳ שהחידוש מעכב, י״ל דדוקא אם עשאה בסתם לשם צל, אבל כל שעשאה מעיקרא לשם מצות סוכה, החידוש אינו לעיכובא, כדמוכח מהגמ׳ (מו.) דאם היתה עשויה ועומדת אם יכול לחדש בה דבר מברך שהחיינו, ואם לאו לכשיכנס בה מברך, משמע דלא הוי לעיכובא. ע׳ בריטב״א שם, וגם נראה שאינו אלא מדרבנן, וראה בזה בספר מאור ישראל (סוכה ט. תד״ה סוכה ישנה).

ב. ועוד יש לדון, דהא צריך על כל פנים שתהא עשויה לשם צל, ולא לשם דבר אחר, וכמ״ש (סוכה ח:) סוכת גנב״ך כשרה ובלבד שתהיה מסוככת כהלכתה, מאי כהלכתה, אמר רב חסדא והוא שעשאה לצל סוכה. ע״כ. ופרש״י, האי כהלכתה דקאמר, הוא שמסוככת יפה, דמוכחא מילתא שעשייתה הראשונה לצל היתה ולא לצניעות בעלמא וכו׳. ע״כ. [ומסקנת האח׳ (ר״ס תרלה), שאם עשויה לדירה ואוצר, אע״פ שסיכך כדרך המסככין לצל, פסולה, ורק שמסתמא אמרינן דכל שמסוככת בצורה שצילתה מרובה מחמתה בודאי נעשה לשם צל, שהרי לצניעות אין מסככין כ״כ]. וכאן, פעמים שעושה את הפרגולה לשם נוי או לשם כיסוי לצניעות וכדו׳, ולא לשם צל. או שעושה כן גם לשם נוי וגם לשם צל, ויל״ע אם כאשר עושה גם לנוי וגם לצל מועיל, או דילמא בעינן שיעשה רק לשם צל לחוד.

ג. גם יש לדון מצד סוכה העשויה לדירה, דשמא פרגולה זו הוי דומיא של דירתו של כל השנה. כיון

שהדבר עומד קבוע למשך שנים ארוכות, וממילא אין להכשיר סוכה כזו. וכתב הגר"ז (סימן תרכו ס"א), שאם הסוכה עשויה גם להשתמש בה תשמיש של צניעות, כגון לאוצר או שאר תשמיש שצריך לעשותו במקום צנוע, אין זו סוכה אלא בית, ואינו יוצא בה ידי חובתו, אלא צריך שתהא עשויה לצל בלבד.

ובגמ' (סוכה ח:) אי', ב' סוכות של יוצרים זו לפנים מזו, הפנימית אינה סוכה וחייבת במזוזה, והחיצונה סוכה ופטורה מן המזוזה. ופרש"י, דבפנימית שהוא דר ומצניע קדרותיו, אינו יוצא בה בחג, דלא מינכרא מלתא דלשם סוכה הוא דר בו, דהא כל ימות השנה דייר התם, ורוב תשמישו וסעודתו ושינתו שם. ובחיצונה שהוא עושה בה מלאכתו, ומוציא קדרותיו למכור. יוצא בה י"ח מצות סוכה. ומשום היכירא דמצוה ליכא למיסר, דכיון דכולה שתא לאו הכא דייר, והשתא דייר בה איכא היכירא. ע"כ.

וע' בריטב"א שכתב לדחות דברי הי"מ שם שיוצא בה י"ח סוכה, ולא אמרו אלא לענין מזוזה. והריטב"א כתב דלענין ידי חובת סוכה אמרו, שאינה סוכה משום דעבידא לדירה, והו"ל כבית, ואיכא משום תולמ"ה, כלומר ולא מן העשוי מכבר שלא לשם צל, אלא לאוצר או לדירה. ולגבי סוכת גנב"ך כתב הריטב"א שאם לא עשאה לצל, פסולה מטעם דהו"ל קבע, והו"ל נמי תעשה ולא מן העשוי. ושכן פי' התוס'. וע"ע בתוס' (סוכה ב.) לגבי סוכה שאין הגשמים יורדים לתוכה.

ולגבי הנידון בעשאה לשם צל ולשם עניינים נוספים, כגון נוי או מחסן וכדו', הנה בשו"ת אבני נזר (חאו"ח סימן תעד) הביא מ"ש תלמידו הגאון חלקת יואב (תנינא סג), להסתפק בסוכות העומדים משנה לשנה, איך אפשר להכשירם, דהא בשעה שמניח סכך מקנים הנארגים [שקורין פליקאשקעס], דעתו שישאר שם אחר החג לשם דירה, ודומה לעשה הסוכה לצל ולדירה דפסולה, ויש לדמות ד"ז למ"ש בירושלמי (ערלה דף ב.) הנוטע אילן שיהיה שנה ראשונה לסייג ושניה לאכילה, גם שנה ראשונה חייב בערלה, ומיקרי אילן מאכל גם בשנה ראשונה. והכא נמי חשיבא בית דירה גם בחג. ע"כ.

והאבני נזר העיר ע"ז, דהתינח אם הם דרים בסוכה כמו שהיא עכשיו, אך ז"א כי הנשארים כמו שהם עכשיו אין דרים בהם כל השנה, ורק תשמישים קלים עושים שם, וזה דומה לסוכת יוצרים החיצונה (סוכה ח:). והרוצים לדור שם כל השנה, מתקנים אחר החג בתקרת נסרים ומעזיבה ע"ג הסכך, וכשיגיע החג נוטלים התקרה והמעזיבה שעל גבו, ובזה אין חשש. שטעם הפסול לדירה, משום דבית נקרא, והתורה אמרה סוכה ולא בית, וכיון שאין דעתו לדור בה רק אחרי התיקון, דומה לגולמי כלי מתכת טהורין, דלא מקרי כלי קודם התיקון (חולין כה.), וה"נ לא נקרא בית קודם התיקון.

ואם היה דעתו לדור על ידי סגירת הגגין לבד, היה אפשר לומר דכה"ג לא חשיב מחוסר מעשה, כיון שהגגין עשויין בצירין, דמה"ט לא חשיב הסגירה עשיית אוהל. ובזה יש מקום עיון, דמכל מקום הסכך כמו שהוא עכשיו אינו ראוי לדירה. ויש לומר להיפוך, דמכל מקום יחשב חצי בית, וכל חלק חשיב בית. ויש להעיר בזה מסוגיא דיומא (טז.) האיכא פלגא דאמתא דמתחזי פיתחא, אף דבציר מד' טפחים לא חשיב פתח, וע"כ צ"ל דחלק מפתח חשיב פתח. אך כפי הנשמע אותם שדרים בה מתקנים אחר החג בתקרה מפני הקור ובימי החמה מפני החום.

ובעיקר דברי הגר"ז דבעשויה גם להגין מגשם פסולה, נראה כוונתו דאף שמטר יורד מעט, מכל מקום מאחר שכוונתו להגן ממטר מעט, פסול. ולכאורה מצינו להיפך מזה בהגהות מיימוני (סוכה פ"ה אות ט) דזה סוכת רועים שעשויה להגן מחמה ומגשמים הצלה פורתא. עכ"ד האבני נזר.

והנה לגבי הדמיון לערלה, האבני נזר כתב ע"ז, דהדמיון מתוק לחיך. וע' בס' חדות יעקב (סימן סז) להגאב"ד לאסק, דבג' שנות ערלה כשחושב הראשונה לסייג ושניה למאכל, א"כ תוך זמן שנות הערלה נמצא עירוב מחשבות, מקצת לפטור לסייג ומקצת לחיוב לאכילה, אמרינן שפיר שחייב בערלה, אבל אם חושב ג' שנים לסייג ושנה ד' לאכילה, פטור מערלה, כיון שכל שנות ערלה חשב לסייג, וכ"ה בירושלמי שם. ואם כן בסוכה, אם היה חושב בתוך

שבעה ימים, יום אחד לצל ויום אחד לדירה, ודאי היה פסול, אבל כשחושב כל שבעת הימים לצל, ואחר שבעה ימים לדירה, אין כאן עירוב מחשבות תוך זמן סוכה, וכל ימי הסוכה היא עשויה לצל, ומה שחושב על אחר זמן, לא נפסל משום זה, וה״ז דומה ממש לחושב אחר ג׳ שנים של ערלה לאכילה, דפטור, כיון שכל שנות ערלה לא היה אילן מאכל. כן הוא בסוכה, כיון שכל ימי הסוכה היתה לצל כשרה הסוכה, וזה ברור. עכ״ל.

והגרצ״פ בס׳ הר צבי על הש״ס (סוכה ט:) כתב, דנראה לפקפק בזה, דלכאו׳ י״ל דגבי ערלה אפי׳ אם מתחילה חשב על כל שנות ערלה שיהיה לסייג, ולאחר שנות ערלה יהיה למאכל, י״ל דחייב בערלה מעיקרא, דכל שמחשב שיהיה למאכל בזמן מן הזמנים חשיב נטיעה זו לשם מאכל, דאל״כ בכל שנות ערלה נימא דלא חשיב לאכילה, שהרי אדם יודע דכל שנות ערלה אסור באכילה, ואם בתחילת נטיעתו חשב על השנה הראשונה לסייג, ועל שניה ושלישית למאכל, בזה נוהג ערלה אף בשנה הראשונה. כיון דכבר עירב בו בתחילת נטיעתו מחשבת אכילה, מסתבר דהוא הדין בחשב בשעת הנטיעה על אחר שנות ערלה שיהיה למאכל, דחייב בערלה מעיקרא, ואין הבדל בין אם מחשבת האכילה היא על תוך ג׳ שנים, או על אחר ג׳ שנים, כיון שמיד חל חיוב הערלה. וכל החילוק בין ג׳ שנים לאחר ג׳ שנים הוא רק שעצם המחשבה לאכילה היתה רק לאחר זמן שלא בשעת הנטיעה. והוא הדין לגבי סוכה, דמכיון שבשעת תחילת הנחת הסכך, היה במחשבתו שישאר גם אחר הסוכות לדירה, י״ל דמעיקרא הוי כעירוב מחשבות, ותיכף בתחילת הנחת הסכך נחשבת כסוכה עשויה לצל ולדירה שהיא פסולה. אולם י״ל דאף שבדעתו לא לסלק הסכך אלא שיהיו מונחים שם תמיד, מכל מקום הרי תמיד מונחים רעפים או עצים העשויים לכסות בהם את הגג, ובקנים הללו אין דעתו להשתמש בהם תדיר, ובימי הסוכות מסיר את גגו ונמצא דזה מכסה שלא היה כאן. עכת״ד. [ובשבות יצחק (זמן שמחתנו עמ׳ נה) כתב בשם הגרי״ש אלישיב, דנראה דיש לחלק בין סוכה לעץ פרי שנטעו לסייג, דהתם שהוא עץ פרי כדי להוציאו מגדר עץ פרי, צריך שיחשוב עליו שישמש לעולם לסייג, משא״כ בסוכה דהסתמא שלה היא לצל ולא לבית, ולכן כשמכוין להניחה לשבוע זה לשם צל אין חסרון בכך שאח״כ תשאר לשמש כבית].

והראבי״ה (הל׳ סוכה סימן תריא) כתב: ובתוספות של רבינו יב״א ראיתי כתוב סתם סוכות רועים עשויה להגן מפני החמה ומפני הגשמים, ולא אתי למעוטי הוא דקאמר שעשאה לצל, אלא עשאה לדור שם בקבע או אם עשאה לאצור פירות בתוכה, ושמא הצלת גשמים דקאמר הצלה פורתא, והמחמיר ישא ברכה מאת ה׳. ע״כ. והובא בהגמ״י (סוכה פ״ה ה״כ).

וע״ע בחזו״א (או״ח סימן קנ סק״ו) שכתב, ואם עשאה לשם תשמיש כל השנה וגם לקיים בה מצות סוכה, נראה דכשר, שהרי עשאה לשם חג, ולפי זה סוכת גנב״ך אם עשאה תוך ל׳ יום כשרה. ואם עשאה להדיא שלא לשם חג, אפי׳ תוך ל׳ יום פסולה, וסתמא לא משכח״ל דאדם העושה בנין יש לו מחשבה, אלא ודאי תוך שלושים מחשבתו גם לשם חג אף שעיקרו לתשמיש כל השנה. ע״כ.

ובשבות יצחק שם (עמ׳ מט) כתב דמוכח מדברי האח׳ שאם עשאה גם לשם צל וגם לשם דבר אחר כשרה. וע״ש (עמ׳ נ) שאם מוסיף על סוכתו שכבת סכך נוספת בכדי להגן מפני הרואים, יכוין גם לשם צל. וכמו כן במקומות הקרים שמוסיף סכך בכדי להגן מפני הקור, יכוונו גם לשם צל. ע״ש.

וע״ע להגריש״א בספר קובץ תשובות (ח״א סימן סא) שהקשה ע״ד הגר״ז הנז׳, ממ״ש הרא״ש (סוכה פ״א סימן יב), והוא שעשאה לצל, להתלונן תחתיה מחורב וממטר, אבל לצניעותא בעלמא אין שם סוכה עליה. ורבינו תם פי׳ שעשאה לצל ולא מעובה להגן מן המטר. ע״כ. ומשמע מהרא״ש שסוכה שעשויה גם להתלונן ממטר, אין הסוכה נפסלת בכך משום שתי כוונות. [וע׳ בקובץ תשובות שם מה שכתב בביאור דברי הרא״ש]. וכן הוא ברבינו ירוחם (נתיב ח חלק א) וז״ל: שעשויה לצל שמסוככת יפה, בענין שניכר שעשויה להגן מחורב ומטר.

וע״פ הנ״ל יש שכתבו, שאין גריעותא במה שהאדם בונה את הסוכה לצל וגם לשם תשמישים אחרים, דכל כה״ג יש על הסוכה דין דנעשה לצל סוכה

והיא כשרה. ולכן, סכך הקבוע בחצר כדוגמת הפרגולה, אם עשאה לא לשם צל, היא פסולה ואין היתר לישב תחתיו. אולם אם כוונתו היתה בשעת עשייתה לשם צל ואף לשם נוי, כשרה, ויניח מעט סכך עליו כשיעור טפח על טפח, או שיחדש דבר בעשיית דופן שלישי. וצ״ע למעשה. ואולי בפרגולה הנז׳ יש סברא שכל עיקרה הוא לשם צל, ואינו לדירת קבע, אלא שיוכל לנוח בחצר, בצל הפרגולה. ובמק״א כתבנו לענין סדין שפרס אותו תחת הסכך בסוכה גם לנוי וגם לשימוש אחר, אם חוצץ בסוכה. וע׳ בחזו״ע (עמ׳ פו, פז) ובמקורות שם כאשר מכוין לב׳ דברים יחד.

בדין סוכה העשויה לדור בה בקביעות כל השנה

ובדין סוכה העשויה לדירה, הנה בשלחן ערוך הרב שם (סימן תרכו ס״א) כתב: אין אדם יוצא ידי חובתו אלא בסוכה שאינה עשויה אלא לצל בלבד, ״דוגמת ענני כבוד״ [א.ה. צ״ע דענני כבוד היו בית דירה ממש, ולא רק לצל, וצ״ל דקאי על הענן שמעליהם, שלא הוצרכו לו משום צניעות, כיון שהיו מחיצות גבוהות, וגם היו בתוך אהלים, ולא בא רק לשם צל], אבל אם היא עשויה גם לדירה דהיינו לדור בה בקביעות ולא להסתופף בצלה בלבד, או שעשויה גם להשתמש בה תשמיש של צניעות, כגון לאוצר או שאר תשמיש שצריך לעשותו במקום צנוע, או שהיא עשויה גם למחסה ולמסתור מזרם וממטר, כל שאינה עשויה לצל בלבד, אין זו סוכה אלא בית, שהרי הבית הוא מיוחד לכל דברים אלו, והתורה אמרה סוכה ולא בית. ע״כ. וע״ע בט״ז (סימן תרלה סק״א) שכתב דאף לרש״י (סוכה טז.) אם עשאה לדירה פסולה, שזהו כמו בית שדר בו כל השנה, ולא הכשיר רש״י רק בידוע ונראה לכל שלא נעשה לדירה, שהרי קראוהו סוכה, והיינו דירת עראי, אלא שאותה דירת עראי יש לספק אם נכנס לשם משום צל מחורב או משום שרוצה לעשות לפעמים דבר צנוע וכו׳ ע״ש. ומבואר נמי שכל שעשויה לדירה פסולה.

והגאון ר׳ שלמה קלוגר בספר החיים (סימן תרלו) נשאל באדם שעשה בית מסכך כשר באמצע השנה להגן עליו מהשמש, ואמר שיהיה טוב לו גם לסוכה, ובהגיע ימי הסוכות שאל האם כשרה בשביל מצות סוכה, והשיב, נראה דכשרה ואין צריך לחדש בה דבר, ואפי׳ למצוה מן המובחר לא בעי לחדש בה דבר, דהוי לשמה ממש, והביא ראיה מפסחים. ע״ש. והכי נמי בסוכה דלא בעינן חידוש לשם חג רק למצוה מן המובחר, זה נחשב שפיר לשמה. ועוד נראה, דאף סוכה שלא עשאה לשם צל כגון סוכת רקב״ש נמי, אם בשעת עשייתו אמר אם יצטרך יהיה לשם סוכה, נמי מהני ונחשב זה לשמה, ואף אם אמר אם יצטרך יהיה לו לצל, נמי מהני, ונחשב כאלו עשאה ממש לצל ודי שיחדש בה דבר. ע״כ.

והנה במחצית השקל (סימן תרמ סק״ט) הביא מ״ש המג״א (סימן תרכז סק״ב) בשם אגודה (ריש סוכה) בשם התוס׳ שלא יכסה בנסרים קבועים במסמרים, אפי׳ הן פחות מד״ט, מפני שהן דירת קבע. ושכ״ה בתוס׳ (סוכה ב.), דבעינן שהסכך יהיה ארעי, ע״ש. והעיר, שבהגמ״י (סוכה פ״ה ה״ט אות ט) הביא שה״ר שמעון גיסו של ר״ת סיכך בנסרים שאין בהם ד״ט, ועשה סכה יפה מאד כעין כיפה, ותקועה במסמרים. אע״פ דמצלת מן הגשמים. וגם ר״ת שפסלה, לא מפני המסמרים, אלא מפני שמגין מפני הגשמים. וכתב דלפי זה, כשהגשמים יורדים וסוגרים דלתות הגג שקורין שלא״ק, עדיף טפי לישן או לאכול תוך הסכה, אע״ג דהדלתות סגורים מלישן או לאכול חוץ לסוכה, שהרי תחת הדלתות לכמה פוס׳ יוצאים מן הדין.

ואף שכתב המג״א (ס״ס תרכו) דכל שלא נתכוין להניחם לשם צל לא מיקרי מעשה, י״ל דבעת שיסגור הדלתות, יתכוין בסגירה לשם צל. וגם בלבוש (שם) כתב, דאותן הדלתות מתחלתן נעשו לשם צל, אלא פסולן משום שאין הגשמים יכולים לירד לתוך הסוכה, ע״ש. ולכן אף שיש ב׳ טעמים לפוסלו, אחד משום דהסכך בעינן שיהיה ארעי, ומשום דאין הגשמים יכולים לירד לתוכו, מכל מקום כיון שלכל טעם יש דעה אחת דמכשירים בזה, לכן עדיף לשבת תחת הדלתות מלישב חוץ לסכה לגמרי. עכת״ד.

ולכאורה מוכח שחולק על הגר״ז, שהרי מכשיר לשבת תחת גגות הקבועים כל השנה, אם אין בזה חסרון מצד שהסכך קבוע או משום שאין הגשמים יכולין לעבור שם. ואע״פ שעתה שמניח את הנסרים אין כוונתו לשם צל בלבד אלא למנוע המטר, ואדרבה

כמעט אין צורך עתה לשם צל, ומכל מקום כיון שמכוין בשעת סגירת הדלתות לשם צל, כשרה.

ושמא הגר״ז מיירי דוקא כאשר לא נענע את הסכך מחדש לשם סוכה, אבל אם פקפק את הסכך לשם סוכה אפשר דמהני. אך יתכן שלא יועיל בזה נענוע, כיון דסו״ס אותו המקום עם הסיכוך שמעליו קבוע בשביל בית דירה, ול״ד לבית שנפחת וסיכך על גביו, שהסכך הוא דבר חדש, ופנים חדשות באו לכאן. [וע״ע במשנה (סוכה טו.) תקרה שאין עליה מעזיבה וכו׳. ובמג״א (סימן תרלא סק״ו) בשם מהרלב״ח]. ואפשר שלדעת הגר״ז לא יועיל בנידון הנז׳ חידוש, כיון דסו״ס הסוכה עשויה גם לשם צל וסוכה וגם לשם תשמישים נוספים.

וע׳ בט״ז (סימן תרלו סק״ג) שאם אינה עשויה לצל אלא לצניעות, כההיא דגנב״ך ורקב״ש, לא מהני לב״ה אפילו אם מחדש בה דבר, כיון דהסכך גופא פסול, והוה כמסכך בדבר שאין גידולו מן הארץ. ע״כ. ובביאור הלכה (סימן תרלה ד״ה כגון) כתב, ודע דבעשויה לדירה ולאוצר או לצניעותא, אין מועיל בה חידוש כל שהוא להכשיר על ידה כל הסוכה, כמ״ש הב״ח וש״א. ע״כ.

ונחלקו הפוס׳ בכוונת דברי הגר״ז, דיש מפרשים דלא מיירי הגר״ז אלא כשהניח סכך עבה, שמגין לגמרי מחדירת גשם, וכיון שבשעת הסיכוך כיון לא רק לשם צל אלא גם למניעת גשמים, א״כ יש חסרון בכוונת הסיכוך, שזהו לשם דירת קבע. ונפקא מינה שאפי׳ אם אח״כ יסיר מעובי הסכך לא תוכשר הסוכה בזה, דיש כאן פסול בהנחת הסיכוך. אבל אם עצם הסיכוך הוא ארעי, אף שהוא סכך עבה, מכל מקום אינו מגין לגמרי מחדירת גשמים, וא״כ אינו דומה כלל לבית, בכה״ג רשאי לכוין לשני הדברים יחד, גם לצל וגם להגן מפני זרם הגשם. [כ״כ בקובץ תשובות שם]. או דילמא כוונת דברי הגר״ז כפשוטם, שאפי׳ בסכך שאינו מגין בפ״ע רק בצירוף עם הגג, אם כוונתו בעשית הסכך גם לדירה, ה״ז פסול. ע׳ באבני נזר (שם). גם בפתחא זוטא (סימן תרלה סק״א) דן בביאור דברי הגר״ז, דדוקא אם בדעתו שלא ירדו גשמים כלל ועיקר פסול, דהוי כוונה כמו של בית גמור, אבל אם רוצה למנוע זרימת הגשמים החזקים וכדומה אף הגר״ז יודה דכשרה. ע״ש.

ובברכת יצחק (מועדים מהדו״ק סוה״ס עמד פב) כתב, דסכך כשר שחמתו מרובה מצילתו, אם משתמשים בו כל ימות השנה, יש לדון שיפסל מטעם שחשוב כדירה, והיינו לשיטות דפוסלים בנויי סוכה המופלגים ד״ט, אפי׳ אם חמתם מרובה מצילתם, ואמנם י״ל דאפי׳ לשיטות אלו לא נקרא כה״ג דירה לפסול. ע״ש.

ובספר מסורת משה (עמ׳ קפו) הביא שנשאל הגר״מ פיינשטיין במי שיש לו סוכה בנויה בביתו, ומכוסה כל השנה, ובמשך השנה מניח שם חפצים וכדו׳, ועתה כשהגיע חג הסוכות גילה את הגג, ונענע את הסכך קצת, עפמ״ש במשנ״ב (תרלו סק״ח) שסוכה שעשאה לשם חג ואח״כ דר בה במשך כל ימות השנה, שבהגיע חג הסוכות צריך להגביה ולנענע את הסכך, ולחזור ולהניחה לשם סוכה, [כיון שאינו ניכר שדר בה לשם סוכה]. ולא סגי בגילוי הגג לבד. והשיב הגרמ״פ, דאולי כאן שאני כיון שדר בה כל השנה, ואפשר שנתבטל שם סוכה ממנה, וגם אם לא דר שם כל השנה, רק השתמש בה להנחת חפצים, נראה שנחשב דר שם. ע״כ.

וע״ע בשו״ת דברי שלום מזרחי (או״ח ח״ה סימן ד) שהאריך לדון שאם רגילים לסכך בתיהם בנסרין דקין, אסור מעיקר הדין לסכך בהם סוכתו, משום גזירת תקרה. ושם דן מצד דירתו של כל השנה.

ובמ׳ אלה הם מועדי (סימן כז) כתב, בדין פרגולה שאנשים מתקינים במרפסותיהם, וכוונתם לכל ימות השנה לשם יופי וצל, וביני וביני גם ישתמשו בעצים הללו לסיכוך. והפרגולה הזאת עשויה שתי וערב, הקרשים לייסטים המרכיבים אותה אין ברוחבן ד׳ טפחים, והם מודבקים אחד לשני בדבק או במסמרים קטנים, ומתוך צורת הרכבתם הם יוצרים חורים של כחמשה ס״מ עד עשרה ס״מ, והפרגולה כולה מורכבת כמסגרת אחת במרפסת, ונקבעת באופן קבוע לקיר או ע״י מוטות לריצפה, וכך היא עושה צל ויופי במשך כל ימות השנה. ולעתים הפרגולה יורדת גם על קיר הסוכה בצורה אלכסונית, ונראית כמו מטרייה.

וכתב, שכפי הנראה ע"פ הפוס' א"א להשתמש בה לסכך, לפי שנעשית לדירה. והגאון ר' זלמן נחמיה גולדברג (שם עמ' תפ) השיג ע"ז, דמ"ש (סוכה ח: ובשלחן ערוך סימן תרלו ס"ב) בשתי סוכות של יוצרין, פנימית אינה סוכה, וחייבת במזוזה (פרש"י, לעולם, משום דכל דירתו שם). והחיצונה סוכה, ופטורה מן המזוזה (לעולם, דלאו דירה היא שאינה עשויה אלא לצאת ולבוא דרך שם ולהכניס שם התגרין). ונראה מזה, דדירה של כל השנה פסולה לסוכה, הוא דוקא כשמשמש לו לאכילה ושינה ורוב תשמישו, אבל אם רק משמש לעשות שם מלאכה ולמכור ולהכניס תגרין אין זה נחשב דירה של כל השנה. ושמעתי שאין הפרגולה משמש לענין אכילה ושינה, אלא לטיול, ולפי זה נראה מסברא שאין בזה משום פסול דירה של כל השנה. וגם אין לפסול משום שדבוקים יחד במסמרים והו"ל כנסר שיש בו ד' טפחים. ע"ש.

ובקובץ זמן שמחתינו (שבות יצחק עמ' סח) כתב בשם הגרי"ש אלישיב, בדין פרגולה, שהיא פסולה, משום שהנסרים קבועים בקורות, וגם אם אינם קבועים במסמרים אלא נכנסים בחריצי הקורות, מכל מקום הרי זה דבר קבוע ולא עראי. ועוד יש לאסור משום דברי הרשב"א שחתיכות עץ מחוברות אפילו יש חלל ביניהם הרי הם כנסר רחב ד'. ע"ש. ואינו מוכרח.

ויש מי שכתב בשם מרן אאמו"ר זיע"א, ברשת של לייסטים (פלאפונים) שעושה אותה קבועה בחצר כגג של פרגולה, ורוצה לעשותה לשם סכך בקביעות, אך היא קבועה ומחוברת לפרגולה האם הדבר אפשרי. והשיב, שמותר, ומכל מקום כל שנה ירים ויוריד מעט. ועוד שאל, בפרגולה העשויה מעץ וצילתה מרובה מחמתה והיא קבועה האם מועיל ריבוי סכך עליה יותר ממה שיש כדי להכשירה. והשיב דמועיל. [ס' מעיין אומר חלק ג עמוד רסו].

סוכה שהקימו סוחרים בשביל דוגמא האם כשרה למצוה

עוד יש לדון, בסוכה שהקימו סוחרים בשביל דוגמא, האם כשרה למצוה, וד"ז מצוי בסוחרי סוכות לנצח, שמציגים דוגמא של סוכה מסוככת, כדי שהלקוחות יראו כיצד נראית סוכה לנצח, והסיכוך בסוכה זו לא נעשה לשם צל ולא לשם מצוה, כי אם לשם מסחר. או במקרה שערכו תערוכה של מבנים מארצות שונות, כגון, בית מקרח מאסקמוסים, בית הודי בנקיק, אהל בדואי, ולהבדיל סוכה יהודית, וסוכה זו לא סוככה לשם צל, כי אם לשם תערוכה והצגה, ולא למדור ולצל, וא"כ אולי פסולה היא, וע' (סוכה יב. ובפרש"י) שגזרו על חבילי קש וחבילי עצים, שמא הניחם לייבש ונמלך לסיכוך. וצריך לעיין בזה בגדר סוכה לשם צל, ואם העיקר שלא תהיה לשם דירת קבע.

וראיתי שכתבו בשם הרה"ג ר"ח קנייבסקי שיש מקום לומר שהסוכה כשרה, עפמ"ש (יבמות קד:) סנדל של עיר הנדחת (דלשריפה קיימא), ושל זקן העשוי לכבודו, לא תחלוץ ואם חלצה חליצתה פסולה, א"ל רבינא לרב אשי מ"ש זקן העשוי לכבודו דלאו להילוכא עביד, דבי דינא נמי לאו להילוכא עביד (דבי דינא נמי סנדל שהיה לבית הדין ומיוחד לחליצה ולא להילוך), א"ל אילו מסגי ביה שלוחא דבי דינא מי קפיד עליה בי דינא. ע"כ. הרי דאע"פ שסנדל דבית דין לא עשוי להילוך, אפ"ה מאחר ולא קפיד עליה בית דין נחשב הנעל כעשוי להילוך. ואף כאן יש לומר, דמאחר ובעל הסוכה לא יקפיד אם מישהו יאכל בסוכתו, נחשבת הסוכה למסוככת לשם מצוה ולשם צל. ול"ד לחבילי קש, דשאני הכא שנעשתה לשם צורת הסוכה שתהיה מסוככת אך לא לשם צל, בזה מהני מה שיש רשות לאחר לישב בה למטרת צל או מצוה, כדי להכשירה. [חשוקי חמד ריש סוכה].

ושם כתב, דלמ"ד דסוכה שעשאה לשם צל ולשם ד"א פסולה, ה"נ יש לפסול, ונעל חליצה שאני, שא"צ שיעשה לשמה לשם הילוך, אלא שאם עומד לא לשם הילוך, בטל שם נעל ממנו, ואם עומד לשתי כוונות הנעל כשרה, ולכן די שיש רשות לאחר להלך בו כדי שלא יתבטל שם נעל ממנו. וגם אי"נ דסוכה העשויה להגן ממטר כשרה (ע' בראש"ש פ"א סימן יב. ובקובץ תשובות שם), י"ל דלשם צל ומטר עדיף מלשם צל ותערוכה. [שם]. וע' לעיל (סימן תרלה) בשם האח', כמה סברות לגבי סיכוך שעשאו ע"י קטן או גוי, וכן קוף. ואם די

שעומדת בסתמא לשם צל אע״פ שלא כיון לשם כך. ויש עוד לפלפל בכל זה.

בברכת התורה,

יצחק יוסף

הראשון לציון הרב הראשי לישראל

סימן נה
בדין אתרוג שניטלה פיטמתו

[שלחן ערוך סימן תרמח]

לכבוד האברך היקר כש״ת הרב **רחמים גזית** שליט״א שלום וברכה,

בדבר שאלתו אודות אתרוג שניטלה פיטמתו, אם כשר לברכה בשאר ימי הסוכות.

הנה מרן השלחן ערוך (סימן תרמח ס״ז) כתב וז״ל: ניטל דדו, והוא הראש הקטן (העץ) ששושנתו בו, פסול. ע״כ. ומשמע שדוקא אם ניטל הדד שמחוברת בו השושנתא, פסול, כיון שהוא נחשב מגוף האתרוג, אבל אם ניטלה השושנתא בלבד, כשר. וכן כתב הבית יוסף לדעת הרי״ף והרמב״ם. ואף שהרמ״א בהגה כתב, שיש מחמירים אף בניטלה השושנתא, מכל מקום אף הוא סיים, שלענין דינא אין לפסול אלא בניטל הדד, דהיינו העץ שראש הפיטמא עליו, והראש נקרא שושנתא. וכן עיקר. וכן פסק הגרי״ש אלישיב הובא בספר ישיב משה טורצקי (עמוד עט. אות ה). [וכ״ה בילקוט יוסף מועדים עמוד קנז].

אתרוג שניטלה פיטמתו או עוקצו אם כשר בשאר הימים לכ״ע

והנה בדרכי משה (סימן תרמט אות ה) הביא בשם מהר״א מפראג, דניטלה פיטמתו או עוקצו פסול כל שבעה. וכן משמע מדברי הרא״ש. עכ״ל. והעיר עליו, ולא ידעתי מהיכן משמע מדברי הרא״ש כן, ואדרבה משמע מדבריו כדברי רבינו ירוחם, דדוקא בחזזית דפיסולו משום דלאו הדר הוא, אבל ניטלה פיטמתו או עוקצו, דפסולו משום חסר, כשר בשאר הימים, מלבד ביום ראשון. וכן הוא בהדיא בהר״ן (ריש לולב הגזול יח.), וכן דעת מה״ר אברהם. וצ״ע. והביא דבריו במגן אברהם, וכתב, אבל במ״מ משמע דפסול. וכ״מ בסימן תרמ״ה ס״ו. ובפוס׳ שם. ולכן כתב שאין להקל בפיטמה. וכן פסק הגר״ז שניטלה פיטמתו פסול כל שבעה, מיהו דעת האליה רבה (ס״ק טו) להקל. וכן דעת המאמר מרדכי. ובא״א כתב דצ״ע אם יוכל לברך. והיינו משום דספק ברכות להקל. ואמנם אם יצטרף עוד ספק בזה, אם ניטלה פיטמתו בודאי יוכל לברך בשאר הימים. ביכורי יעקב. משנה ברורה. ועיין בשו״ת יביע אומר (ח״ה סימן מב) דכשהמחלוקת במצוה ולא בברכה נקטינן כמרן לברך, והוא הדין בנידון דידן.

וע״כ נראה שאם ניטלה פיטמתו או עוקצו כשר לברכה בשאר ימי החג, וברוכי נמי מברכינן. וכן כתב בשואל ונשאל (ח״ג סימן קמח). וכן כתב בשו״ת והשיב משה הכהן (אורח חיים סימן מד). ודלא כמ״ש בכף החיים (סימן תרמט אות סז) שצריך צירוף נוסף להקל בשביל הברכה. גם בבכור״י (סימן תרמט ס״ק כו) מוכח שבאר״י יכולים לברך על אתרוג חסר מיום שני והלאה. ועיין עוד בשו״ת יביע אומר ח״ט (אורח חיים סימן מז, ובמילואים). ע״ש. וכן כתב בתשו׳ הגאונים (שע״ת סימן שי) שאתרוג שניטלה פיטמתו, כשר בשאר הימים. וכן כתב המכתם (סוכה לו:) שהפסולים משום הדר כשרים בשאר הימים, וכגון ניטלה פיטמתו ובוכנתו. וכן כתב רבינו ירוחם (נ״ח ח״ג), אתרוג שניטלה פיטמתו או עוקצו, דינו כחסר, וכשר מיום הב׳ והלאה. ובניטלה פיטמתו או עוקצו, גם הרמ״א כתב שדינו כחסר, וכשר בכל שאר הימים. ופשוט שגם הרמב״ם ומרן הכי ס״ל. ובד״מ (סימן תרמט) הב״ד מהר״א פראג שאוסר בזה כל ז׳, וחלק עליו. וכן פסק הרמ״א בהגה להקל. והכי נקטינן. וכן פסק האליה רבה, ודלא כהמגן אברהם (שם ס״ק יז) שפסל כל שבעה בניטלה פיטמתו משום ״הדר״. ובאמת שהרמב״ם וסיעתו ומרן בשלחן ערוך, מכשירים אף הפסול משום ״הדר״ בשאר ימי החג. וכן הוא פשטות הירושלמי בדין חזזית. ואם כן הוה ליה ס״ס, שמא ניטלה פיטמתו אינו פסול אלא משום חסר, וחסר כשר מיום השני והלאה, ואם תמצא לומר שפסול משום

הדר, שמא הלכה כהרמב"ם וסיעתו, שאף זה כשר בשאר ימי החג. וכן כתב הפרי מגדים, והבכורי יעקב (סימן תרמט ס"ק כד). ע"ש.

ונראה שגם בני אשכנז יכולים ליטול בשאר ימים אתרוג שניטלה פיטמתו, ודלא כמ"ש בפסקי תשובות (ח"ו עמוד תד) שאין להקל בזה רק בשעת הדחק שאין לו אתרוג אחר. או שיש עוד צירופים להקל, כגון שלא נטל לגמרי אלא מקום הגומא מכוסה. ע"כ. והרי הרמ"א פסק להדיא בסימן תרמט (ס"ה) שניטל פטמתו או עוקצו, דינו כחסר וכשר מיום ראשון ואילך. ואף על פי שהמגן אברהם שם חלק על זה, מכל מקום הרי ברבינו ירוחם מפורש כדברי הרמ"א, וכן פסק באליה רבה (ס"ק טו), ודלא כמגן אברהם. וכן כתב בתשובת הגאונים (שע"ת סימן שי), שאתרוג שניטלה פיטמתו, פסול רק ביום ראשון, מכאן ואילך כשר. ע"כ. ועוד שיש כאן ס"ס, שגם אם תמצא לומר כהמגן אברהם שהוא משום הדר, שמא הלכה כהרמב"ם שגם פסולי הדר כשרים בשאר ימי החג. וכן כתב הפרי מגדים, והבכורי יעקב (סימן תרמט ס"ק כד). ע"ש. [ועיין עוד בחזון איש (ס"ס קמז) שבשאר הימים אפשר להקל בודאי חסר בחוטמו ובב' וג' מקומות, משום ספק שמא כדעת הר"מ להכשיר כל פסולין בשני, ושמא חסר בחוטמו אינו פסול משום הדר].

ניטלה פיטמתו ונשאר משהו שמכסה את ראש האתרוג

ומעתה יש לנו לדון, האם דין ניטלה פיטמתו שפסול, הוא דוקא כאשר ניטל כל הפיטמא, אף החלק התקוע תוך האתרוג, או אפילו ניטל רק חלקו פסול. והנה בסוכה (לד:) תנן, ניטלה פיטמתו פסול, ניטל עוקצו כשר. ומפרשינן בגמרא (לה:) פיטמתו, בוכנתו. ויש בזה כמה פי'. א. רש"י (לד:) בלישנא קמא כתב, שפיטמתו הוא ראש האתרוג, ועוקצו הוא זנבו. ב. ומורי ר"י הלוי פי' פיטמתו ועוקצו שניהם בזנב, עוקצו שניטל העץ מה שחוץ לגומא, וכשר. ופיטמתו שנתלש העוקץ מתוך האתרוג ונחסר, ופסול. וכתב הר"ן שנראה לו כפי' זה. והרא"ש (סימן טז) כתב, דלפי' קמא אין פסול בעוקץ כלל אפילו אם נשאר מקומו כמו גומא, שלא נחסר מגוף האתרוג כלום. ולפי' בתרא אין פסול בפיטמתו שבראש האתרוג, לפי שאינו מכלל האתרוג. ולרש"י פי' א' עיקר. ג. ור"ת כ' שיותר נראה שהכל בראש האתרוג. וניטלה פיטמתו היינו ממקום חיבורו ונשאר כמין גומא בראש האתרוג. ולפי' זה אין פיסול בזנב האתרוג. ד. ומפי' הר"ח (לו.) נראה, דפיטמתו ובוכנתו ב' עניינים הם, זה בראשו וזה בעוקצו, ואין זה פירוש למשנה אלא הוספה, וכן כתב הרי"ף (יז:) והרמב"ם (פ"ח ה"ז), וכן נוהגים לפסול בשניהם, בניטלה הפיטמא שבראשו. וכן בניטל העוקץ ולא נשאר ממנו כלל באתרוג, אבל אם נשאר כל שהוא כשר. עכ"ל הרא"ש. והיינו אם נשאר בו כל שהוא בעובי, ומכל מקום רוחב הגומא מכוסה כולו, דאם לא כן הרי הוא חסר ופסול.

וכתב הרב המגיד (שם) שנראה מדברי הרמב"ם שאינו נפסל בנטילת השושנה בלבד אלא בנטילת הדד, והוא העץ שהשושנה בו, וכן עיקר, וכן ראוי להורות. וכן כתב הר"ן לדינא. והבית יוסף כתב שנראה שגם הרי"ף סובר כהרמב"ם שאינו פוסל בניטלה השושנה בלבד אלא בניטל הדד.

וכתב הבית יוסף שמדברי הר"ן נראה שאינו פוסל בנטילת הפיטמא שבראש האתרוג, רק אם כן ניטל כל הדד. ולי נראה שלפי' הר"ח אפילו לא נעקרה כל הבוכנא פסול. ותדע מדמפליג הרא"ש (סימן טז) בעוקץ בין נשאר ממנו באתרוג בין לא נשאר, ובפיטמא לא מפליג, משמע דכל שניטלה קצת הפיטמא אף על פי שנשאר הגומא מלאה פסולה.

וכתב בארחות חיים (הל' לולב סימן טז) בשם הריטב"א (לה:) שאמר בשם מורו, דכל שניטלה השושנה שלמעלה אפילו עם הדד שבסופה ולא חסר באתרוג כלום כשר, ואין לנו פסול אלא כשניטל העוקץ ופיטמתו. ורוב האתרוגים יש שאין להם אותה שושנה ודד שלה, והאתרוג הדר זולתו. וזוהי שי' הרמב"ן והר"ר יונה, ואף על פי כן כיון שלא נתברר בתלמוד יפה יש לנו לחוש ולומר, שבין הבוכנא שבראשו, ובין שבסוף העוקץ, ניטלו פסול. אבל אם ניטלה השושנה לבד או העוקץ לבד, או שניהם ושתי הבוכנות קיימות כשר, וכן ראוי להורות ולעשות מעשה ולא יותר. ע"כ.

ומרן בשלחן ערוך (סימן תרמח ס"ז ס"ח) כתב, ניטל דדו, והוא הראש הקטן ששושנתו בו, פסול. ניטל העץ,

שהוא תלוי בו באילן, מעיקר האתרוג, ונשאר מקומו גומא, פסול.

ואם נשאר חלק מן העץ למעלה מן האתרוג כל שהוא כשר, והיינו טעמא שגם מרן אינו פוסל אלא בנטילת גוף הדד הגבוה מן האתרוג, ובנטילתו נעשה שוה עם ראש האתרוג, אבל אם עדיין נשאר מקצת ממנו שהוא גבוה מגוף האתרוג, כגון שניטל עד חציו, מאן לימא לן דמרן פוסל כולי האי.

וכן כתב המשנה ברורה (ס"ק ל) ושכן הסכים הט"ז לדינא, ולפיכך אם נשאר חלק מן העץ למעלה מן האתרוג כל שהוא אין להחמיר. וכן דעת המגן אברהם. ע"כ. ועיין בשער הציון (שם אות לג). ועיין עוד להגר"י עייאש במטה יהודה (ס"ס תרמח) שכתב, שגם מרן אינו פוסל אלא בנטילת גוף הדד הגבוה מן האתרוג, ובנטילתו נעשה שוה עם ראש האתרוג, אבל אם עדיין נשאר מקצת ממנו שהוא גבוה מגוף האתרוג, כגון שניטל עד חציו, מאן לימא לן דמרן פוסל כולי האי. וכן כתב המגן אברהם, שגם לדעת מרן הבית יוסף בעינן שינטל עד גוף האתרוג. וכן עיקר בדעת מרן הבית יוסף, וכמ"ש המגן אברהם. ע"כ.

ועיין עוד בשלחן ערוך הגר"ז (סימן תרמח סעיף יז) שכתב, שאפילו ניטלה כל הפיטמא של האתרוג ולא נשאר ממנה רק גובה משהו, באופן שמקצת ראש האתרוג מכוסה בעובי הפיטמא שנשתייר ממנה משהו, כמו שהיה מכוסה בתחלה כשהיתה הפיטמא שלימה, הרי זה כשר, שכיון שמקצת ראש האתרוג מכוסה בעובי פיטמא משהו כמו שהיה מתחלה, אין זה חסרון, ויש חולקים, אבל אין הלכה כדבריהם. עכת"ד. וכיוצא בזה כתב הרב זכור לאברהם (ח"א מע' אתרוג), שאם ניטל דדו לגמרי עד האתרוג, מן הדין הוא כשר, ואפילו להאוסרים היינו כשניטל הדד לגמרי עד האתרוג, אבל אם לא ניטל לגמרי, אפילו ביום הראשון כשר. ובשנת תקנ"ו אירע שניטל מן האתרוג חצי מן הדד, ולא ניטל עד האתרוג, והדבר פשוט שהוא כשר, ומברכים עליו, ובפרט שלא היה אז אתרוג אחר בעיר. ע"ש. ויש לעיין היטב בדברי הרב בית השואבה (דיני דברים הפוסלים באתרוג סימן לו), במ"ש לדחות דברי השבות יעקב. וצ"ע. ודו"ק. [חזון עובדיה עמוד רסג].

ובקובץ מבית לוי (דיני אתרוג אות ז) כתב, שאם נשאר מהפיטם למעלה מן האתרוג כל שהוא, כשר.

ומעשה שהיה באברך ששאל למורה הוראה מבני אשכנז, על אתרוג שנפל הפיטם שלו, ונותר משהו מן העץ בולט קצת, והראה לו את האתרוג, והשיב לו שכשר רק לאכילה. וחבל שמיהר לפסול, נגד כל דברי הפוס' הנ"ל. ובפרט שיש כאן כמה ספיקות. ועוד שאפילו נפל הפיטם לגמרי, כשר ביום השני ואילך. ואף לדעת הרמ"א האתרוג כשר. וא"א להורות הלכה בלי ידיעת התורה, ולעיין בספרים שראוי לעיין בהם, ומחמת דעות קדומות, שוגים בהוראה, ומכשילים את הרבים להיתר או לאיסור. ולא זו הדרך.

ובדין אתרוג שניטל חצי מהפיטם שלו, יש לבאר עוד, דהנה לכאורה הנידון בזה תלוי בחקירה האם פיטם שנפל פסול מטעם הדר או מטעם חסר. והאם הפיטם נחשב מגוף האתרוג. ונפקא מינה בפיטם שנחתך ממנו קצת. או שניקב הפיטם וכדומה. וכן נפקא מינה למראה שחור וכדו' שעל הפיטם אם פוסל. והנה הראב"ד בתשובות ופסקים הנד"מ (סוף עמוד מא), כתב, שאף אם ניטל ממנו כל הדד של השושנתא כשר, שאינו מגופו של האתרוג שיפסל בו. אך לכאורה לא נקטינן הכי לדינא.

ובחזון עובדיה (סוכות עמוד רסב) כתב בהלכה למעלה, אתרוג שניטלה פיטמתו, והוא העץ שעל ראש האתרוג ושושנתא עליו, פסול, משום שנידון כחסר. ואם ניטלה השושנתא בלבד, כשר. ע"כ. וממה שסיים שאם ניטלה השושנתא בלבד כשר, משמע שאם ניטל גם חלק מהדד פסול. וכן משמע עוד מהטעם שכתב בהא דניטל הפיטם פסול, משום שנידון כחסר, ולכאורה הכוונה משום שהפיטם נחשב מגוף האתרוג. וכן הוא במקורות שם (בריש אות יב) שכתב, "ומשמע שדוקא אם ניטל הדד שמחוברת בו השושנתא, פסול, כיון שנחשב מגוף האתרוג. אבל אם ניטלה השושנתא בלבד, כשר". וזיל בתר טעמא, שכיון שהפיטם נחשב מגוף האתרוג, אם כן כמו שאם ניטלה חתיכה מן האתרוג פסול, לכאורה הוא הדין חתיכה מן הפיטם.

גם החיד"א במחב"ר (תרמח אות ה) כתב: ניטל דדו וכו'. אפילו מקצתו. הרב מהר"י עייאש בספר מטה

יהודה. והאריך לדחות דברי הרב טורי זהב. עש״ב. עכ״ל החיד״א.

בירור דברי החזון עובדיה בדין הפיטם אם נחשב חלק מהאתרוג

ואמנם בחזון עובדיה במקורות (שם, וכן להלן עמוד רסג), הביא מהט״ז ומשנה ברורה ועוד אח׳ להכשיר כל שלא ניטל לגמרי ממש. ולכאורה צריך לומר שלא נתכוין לפסוק כדברי האח׳ הנ״ל, אלא לציין דבריהם, ויועיל לצירוף בספק אחר. וכן בעמוד רסג עצמו סיים בחזון עובדיה ׳שצריך לעיין היטב בדברי הרב בית השואבה במה שהשיג ע״ד השבות יעקב׳. וצ״ע. ודו״ק. ואולי כוונתו שצריך להתיישב כיצד להכריע בזה, ואם כן לא הכריע בזה.

אולם בחזון עובדיה להלן (בעמוד רסו) דן לגבי נקודות שחורות שבעץ הפיטם, וכתב, דלפמ״ש הראב״ד הנ״ל, שאף אם ניטל ממנו כל הדד כשר, שאינו מגופו של האתרוג שיפסל בו. נראה שגם אם יש מראה שחור או לבן בדד האתרוג, כשר, שהרי אפילו נחסר לגמרי כשר. וכן לפ״ד הט״ז והביאו להלכה המשנה ברורה, שהפיסול בניטלה פיטמתו הוא רק כשניטל עץ הפיטמא לגמרי, אף מה שתקוע בתוך האתרוג, ונעשה שם כמו גומא. ״והובא לעיל להלכה״, לפי זה נראה ששינוי מראה שחור או לבן אינו פוסל בגוף העץ, שאפילו אם נאמר שהמקום ההוא כאילו ניטל לגמרי, כשר״. ע״כ. הרי שכתב להדיא ״והובא לעיל להלכה״.

ולפי זה צ״ל שמ״ש בסעיף למעלה רק בניטלה השושנתא, הוא לאו בדוקא. והוא הדין אם ניטל כל הפיטם, כל שלא נעשה גומא, ועל כל פנים נשאר משהו שמכסה את ראש האתרוג. ומ״ש שהטעם שניטל הפיטם פסול הוא משום שנידון כחסר, אין הכונה שיש לו דין כמו גופו של האתרוג ממש, כיון דס״ס הוא עץ, ובפיטם אין נחשב כחסר רק אם נחסר לגמרי. [ועוד אפשר, דקאי על החלק שבתוך בשר האתרוג, שרק שם נידון כחסר, וכחלק מן האתרוג].

אך במ״ש בחזון עובדיה להכשיר בפיטם שיש עליו נקודות שחורות, ולהסתמך גם ע״ד הראב״ד שאינו מגופו של האתרוג, לכאורה זה סותר למ״ש לעיל בטעם שניטלה פטמתו פסול, משום שנחשב מגוף האתרוג ונידון כחסר. וצ״ל שבחזון עובדיה לעיל לא בא לפסוק כן שכך הוא בבירור, אלא שאנן שנקטינן לדינא לפסול בנחסר הפיטם כולו לגמרי, הטעם הוא משום חסר ולא משום הדר, ואה״נ אין הדבר ברור לנו, ולכן לגבי פיטם שיש עליו נקודות שחורות יש לצרף שיטה זו, מאחר שאין הכרח לדמות ניטל הפיטם לפיטם שיש בו שינוי מראה, משום שסוף סוף הפיטם הוא עץ בעלמא, ומנא לן שגם בעץ יש לפסול מראה שחור, אף אם נחשוב אותו כמו חלק מגוף האתרוג. ועוד יש סברא שכיון שאפילו אם ניטל (כמעט) כל הפיטם כשר, יש סברא שלא לפסול מראה שנעשה על הפיטם, דלא גרע מניטל לגמרי. [או שמש״כ שנחשב כחלק מן האתרוג, דקאי על החלק שבתוך בשר האתרוג].

ומכ״ז נלמד, שהדרך האמיתית היא, שלא לדקדק כל כך בלשונות, אלא צריך להיות חכם ומבין מדעתו בהבנת הפוסקים, ואז האדם מגיע לאמתתה של תורה.

אתרוג שהפיטמא שלו ירוקה אם נחשב חלק מגוף האתרוג

והנה בכף החיים (תרמח ס״ק מו) הביא מ״ש הגר״ז (אות יז) שיש הרבה אתרוגים שעל ראש האתרוג גדל עץ אחד, שמקצתו נכנס לתוך גוף האתרוג ומקצתו בולט למעלה. ובמקצת אתרוגים אין עץ זה נכנס כלל לתוך האתרוג, אלא כולו בולט למעלה מראש האתרוג, ונקרא פיטמא או דד. ועל עץ זה גדל כמין פרח שושן ונקרא שושנתא, והוא נחשב מגוף העץ הנקרא פיטמא או דד. ע״כ. וכתב על זה, שזה מדברים על האתרוגים הנמצאים במקומם, אבל במקומותינו ארץ הצבי, יש בראש האתרוג בולט כמין דד קטן מגוף האתרוג, ועליו דבוק כמין פרח שושן יבש, וקורין אותו פיטמא, ואפשר שזהו כוונת לשון השלחן ערוך. ע״כ. ועפ״ז כתב להלן (באות מח), וכ״ז במקומות שהדד הוא כמין עץ. אבל בארץ הצבי שהדד הוא מן האתרוג בעצמו, בנחסר כל שהוא פסול לכ״ע, משום דהוה ליה חסר. ע״כ.

אולם בספר כשרות ארבעת המינים (עמוד קפד) העיר על זה, שבשוק לא מצוי סוג פיטם של עץ, אלא כולם הם מסוג פיטם הבשרי, ואם תחתוך הפיטם לארכו

תמצא גוון בשר האתרוג ממש. וכמו כן כאשר מצהיב האתרוג, הפיטם מצהיב עמו גם כן. ולא מצינו פיטם העשוי כעץ שאינו מבשר האתרוג. ואף על פי שר׳ צבי מיכל הלר היה פוסל בכל הפיטמים שלנו עפ״ד כף החיים [והוא הדין לגבי מראה שחור שעל הפטם], מכל מקום בכפות תמרים (סוכה לה:) כתב בתו״ד, שהעץ שהשושנה בו, הוא ירוק מגוון האתרוג, ולפעמים ימצא שם חזזית כל שהוא וכו׳, ועינינו הרואות כמה פעמים דהעץ שבראש האתרוג הוא רך וירוק מגוון האתרוג וכו׳. וכן האח׳ הכשירו במראה שחור ע״ג הפיטם ולא חלקו בזה בין סוגי הפיטם. ושאל לזקנים מכמה ארצות שונות, ואמרו שלא ראו פיטם בגוון עץ ממש, אלא כל הפיטמים שראו דומים לסוגי הפיטם שלנו. וצ״ע.

ושו״ר להגרשז״א (הליכות שלמה עמוד קצב) שכתב, שפיטם שמראהו כמראה האתרוג, נידון כמו בשר האתרוג. ומה שנחלקו הפוסקים (ע׳ מגן אברהם סימן תרמ״ח סק״ט. ובט״ז סקי״א) באתרוג שנפל ממנו הפיטם אם נפסל בנפל מקצתו או דוקא כשנעקר כולו ונחסר קצת מן האתרוג עצמו, היינו בפיטם שהוא כעץ, אבל אם מראהו כמראה האתרוג, נידון כבשר האתרוג, וכל שנחסר הימנו קצת נפסל לכולי עלמא משום חסר. וכן כתב בספר מעדני שלמה (עמוד צה) בשם הגרי״ש אלישיב והגר״נ קרליץ. אך אין זה מוכרח. וצ״ע. ועיין עוד בהלכות לולב לרמב״ן שכתב, שהיוצא מחוטמו של אתרוג, מיטמא ומצטרף, ״שהוא נאכל כאתרוג״. ודו״ק.

ויש מקילין בפיטם שנתייבש לגמרי, שנחשב כמו תלוש. (ראה בארח״ר ח״ב עמוד רע בשם הסטייפלר). ובס׳ ארבעת המינים השלם (עמוד שכב) כתב בשם החזון איש, שכידוע גם האתרוגים ללא פיטמות גדילות בהם מעין פיטמות אחרי עונת הפריחה, ובמשך זמן גידול האתרוג יוצאת הלחות מהפיטמא עד שהיא מתייבשת לגמרי ונושרת מאליה, בתהליך הגידול. ואמר החזון איש שלפעמים יש להכשירו גם כשנושרת בתלוש, אם בעודו מחובר לעץ כבר נתייבשה הפיטמא ביבשות גמורה וכבר כלתה ממנה כל ליחותה, שהדין בזה לגבי אתרוג כאילו נשרה הפיטמא במחובר, וכשר. והובא להלן.

העולה מן האמור: אתרוג שניטלה פיטמתו, והוא העץ שעל ראש האתרוג ושושנתא עליו, פסול, משום שנידון כחסר. [ואם לא היה לו פיטם מתחלת ברייתו, כשר, וכמו שביארנו במקו״א]. ואתרוג שניטל עוקצו, והוא העץ שהאתרוג תלוי בו באילן, ונשאר במקומו גומא, פסול. וכ״ז לגבי היום הראשון, אבל מיום השני והלאה אפילו אתרוג חסר ממש כשר.

במה דברים אמורים כשניטלה הפיטמא אף מה שתקוע בתוך האתרוג, שאז פסול, אבל אם ניטל רק מה שלמעלה מגוף האתרוג ונשאר חלק מן העץ למעלה מן האתרוג כל שהוא, אין להחמיר. ואפילו ניטלה כל הפיטמא של האתרוג ולא נשאר ממנה רק גובה משהו, באופן שמקצת ראש האתרוג מכוסה בעובי הפיטמא שנשתייר ממנה משהו, כמו שהיה מכוסה בתחלה כשהיתה הפיטמא שלימה, הרי זה כשר, ואין זה חסרון, דכל שלא ניטל לגמרי אפילו ביום הראשון כשר.

בברכת התורה

יצחק יוסף

הראשון לציון הרב הראשי לישראל

סימן נו

אם מותר להוציא ס״ת אחר התפלה בשמחת תורה

לקרוא פרשת וזאת הברכה

[שלחן ערוך סימן תרסח]

ב״ה. תשרי תשע״ו

לכבוד ראש הישיבה הדגול, מעמיד תלמידים הרבה,
כש״ת הגאון רבי **שלמה הכהן אנגלנדר**
שליט״א

ראש ישיבת **״בית שמעיה״** בני ברק

שלום וישע רב,

אודות השאלה אם מותר להוציא ס״ת אחר התפלה בשמחת תורה, באמצע ההקפות, ולקרוא בו

מפרשת וזאת הברכה עד סוף ולאשר אמר, בברכות. לצורך בחורים ששמעו את הקריאה אך לא עלו לתורה.

הנה הדרך הנכונה היא שכבוד ראש הישיבה שליט״א יפנה לעשרה בחורים [או ששה] ויבקש מהם שיצאו מבית המדרש אחר תפלת שחרית, קודם קריאת התורה, ולא ישמעו את הקריאה כלל, ואחר כך באמצע ההקפות, יכנסו לחדר צדדי הבחורים שלא עלו לתורה, יחד עם אותם בחורים שלא שמעו את הקריאה כלל, ויוציאו ס״ת אחד עבורם, ויקראו את כל פרשת וזאת הברכה, וכשמגיעים לקטע של ״ולאשר אמר״ יוכלו לחזור על קריאה זו כמה וכמה פעמים, ויעלו גם הבחורים ששמעו את הקריאה ולא עלו לתורה, ואחר כך יעלה אחד שלא שמע את הקריאה כלל, לקריאת חתן מעונה, וכן יעלה משלים וכו׳. ויאמרו קדיש.

והנה האבודרהם (סדר הפרשיות וההפטרות) כתב, ומצאתי כתוב בתשובת שאלה להר׳ שמואל ב״ר גרשון וזה לשונו: ומה שהוגד לך כי כשנפטר הרמב״ם ז״ל שנכנסו הקהל לבית הכנסת וקראו ברכות וקללות, והפטירו בנביא משה עבדי מת, כן שמענו. וגם אבא מורי ז״ל כתב בהלכות אבל, ששמע כי שנפטר רבינו שרירא אביו של רבינו האי, קראו באותו שבת בפרשת (במדבר כז, טז) יפקוד ה׳ אלהי הרוחות לכל בשר וגו׳, והפטירו (מ״א ב) ויקרבו ימי דוד למות. ובמקום פסוק ושלמה ישב על כסא דוד, קראו והאיי ישב על כסא שרירא אביו, ותכון מלכותו מאד. ע״כ.

ולכאורה משמע שהיו נכנסין לבית הכנסת מוציאין ס״ת וקורין בו, אך לא נתבאר להדיא במה איירי, אי איירי שהיו קורין בתורה בברכות או לא, וכן לא נתבאר אם נהגו כן באותו יום בתפלת שחרית, במקום שרגילין להוציא ס״ת ולקרות בו, או שנהגו לקרוא בתורה באותו יום במשך היום לאחר התפלה. אלא דלכאורה אם יוציאו ס״ת אחר התפלה, יש לחוש בזה מפני הנכנסין ויוצאין, שיאמרו כי מצאו פגם בס״ת הראשון וכו׳.

ועיין בבית יוסף סימן תקסו (ד״ה כתב המהרי״ק) שהביא מ״ש מהרי״ק בשרש ט׳, מעשים בכל יום כשאין הכהן מתענה יוצא הכהן מבית הכנסת ועומד לקרות בתורה ישראל המתענה. ונראה מדבריו שאין עומד לקרוא בתורה מי שלא התענה. עכ״ל הבית יוסף. ובס׳ תקון ישששכר [שהיה בזמן הבית יוסף] כתב, שמקומות שקורין בהם המגילה ב׳ ימים מפני ספק אם הם עיירות או כרכים, אף שאין מברכים על המגילה ביום השני, מכל מקום מוציאין ס״ת וקורין בו בברכות כמו ביום הראשון. וכתב, שהרצו הדברים בפני מרן הבית יוסף והסכים עמהם. ע״ש. ואמנם התם בספק פורים. ואין ללמוד לזה לנידון דידן. וראה בחזון עובדיה על הלכות פורים מ״ש בזה. ועיין עוד בחזון עובדיה על הלכות פסח, עמוד ג׳, מ״ש לענין קריאה בתורה בפרשת הנשיאים מר״ח ניסן, שיש נהגו לקרוא ולברך. ודחה מנהג זה.

וגם מדברי הנודע ביהודה (תנינא או״ח סי׳ טו) אין ללמוד לנידון דידן, דהכא אינו בקביעות, וגם אם הכל יצאו ידי חובת הקריאה, לא יוכלו להוציא שוב ולחזור הקריאה. ולא מהני כוונה שלא לצאת, דאין זו חובת יחיד, ואינו שומע כעונה ממש, אלא חובת צבור. ראה רמב״ן מגילה ה.

והנה המגן אברהם (בס״ס ס״ט) הביא בשם המשפטי שמואל, שאם הוציאו הראשונים ס״ת וקראו בה, אין לשניים להוציא ס״ת פעם אחרת ולקרות בה. ע״כ. וביאר בשו״ת נודע ביהודה (הנ״ל) שלא כתב דין זה לדינא, אלא כתבו ליישב המנהג שנהגו שם, שלא להוציא ס״ת פעם אחרת, והשואל שהיה גם כן גדול הדור שהוא הנזכר בשאלה הקודמת, שם כתב שלא מצא שום סמך למנהג. והמשפטי שמואל השיב לו, שגם הוא לא שמע טעם למנהג, אלא שאף על פי כן אין לדחות שום מנהג. ולראיה קצת יש לחוש להוציא ס״ת מפני הנכנסין ויוצאין שיאמרו כי מצאו פגם בס״ת הראשון וכו׳, ועוד כתב טעם אחר שמפני שאלו פשעו ולא באו בשעת התפלה, חשיבא הוצאה שלא לצורך וכו׳. אולם במקום שאין מנהג, אין לחדש מנהג זה למחות מלקרות שנית אינו נכון. וכ״ז אני כותב לרווחא דמילתא, אבל באמת אין זה דומה כלל להא דמהר״י מינץ ולא להא דמשפטי שמואל, כי הם דיברו במקרה שאירע שלא התפללו עם הציבור. וכן בהאי דמשפטי שמואל שאיחרו זמן תפלת מנחה בשבת, ובזה שייך לפגם, שיאמרו שהראשונים לא התפללו כהוגן, או

שיאמרו שהספר הראשון לא היה הגון, אבל בדבר שהוא מנהג קבוע תמיד, להתפלל כת אחת, ואחר כך כת שניה, לא שייך פגם שהם רואין שכן מנהגם תמיד. ואין כאן שום חשש פגם. וכן אני נוהג בבית הכנסת של בחורים שבביתי, שבכל שבת שחרית יש לי מנין הבאים להשכמה, ואנחנו מתפללים שחרית, ושוב באים הבחורים וכל השייך להם, ומתפללים שנית, ואני מניח החזן השני במקום שעמד הראשון, כי לא שייך בזה פגם כלל, ולחשש אורחים באיסור קל לא חיישינן לאורחים, ק״ו כאן שאין כאן שום נדנוד איסור. ועל דבר גורם ברכה שאינה צריכה אין צריך תשובה על זה, דאם כן לא יהיו רשאים להתחלק לחבורות לקרות בתורה, ונימא כיון שבהכ״נ מחזיק את כלם יהיו כלם באותה ביהכ״נ, הא ודאי ליתא, וכל אחד רוצה לזכות בעליית התורה, והם לא נתכוונו לצאת בברכות של הראשונים, ובפרט לדידן שכל אחד מהעולים מברך, אם כן שום אחד אינו מכוין להוציא אחרים בברכתן, והרי מבואר בסימן ו׳ לענין ברכת השחר שאין בזה שום חשש.

ומ״ש הרב גנת ורדים (אורח חיים כלל א׳ סימן מ״ט) דבאיזה יום שיסכימו עשרה לקרות בס״ת שפיר דמי, ויוציאו ס״ת ויקראו בברכות מפני כבוד צבור, והלואי שיקראו כל יום, אלא דלא תקון רבנן קריאה כל יום מפני הטורח וכו׳, עש״ב. כבר כתב מרן החיד״א בברכי יוסף (סימן קלה סוף אות ב׳) שאין דבריו מחוורים, ע״כ. גם בספרו חיים שאל ח״א (סימן ע״א אות ה׳) כתב שאין לסמוך על הגו״ר. גם בספר כרך של רומי (דף י״ג ע״א) כתב, שאף על פי שבברכות מים כתב שהעיקר כהגו״ר, הנה לא ביאר דבריו, ודברי מרן החיד״א מסתברים וכו׳. ועיין במאמר מרדכי (סימן תקסו סק״ה), ובשו״ת יביע אומר חלק ח׳ (אורח חיים סימן יד), ובהליכות עולם ח״א (עמוד רלב). ובחזון עובדיה על הלכות פסח בדיני קריאת פרשת הנשיאים, ראה שם בפנים.

בברכת התורה

יצחק יוסף

הראשון לציון הרב הראשי לישראל

והנה אחר כתבי כל זה, כבוד ראש הישיבה שליט״א שלח אלינו איגרת, ובו סמך ידידותיו על דברי האחרונים שאפשר להוציא ספר תורה אחר סעודת יום טוב, כדי לקרוא רק את פרשת וזאת הברכה, ואציין בזה את דבריו:

ב״ה. תשרי התשע״ו.

לכבוד הגאון הגדול הרב יצחק יוסף שליט״א,

מזכה הרבים בכל אפסי ארץ בילקוטו הנודע והמפורסם.

שלום רב לאוהבי תורתך.

לזכות ולכבוד הוא לבית אולפנא דידן, אשר כת״ר שליט״א הקדיש מזמנו לעיין בשמועה, אודות מנהגינו, וכדרכם של שמועות שהינם רחוקים מן האמת ברב או במעט. בשבת תחכמוני יחד עם רבנים נוספים, ביארנו את מנהגינו וביסוסו ההלכתי בחוברת הכרם תשע״ה, ולא אחזור על כל האריכות אשר הינה מיותרת לחכם שכמותו, ואכתוב רק את יסודי הדברים בתמציתם.

כי הנה בשלחן ערוך (סימן רפב סעיף ב׳) פסק מרן: מותר לקרות עולים הרבה, אף על פי שקרא זה מה שקרא זה, וחוזר ומברך, אין בכך כלום. ע״כ. ומקורו הוא מה שהביא בבית יוסף בשם שו״ת הריב״ש. וכתב עלה, וכן נהגו העולם, ודלא כמו שכתב המרדכי בסוף מגילה בשם רבנו אפרים. והרמ״א (סימן רפב) כתב, ויש אוסרים. [מרדכי סוף מגילה]. וכן נהגו במדינות אלו, חוץ מבשמחת תורה שנהגו להרבות קרואים. ונהגו כסברא ראשונה. ע״כ. ושנה משנתו ברמ״א סימן תרס״ט, ובדרכי משה שם.

והנה דעת הרמ״א שעיקר ההכרעה כמ״ש בבית יוסף. ומכל מקום לכתחילה נהגו כל השנה לחוש לדעת רבנו אפרים. דאי נימא דס״ל שהעיקר להלכה כדעת הריב״ש, לא היה מיקל בש״ת. ולכן אף נהגו בליל שמחת תורה לברך על קריאה בתורה, ויש שקורין פרשיות הנדרים, ויש שקורין וזאת הברכה, כמבו׳ בדרכי משה וברמ״א שם. וכן נהג הגר״א. וכן נהג החזון איש. וכך נוהגים ברבים מקהילות האשכנזים.

ואף שקהילות הספרדים נוהגים שלא להוציא ספר תורה בליל שמחת תורה, מכל מקום שאני שמחת תורה. ולכן מעלים הרבה עולים לס״ת בשמחת תורה, וכדעת מרן הבית יוסף שהוא המשביר לכל הארץ, ועל פיו נוהגים בכל תפוצות ישראל, ובודאי וודאי שתלמידי הישיבה שכולם מעדות המזרח, אפשר לנהוג בשופי בלי שום חשש כהכרעת מרן זי״ע, שאפשר לקרוא קריאה בתורה בברכה אפילו קריאה שאינה מחוייבת שכבר יצאו בה י״ח. [והוא הדין לענין להוציא ספר תורה אחר הקידוש]. ולמותר להאריך שאין בשמחת תורה שום חשש של נכנסים ויוצאים, ואין דברי הנודע ביהודה שייכים לנידון דידן כלל וכלל. ואמנם יש מי שטען שמנהג הישיבה מכשיל את הרבים בברכה לבטלה ח״ו, כיון שמנהג העולים בברכה בשמחת תורה הוא רק בהיות נטפלים לקריאה המחוייבת. אולם לאחר החיפוש והעיון בתשובות, אודות המנהג למעשה בקהילות הספרדים, מצאנו שאפשר לברך על התורה גם בקריאה שאינה מחוייבת כלל.

א. בתשובת גנת ורדים שנהגו ע״פ פסק מרן לקרוא בברכה בהזדמנויות שונות. וכת״ר שליט״א הביא תשובה זו במכתבו.

ב. בכנסת הגדולה (הלכו׳ שבת סימן רפ״ב) הביא את המנהג לקרוא פרשת ״ואברהם זקן״ מתוך ס״ת בברכה, והאריך בזה במובאות רבות בשדי חמד (אסיפת דינים מערכת חתן וכלה ס״ק טו׳ יז). ואף שרבים הפסיקו מנהג זה, מכל מקום הרי יוצאי ג׳רבה וגלילותיה נוהגים כן למעשה, ולא שמענו מי שמיחה בהם.

ג. אף קהילות האשכנזים המחמירים בכל ימות השנה בעליית מוספים, בליל ש״ת נהגו לקרוא בספר תורה פרשיות שונות בברכה, דשמחת תורה שאני.

ד. מר אביו מרן הגאון הגדול זי״ע אשר כל רז לא אניס ליה, סיכם את הדברים בספר הליכות עולם (הלכות פורים אות ט) בזה״ל: ולענין קריאת התורה יקראו בארבעה עשר אדר בברכות, ובחמשה עשר בו יקראו בלא ברכות. ואם נהגו לקרוא אף בחמשה עשר בברכות, יש להם על מה שיסמוכו. ע״כ.

מאד אשמח לשמוע חוות דעתו הרמה אם יש חשש ברכה לבטלה אף לאשכנזים, וכ״ש לספרדים, כאשר כל תלמידי ישיבתנו הינם יוצאי קהלות ספרד אשר הוראת הבית יוסף הם להם לעיניים.

כל הנזכר אינו גורע מעצתו אמונה אשר הציע לצאת ידי כל החוששים. אולם הייתי מודה לכת״ר אם אזכה לחוות דעתו האם גם לדעתו זו ברכה לבטלה.

וגם רצינו לברר מה דעתו בענין המנהג שמקורו מקהילות האשכנזים, לתת לכל אחד ואחד עלייה בשמחת תורה, האם נהגו בכך עדות המזרח או לא, ולא מצאנו עדות ברורה בענין זה. ולכבוד הוא לנו אם ישים עינו-עיונו לעת הפנאי, וימצא להעיר כדרכה של תורה, וכדרכם של ת״ח כמאמרם ״את והב בסופה״.

הכותב בתודה ובהערכה ובברכת כהן, תחזקנה ידיכם לקדש שם שמים.

שלמה הכהן אנגלנדר

[ראש ישיבת בית שמעיה]

והשיבותי אליו בס״ד, כי אני על משמרתי אעמודה שלא לחדש מנהג כזה, להוציא ספר תורה אחר סעודת יום טוב, כדי לקרוא רק קריאת ולאשר אמר, בפרט שהצבור כבר שמע את כל הקריאה. ומה שהביא סייעתא למנהג, ממה שנהגו גם אצל האשכנזים להעלות עולים נוספים בשמחת תורה, אף שבכל השנה אינם נוהגים בזה, ומזה רצה להוכיח דשמחת תורה שאני, הנה אמת הוא שהמנהג גם אצל האשכנזים להוסיף על הקרואים ולחזור על הקריאה מפני כבוד צבור, אבל כ״ז במסגרת קריאת התורה בצבור אחר שחרית. אבל לא מצינו מנהג שיוציאו ס״ת בצהרים במיוחד לקרוא בו רק קריאת ״ולאשר אמר״ בלבד. וכמה דנו הפוסקים לגבי שני וחמישי, בצבור פועלים שאינם יכולים לקרוא בס״ת בשחרית, אם מותר להם להוציא ס״ת במנחה של שני וחמישי ולקרוא בתורה בסדר פרשת השבוע, וראה בזה באורך בשו״ת יביע אומר ח״ד (דף עז ע״א, חלק אורח חיים סימן יז אות ז). אבל זה איירי בצבור שלא שמעו את הקריאה כלל בשני וחמישי, ורוצים לקרוא במנחה, וגם בזה עלתה הסכמת האחרונים שלא להנהיג כן. אבל לא עלה על לב להוציא

ספר תורה במיוחד בצהרים, לאחר שכבר כל הצבור יצאו ידי חובת שמיעת הקריאה, והמפטיר. ודו״ק. ובלא״ה נקטינן לדינא שגם לפועלים שאינם קוראים בתורה בשחרית, אסור להם להוציא ספר תורה בימי שני וחמישי במנחה, בשובם מעבודתם לעת ערב אם רוצים לנהוג כן בדרך קבע, שבודאי שאין לקרוא בס״ת בשלשה עולים ובברכות התורה במנחה. שעיקר תקנת חכמים היתה בשני וחמישי ״בשחרית״ דוקא. ורק אם עושים כן בדרך ארעי, אין מזניחין אותם, שיש להם על מה שיסמוכו. אך הבא לשאול אם להנהיג כן, מורים לו דשב ואל תעשה עדיף אף בדרך אקראי.

ועיין בלשון הרמב״ם (ריש פרק יב מהלכות תפלה) שכתב, משה תיקן להם לישראל שיהיו קוראין בתורה ברבים בשבת ובשני וחמישי ״בשחרית״, כדי שלא ישהו וכו׳. ובכסף משנה שם כתב, ומה שכתוב בקצת ספרי רבינו ״שחרית״, אשבת נמי קאי, כלומר, בשבת דוקא בשחרית תיקן משה, אבל במנחה תקנת עזרא היא. ע״כ. ולפי זה אין להוציא ספר תורה ולקרוא בו בברכות בשני וחמישי במנחה, שהרי מ״ש הרמב״ם ״בשחרית״ קאי על שני וחמישי ועל שבת בבוקר. אלא שמצד הסברא לכאורה היה נראה לומר, שאפשר לקרוא בספר תורה במנחה, משום שכל עיקר התקנה היתה כדי שלא ישהו ג׳ ימים בלי תורה, ואם לא קראו בשחרית, יקראו במנחה מהאי טעמא, שבזה עיקר התקנה מתקיימת. ובפרט שהכסף משנה כתב, שהגירסא ״בשחרית״ היא בקצת ספרי רבינו, משמע שלגירסת שאר ספרים בשני וחמישי לאו דוקא בשחרית, אלא כל היום זמנו הוא. וכן כתב להוכיח מהר״י אסאד בשו״ת יהודה יעלה (חלק אורח חיים סימן נא), וכתב שם, שכאשר היה בועד הרבנים באלול תר״ה, בבואו חזרה נסע בהשכמה ולא שמע קריאת ספר תורה, ובבואם למקום יישוב אחר חצות, הוא והגאון מיקלאש וכו׳ הסכימו בעצה אחת ועשו מעשה לקרוא בתורה אחרי אשרי במנחה, כדי שלא לבטל התקנה שלא לשהות ג׳ ימים בלי תורה. והוכיח מהרמב״ם כנז׳, והוסיף, דבמתני׳ (מגילה כא.) שנינו, בשני ובחמישי ובשבת במנחה קורין שלשה, וקשה, דהוה ליה להתחיל במנחה של שבת, שאז מתחילין לקרוא סדר פרשת השבוע הבא, ואחר כך ליתני שני וחמישי, אלא ודאי דבשני וחמישי כל היום זימניה הוא. ונמצא תיבת ״במנחה״ קאי אשני וחמישי נמי. ע״ש.

אולם בשו״ת יביע אומר הנ״ל הביא, דנוסחא זו ״בשחרית״ נמצאת גם בכתבי היד של הרמב״ם. ודחה מה שכתב להוכיח מלשון המשנה, דכיון דשני וחמישי הוא תקנה מימות משה רבינו, ובשבת במנחה הוא תקנה מעזרא הסופר, משום הכי הקדים התנא שני וחמישי לשבת במנחה, ואין הכי נמי זימניה הוא בשחרית דוקא. ושם (אות ה) הביא מה שכתב בנידון בספר תורת חיים סופר (סימן קלה סק״א), שתמה על המהר״י אסאד שלא הסתייע מדברי הדגול מרבבה, שכתב, שאם ביטלו קריאת ספר תורה בשבת בשחרית, ובמנחה מצאו מנוחה, צריכים לקרוא ז׳ גברי וישלימו הסידרא, כי כל יום השבת זמן קריאה הוא. ע״ש. והגם שבמנחה בא חיוב אחר לקרוא בפרשת השבוע הבא, אפילו הכי כתב כן, וכל שכן וקל וחומר בשני וחמישי שכל היום הוא זמן קריאה. עכ״ד.

אלא שאין דברי הדגול מרבבה מוסכמים בזה להלכה, כי מרן החיד״א בשו״ת חיים שאל ח״א (סימן עא) וחלק ב (סימן טז) כתב, שהדבר פשוט שבמנחה יקראו שלשה עולים בפרשה הבאה ככל ישראל. ובשבת הבאה ישלימו הפרשה. שהרי האור זרוע והאגודה והמהרי״ו והרמ״א והאחרונים כולם עונים ואומרים, שאם לא קראו הפרשה יקראוה בשבת הבאה, ולא חילקו שאם יכולים לקרוא במנחה של שבת, שיקראו במנחה של שבת. והטעם, שתקנת משה היתה בשחרית: ובזוהר הקדוש פרשת ויקהל (דף רו) איתא: ספר תורה במנחה די בעשרה פסוקים או יותר, אבל לא שלימו דפרשתא, דהא שלימו דפרשתא לא הוי אלא בימינא, וימינא תליא עד שעתא דמנחה. ע״כ. ואפילו להחולקים דבמנחה של שבת יקראו שבעה גברי, בשני וחמישי אין להנהיג כן, לפי מה שכתבו התוס׳ (ב״ק פב.) בד״ה כדי, ואם תאמר, מאי שנא שתיקנו בשני וחמישי, ויש לומר, דאמרינן במדרש משה רבינו ע״ה עלה בחמישי לקבל הלוחות האחרונות, וירד בשני, ונתרצה לו המקום. ולפי שהיה עת רצון קבעו בשני וחמישי. ע״כ. וכל זה שייך לומר בשחרית, אבל במנחה שמתעוררים הדינים, לא

שייך האי טעמא, וכמבואר בזוהר הקדוש (פרשת יתרו דף פח), שלא תיקנו אלא בעת רצון. ודוקא בשבת מהני ליה ההיא שעתא דהויא רעוא דרעוין לקרות עשרה פסוקים בספר תורה במנחה, (ולא פרשה שלימה) ותו לא. ורוב הדברים מבוארים בשו״ת יביע אומר הנ״ל, וע״ש שסיים, שאין לשנות ממטבע שטבעו חכמים בסדר התפלות, שטעמן ונימוקן עמם, ואין להנהיג קריאת ספר תורה במנחה בשני וחמישי. וכן פסק בשו״ת בית שערים (חלק אורח חיים סימן נ). ע״ש. וכן כתב בשו״ת גורן דוד (חלק אורח חיים סוף סימן ה), וכתב, ושמעתי שרבינו הגדול - החתם סופר - כשנסע ממט״ד לפרשבורג, היה ביום שני בשחרית בדרך, ובשעת מנחה הגיע לאחת הקהלות וקרא שם בתורה בעשרה בבית הכנסת דשם, ואחיך עליה הגאון מו״ה הירש, מחבר ספר תאומי צביה, ע״ש.

ועל כל פנים מבואר באחרונים, שאין הצבור רשאים להוציא ספר תורה ולקרוא בו בברכות, אלא בימים שקבעו בהם חז״ל קריאת ספר תורה. ולפיכך, אם לא קראו בתורה ביום שני או ביום חמישי, מחמת איזה סיבה, אינם רשאים לקרוא בתורה ביום שלאחריו. וגם ביום שלישי אין להוציא ספר תורה ולקרוא בו בברכות, אף על פי שעל ידי כך יעברו על הצבור שלשה ימים בלי קריאת ספר תורה. ואמנם בעטרת זקנים (סימן קלה אות א) כתב, שאם ביטלו קריאת ספר תורה ביום שני, יוכלו לקרוא הפרשה ביום שלישי, כדי שלא ילכו שלשה ימים בלי תורה, אף שלא מצינו קריאת התורה ביום שלישי. ע״ש. אך רבו הפוסקים שחלקו על דברי העטרת זקנים, ועיין בשו״ת משאת משה ח״ב (סימן א) שהעלה מתוך תשובת מהריק״ו (ש״ו קעז) דכל מילתא דמחמת תקנתא, מה דהוה הוה ולא מהדרינן עובדא. ע״ש. וכן הוא באליה רבה (סימן קלה), וכן הסכים המגן גיבורים (סק״ד), וכן פסק בספר מנחת אהרן (כלל טז סימן סח), ושכן הסכימו גדולי ישראל, האמת ליעקב אלגאזי, והרב לדוד אמת, ועוד. וכן פסקו בשערי אפרים (שער ז), ובשו״ת גורן דוד (סימן ה), ובשו״ת מהרי״ל דיסקין (סימן ח), ובמשנה ברורה, והכף החיים (סק״ח). וכן עיקר לדינא. כמבואר כל זה בשו״ת יביע אומר הנ״ל.

ומה שכב׳ הסתמך על מ״ש בגינת ורדים (כלל א סימן מט), שבכל עת וזמן שיסכימו עשרה לקרות בתורה בברכות, יכולים לעשות כן, ואין בזה שום חשש של ברכה לבטלה, ובסוף דבריו הביא מה שכתב בתיקון יששכר, שבמקומות שקוראין המגילה שני ימים מספק, שמא היו מוקפות חומה בימות יהושע בן נון או לא, אף על פי שעל קריאת המגילה בט״ו אין לברך, מכל מקום על קריאת הספר תורה בפרשת ויבא עמלק, יש לברך כמו ביום י״ד, ושהירצו הדברים לפני מרן מהר״י קארו, והחזיק בידם שמנהגם טוב הוא. ע״כ. הנה ראה בילקוט יוסף מועדים (עמוד תקמז) מש״כ בזה באורך. שאין לנהוג כדברי הגנת ורדים. ע״ש. ואמנם בספר ברכות המים (סימן קל״ה) תמך בדברי הגנת ורדים. וכן פסק בספר בן איש חי (פרשת תצוה אות י״ד). וכן העלה בשו״ת אם הדרך (חלק אורח חיים סימן ב׳). והגאון רבי מרדכי כרמי, מגדולי רבני המערב, בספר מאמר מרדכי (סימן תקס״ו סק״ה) כתב, על מה שנהגו במקומו משנים קדמוניות ביום מסויים שאירע בו נס, וקבעוהו ליום טוב בהודות והלל להשי״ת, וקוראים בספר תורה בברכות בפרשת שירת הים, ואפילו חל אותו יום בשני או בחמישי, דוחים קריאת פרשת השבוע וקוראים בפרשת שירת הים. שהמנהג יסודתו בהררי קודש ויש להם על מה שיסמוכו. ע״כ. גם בשו״ת מהרש״ג ח״ב (סימן צ״ב בהערה), כתב שאפילו כשאין חיוב מתקנת חז״ל לקרות בתורה, אין בזה חשש ברכה לבטלה, שהרי אנו נוהגים לקרות בתורה בליל שמחת תורה בברכות התורה, ולא חששו לברכות לבטלה. ע״ש. אולם מרן החיד״א בברכי יוסף (סימן קל״ה) כתב לחלוק על הגנת ורדים הנ״ל, שאין דבריו מחוורים בזה. וכן הסכים בספר מנחת אהרן (דף קנ״ג:), שיש לחשוש בזה משום איסור ברכה שאינה צריכה, וכן כתב בפשיטות הגאון הנצי״ב בשו״ת משיב דבר (חלק אורח חיים סימן ט״ז), שיש בזה איסור ברכה לבטלה. וכן כתב בשו״ת גורן דוד (סימן נ׳).

ואין להביא ראיה מקריאת התורה בליל שמחת תורה, שהוא מנהג שנהגו בו מלפני כ-חמש מאות שנה, וכבר הזכירו הרמ״א בהגה (סימן תרסט), הרב ״שערי

אפרים" (בסדר קריאת שמחת - תורה סעיף נ"ז), הגר"א, ועוד, "ואף על פי שאין זמן קריאת התורה בלילה עושים כן לשמחת תורה". אבל לא מצינו שום מנהג שינהגו להוציא ספר תורה בשמחת תורה אחר סעודת יום טוב, לקרוא בו רק קריאת ולאשר אמר, לצבור שכבר שמע את כל הקריאה ויצא ידי חובתו. ומה גם שיש קהלות אשכנזיות שלא נהגו במנהג זה, וכמ"ש הרב חיי אדם (כלל קנ"ג אות ז') שבק"ק פראג אין קורין בלילה, אלא גוללין הס"ת לקריאה של מחר. ובראשונים לא הוזכר מנהג זה. ועי' בספר חזון עובדיה (סוכות עמ' תנ"ז) שמנהג חלק מאחינו האשכנזים להוציא ס"ת בליל ש"ע ולברך, ואנו אין מנהגנו כן, וגם חלק מאחינו האשכנזים לא קוראים בתורה בליל ש"ע, וכך כותב הגר"מ טוקצ'ינסקי בספר ארץ ישראל שבא"י לא נהגו כלל בקריאת התורה בליל ש"ע, ולא כמנהג חו"ל. ובספר רבבות אפרים (סי' קנ"ו) הביא ממ"ש בספר אור זרוע לצדיק שהגאון מטשכנאוו היה הולך לבהכנ"ס בליל שמחת תורה, והיה שוהה שם עד אחר ברכו, ומיד היה חוזר לביתו להתפלל ערבית, ואח"כ עשה הקפות מבלי לקרות בתורה, ולא התפלל בבהכנ"ס עמהם, לפי שהם היו קוראים בתורה כמ"ש הרמ"א, והוא לא רצה לנהוג כן, לפי שלא נזכר מנהג זה לא בש"ס, ולא בפוסקים ראשונים, וחשש משום ברכה לבטלה, ומאידך לא רצה לבטל מנהגם. וע"ע בספר רבבות אפרים שכתב בשם אמרי אמת (גור) שהאדמו"ר לא בא לקריאת התורה.

ולכן ספרדי המתפלל עם מנין אשכנזי שמוציאים ס"ת בליל ש"ת וקוראים בתורה, יש להורות לו, לפני שיוציאו הס"ת מההיכל שיתחמק ויצא מבהכנ"ס לחדר צדדי, ויחזור כשיגמרו לקרוא בתורה, ומכל מקום לא יעלה לתורה מחשש ברכה לבטלה גם אם הוא כהן או לוי יחידי.

ומה שיש נהגו לקרוא לחתן ואברהם זקן בברכה, מלבד דזה במסגרת קריאת התורה בשחרית, ולא מוציאים ס"ת במיוחד בצהרים לקריאה זו, הנה בלא"ה רבים מהפוסקים לא הסכימו למנהג זו, וכמבואר בילקוט יוסף חלק ב' (סימנים קמד-רפד - דיני ההפטרה אות א), ושם הובא שמנהג זה הוזכר בקדמונים, וכמ"ש בסדר רבינו סעדיה והובא בהר"ד אבודרהם (סוף הלכות ברכת הנישואין) בזה הלשון: ונוהגין בכל המקומות בשבת של שבעת ימי החופה אחר שקורין בספר תורה בסדר היום, לקרות עם החתן בספר תורה בואברהם זקן, עד ולקחת אשה לבני משם. וגם לאחר שמפטירין מענין הפרשה, מפטירין גם בישעיה, שוש אשיש בה' עד ישיש עליך אלהיך וכו', ע"כ. ובערוך (ערך חתן) כתב, שאחר שחתן קורא בפרשת השבוע ג' פסוקים, גולל הספר תורה וקורא ואברהם זקן בעל פה, ואחר כך מברך, ואין גולל הספר תורה לקרוא מתוך הספר תורה, משום דאין גוללין ספר תורה בצבור. ע"ש. ובתיקון יששכר (דף פד ב) כתב, שקוראין לחתן פרשת ואברהם זקן מתוך החומש. וכן כתב ביד אהרן (מהדורא בתרא הנספח לספר מטה אפרים, סימן רפב). ע"ש.

ובתיקון יששכר הנ"ל כתב טעם לזה, כדי שתהיה לו לחתן לסימן טוב בעלמא, כלומר, יהי רצון שיעלה זיווגו טוב כזיווג של יצחק אבינו ע"ה בפרשה זו, עם רבקה אמנו ע"ה. ע"ש. וכן כתב מהר"י הלוי בתשובה (סימן פב). ע"ש. ואף על פי שאין בקריאה זו ענין הנישואין של יצחק עם רבקה, ולכאורה עדיף היה שיקראו מפסוק ויצחק בא מבוא וגו', שאז יוצדק הטעם שיהיה לחתן לסימן טוב, מכל מקום נהגו לקרוא בפרשת ואברהם זקן, שהוא תחלת הענין של השידוך בין יצחק לרבקה, ובתר מעיקרא אזלינן.

ובשו"ת הרשב"ץ חלק ב' (סימן לט) נשאל על מה שנהגו בכמה מקומות להוציא בשבת חתונה שתי תורות וכו', והשיב, לא נמצא זה המנהג בשום מקום וכו', אלא שאין איסור בדבר, שכיון דקיימא לן דבשבת מוסיפין על הקרואים וכו', נראה שהוא הדין שאנו רשאין להוסיף תורות לכבוד חתונה, ואין בזה איסור. ונראה שנהגו כן מפני ב' דברים, האחד, מפני שרוב חתנים הם עמי הארץ, ואינם יודעים לקרות, והרגילו אותם לקרות פרשה ידועה אפילו לעם - הארץ. ועוד, בחרו פרשה זו שהיא מענין הזיווג, ובכל כי האי גוונא נהרא נהרא ופשטיה, ע"כ.

ורבינו בחיי (פרשת חיי שרה דף נו) נתן טעם לזה, שהעם יזהר בנישואין, ושלא יקח אשה לשם יופי. ע"ש. ולדבריו אין הקריאה עבור החתן, שהוא כבר

נשוי, אלא לעם. וכשקוראים בס״ת בפרשת השבוע, קריאת ״ואברהם זקן״ אין שמים לב על זה שלא לישא אשה לשם יופי, וכשקוראים קריאה זו בשבת חתן שמים לב על זה יותר. וכבר האריכו בזה בכנסת הגדולה (הגה״ט אורח חיים סימן רפ). ובספר ״שלחן לחם הפנים״ חלק ה׳ (סימן רפב, עמוד מח). ע״ש באורך. ועיין עוד במגן אברהם (סימן קמד) שכתב, שביום שאין בו קריאת ספר תורה, לא נהגו בזה כלל. ובאחרונים דנו אם מותר לקרוא בספר תורה, (שלא במקום תקנת חז״ל) אף בלי ברכות, או מאחר שהותר לנו לכתוב ספרים, למה לנו לזלזל בחנם ללמוד מתוך הספר תורה שלא לצורך. וראה בזה בחזון עובדיה חלק ב׳ עמוד ב׳. ע״ש. וכבר פשט המנהג כאן בארץ הקודש שאם רוצים לקרוא לחתן ״ואברהם זקן״, קוראים מתוך החומש, ולא מתוך הספר תורה, ובודאי שאין לנהוג לקרוא קריאה זו בברכות. ואין קריאה זו חיוב כלל, אלא רשות מתורת מנהג, שדין זה לא נזכר לא בתלמוד בבלי ולא בתלמוד ירושלמי, ולא במסכת סופרים ובשאר מדרשים, וגם לא בפוסקים הראשונים המפורסמים.

ועיין בשו״ת משיב דבר (חלק אורח חיים סימן טז), שביום שאין בו קריאת התורה יש איסור לקרות בספר תורה בלי ברכה, וכדמוכח במגן אברהם (סימן קמד) שנהגו להוציא ספר תורה לחתן לקרוא ואברהם זקן, וביום שאין בו קריאת התורה לא נהגו בזה כלל, שמע מינה שיש איסור בדבר. והיינו משום שעל פי הירושלמי (ברכות, פרק שלשה שאכלו) עיקר דין ברכות התורה מן התורה הוא בעת שקוראים ברבים, ודלא כתלמודין דידן דעיקר ברכות התורה מן התורה הוא בינו לבין עצמו, וברכות התורה על ספר תורה בצבור אינו אלא משום כבוד התורה, וכמש״כ בהרחב דבר (פרשת משפטים כד, יב). ע״ש. ועיין עוד בש״ך (יורה דעה סימן ער סק״ה) שכתב בשם הפרישה, שבזמן הזה שהותר לנו לכתוב ספרים דפים דפים כל אחד בפני עצמו, למה לנו לזלזל בכבוד הספר תורה בחנם ללמוד בתוכו שלא לצורך, וכו׳. ע״ש. וכן כתב בשו״ת מי יהודה (חלק אורח חיים סוף סימן מ) דאין לזלזל בחנם בקדושת הספר תורה, ושאין ראיה מהאר״י ז״ל (שהיה קורא ב׳ מקרא וא׳ תרגום מתוך הספר תורה) לסתם בני אדם, וכן אין ללמוד מהגר״א שלמד מתוך הספר תורה לשאר בני אדם. ע״ש. וראה בזה באורך בספר חזון עובדיה פסח (עמוד ב - ג). ואף דלדינא נקטינן שאין חשש איסור לקרות בס״ת בלא ברכות. וכמו שכמה גדולי עולם היו קוראים שמו״ת מתוך ס״ת. ראה בחזו״ע ריש הל׳ חודש ניסן. ומ״מ לעשות חדשות לערוך סדר קריאה בתורה בציבור בברכה, לאו יאות למיעבד הכי.

בברכת התורה

יצחק יוסף

הראשון לציון הרב הראשי לישראל

סימן נז

ריקוד נשים עם ספר תורה

[שלחן ערוך סימן תרסח]

בס״ד, כ״ג חשון תשע״ה

לכבוד היקר והנעלה לשם ולתהלה, מרביץ תורה, ממשפחת חכמים, הרה״ג **עוזיאל אליהו** שליט״א

רב המועצה האזורית משגב

שלום רב,

למענה לשאלתו, בענין ריקוד נשים עם ס״ת לעצמן בחדר סגור בשמחת תורה. בדברים כגון אלו עלינו להסתכל מה הנהיגו גדולי הדור הקודם, ולנהוג כמותם, יש לעשות כפי מה שנהגו עד עכשיו, ולא לשנות מן המנהגים שנהגו עד כה, ועל זה יאות להמליץ, עושה חדשות בעל מלחמות. וכ״ז בא מתוך מניעים להכניס רפורמה ביהדות ה׳ ירחם, ומכרסמים בכרם ה׳, במנהגי ישראל הקדושים. וכפי שראינו שנהגו גדולי הדור הבקיאים בתורה ובמנהגים, שלא נשמע מנהג זה אצלם, וכל הנשים נמצאות בעזרת הנשים, ומשם רואים את ההקפות ושמחת התורה שהגברים עושים ושמחים משם יחד אתם בשמחת תורה. כך הנהיגו כל גדולי הדור.

ומה שכתבתם שנסמכו על מ״ש הרמ״א (בסימן פ״ח) הנה שם הרמ״א לא דיבר כלל בזה שיוציאו ס״ת וירקדו עמו בפני עצמן, אלא הנידון שם אם מותר לאשה בימי ראייתה להכנס לבית הכנסת או ליגע בס״ת (הכוונה שנמצא בעזרת הגברים, כאשר הס״ת עובר ליד פתח עזרת הנשים), ועל זה הביא מחלוקת, וכתב בדעה השניה ויש אומרים שמותרת בכל, וכן הובא בספר טהרת הבית ח״ב, ובספר ילקוט יוסף, שמעיקר הדין מותר לה להכנס לבית כנסת, ולבקר בכותל המערבי ולהתפלל, וכן המנהג, אך בענין שיוציאו ס״ת לעצמן וירקדו עמו לא דיברו בזה כלל.

אשר על כן אין לשנת ממנהג כל הדורות, ולא לעשות דברים חדשים שאין להם מקור, וכבר המליצו על זה חדש אסור מן התורה. ועלינו להתבטל לגדולי הדורות הקודמים.

ומחבר אחד כתב, שאם יש הסכמת הקהל וכן הסכמת הרב מרא דאתרא, יכולים לקחת ס״ת לעזרת נשים, ואחת הנשים החשובות תחזיק בספר, ואחרות תרקודנה דרך כבוד וכו׳. ע״ש. [שיח נחום]. ויש בדברים אלו פירצה חמורה, ויכולים לבוא לידי שמיעת שירת נשים, והוא **חיקוי מנהגי הרפורמים**, והרחק מן הכיעור והדומה לו, וכל כבודה בת מלך פנימה, וכך היה מנהגם של ישראל קדושים שהנשים משתתפות מעזרת הנשים בשמחת התורה של האנשים החייבים בלימוד התורה. וחמור שבעתיים אם הדבר ייעשה בהסכמת חכם, וכמ״ש בספר העקדה הנ״ל (פרשת וירא, שער כ) כי החטא הקטן כשיסכימו עליו דעת הרבים, והדת ניתנה בבתי דיניהם שלא למחות בו, הנה הוא עון פלילי וחטאת הקהל כולו, ולא ניתן למחילה אם לא בפורענות הקהל וכו׳. ע״ש. כי אין לשנות או לחדש שום מנהג, ובפרט בנוהלי בית הכנסת, ועיין בס׳ עיקרי הד״ט (נדפס בסוף השלחן ערוך אורח חיים סימן כב) שהביא בשם ספר יהודה, בנידונו, שעל דבר זה בעוה״ר שלהבת אש בוערת בין הגבירים של איזמיר, ונחלקו כתות של מחלוקת גדולה כמה וכמה, עד שיצאו משם תקלות רבות ורעות וצרות. ע״ש.

וגם יש לציין מה שנתבאר בילקוט יוסף שובע שמחות ח״א (הערות פרק יד) בחומר איסור ריקוד נשים כאשר האנשים רואים אותם, וכן כתב בבן איש חי (פרשת שופטים סי״ח), שיזהר שלא ישמחם [החתן והכלה] בליצנות ובכל איסור קל. וכ״ש שלא ירקדו האנשים ונשים יחדיו, ואפילו ריקוד נשים לבדן בפני האנשים אסור, כי יתגרה היצר הרע באנשים הרואים, וצווחו כמה מרבני האחרונים בדברים כאלה, שאין להם שום היתר משום שמחת חתן וכלה. ע״כ. ובשדי חמד ח״ז (מע׳ חתן וכלה אות יב) כתב, וגם לאותם שאינם רוקדים רק שומעים ורואים, זהו איסור חמור אשר על ידי ראייתן עוברים על מצוות ה׳.

בברכת התורה,

יצחק יוסף

הראשון לציון הרב הראשי לישראל

סימן נח

הדלקת נר חנוכה בקופת חולים, מרפאות, וכדומה

[שלחן ערוך סימן תרעא ס״ז]

בס״ד, כ׳ טבת תשע״ד

לכבוד היקר והנעלה ה״ה **אלון ארביב** הי״ו

שלום רב!

במענה למכתבך הנני להשיב:

בדבר השאלה אם אפשר להדליק נר חנוכה בברכה בכל מקום שמתאספים שם הרבים, כגון קופ״ח ומרפאות, או כנסים למיניהם שאין מתכנסים ואומרים שם דברי תורה, אלא עניני ממון וכיוצא. הנני להשיב: בכל מקומות אלו ידליקו בלא ברכה, וכמו שנתבאר בספר ילקוט יוסף חנוכה (עמו׳ רכ״ז) שאף שיש בכך פרסום הנס, מכל מקום לא יברכו אלא רק בבתי כנסת ובבתי מדרש, או במסיבות הנערכות בחנוכה, שאנשים מתכנסים ויושבים שם זמן מה, או שמשמיעים שם דברי תורה לקרב את ישראל אל צור מחצבתם, דבזה יש לברך על ההדלקה, ובפרט שבמסיבות אלו מדברים מעניני החג, ואיכא פירסום הנס יותר מן הפרסום של

בית הכנסת. וזה לא גרע מבתי כנסיות ובתי מדרשות. ואמנם בכל מסיבה עדיף שיתפללו ערבית במקום, ואז יותר קל להדליק שם נרות חנוכה בברכה, אבל אין זה לעיכובא, אלא כל שמתעכבים שם, כמו מסיבת בר מצוה בחנוכה, או חתונה, או זבד הבת, וכל כיוצא בזה שמתעכבים במקום ובאים במיוחד לשם המסיבה, מדליקין נרות בברכה.

אך במקומות אחרים שאין מתכנסים ויושבים שם לשם כינוס מיוחד, אלא שממתינים בתור בקופת חולים וכדו׳, וזו סתם אסיפה מיקרית, במקומות אלו לא ידליקו בברכה, ובפרט שגם על מקומות שעושים מסיבות חנוכה ישנה מחלוקת בדברי הפוסקים אחרוני הזמן, והבו דלא להוסיף עלה, ואין זה דומה לתקנה שמדליקין בבהכ״נ.. ואמנם יש חולקים, ובפרט אם מוציאים י״ח אחרים שלא מדליקין.

ובמסעדות אם נכנסים ואוכלים ויוצאים, וזו אסיפה מיקרית, וכל כמה יחידים לעצמם, ידליקו בלא ברכה, אך אם צבור מתעכב שם לשם מסיבת חנוכה, וישירו שירים ויאמרו דברי תורה, יכולים להדליק בברכה.

והנה לפני שנים [תשמ״ח] כאשר כתבנו את הספר ילקוט יוסף מועדים (עמוד רד) ביארנו שם בהערה, דבמקום שעורכים עצרת ומסיבת חג, ומתפללים שם תפילת מנחה וערבית, יש להדליק שם נר חנוכה בברכה. וכך היה מורה בזמנו מרן אאמו״ר זיע״א, שרק אם מתפללים שם מנחה וערבית מדליקין בברכה. דדמי לבית הכנסת. אולם לאחר שנים אמר, שתפלת ערבית במקום אינה לעיכובא, אלא רק טוב ונכון הדבר. דכל מקום ציבורי שמתאספין יש להדליק בברכה. [וכן משמע ממ״ש בחזון עובדיה חנוכה עמוד מז]. וכן פסק בספר אז נדברו (ח״ה סימן לז, וח״ו סימן עה, וחי״א סימן לב ולד). ובשו״ת בית מרדכי (סימן מא), ובשו״ת יד נתן ח״ב (סימן כה). ובשו״ת משנה שכיר (סימן רב), ע״ש דזיל בתר טעמא שהוא משום פרסומי ניסא במקום שיש עשרה, כי פעמים רבות הפרסום במסיבות אלה הוא גדול ביותר, אפילו מן הפרסום של בית הכנסת, משום הקהל הרב הנוהר לשם. ע״ש. וכן פסק בספר מועדי ה׳ (משולמי, עמוד סא בהערה) דלאו דוקא בבית הכנסת אלא בכל מקום שנקבצים שם קהל רב, מדליקים בברכה משום פרסומי ניסא. וכן פסק עוד אחרונים. וזה דלא כמ״ש בשו״ת ציץ אליעזר חט״ו (סימן ל׳), שבמסיבה אין להדליק נר חנוכה בברכה. ועיין בספר ארחות חיים להר״א מלוניל (ה׳ חנוכה אות י״ז), ובשבולי הלקט (סימן קפ״ה), ובשו״ת הריב״ש (סימן קי״א), ובברכי יוסף (אורח חיים סימן תרע״א סק״ו), ובשו״ת מהר״מ שיק (חלק יורה דעה סימן שע״ד). ועיין עוד בשו״ת התעוררות תשובה (ח״א סימן קג). ולדעתו אין בכוחנו להוסיף עוד ולהנהיג להדליק ולברך על הדנ״ח במסיבות, ויש למנוע זאת, והמברך מברך ברכה לבטלה, והנמנע יקבל שכר על הפרישה. ע״כ.

גם בשו״ת שבט הלוי (ח״ד סימן סה) כתב שלדעתו אין לברך בכיוצא בזה, מכיון שעצם המנהג שנהגו לברך על הדלקת נ״ח בבהכ״נ דנו בו האחרונים, והטעם שכתב הכל בו, שהוא משום פרסום הנס ולברך את ה׳ במקהלות, וזכר למקדש, ואם כן מנ״ל להוסיף במה שאינו דומה לבית המקדש שאירע בו הנס. ואף שידעתי שבכמה מדינות היה מנהגם להדליק נ״ח ולברך במסיבות כאלה, מי יודע אם רוח חכמים היתה נוחה מהם. עכת״ד.

וכן כתב בספר אז נדברו (ח״ו סימן עה) בשם הגרש״ז אויערבאך, שאין לברך, שמכיון שמבואר בתשובת הריב״ש (סימן קיא) שמקור הברכות במנהג זה על יסוד דברי ר״ת לברך על מנהג קריאת ההלל בר״ח, והדבר שנוי במחלוקת, והרמב״ם והשלחן ערוך ס״ל שאין לברך, לכן די לנו במה שנהגו, ואין להוסיף על כך. ע״כ. וכן כתב בשמו בספר שלמי מועד (עמוד רלז). וכן כתבו בשו״ת מנחת יצחק (ח״ו סימן סה אות ג). ובשו״ת קנין תורה ח״א (ס״ס קלא).

אך להאמור כיון שיסוד דין בית הכנסת משום פרסום הנס, וכן נהגו, ממילא הוא הדין במסיבות שיש פרסום הנס גדול, ולכן הנוהגים כן יש להם ע״מ שיסמוכו, כיון שיש בזה משום פרסומי ניסא ביותר.

ואין לחוש בזה לספק ברכות להקל, דהא עיקר הדבר שמדליקין בבית כנסת, הוא ענין של מנהג שהונהג במזנו של הריטב״א, ואחר כך בזמנו של הריב״ש לפני כ-600 שנה, כמבואר בתשובת הריב״ש, והרי אנן קיימא

לן שאין מברכים על מנהג, כמבואר בהלכות ראש חודש, ואף על פי כן אנו מברכים על ההדלקה בבית הכנסת, ונאמרו בזה כמה תירוצים, ומהם, דענין פירסומי ניסא הוא דבר חשוב כ״כ, ולכן סמכינן שפיר על כח המנהג לברך.

וכן כתב בספר משנת יעקב (להגר״י רוזינטל בהל׳ חנוכה עמוד רס), שפעמים רבות הפרסום במסיבות אלה הוא גדול ביותר, אפילו מן הפרסום של בהכ״נ, מהקהל הרב הנוהר לשם. ע״ש. וכן פסק הרה״ג ר״ב זילבר בהערותיו לספר מועדי ה׳ (משולמי, עמוד סא), דלאו דוקא בבית הכנסת אלא בכל מקום שנקבצים שם קהל רב, מדליקים בברכה משום פרסומי ניסא. וכן כתב בספרו אז נדברו (ח״ה סימן לז, וח״ו סימן עה, וחלק יא סימן לב ולד). ע״ש. וכן העלה בשו״ת בית מרדכי (סימן מא), והוסיף, ובפרט כשיש שם אנשים שלא הדליקו נרות חנוכה בבתיהם, שאז מצוה להדליק נרות חנוכה בברכה להוציאם י״ח. וכן כתב בשו״ת יד נתן ח״ב (סימן כה). ע״ש. ובפרט אחרי מה שנתבאר לעיל ביישוב דברי מרן השלחן ערוך בזה, מכמה טעמים.

ומכל מקום כתבנו שטוב שיתפללו שם ערבית בצבור מיד לאחר ההדלקה כמו שנוהגים בבית הכנסת, והוא בגדר טוב ונכון כדי שייחשב כמו דין בית הכנסת, אך אין זה לעיכובא. וראה בשו״ת משנה שכיר (סימן רב), שגם כן דן ע״פ דברי הריב״ש, שאם אירע שלא הדליקו בבית הכנסת, ואחר כך נקבצו ובאו ללמוד שיעור, ושוהים שם שיעור חצי שעה, שידליקו בברכה, ונימק בטוב טעם ודעת. ע״ש. ועיין בשו״ת בנין שלמה (סימן נג), ובשו״ת יביע אומר ח״ז (חלק אורח חיים סימן נז אות ד). ובחזון עובדיה (חנוכה עמוד מח).

ויש אחרונים שכתבו לדון, אם הדלקת נרות חנוכה שנהגו [או תקנו חכמים] להדליק בבית הכנסת, אם הוא דוקא בבית הכנסת, או״ד גם בבית המדרש. ולפי מה שהעלנו שגם במסיבות הנוהגים לברך יש להם ע״מ שיסמוכו, ורשאים להדליק בברכה, כ״ש לענין בתי מדרשות. וכן המנהג. וראה בשו״ת שיח יצחק וויס (סימן שלח) שדן בענין הדלקת נ״ח בבית המדרש, ובמקום שמתפללים בו רק מנחה וערבית. האם צריכים להדליק שם, ואם רשאים לברך עליו, כיון שאין שם מנין קבוע גם לתפלת שחרית. והעלה, דאף שבשו״ת מהר״ם שיק (חלק יורה דעה סימן שעד) הביא שהחתם סופר מנע עצמו מלברך על נ״ח בבית הכנסת, ואף שנוהגים בכל תפוצות ישראל לברך עליו, לכאורה הבו דלא להוסיף עלה לברך אף בבית המדרש, מכל מקום מבואר בפרי מגדים (סימן תרעא בא״א אות יד) דפשיטא ליה שמדליקין גם בבית המדרש, וז״ל, ואף בבית המדרש דאית ביה מזוזה מדליקין בכותל דרום ואין צריך אצל הפתח. עכ״ד. ומאחר שבירדנו שאין חילוק בין בית המדרש לבית הכנסת, בוודאי שאין לחלק גם כן בין אם מתפללין שחרית שם, או רק לעתותי ערב, מאחר דעיקר הטעם משום פרסומי ניסא, והפרסום הוא רק בלילה, ולעת הזאת הוא קבוע לתורה ולתפלה, בוודאי שגם שם חיובא רמיא, ונראה שגם לברך. ובפרט אם יש שם ס״ת, וכן כתב האליה רבה (סימן רסז אות י״ט) דע״י שיש ס״ת חשוב קביעות.

ושם הובאה תשובת הגאון בעמח״ס לב העברי, שצידד בזה, דאפשר שבית הכנסת עדיף לענין זה מבית המדרש, חדא, דבית הכנסת נקרא מקדש מעט, וכל עיקר נס במקדש נעשה, על כן בדוגמתו עושים אם אין בית דירה. ועוד דפרסום איכא טפי בבית הכנסת ברוב עם וגו׳, מה שאין כן בבית המדרש אשר לפעמים מתי מספר הם. אלא שלמעשה נראה שגם בבית המדרש אם יש בו קיבוץ להדליק ולברך. ומכל מקום מעשה רב באתי להודיע, כי פה עיה״ק ת״ו מדליקין ומברכים גם כן בבתי מדרשות הן האשכנזים והן הספרדים, וכן אצל חכמי האמת בבית המדרש שלהם. ורק שמן ההדלקה ואילך שיהיה כשיעור חצי שעה שוהין בבית המדרש מנין, אם בתפלה או לימוד, שיהא פרסומא בזמן ההדלקה, כנ״ל. והן כי קדושת בית המדרש עדיף מקדושת בית הכנסת, כמבוא׳ בשלחן ערוך (סימן קנג ס״א), אמנם צריכים לזה שיהא בית המדרש של רבים, ולא שיחיד קובע למדרש, ושיהא נבנה לכתחילה לשם בית המדרש כמבוא׳ ברמ״א (סימן קנא סי״ב), ושיהיה שלהם ולא רק בשכירות. עכ״ד.

ואפשר דמה שסיים שצריך כמה תנאים, אינו מוכרח לדינא, וכל שיש שם רבים שמתאספין, לא גרע ממסיבות.

ובשו״ת ויען יוסף (אורח חיים סימן תא) נשאל ע״מ שרוצים לאסוף העם ברחוב באמצע העיר ולהדליק שם נ״ח בברכה, והשיב, שאף שמברכין על מנהג, זהו דוקא מנהג שהונהג על ידי רבותינו הקדמונים, דהם היה בכוחם לתקן ברכה, וכן תיקנו ברכת הנותן ליעף כח אף שלא הוזכרה בש״ס, וכמבואר בטור ובית יוסף (סימן מו). אך מה שלא הונהג מרבותינו הקדמונים אין בכוחינו להנהיג ברכה, וכיון שבאמת שום אדם לא יצא י״ח בהדלקה זו שברחוב, שמצותו בבית שדרים בו, אף שיש בזה פ״נ, מכל מקום אין לברך עליה, ומכ״ש אם אותן הרוצים להנהיג כן, אין כוונתם לש״ש אלא להראות תפארתם, וכפי הנראה ממה שרוצין לעשות כן בנרות חשמליים.

גם בשו״ת דברי יציב (אורח חיים סימן רפו אות ג) כתב, שא״א לחדש מעצמינו להדליק נ״ח בראש חוצות בשוקי בראי, דאחד הטעמים להדלקה בב״ה הוא משום שהוא הידור למצוה ופ״נ וזכר למקדש, ולכן אי׳ בשלחן ערוך שמניחו בכותל דרום, וזה דוקא בבית הכנסת. והיכא דלא נקבע מעיקרא, ה״ז חשש ברכה לבטלה, דאין לך אלא מה שאמרו חכמים, והוא הדין לגבי הדלקה דמחוייב להיות בכל לילה. וגם מסופקני טובא בבית הכנסת שאין מנין בכל יום אלא לפרקים, האם יש מקום להדליק בלילה מן הלילות, כיון שהמנהג היה להדליק בכל לילה ומוסיף והולך ודו״ק. ועל כל פנים ברור שרק בבית המדרש ומקום קבוע לתפלה היה המנהג ולא בשאר מקומות, ובפרט בזמן הזה שרבו המתפרצים ולעשות איש ככל הישר בעיניו, ולעשות עוד בשרירות לבו לדמות מילתא למילתא וכו׳, ומחוייבין להזהר מאד שלא לנטות ח״ו כקוצו של יו״ד ממה שמבואר ומפורש בדברי רבה״ק, ואין להוסיף ואין לגרוע. עכ״ד.

אמנם כ״ז שייך כשרוצים להדליק ברחובה של עיר, כשיש שם עוברים ושבים, ואינו מקום קביעות, אבל במסיבות חנוכה ברוב עם, המדליקין שם יש להם ע״מ שיסמוכו, וכמבואר, דהוא מאותם הטעמים שנאמרו גבי הדלקה בבית הכנסת. ומכל מקום כבר כתבנו דטוב ונכון שיתפללו שם ערבית, דאין צריך קביעות מקום בכל יום לערבית, אלא די במה שהצבור מתאסף להתפלל ערבית, או למסיבה. וכן הנהיג מרן אאמו״ר זצ״ל.

ושוב ראיתי בספר אשרי האיש (ח״ג עמוד רנ והלאה) שכתב כמה דינים בענין הדלקת נ״ח בבית הכנסת. ואמרתי אשנה שוב פרק זה. ע״ש שכתב: א. בית הכנסת שיש בו כמה מניינים והדליקו במנין הראשון בברכה, לא ידליקו שוב בברכה באותו היום. [והלשון לאו דוקא, דמ״ש אם הראשונים הדליקו בברכה, הנה אין נפקא מינה בברכה, דמכל מקום כבר קיימו את המנהג להדליק בב״ה]. ב. ביכ״נ שיש בו כמה חדרים, אין צריך להדליק בכל החדרים ודי להדליק בגדול. דלטעמא דלהוציא את אחרים אינו מצוי. אלא שאם רוצים יכולים להדליק בלי ברכה. ג. בית הכנסת שמחוייב בהדלקה, הוא רק אם מתפללים בו בקביעות רוב התפלות ביום. ולכן אין להדליק בבימ״ד של אברכים שמתפללים בו רק ערבית.

ושם (ח״ג עמוד רנ) כתב, שבעיקר דין הדלקה בבית הכנסת, אינו מובן וכו׳ [וכנ״ל], ומכל מקום כיון שכך המנהג, שגם היום מדליקים בב״ה ובברכה, אין לשנות המנהג. אבל עדיף למעט בזה, וכגון שמדליק בשעה שאין בני אדם בבית הכנסת ולא יהיה ניכר שאינו מברך. או בערב שבת כאשר הציבור עדיין לא הגיעו לבית הכנסת וממהר להדליק. וכן במוצאי שבת שכולם ממהרים להגיע הביתה קודם ההדלקה, עדיף שידליק בלא ברכה. ה. ושם (עמוד רמט) כתב, שההדלקה בבית הכנסת אינו מצוה אלא מצד המנהג לבד. ולכן פשוט שמי שברך כבר בביתו לא יברך שהחיינו בב״ה.

וכיון שאין להדליק נרות רק במקום שיש מנין קבוע, לכן בחתונות ומסיבות אפילו אם מתפללים שם ערבית ויש שם חתונה בכל יום, אין להדליק. ואפילו אם יש שם אנשים שלא הדליקו נרות, אין להדליק, ואפילו אם ירצו להדליק בלא ברכה. דדוקא בבית הכנסת תקנו להדליק נ״ח ולא בכל מקום שהציבור מתאסף. וכן אין להדליק בקופת חולים ובמרפאות. ואפילו כדי לפרסם את הנס ״אין בזה כל מצוה״, כיון שאין זה בית מגורים כלל לאף אחד מאנשי הצוות. והמדליק ומברך במקומות כאלו ברכתו לבטלה. [ע״כ מספר אשרי האיש]. ויש לדון בכל הנ״ל, דהנה לעיל

נתבאר בשם הראשונים כמה טעמים להדלקה בבית הכנסת, שהוא לפרסום הנס לרבים (ריטב״א), או לקיים פרסום הנס ברבים בזמן הזה שמדליקים בפנים (ריב״ש), או שהוא זכר למקדש (גאון), או כדי להוציא את מי שאינו בקי ואינו זריז במצוה זו (אר״ח), או כדי לסדר את הברכות לפני העם (המכתם), או להוציא את הרואים שאין להם בית (כלבו), או בשביל האורחים שאין להם בית (בית יוסף). [ואפשר דנפקא מינה בין הטעמים, אם צריך שיעור חצי שעה, וכן אם אפשר להקדים או לאחר את ההדלקה, וכן להדליק על ידי קטן. וכן אם מי שאינו מדליק בעצמו ואין לו בית יכול לצאת בהדלקה זו. וכמו כן אם בחור פנוי שדר לעצמו ומדליק לעצמו, והדליק בבית הכנסת לעצמו, אם יחזור לברך על ההדלקה שמדליק בביתו, או שכבר יצא י״ח בבית הכנסת. אם אפשר לברך ברכת הרואה על נרות בית הכנסת. ואם צריך לומר הנרות הללו בהדלקה שבב״ה (ראה בלקט יושר דלהלן). ואם יכולים להדליק בברכה גם בבית המדרש, וכן במסיבות וכדו׳, או״ד רק בבית הכנסת].

ובטעם הדבר שאפשר לברך על כך, נתבארו כמה טעמים. א. שמברכים על מנהג חשוב שיש בו פרסומי ניסא. ב. כיון שעל כל פנים יש עליו חיוב להדליק, אף בבית הכנסת יש מקום לומר וצוונו. ג. י״ל שכל שיש לה עיקר, יכולים לברך על התוספת. ד. י״ל שמנהג זה הוא תקנת חכמי ישראל ולא מנהג העם, ושייך על זה וצוונו, שגם הנהגות שהנהיגו חכמי ישראל הם בכלל ועשית ככל אשר יורוך. ה. י״א שיכול לברך על כל הדלקה נוספת כל שמדליק בבית אחר. לפי שזו מצוה שאין לה שיעור. ו. ולסניף צירפנו גם סברת הא״א שבכל ברכה שנתפשטה לא חיישי׳ משום ספק ברכות להקל. [ויל״ע אם שייך לצרף את הטעמים הנז׳ בשאר מקומות שיש ספק, כמו ספק אם יש בה כשיעור, וכן בהדלקה סמוך לעמוה״ש, וכן לענין עניית אמן אחר מי שמברך על נרות ההידור. ואפשר דנ״ח בב״ה יש בו גם כן צירוף כח המנהג].

ומעתה יש לדון לגבי הדלקת נ״ח במסיבות, ובחתונות, ובשאר מקומות ציבוריים, וכן בבית הכנסת בכמה חדרים ובכמה מניינים.

והנה יש מקום לומר, דלפי משמעות דברי כמה ראשונים הנ״ל שהדלקה בב״ה היא תקנ״ח, למדנו מתקנה זו שנהגו להדליק במקום שמתאסף שם ציבור, כדי לפרסם את הנס בציבור, או להוציא את מי שאינו בקי ואינו זריז או שאין לו בית, ושאר טעמים. ומלבד הטעם של זכר למקדש, שאר טעמים שייכים בכל מקום ציבורי, ולאו דוקא בבית הכנסת. והגם שאין לנו הכרח לומר כן, ושמא התקנה היתה דוקא על בית הכנסת, מכל מקום לענין ברכה יש לנו כמה מהצירופים הנז׳, דשייך לומר וצוונו כיון שעל כל פנים יש עליו חיוב להדליק בביתו, וכן הטעם שכל שיש לו עיקר, יכולים לברך על התוספת, וכן השיטה שיכול לברך על כל הדלקה נוספת לפי שזו מצוה שאין לה שיעור. וכן לטעם לפרסם הנס בזמן הזה שאין הכל מדליקין בחוץ.

ואף שדעת מרן שאין לברך על ההדלקה שנוהגים בני אשכנז, שכל אחד מבני הבית מדליק לעצמו. י״ל דשאני התם שהכל מצוה אחת על כל בני הבית, וממילא כולם יוצאים בהדלקה אחת, וכל נרות שמדליקין בבית הכל מצוה אחת, ולכן א״א לברך על כל הדלקה. מה שאין כן לברך על הדלקה שבבית אחר, ובמקום שיש ציבור, ורוצה לפרסם את הנס בפני הציבור.

בברכת התורה,

יצחק יוסף

הראשון לציון הרב הראשי לישראל

סימן נט

הדלקת נר חנוכה על ידי נשים בכותל המערבי

[שלחן ערוך סימן תרעא]

ב״ה ג׳ כסלו תשע״ו

לכבוד הרב הגאון רבי **שמואל רבינוביץ׳** שליט״א

רב הכותל המערבי והמקומות הקדושים.

שלום וברכה,

בדבר שאלתו, שבעוה״ר קמה קבוצת נשים ודורשות מכת״ר לאפשר להן להביא חנוכיה גדולה אל הכותל המערבי, בעזרת הנשים, והן רוצות להדליק נר

חנוכה ולברך על ההדלקה, כיצד לנהוג בדבר, והנני להשיב:

הנה יסוד המנהג להדליק נרות בכותל המערבי, הוא מכח דברי הריטב״א, והריב״ש בתשובה (סימן קיא), שנהגו להדליק נר חנוכה בבית הכנסת. מנהג זה לא היה בזמן הגמרא, ולא בזמן הרמב״ם, ונתקן מאוחר יותר לפרסם את הנס. מנהג זה הובא להלכה בשלחן ערוך (סימן תרעא ס״ז). וכך נהגו הכל להדליק נר חנוכה בבית הכנסת. ודין הכותל המערבי כדין בית כנסת, וטעם התקנה לפרסם את הנס, או להוציא ידי חובה את אותם הבאים לבית הכנסת שאין מדליקין עליהם בביתם, ואין להם נר חנוכה להדליק. אולם מעולם לא שמענו שבבית כנסת ידליקו גם בעזרת נשים, הדלקת הנרות בבית הכנסת יש בה פרסומי ניסא הן למתפללי בית הכנסת, והן לנשים הנמצאות בעזרת נשים. ונודע מה שאמרו בגמרא שבת (כג.), א״ר יהושע בן לוי נשים חייבות בנר חנוכה, שאף הן היו באותו הנס. והאשה מוציאה את בעלה ידי חובת הדלקת נרות חנוכה. ולפיכך כשבעל הבית נאלץ להיעדר מביתו בזמן ההדלקה, עד לשעה מאוחרת בלילה, ראוי ונכון שימנה את אשתו להדליק נרות חנוכה עם צאת הכוכבים, שהוא כרבע שעה אחר שקיעת השמש, ובזה גם הוא יוצא ידי חובה, ששלוחו של אדם כמותו. וגם האשה מברכת בנוסח הרגיל ״להדליק נר חנוכה״. ואם בירכה ״על הדלקת נר חנוכה״ לא תברך שוב, שיצאו בזה.

אך כאשר ראש המשפחה נמצא בבית, המנהג פשוט בכל תפוצות ישראל, שהבעל מדליק ומוציא ידי חובה את אשתו ובנותיו הסמוכות על שולחנו.

וגם לדעת הרמ״א (סימן תרעא ס״ב) שכל אחד ואחד מבני הבית מדליק נר חנוכה, מכל מקום מעולם לא שמענו שגם האשה עקרת הבית מדליקה נרות חנוכה, לא היא ולא הבנות, כי הבעל מדליק נר חנוכה ופוטר את אשתו ובנותיו.

וידוע כמה החמירו רבותינו ז״ל בשינוי מנהגי ישראל, ובפרט כאשר יש כאן חשש ברכה לבטלה, לפיכך הנשים יוצאות ידי חובת המנהג להדליק בבית הכנסת, בהדלקת הנרות בכותל המערבי כפי שנהוג מזה קרוב ל-50 שנה. וכל המשנה ידו על התחתונה. ונודע כי גדולי רבותינו החזיקו במעוז המנהגים מחמת נגע ההשכלה שפשט שם, שראשית הקלקול היה במה שזלזלו במנהגי ישראל ומנהגי אבות התמימים. ואחר כך זלזלו במילי דרבנן, ואחר כך זלזלו בדברים שתורתינו הקדושה אסרה. ונודע כמה החתם סופר ותלמידיו הגדולים הרעישו על כך. שאם נשנה איזה דבר ממנהגי אבותינו יהרס ח״ו כל הדת.

ובספר נחלת שבעה (תשובות. סימן עז. בת׳ ר׳ חנוך סגל) על מדינה אחת בדורו: ״כי אנכי היודע ומכיר את טיב זקני מנהיגי מדינת אשכנז, היושבים בערי פרזים, שכמעט המה מוסרים את נפשותם שלא לעבור על מנהג״.

ובעיקר דין הדלקת נ״ח בברכה ברחבת הכותל המערבי, נקטינן לדינא דשפיר דמי להדליק שם בברכה. וכפי שנתבאר בילקוט יוסף, וכן הורה מרן אאמו״ר זיע״א. וכן כתב בספר אז נדברו ח״ו (עמוד קלז), שיש לברך על הדלקת נרות חנוכה בכותל בלא שום פקפוק, בפרט בזמנינו שמיוחד לתפלה ואינו מקום מעבר כמו בעבר, וגם יש מחיצות, די״ל שיש לו קדושת בית הכנסת. ומה ששמעתי שיש המסתפקים בזה בגלל דבעינן דין בית, הנה אין לו בסיס, דכי מי שנמצא בדרך ויכול להדליק אפילו כשאין לו שום בית דחייב להדליק, והפוסקים בסימן תרעז מדברים לענין ברכה על הראייה כשנוסע בספינה, אין לדייק שאין להדליק בספינה דמסתמא אין לו אפשרות להדליק שם, ואין מצות נ״ח מחוקי תורה אלא יסודה לפרסומי ניסא, ואין להוסיף על מה שלא מצאנו בחז״ל ובפוסקים להצריך בית. וע״ש שהזכיר שהראו לו מ״ש המהרש״ם להוכיח מרש״י שאין להדליק בספינה, ודחה דרש״י איירי בספינה פתוחה בלא גג, ואם ידליק שם הנרות יכבו מהרוח. ע״ש. וראה עוד במ״ש בשו״ת אז נדברו ח״ה (סימן לז), ובחי״א (סימן לב).

גם בשו״ת רבבות אפרים (ח״ד עמ׳ שטז אות סג) כתב, דמדליקין נר חנוכה בכותל בברכה, אחר שמתפללין שם בקביעות, ומנהג הדלקת נ״ח בבית הכנסת הוא במקום כינוס ותפלה, וכך נהוג במקום ציבורי שיש פרסום גדול דכמה סוברים להדליק בברכה, וכמה סוברים בלי ברכה, אבל בבית הכנסת לכו״ע

בברכה. וכאן בכותל זה מקום ציבורי ופרסום נס גדול, ויש להדליק בברכה. ועיין בשו"ת בית מרדכי (סימן מא) שדעתו דבמקום ציבורי שמתאספין יש להדליק בברכה. ע"ש. ובשו"ת ציץ אליעזר (חלק טו סימן ל) כתב שבמסיבה אין להדליק נר חנוכה בברכה. ע"ש.

והנה דעתו של הגרי"ש אלישיב שאין להדליק נר חנוכה ברחבת הכותל המערבי שהיא תחת כפת השמים. וכמו שהביא כן בשמו בספר אשרי האיש (עמוד רסב), שהמדליקין בכותל אם מדליקים במערה יכולים לברך, דשם לכאורה יש דין של בית הכנסת, אבל ברחבת הכותל א"א, שצריך להיות בית. ע"ש.

ונראה דאזיל לשיטתיה שם שכתב, שהדלקת נר חנוכה שייכת רק למי שיש לו בית והוא גר שם, אבל מי שאין לו בית והוא גר ברחוב, אין עליו מצות הדלקה, ואפילו אם הוא נמצא במקום שיש שם מחיצות, אבל אינו מקורה, אין שם מצות הדלקה. שהחיוב להדליק הוא רק בפתח ביתו. ולפי המבואר בשלחן ערוך שאף צריך למכור כסותו בשביל נר חנוכה, לכאורה צריך גם כן למכור את כסותו כדי לשכור בית שיוכל לקיים מצות הדלקת נר חנוכה. עכ"ד.

אולם יתכן שגם לשיטה זו, הדלקה בכותל המערבי שאני, לפי שהיא מדין הדלקה בבית הכנסת לפרסומי ניסא, ואפשר שבדין זה לכ"ע אין צריך בית. ועוד יש להעיר, שהרי כמה ראשונים כתבו שמדליקין בבית הכנסת להוציא את מי שאינו בקי וזריז במצוה זו, ולדידהו הרי אין זה ביתם כלל, ואף על פי כן מהני, ומשמע קצת דאין קפידא כ"כ בבית דוקא, וכן מדליקין בבית הכנסת עצמו ולא בפתח מבחוץ, וע"כ דלא דמי להדלקת נ"ח בביתו הפרטי של האדם. וזיל בתר סברא, שאם ההדלקה בבית הכנסת היא משום פרסומי ניסא לרבים, זה לא שייך דוקא לבית, ורק לענין חובת כל יחיד ומשפחה דנו הפוסׂ אם יש דין "בית", להדליק דוקא בפתח הבית, לא כן לענין הדלקה בבית הכנסת ובמסיבות.

ועל כל פנים המנהג שנהגו לברך על הדלקת נ"ח ברחבת הכותל המערבי, הוא מנהג נכון, שהרי רחבה זו נתקדשה כמקום המיוחד לתפלה ואינו מקום מעבר כמו בעבר, וגם יש שם מחיצות מהצדדים, ובודאי שיש לו קדושת בית הכנסת. ואף שאינו מקורה, הנה מי שנמצא בדרך ויכול להדליק בדרך במקום שחונה בצד, נראה דשפיר יכול להדליק בברכה. וכן נהג מרן אאמו"ר בעת שכיהן כרב ראשי לישראל [משנת תשל"ג], שבירך בימי החנוכה על הדלקת הנרות ברחבת הכותל ברוב עם, מידי שנה בשנה.

גם בשו"ת רבבות אפרים (ח"ד עמוד שטז אות סג) כתב, דמדליקין נר חנוכה בכותל בברכה, אחר שמתפללין שם בקביעות, ומנהג הדלקת נ"ח בבית הכנסת הוא במקום כינוס ותפלה, וכך נהוג במקום ציבורי שיש פרסום גדול דכמה סוברים להדליק בברכה, וכמה סוברים בלי ברכה, אבל בבית הכנסת לכולי עלמא בברכה. וכאן בכותל זה מקום ציבורי ופרסום נס גדול, ויש להדליק בברכה. ועיין בשו"ת בית מרדכי (סימן מא) שדעתו דבמקום ציבורי שמתאספין יש להדליק בברכה. ע"ש. [אלא שבשו"ת ציץ אליעזר (חלק טו סימן ל) כתב שבמסיבה אין להדליק נר חנוכה בברכה. ע"ש].

ובשו"ת שבט הלוי (ח"א סימן קפה) כתב לבאר ענין הדלקת נר חנוכה בבית הכנסת בברכה, כי פרסומא ניסא הוא ענין שאין לו שיעור וגבול למעלה, כי כל מה שמוסיפין במצוה זו שעיקרה פרסומא ניסא, בכלל תקנת חכמים הוא, אלא שלא חייבו אלא בדבר מוגבל, ועל כן מצינו כאן ענין מהדרין ומהדרין מן המהדרין, כי פירסומי ניסא אין לו שיעור, והכל בכלל התקנה, אלא שלא חייבו, על כן אם מוסיפים כאן להדליק בבית הכנסת ברוב עם שאין לך פירסומי ניסא גדול מזה, אין זה מנהג חדש אלא שהוסיפו בפרסום הנס וכל עיקר רצונם בתקנת הנר היה פרסומי ניסא, על כן שפיר מברך על הדלקת נרות בבית הכנסת דכל פרסום שאפשר, בכלל תקנתם הוא, ודו"ק.

בברכת יישר כוחו וחילו לאורייתא

יצחק יוסף

הראשון לציון הרב הראשי לישראל

סימן ס

בדבר קריאת המגילה בשכונת רמות

[שלחן ערוך סימן תרפח]

בס״ד. אדר ב׳ תשע״ו

לכבוד הרה״ג חריף ובקי, לן בעומקה של הלכה,

כש״ת הרה״ג רבי **אברהם דניאל** שליט״א,

רב ומו״צ בשכונת רמות בירושלים, ומח״ס ברית אברהם ג׳ חלקים.

בדבר קריאת המגילה בשכונת רמות, הנה כבר דיברנו בזה בשיעור בלויין במוצאי שבת, באדר תשע״ה, לאחר שבשנת תשע״ה, הציבו בורגנין בין שכונת רמות לשאר השכונות, וגם בנו בתים בין רמות להר חוצבים, ואין שיעור מיל בין רמות להר חוצבים, ובשנת תשע״ו הניחו שם קרוואנים, לפיכך העלנו לדינא שיש לקרוא שם את המגילה בט״ו אדר, ואף שיש מי שסבר שיש להמשיך לקרוא את המגילה ברמות בי״ד אדר, מכל מקום יש לנו לצרף י״ג צירופים כדי להורות לקרוא את המגילה ברמות בט״ו, והוא גם לדעת מרן אאמו״ר זיע״א.

ביאור הדין שהכל יוצאים בי״ד

ויש לדעת, דמה שמרן אאמו״ר לא הסכים בזמנו לצרף כמה ספיקות כדי להורות לקרוא ברמות בט״ו, הוא מפני דברי הירושלמי (מגילה פ״א ה״א ג ה), שהכל יוצאים בי״ד, ופירש הגר״א (סימן תרפ״ח ס״ד), וכן מבואר ברוב מפרשי הירושלמי, שלא אמרו שבן כרך קורא בט״ו אלא לכתחילה, אבל בדיעבד בן ט״ו יוצא י״ח ביום י״ד. ומטעם זה פסק מרן דלו יהי אלא ספק, עדיף שיקראו בי״ד. ועיין בפרי מגדים (מש״ז סק״ב) שכתב, שגם הש״ס מודה לזה על כל פנים לענין דיעבד שבן כרך שקרא בי״ד יצא. וכן קיימא לן לענין עיירות המסופקות שכתבו הרמב״ם ומרן השלחן ערוך שקוראים בי״ד בברכה ובט״ו בלא ברכה, וכתב הגר״א שם, דהא דמברכים בי״ד, משום שאף בני כרכים יוצאים בדיעבד בי״ד, הילכך מברכים בי״ד אף לכתחילה, כעין מה שפסקו הפוס׳ שאם מסופק בברכה אם יברך העץ או האדמה, מברך בפה״א, דממ״נ יוצא.

וכן כתב בכף החיים (סק״ט) שבכפר הנראה והוא רחוק יותר ממיל, שהדבר שנוי במחלוקת הפוסקים, הרי הוא כדין עיירות המסופקות שקוראים בי״ד בברכה ובט״ו בלא ברכה. וכן כתב החזון איש (בסימן קנג סוף אות ב), שבמקום ספק קבעו חכמים לקרות גם בט״ו מחמת ספק, וקבעו לברך על המגילה בי״ד ולא בט״ו, דבי״ד מקיים מצוה בודאי ואפילו אם היא מוקפת, שהכל יוצאים בי״ד, ובט״ו הוי ספק מצוה. ע״ש. ואין לחלק בזה בין ספק במציאות [שמא היתה מוקפת חומה מימות יהושע בן נון או לא] לספיקא דדינא כנידון דידן, שהרי חזקיה דמספקא ליה לגבי עיר טבריה, שהים חומתה, אם נחשבת כדין מוקפת חומה, הוה ליה ספיקא דדינא, והיה קורא בי״ד ובט״ו.

אולם ע׳ ביביע אומר ח״ז (אורח חיים סימן נח) שהביא את דברי הפרי חדש (ר״ס תרפ״ח), דס״ל דתלמוד דידן פליג על הירושלמי, ולכן אמרו בריש מגילה זמנו של זה לא כזמנו של זה, ולדעת הפרי חדש בן ט״ו שקרא בי״ד לא יצא י״ח. ואף שביביע אומר שם הסכים עם דברי הגר״א הנז׳, אולם ע׳ בגליון בשו״ת יביע אומר הנז׳ הנדפס מחדש שכתב בזה״ל: שוב ראיתי תנא דמסייע להפרי חדש הנ״ל, שכתב שבן ט״ו שקרא בי״ד לא יצא י״ח, והוא הראב״ן במגילה (סימן תנא דמ״ה ע״א) וז״ל: הקורא מגילה למפרע לא יצא דכתיב נזכרים ונעשים, מה עשיה למפרע לא, דמוקפים שקראו בי״ד לא יצאו, אף זכירה שהיא הקריאה למפרע לא, עכ״ל. **וצ״ע**. עכ״ל היביע אומר.

הרי שסייע את דברי הפרי חדש מדברי אחד מהראשונים. וסיים וצ״ע. ולפי זה בהגלות נגלות דברי אחד מן הראשונים דלא כהגר״א, שפיר נוכל לסמוך על כל הצירופים והספיקות לקרוא את המגילה ברמות בט״ו, דהא אם יקרא בי״ד לדעת עוד כמה מהראשונים [ראה להלן] לא יצא ידי חובה.

ומצינו גם להרשב״א הריטב״א והמאירי שמסייעים לדברי הפרי חדש, דבן כרך שקרא בי״ד, **לא יצא י״ח**. וראה להלן. ונמצא דמה שטענו שעדיף

לקרוא ברמות בי״ד, שהכל יוצאים בי״ד, אין זה ברור כלל. ואדרבה נראה דבן ט״ו שקרא בי״ד לא יצא.

ובאמת אם הביאור הוא כדברי הגר״א, יש לעיין, דאם כן אמאי לפי רוב הראשונים במקום שיש ספק צריך לקרוא יומיים מדינא [ראה הר״ן מגילה ה: בית יוסף סימן תרפ״ח אות ד׳ בדעת הרמב״ם, ובשלחן ערוך בסימן תרפ״ח סעיף ד׳], הרי יצאו י״ח אחר שכבר קראו בי״ד. אלא אם כן נימא שדברי הירושלמי אליבא דהגר״א אייתו לסברת הגאונים שקריאת המגילה בט״ו הוא ממדת חסידות. ולא משמע כן.

ומצינו לעוד ראשונים שכתבו דהביאור מה שאמרו בירושלמי דהכל יוצאים בי״ד, היינו הרוב יוצאים, שרוב העולם קוראים בי״ד. וכמ״ש הרשב״א (ד: בד״ה ״אלא כל הנדחה״). וז״ל: ומשום די״ד זמן קריאה לכל הוא, כלומר לרוב הקוראים וכדאיתא בירושלמי וכו׳. ע״כ. וכנראה מטעם זה כתב הרשב״א (מגילה ב. ד״ה ולי), שאף בדיעבד בן ט״ו שקרא בי״ד לא יצא י״ח, שלא הקילו חכמים לקרוא בי״ד אלא לבני הכפרים וכיוצא בזה שהוא קולא מיוחדת של חכמים. עכת״ד.

ויש שפירשו דברי הירושלמי דקאי רק על הספיקות, ולא על הודאי, וכמ״ש המאירי (ב. ד״ה אף על פי) בזה״ל: מכל מקום בני כרכים שקדמו לי״ד לא יצאו וחוזרין וקורין, ובני עיירות שלא קראו בי״ד, הרי הם בכלל מעוות לא יוכל לתקון, בהדיא אמרו זמנו של זה לא זמנו של זה, ואף על פי שבתלמוד המערב אמרו הכל יוצאין בארבעה עשר, לא נאמר אלא על הספיקות וכו׳. עכ״ל. והובא ביחוה דעת ח״ד (סימן מ בהערה).

ולדברי המאירי מי שמחוייב לקרוא בט״ו וקרא בי״ד, לא יצא ידי חובה, ולכן מהני שפיר לצרף כל הצירופים הנ״ל לענין מקרא מגילה בט״ו. [ועיין בספר כרכים ומוקפים (סימן י״ז) שהאריך להוכיח מדברי עוד ראשונים דס״ל שבן ט״ו שקרא בי״ד לא יצא י״ח].

גם בערך השלחן (סימן תרפ״ח סק״א וסק״ג), כתב כדברי הפרי חדש שבן ט״ו שקרא את המגילה בי״ד, לא יצא ידי חובה.

וכן משמע מדברי המהר״ם בן חביב בשו״ת קול גדול (ס״ס א׳), שהספיקות עדיף להם לקרוא ביום ט״ו, ואם זמנו בט״ו, וקראה בי״ד, **אינו יוצא י״ח** לדעת רוב הפוסקים זולת הרא״ש והטור, ואם קראה בט״ו יוצא י״ח אליבא דכולי עלמא, לכן יקראנה בט״ו. ע״ש. ומשמע דלא ס״ל כפי׳ האחרונים דהכל יוצאים בי״ד, היינו שיוצאים י״ח בי״ד, אלא הביאור שרוב העולם יוצאים בי״ד.

וכן העיר בשו״ת הר צבי (או״ח ח״ב סי׳ קכג), דאף שהמשנ״ב הביא דברי הט״ז והגר״א שבדיעבד יצא אם קרא בי״ד, מ״מ הרי במאירי מפורש שלא יצא אף בדיעבד, וכן נראה שהוא שיטת רבינו יחיאל בטור.

ומעתה, אמאי לא יועיל כאן לצרף י״ג ספיקות כדי להורות לקרוא בט״ו. וכאשר יבואר להלן בס״ד.

אי מהני נראה ברחוק יותר ממיל

והנה בגמרא מגילה (ב:) אמרו: אמר רבי יהושע בן לוי, כרך וכל הסמוך לו וכל הנראה עמו נידון ככרך. ועד כמה כמחמתן לטבריה מיל. ושם (מגילה ג:), תנא סמוך אף על פי שאינו נראה, נראה אף על פי שאינו סמוך. בשלמא נראה אף על פי שאינו סמוך משכחת לה כגון שיושבת בראש ההר, אלא סמוך אף על פי שאינו נראה היכי משכחת לה, א״ר ירמיה שיושבת בנחל. [פירש רש״י, מקום נמוך].

ונחלקו הראשונים במה שאמרו דנראה מהני לצרפו לכרך, אם הוא דוקא תוך שיעור מיל לכרך, או אף יותר משיעור מיל, שכל שנראה מצטרף עם הכרך אף ביותר משיעור מיל. שדעת רבינו חננאל (מגילה ג:), דנראה אף על פי שאינו סמוך כשיעור מיל, אלא יותר מזה, נידון ככרך, והשוכן חוץ לכרך כשיעור הזה קורא המגילה בט״ו, שנידון כבן כרך. וכן דעת רבינו יהונתן מלוניל (שם), וכן משמע מפירוש רש״י (מגילה ב:), שנראה אפילו רחוק יותר ממיל נידון ככרך. וכן כתב הרשב״א בחידושיו (שם). וכן כתב הריטב״א (שם). והוסיף, דבנראה כל שהוא נראה עמו ומשתתף עמו בענייניהם לית להו שיעורא. ע״כ. וכן דעת הריא״ז

בפסקיו (פ״ק דמגילה סימן יב). והראב״ן (דף קעה.). והמאירי מגילה (ב:).

אולם הרמב״ם (בפ״א מהל׳ מגילה ה״י) כתב וז״ל: כרך וכל הסמוך לו, וכל הנראה עמו, אם אין ביניהם יותר על אלפיים אמה, הרי זה ככרך, וקוראים בו בחמשה עשר. ע״כ. ומוכח דס״ל שאפילו בנראה עמו אין דינו ככרך אלא אם כן אין ביניהם יותר ממיל, דהיינו אלפיים אמה. (שהוא 960 מטר). וכעין זה כתב הטור (סימן תרפח). וכן דעת הארחות חיים (הל׳ מגילה סימן כב). וכ״ה בספר אהל מועד ח״ב (דף נו ע״א) ״כרך וכל הסמוך לו וכל הנראה עמו עד מיל נידון ככרך וקוראים בט״ו״. ומבואר דס״ל כהרמב״ם. וכן כתב בספר צידה לדרך (דף קלו ע״ג) וז״ל: ״כפרים הסמוכים לה אפילו אינם נראים עמה, כגון שיושבים בעמק, או שנראים עמה אפילו הם רחוקים, והוא שלא יהיו רחוקים יותר ממיל קוראים בט״ו״. ע״כ. וכן מוכח ברוקח (סימן רלז) וז״ל: אמר ריב״ל, כרך וכל הסמוך לו וכל הנראה עמו עד מיל קוראים בט״ו. ע״כ.

והרב המגיד שם תמה על זה, דהא אין שיעור מיל לנראה, דאפילו יותר ממיל קורא בט״ו. ולשיטת הרמב״ם דבנראה הוא דוקא תוך שיעור מיל, למה הוזכר נראה, דהא בלא״ה הוא סמוך. וגם הרי״ף בהלכות היה לו לבאר זה, וע״ש במ״מ שהגיה בדברי הרמב״ם.

אך מרן הכסף משנה שם כתב על דברי הרב המגיד, ואני אומר, הרי תקננו דברי רבינו על ידי שיבוש הנוסחא שלפנינו, אבל מה נעשה להטור (סימן תרפח) שכתב גם כן כיוצא בזה, ואם באנו לומר שיש לתקן גם נוסחת הטור, כמו שתקנו נוסחת רבינו, מה נעשה להר״ן שכתב, דאפשר דכי אמרי׳ ועד כמה, מיל, אכולה מילתא מהדר בין לנראה עמו בין לסמוך לו. ואם כן עלינו ליישב לשון גאונים אלה אשר מפיהם אנו חיים. ולכן כתב מרן, שהרמב״ם והטור, וכן הר״ן בדרך אפשר, ס״ל כולהו, שנראה צריך שיהא בתוך מיל. והחילוק בין נראה לסמוך, אפשר בב׳ דרכים, או שסמוך היינו סמוך ממש בתוך ע׳ אמה ושיריים, ונראה הוא עד מיל. או שסמוך דוקא בתוך מיל במידת הקרקע, אבל בנראה מודדים את החבל במידת אויר, שבזה המרחב גדול יותר. ומצינו שגם הארחות חיים (הל׳ מגילה סימן כב) העתיק לשון הרמב״ם כהנוסחא שלפנינו. וכ״ה גירסת המאירי שכתב, ״וגדולי המחברים כתבו שיעור תחום שבת אף לנראה עמו, ואין הסוגיא מוכחת כן״. ע״כ. וכן כתב עוד מרן בבית יוסף (סימן תרפח), לאחר שהעיר בלשון הרמב״ם והטור שאף בנראה מתירים רק עד מיל, והרי משמע דבנראה אפילו יותר ממיל מהני, כתב כמה תירוצים בזה, דאפשר לדחוק ולומר ד״בלבד שלא יהיו רחוקים יותר ממיל׳ דקאמר, לא קאי אלא אריש, דהיינו הסמוכים להם אפילו אינם נראים עמהם, אבל אסיפא דהיינו נראים עמהם לא קאי, וכו׳. ועוד י״ל שהרמב״ם ורבינו מפרשים דכי בעי ״עד כמה״ לאו אסמוך בעי, דסמוך משתמע סמוך ממש, דהיינו בתוך עיבורה של עיר, אלא אנראה בעי, דאין סברא לומר שאפילו רחוק כמה פרסאות מן הכרך לפי שהוא נראה מן הכרך יהא נדון כמוהו. אבל הר״ן כתב וכו׳. אי נמי אפשר, דכי אמרינן ועד כמה אמר רבי ירמיה כמחמתן לטבריה מיל, אכולה מילתא מהדר, בין לנראה עמו, בין לסמוך. ומכל מקום אינו נראה, שאם היה רחוק כמה פרסאות מפני שרואין אותו מן הכרך יהא נדון ככרך. עכ״ל. הנה לפי תירוץ ב׳ הבתים הסמוכים לחומה עד שיעור מיל מתחברים לכרך, אבל לאחר שיעור מיל, צריך שיהיה חיבור של הבתים בלא הפסק שיעור עיבורה של עיר. דהיינו שבעים אמה ושיריים. אלא שאין דבר זה לכל התירוצים.

ויש הוכחה לדברי מרן בדעת הטור, שכן הוא בקיצור פסקי הרא״ש שחיברו הטור, בפ״ק דמגילה, שכתב בזה״ל: ״כרכים המוקפים חומה, וכל הסמוך להם אפילו אינו נראה, או נראה אפילו אינו סמוך, כל שהוא בתוך מיל קוראים בט״ו״. ומוכח שפירוש ״סמוך״ כאן, היינו בתוך עיבורה של עיר, וכמו שפירש מרן.

וכן כתב גם בשו״ת מהר״ם אלשקר (סימן קי) בדעת הרמב״ם, שנראה היינו בתוך מיל, וסמוך היינו סמוך ממש בתוך עיבורה של עיר. וע״ש שלדעת הרמב״ם דברי הגמרא ועד כמה, מיל לא קאי אלא אנראה בלחוד דסליק מיניה, ולא אסמוך, דפשיטא להו דסמוך היינו סמוך ממש בתוך עיבורה של עיר, והיינו דלא מסתברא כלל לומר שאם נראה עמו כגון שיושב

בהר, אפילו אם היה רחוק מאד מן הכרך יהיה נדון ככרך, שזה לא יעלה על הדעת, וכמ״ש כן הר״ן. ועוד כתב, שכן נראה דעת הרי״ף בהלכותיו, ולית להו הא דתנא נראה אף על פי שאינו סמוך וכו׳, ולכן השמיט אותה בהלכות, ואף הרמב״ם לא פסקה וכו׳. וכן כתב הצל״ח (מגילה ה:). [וידוע מ״ש הכסף משנה (מגילה פ״א ה״י) ועוד שיש לנו להסכים דעת הרמב״ם לרבו הרי״ף].

ומרן השלחן ערוך (סימן תרפח ס״ב) פסק: ״כרכים המוקפים חומה מימות יהושע בן נון, וכן הכפרים הנראים עמהם אפילו אינם סמוכים, כגון שהם בהר, או שסמוכים להם אפילו אינם נראים עמהם, כגון שהם בעמק, ובלבד שלא יהיו רחוקים יותר ממיל, קוראים בט״ו״.

ונראה דמרן השלחן ערוך פסק דלא כהרמב״ם, ולדעתו כל שהוא נראה אף יותר מיל נידון ככרך. שהרי מרן הפך הסדר מלשונו של הטור, ומשמע דמ״ש ובלבד שלא יהיו רחוקים יותר ממיל, קאי אסמוכים להם שאינם נראים עמהם, אבל אם נראים עמהם, אפילו רחוקים יותר ממיל, קוראים בט״ו. וכן כתב המגן אברהם (סק״ג). וכ״ה בביאורי הגר״א בדעת מרן. [ולפי זה סמוך פחות ממיל, מצטרף לחיוב הכרך].

ואף שהפרי חדש כתב, שדעת מרן השלחן ערוך כדברי הרמב״ם וסיעתו. אך ראה מה שהעיר עליו במטה יהודה (סימן תרפח דין ב), דלא משמע הכי מלשון מרן השלחן ערוך, שכתב היפך מסדר הלשון בטור.

ומרן החיד״א בברכי יוסף (סק״ז), אף שהעיר ע״ד הפרי חדש, לענין הלכה נראה שמאחר שהרמב״ם והטור סתמו דבריהם, ונראה דס״ל שגם נראה לא יהיה רחוק יותר ממיל, וכן כתב הר״ן בהדיא, וכן מוכח מדברי הרב צידה לדרך, ובדעת מרן השלחן ערוך יש לדון, לכן כתב דנראה דנקטינן שגם כפרים הנראים לכרך לא יהיו רחוקים יותר ממיל. ע״כ.

וכן העלה האליה רבה להלכה, כדעת המגן אברהם, אחר שכן נראה בדעת מרן, וכ״מ בלבוש, וכן כתב מהר״ם אלשקר, וכ״מ ברוקח. ע״כ. וכן פסק הרב בית עובד. וכן כתב הרה״ג השואל בספר רוח חיים פלאג׳י (סימן תרפח). וכן העלה בשו״ת ישכיל עבדי (ח״א אורח חיים סימן טוב אות ז), ושאין ראיה להיפך, ממה שמרן סידר היפך לשון הטור וכו׳. ושכ״ד רוב הראשונים והאחרונים שאין נידון ככרך אלא דוקא מה שבתוך תחום שבת, ונראה שאינו סמוך הוא גם כן כשהוא דוקא בתוך התחום. ע״ש.

וגם בקובץ תורה מציון (שנה א סימן טז) זאת הלכה העלה, שרוב הראשונים והאחרונים סוברים שאין נידון ככרך אלא דוקא מה שבתוך תחום שבת, ונראה שאינו סמוך הוא גם כן דוקא כשהוא בתוך התחום. ובנידון זה, כיון שהרי״ף והרמב״ם שני עמודי הוראה, ונוסף לכך כ״ה דעת הרבה ראשונים, בודאי שמן הראוי לפסוק כדבריהם. ועוד שכן מבואר בהלכות גדולות (הל׳ מגילה דף מ) וכתבו הראשונים שדברי בה״ג דברי קבלה. וכן מסקנת האליה רבה והחיד״א, שגם בנראה צ״ל בתוך מיל. וכנ״ל.

ומעתה לגבי שכונת רמות, בזמנו [כאשר נכתבה התשובה ביביע אומר ח״ז סימן נח] שהיה מרחק יותר ממיל בין רמות לשאר השכונות, אף אם רמות נראית מהעיר, לא מהני, דלא מועיל נראה אלא בתוך מיל. ועוד שאפילו לסברת רבינו חננאל ורש״י וסיעתם דס״ל שבנראה עמו אפילו הוא רחוק יותר ממיל נידון ככרך, מכל מקום שכונת רמות אינה בגדר נראית עמו, שהרי אינה נראית מעיר העתיקה של ירושלים.

אי מהני סמוך בתוך מיל, או דבעינן חיבור של שבעים אמה

והנה הגאון החזון איש (סימן קנא) כתב: ״ואף על פי שאם נתווספו בתים חוץ לחומת הכרך קוראים בט״ו, אפילו אם הבתים נמשכים ברציפות יותר ממיל, מכל מקום צריך שלא יהיה בין הבתים האלה מגרש פנוי כשיעור שבעים אמה ושיריים, כדין עיבורה של עיר, שאם יש שטח פנוי בשיעור כזה, או לכל היותר קמ״א אמה, צריכים לקרות המגילה בי״ד״. וכן דעת הגרצ״פ פראנק במקראי קודש (הל׳ פורים סימן כג).

והיינו דשיעור מיל שנאמר בשלחן ערוך, הוא מחומת העיר המוקפת חומה, וכל הבתים המתחברים לכרך, ואין ביניהם 35 מטר, מצטרפים לכרך. אבל

כשיש הפסק 35 מטר בין הבתים, בזה אינו מצטרף לכרך.

ובשו"ת יביע אומר שם פסק בזמנו, שעל תושבי שכונת רמות לקרוא את המגילה בי"ד, שאפילו לסברת ר"ח ורש"י וסיעתם דס"ל שבנראה עמו אפילו הוא רחוק יותר ממיל נידון ככרך, מכל מקום שכונת רמות אינה בגדר נראית עמו, שהרי אינה נראית מעיר העתיקה של ירושלים. ואמנם משכו' בעלז רואים את כל שכונת רמות, אבל להסוברים דבעינן שתהיה נראית מהעיר העתיקה לא מהני.

ועיין בשלטי הגיבורים (ב"ב יא.) דקצת משמע דלא בעינן עיבורה של עיר, וכל שהוא מחובר לכרך בתוך מהלך מיל, חשיב ככרך לגבי המגילה. [ומ"ש בבית יוסף דבעי' תוך עיבורה של עיר, הרי דבר זה הוא רק אחד מהתירוצים ואין הכרח לתפוס כתירוץ זה]. וז"ל השלטי גיבורים: ולדעתי כי היה פשוט לתלמוד, דעד עיבורה של כרך, חשוב ככרך, ושלא תהיה סבור שדוקא אותם שיושבים בעיבור הכרך קורין כבני הכרך, אבל היושבים חוץ לעיבורה של כרך אינן קורין כבני הכרך, אף על פי שהם גם הם מאנשי אותה העיר, לכך הצריכו חכמים לומר דגבי קריאת המגילה כשתיקנו בימי מרדכי ואסתר להיות בני כרך קורין בט"ו, לאו דוקא בני כרך עד העיבור כדמוכח בכל מקום, אלא גם הסמוך לכרך, דהיינו עד מיל, נידון ככרך לגבי התקנה שעשו בימי מרדכי ואסתר, ואולי דאפילו הנראה עם הכרך אינו נידון ככרך אלא עד מיל, ולא יותר, כדמשמע מדברי המיימ' וכו', ומכאן למדו לכל גזירה שהיא מתפשטת עד תחומה של עיר, כי היכי דגבי מגילה שהיא תקנה מתפשטת טפי מהעיר גופה עד מיל, הכי נמי לכל תקנה. עכ"ל.

ולכאורה מבואר מדבריו, שאין אנו צריכים לחשב מעיבורה של עיר, דהיינו שיהיה חיבור לעיר במרחק של פחות משבעים אמה ושיריים, אלא כל הבתים שהם קרובים לכרך בתוך מהלך מיל, חשובים ככרך. שאין צריך לחשב כאן עיבורה של עיר, ודי בשיעור מיל לחבר את כל הבתים שנבנו בסמוך לכרך. ולפי זה כל הבתים שנבנו בסמוך לחומת העיר העתיקה, אם אין הפסק של שיעור מיל, מתחבר לעיר, והכל קורין בט"ו. ונמצא שבשכונת רמות שכיום אין מהלך מיל בין שאר השכונות לשכונה זו, בודאי קורין בט"ו. אלא דיתכן דהש"ג קאי על מהלך מיל מהחומה, ולא נתבאר להדיא בדבריו דמהני שיעור מיל גם לאחר שיעור מיל מהחומה. והש"ג לא התייחס אי מהני סמוך לסמוך, או לא, ובפשטות מדלא חילק משמע דכל שהוא בתוך מיל הכל מתחבר לכרך. גם בסמוך לסמוך, ויש לפלפל בדבריו.

ובאמת שלא מצינו בראשונים להדיא למי שיכתוב דלא מהני סמוך לסמוך, ורק בשו"ת מנחת יצחק, ובתשובות והנהגות, הם שכתבו דבר זה דלא מהני סמוך לסמוך.

והנה לגבי דין נראה, אם הכפר גדול ורחב ידים, ואפס קצהו נראה וכולו אינו נראה, אין זה בסוג נראה עמו, אלא על כל פנים צריך שרובו יהא נראה לכרך, כי רובו ככולו. ובנידון דידן שאין שכונת רמות נראית בקרקע של העיר העתיקה בירושלים, אינה בגדר נראית עמו.

וראה בשו"ת יביע אומר שם שהעלה, שצריכים לקרוא המגילה ברמות בארבעה עשר, כיון די"א דבעי' שיהיה נראה בתוך מיל. וגם אין זה נחשב בגדר נראה, דבעי' שכולו יהיה נראה עמו, ולא די במקצתו. ודלא כמ"ש בשו"ת מהרי"ל דיסקין (קו"א סימן קג) דסגי כשמקצתו נראה.

וז"ל המאירי (מגילה ב: בד"ה אף על פי): "ונראים הדברים בנראה עמו שהוא מאותו מחוז וטפל לאותו כרך, על דרך מה שנאמר בחשבון ובבנותיה, בית שאן ובנותיה. ויש לפרש בששטח כל אותו כפר הנראה עמו נראה להדיא". עכ"ל. וכן העלה בשו"ת ציץ הקודש (ח"א ס"ס נב, וח"ב ס"ס נ) שצריך שכל השטח של הכפר נראה עם הכרך, ולא די במקצתו. ע"ש.

אי מהני לצרף את העירוב המחבר את השכונות

ויש שהסתמכו על העירוב המחבר את כל שכונות ירושלים, כולל שכונת רמות, אך י"ל דלגבי פורים בעינן שיהיה חיבור ממש לעיר, ולא סגי בחוט של העירוב, שהוא הלכה מהלכות טלטול בשבת. דאטו אם יקיפו את כל אר"י בצורת הפתח, אשר עי"ז נעשה כולו

לרה"י, יהפכו כל ערי אר"י למוקפות. וכן כתב בשו"ת מנח"י ח"ח (סימן סב). ובח"ט (ס"ס ע), ושכ"ד הגר"ז גורזברג, והג"ר ישראל זאב מינצברג, והרב בעל תורת חסד, והגאון הסטייפלר, והגר"פ אפשטיין, והגר"ש יודלביץ, דלא מהני העירוב להחשיב עי"ז כדין העיר לקרוא בט"ו.

והנה הריטב"א (מגילה ב:) כתב הטעם דבמגילה הסמוך נגרר אחר הכרך, דכיון דמגנו בתוך העיר בשעת צרה, ומשתתפי לכל מילי, כדידהו חשיבי לענין מקרא מגילה. ע"כ. והנה תלה דבר זה דמגנו בתוך העיר בשעת צרה, וזה לא שייך בעירוב של צורת הפתח, ברחוק כמה מהעיר. ורק בסמוך ממש לכרך, בשיעור מיל, בזה מהני לומר שיש לו דין כרך, מפני שמוגן על ידי הכרך. ובזה אף שנתמשך כמה וכמה, לא חילקו בין בית לבית. כל שהבתים מחוברים יחד בלא הפסק של ע' אמה ושיריים, נעשה הכל גוש אחד. מה שאין כן אם רחוק יותר אף שהעירוב מקיפו אין כח בעירוב לעשות כאילו מוקף מחיצות רק לענין שבת.

ועוד, שהרי יש שסומכים על העירוב של צורת הפתח ויש שאינם סומכים, ואטו אלו הסומכים על העירוב יקראו בט"ו והאחרים יקראו בי"ד, ואין לך חוכא ואטלולא גדול מזה. וגם דשכיח שהעירוב יקרע באיזה מקום, ונמצא שהפסיד קריאת המגילה בב' הימים. וכן כתבו בשו"ת קנין תורה בהלכה ח"ד (סימן פז). ובשו"ת ציץ הקודש (ח"א סימן נב אות ג), ובספר עיר הקודש והמקדש (ח"ג סימן כז). וכן כתב הגאון בעל הקהלות יעקב בספר קריינא דאגרתא (ח"ב סימן קה) דמסתבר שהעירוב אין מועיל לאשווי כעיר אחת, דנהי שהכל רה"י אחד, מכל מקום גם ברה"י הזה איכא שני עיירות. ומכל מקום אם לדין יש תשובה, ואין צריך להאריך וכו'. עכ"ל.

ולכאורה נראה שבמגילה לא תלוי בשם רשות אחת כמו לענין שבת ותחומין, וכשרחוקים מהעיר ואינם עשויים לדירה, אפילו מחיצות לא יועילו, דהכא תליא בסמוך ולא במחיצה. ולשון חז"ל הוא "כרך וכל הסמוך לו" ומסקינן עד מיל. וכן הורו כמה מגדולי ההוראה.

ויש כאן כמה טענות: דהנה דעת הרבה ראשונים דלא מועיל נראה רק בתוך מיל מהכרך, ולפי שיטתם יתכן שבדין סמוך צריך דוקא סמוך ממש שהוא תוך שבעים אמה ושיריים, כמ"ש מרן בכסף משנה (שם), ובבית יוסף (אורח חיים תרפח). וכתב בא"ר (תרפח סק"ז) שכן נראה בספר דרך תמים בהגהות הרי"ף (דף יט.), וכן נוטה דעת מהר"ם אלשקאר. ולכאורה לא מצאנו הכרע במחלוקת ראשונים זו, ועל כל פנים לא נפיק מספיקא. וכ"ש שכן נראה דעת שני עמודי הוראה. וכתב החיד"א שיש להוכיח כן בדעת מרן ושכן נקטינן להלכה. ואם כן אפילו אם היתה שכונת רמות נראית מתוך ירושלים העתיקה, כיון שהיא מרוחקת מיל לא יועיל מה שנראית.

ובלא"ה שכונה רמות אינה נראית מירושלים העתיקה.

[וכמה אנשים העידו שבהיותם בעיר העתיקה של ירושלים ניסו להביט אל שכ' רמות, ולא ראו אפילו מקצתה].

וגם אם היתה שכונת רמות נראית מהעיר העתיקה, הרי כתב החזון איש (סימן קנא) שאפילו אם יש בתים ברציפות מהכרך, צריך שלא יהיה בין הבתים האלה מגרש פנוי כשיעור ע' אמה ושיריים, שאם יש שטח פנוי בשיעור כזה, או לכל היותר קמ"א אמה, צריכים לקרות המגילה בי"ד.

וגם לשי' הר"ח ורש"י שנראה מועיל אפילו רחוק יותר ממיל, מכל מקום צריך ששטח כל אותו המקום נראה עמו, וכבר הזכרנו לשון המאירי, דיש לפרש בששטח כל אותו כפר הנראה עמו נראה להדיא". ע"כ. והיינו שרואים את החלק הזה מהכרך, ומן הכרך רואים את שטח כל הכפר. [וראה בהגהות הר"א הרשלר שם]. ולדבריו בשכונת רמות יש לקרוא בט"ו. ואפשר שכוונת המאירי שצריך לראות את הכפר ממקום המוקף חומה, שהוא העיר העתיקה, ולא מהבתים הסמוכים למוקף חומה. ולא יצא הדבר מידי ספק.

ובשו"ת מהרי"ל דיסקין (קונט' אחרון סימן קג) נסתפק בזה, וכתב: "מספקא לי אם מקצתו נראה וקצתו אינו נראה, אימתי קורין את המגילה, ואין אומרים דאלו קוראין בי"ד ואלו בט"ו, דזה א"א כמ"ש בפ"ק דיבמות דחשיב לא תתגודדו בעיר אחת, ומצד

הסברא נראה דקורין כולם בט״ו, כיון דכל העיר כד׳ אמות חשיבא, ומיקרי נראה. אף שבמקום אחד אינו נראה, מכל מקום הא כל נראה יכול הוא להכנס לביתו ולא יראנה, אלא ע״כ דביכול לראות סגי הוא הדין כאן״. עכ״ל. אך לא ראה דברי המאירי.

ומ״ש בשו״ת הר צבי (אורח חיים סימן קכג) שיש ט״ס במאירי, וכן כתב בספרו מקראי קודש (פורים, סימן כד): וראיתי בהמאירי שכתב ״ונראין הדברים דנראה עמו (היינו דנראה) שהוא מאותו מחוז וטפל לאותו כרך וכו׳, ויש לפרש כששטח כל אותו כפר נראה עמו להדיא וכו׳״, ע״כ. ולכאורה דברי המאירי הללו סותרין למ״ש בתשו׳ מהרי״ל דיסקין הנז׳, המצדד לומר שגם באינו נראה כולו אלא מקצתו נמי נדון ככרך, והרי המאירי אומר דבעינן שיהא נראה כולו ולא סגי במקצתו. אבל הנה מלשון המאירי מבואר שבעיקרו בא לפרש מה שנקרא ״נראה עמו״, ומעיקרא רצה לפרש דאין המכוון נראה לעין ממש, אלא כלומר שנראה שהוא שייך לאותו מחוז שהכרך בתוכו, ושוב אומר לפרש כפשוטו דנראה לעין ממש קאמרי. והנה רהיטת לשונו אינו נוטה שרוצה כאן להזכיר נקודה חדשה בענין נראה עמו, ולחדש דבעינן נראה כולו ולא מקצתו, מבלי להודיע מה יהא דינם של התושבים הנראים, אם נגררים הם לכאן או לכאן, ואילו היה רוצה להשמיענו תנאי חדש בדין נראה עמו, לא היה משמיענו זה בקיצור לשון כ״כ, וקרוב לשמוע שיש כאן טעות דפוס שנתחלף בדפוס תיבת ״של״ בתיבת ״כל״, וכן צ״ל ״כששטח של אותו כפר נראה עמו״, ודבר רגיל הוא במאירי זה על מגילה, שהדפוס נלקה בחילופי אותיות ותיבות זב״ז, כידוע לכל מעיין בו, ולא יהא סתירה ממנו על דברי הגאון מבריסק זצ״ל״. עכ״ל.

והנה מ״ש שיש ט״ס במאירי, אינו מוכרח, ובפרט שכן הסברא נוטה, שאם הכפר גדול ורחב ידים, ואפס קצהו נראה וכולו אינו נראה, אין זה בסוג נראה עמו, אלא על כל פנים צריך שרובו יהא נראה לכרך, כי רובו ככולו. ובספר עיר הקודש והמקדש (עמוד שצא) כתב ע״ד המהרי״ל דיסקין הנז׳, ששמענו שהדברים שכתב המהרי״ל דסקין בכתביו אלה הם מימי עלומיו, שרשם אותם אז רק בתור הערות לפי שעה כדי להמשיך לבארם במשך הזמן, ובנו הגאון רבי יצחק ירוחם דיסקין מחה והתלונן על אלה שהדפיסו כתביו אלה שלא נרשמו לדפוס, והרי מזמן שבא המהרי״ל דיסקין לירושלים בתרל״ה, לא ערער על דעת הרבנים הגאונים שפסקו לגבי שכונת בית יעקב שיקראו בי״ד בברכה ובט״ו בלא ברכה וכו׳.

והנה י״א (הגרי״מ טוקצינסקי בספר עיר הקודש והמקדש ח״ג עמוד תטז) דפירוש כפר הנראה עמו, היינו משטח הקרקע עצמו, ולא שנראה מעל גגות הבתים או מעל חומת העיר, דאם כן נתת דבריך לשיעורים, שאם יבנו בזמן מן הזמנים מגדל גבוה בתוך הכרך, הרי יתאפשר לראות דרכו את הכפר גם במרחק גדול מאד, וזה ודאי לא ניתן להיאמר שישתנה דין הנראה עמו לפי שינוי גובה מגדלי העיר וחומותיה. ע״כ. וכן הסכים לדינא בשו״ת מנח״י (ח״ח סימן סב), ושכ״כ בס׳ עיר הקודש והמקדש, דמה שאמרו נראה עמו, הוא משטח הקרקע, ולא מהני מה שרואים דרך גגות וחומות העיר וכו׳. [וביביע אומר שם סימן נט אות א׳ כתב, שכל הראשונים הבינו שצריך שיהיה נראה בכרך עצמו, ולא מן הגגות של הכרך, אלא מן הקרקע שלו].

ועיין עוד בספר רוח חיים פלאג׳י (סימן תרפח) שדין הנראה עמו שנידון ככרך, היינו באופן שהראייה היא בעין בלתי מזויינת, ללא משקפת וכדומה, וגם שהכפר צריך להראות דרך כל שטח הכרך, ולאו דוקא מן המקום הגבוה שבו. ע״ש. ודון מינה ואוקי באתרין. ואם כן צריך שהשכונה תהיה נראית דרך כל העיר העתיקה, וזה ודאי אינו קיים.

וראה בשו״ת מנח״י (ח״י סימן נה) שבזמנו הסכימו לזה גם כן הגאונים הצדיקים חברי הבד״צ של ״העדה״. שבשכונת רמות יש לקרוא בי״ד בברכה, ורק שהמחמיר לקרות בט״ו בלא ברכה תע״ב, וכמו שביאר בשו״ת מנח״י (ח״ח סימן סב, וח״ט סימן ע). ושכן הסכים הגאון ר׳ אברהם יעקב זלזניק ראש ישיבת עץ חיים. וכן הסכימו הגר״ש הלוי וואזנר, והרה״ג ר״ח קנייבסקי. ע״ש. וכן העלה לפני שנים בשו״ת שבט הלוי (חלק ו סימן צז), דבודאי לענין עצם הקריאה יראה כמש״כ הגאון בעל מנח״י, שקוראין בי״ד בברכה, ובט״ו בלי ברכה, דלפי פשוטן של הענינים הוא מערי הפרזות.

ועוד שם, שגם יראה דאין בורגנין מועילים לבטל עיר שאינה מוקפת חומה הרחוקה ממש, לעיר המוקף חומה, דאף על גב דלענין נראה וסמוך לאו דוקא כפרים אלא גם עיירות גדולות ממש, כמש״כ הפוסקים, מכל מקום זה לענין סמוך ונראה, דנחשב אחת ממש, אבל לענין בורגנין שכתב הרמב״ם (פכ״ח מהל׳ שבת) היה בית זה קרוב למדינה בשבעים אמה, ובית שני קרוב לזה וכו׳, וכן עד מהלך כמה ימים, הרי הכל כמדינה אחת וכו׳, אם כן יוצא שאם תעשה בורגנין מירושלים עד ת״א ועד סוף א״י, יתבטל כל דין עיירות פרזות לענין קריאה בי״ד, והוא דבר שאין השכל סובל. וע״כ דבורגנין מהני להאריך ולחבר, אבל לא מועיל לבטל, ואין חיפה בטל ממש לירושלים בשביל הבורגנין שביניהם, דלא הוזכר תורת ביטול בבורגנין. ומה שנקט הרמב״ם שהם כמדינה אחת, היינו לענין הליכת תחומין וכיוצא בזה, מה שאין כן סמוך ונראה דמתורת ביטול נגעו בה. עכת״ד.

ועוד כתב שם בח״י (סימן קד. בתשובה משנת תשנ״ח להגאון ר׳ יוסף זילברמן שליט״א), שיש הבדל בין רמות לשכונת שועפט [רמת שלמה], כי רמות רחוקה יותר ממיל, וגם אינה נראית, וגם ממה שנראה ע״פ פשטות ההלכה שגם ביותר ממיל מהני נראית, הכא אינה נראית. ודעת הרב בעל מנח״י לקרוא בי״ד בברכה, ומצד איזה ספק גם בט״ו בלי ברכה, ומאז הסכמתי בזה. וידעתי מאז דבמשך השנים בודאי ישתנו הדברים על ידי שיבנו מירושלים עד רמות, אבל איני ראה בעניי שכבר הגיע הזמן, ולמה לן להתחכם בהלכה אשר אין דעת חכמים נוחה מהם, כגון הדמיון מכללי עירובין לכללי מגילה, וכיון שכבר נפסק לרמות כנ״ל, טוב להשאיר ההוראה עד שיגיע הזמן לשנות באמת כהלכה.

וראיתי לא׳ האברכים שכתב להעיר, דאם נימא דהוי בכלל ספק, אם כן י״ל שצריך לנהוג כדעת רבינו יחיאל לקרותה בלי ברכה בב׳ הימים, דדוקא בעיירות המסופקות קורין בי״ד בברכה, מטעם שרוב העולם קורין בי״ד, וזהו שייך דוקא בספק במציאות, אבל בספיקא דדינא, לא שייך לילך בתר הרוב לסמוך לברך עפ״ז, כיון שלא נחלקו פנים אל פנים. ובפרט בספק שלא הובא בגמ׳. וכמ״ש בשו״ת יביע אומר ח״ו (יורה דעה סימן יב סק״ב). עכ״ד.

והן אמת שכן מצינו לחלק במאירי בשם מקצת אחרונים, שהרוב מכריע דוקא בספק במציאות, ולא כשיש ספק בדין החומה. אבל מהרמב״ם (פרק א ממגילה הי״א) מוכח שאין לחלק בזה, ובכל סוגי הספק מברך ביום י״ד. וז״ל: עיר שהיא ספק ואין ידוע אם היתה מוקפת חומה בימות יהושע בן נון או אחר כן הוקפה, קוראין בשני הימים שהן ארבעה עשר וחמשה עשר, ובליליהם, ומברכין על קריאתה בארבעה עשר בלבד, הואיל והוא זמן קריאתה לרוב העולם. ע״כ. וכן פסק השלחן ערוך (סימן תרפח ס״ד). ולכאורה צ״ל דגם הטעם שכתב הרמב״ם שמברכין בי״ד משום שהיא זמן קריאתה לרוב העולם, אין הכונה מטעם הכרעת רוב, דאם כן למה לא סגי ליה שיקרא ביום י״ד לבד, וכדעת הגאונים שהביאו הר״ן והמאירי דאין קורין אלא בי״ד. ועיין עוד במאירי (ב: ד״ה עיר) שכתב בשם מקצת אחרונים שדוקא בספק אם זהו חשיב חומה, כגון לגבי טבריא דמסתפקים אם ים נקרא חומה, בזה צריך לקרות בב׳ הימים. אבל אם יש ספק אם היא מוקפת קורין בי״ד דאזלינן בתר רובא. ע״ש.

ונראה ביאור דבריו, דבספק אם יש חומה, שפיר אפשר להכריע כהרוב שאין להם חומה, אבל לענין הספק אם החומה נחשבת חומה, אין הרוב מכריע כלל. ומכל מקום לדינא מוכח מדברי הרמב״ם שאין חילוק בזה, וגם בספיקא דדינא, צריך לקרוא בב׳ הימים. דזיל בתר טעמא דהוי זמן קריאתה לרוב העולם. ובפרט י״ל לפי דברי הגר״א דעיקר סברת הרמב״ם שבעיירות המסופקות קורין בי״ד, היינו משום שנסמך על דברי הירושלמי שבן כרך שקרא בי״ד יצא י״ח ואם כן ממ״נ אין זה ברכה לבטלה. ולפי זה אין נפקא מינה כלל אם הוי ספיקא דדינא או במציאות.

ועיין עוד ביביע אומר ח״ז (סימן נט) להשיב ע״ד הגר״ש משאש בזה, שהרי קיימא לן שהכל יוצאים בי״ד, ושכונת רמות היא על כל פנים בכלל ספק אם נידונה ככרך, ועל כן גם אם באולי יש לצדד שמא נחשבת בגדר נראית עמה, (וכ״ש שהצד הנוטה יותר הוא שיקראו

בי״ד), הא ודאי שיוצאים בי״ד, ואם כן למה לנו לדחוק עצמנו כ״כ ולהורות שיקראו ביום ט״ו בברכות, ולהכניסם בספק ברכות לבטלה. ולדעת הגאונים והרמב״ן והרשב״א עיירות המסופקות די להם בקריאת המגילה בי״ד בלבד. ולדידהו גם בשכונת רמות די להם לקרות ביום י״ד. ולדעת הרמב״ם ומרן השלחן ערוך שעיירות המסופקות קוראים בי״ד בברכה ובט״ו בלא ברכה, גם לגבי שכונת רמות יש לנהוג כן.

וכן כתב החזון איש (בסימן קנג סוף אות ב), שבמקום ספק קבעו חכמים לקרות גם בט״ו מחמת ספק, וקבעו לברך על המגילה בי״ד ולא בט״ו, דבי״ד מקיים מצוה בודאי ואפילו אם היא מוקפת, שהכל יוצאים בי״ד, ובט״ו הוי ספק מצוה. ע״ש. ואין לחלק בזה בין ספק במציאות [שמא היתה מוקפת חומה מימות יהושע בן נון או לא] לספיקא דדינא כנידון דידן, שהרי חזקיה דמספקא ליה לגבי עיר טבריה, שהים חומתה, אם נחשבת כדין מוקפת חומה, הוה ליה ספיקא דדינא, והיה קורא בי״ד ובט״ו.

אם יש שיעור מיל בין רמות לשאר שכונות ירושלים

והנה נודעת זאת שדעת מרן האמו״ר זצוק״ל היתה במשך שנים, שבשכונת רמות יש לקרוא את המגילה בי״ד אדר. וכך נהגו על פיו רבים מבני התורה. אולם מאז שנת תשנ״ג ועד עתה נעשו שינויים רבים, שהניחו קרוואנים המחברים את רמות לשאר השכונות, וגם נבנו בתים ליד הר חוצבים וגרמו לכך שבין שכונת רמות לשאר שכונות ירושלים, כיום אין שיעור של מיל בין הבית האחרון של הר חוצבים לבית הראשון של רמות, וכפי שמדדו שני אברכים ת״ח, [וראיתי מדידות מוסמכות על ידי חברה המתמחה במדידות, במסלול רגלי שאפשר ללכת דרך שם, המרחק הוא 790 מטר בלבד. ובמסלול שאינו עביר כל כך, המרחק 620 מטר. ויש שמדדו מדידה אוירית, ואין יותר מ-500 מטר]. ובשו״ת יחל ישראל (עמוד רפט) כתב, שכבר בשנת תשס״ג בין הר חוצבים לרמות יש מרחק של 600 מטר, ובמדידה אוירית פחות. וכתב שם עוד לחבר את רמות לי-ם על ידי שכו׳ בית חנינה, שמשכונת בית חנינה (הערבית) יש רצף בתים לעיר העתיקה, ומבית חנינה עד רמות ד׳ יש פחות ממיל. ורמות ד׳ הרי מחוברת לכל שכונת רמות. וכתב עוד שם, שיש לצרף את רמות על ידי רמת שלמה, (אלא שהמרחק בין רמת שלמה לשכונת שועפת עולה על קמ״א אמה). ומשכונת רמת שלמה רואים חלק מהעיר העתיקה.

ובאמת שנחלקו הפוסקים בדבר, אם די בכך שאין מרחק מיל בין רמות לשאר השכונות, או דבעינן רצף של בתים באופן שלא יהיה הפסק של שבעים אמה ושיריים. עיין חזון עובדיה הל׳ ליל פורים ויומו ס״ק ל״ה, וביביע אומר ח״ז סימן נ״ח בסיכום ההלכה.

סמוך עד מיל – היינו מהבית האחרון של העיר, ולא מהחומה

והנה אף שהזכרנו סברת האחרונים דמאי דמהני שיעור מיל, היינו שיהיה שיעור מיל סמוך לחומת העיר העתיקה, אבל ברחוק יותר ממיל מחומת העיר העתיקה, בעינן לחבר את השכונות שיהיה רצף של בתים בלא הפסק של שיעור שבעים אמה ושיריים. ובזה לא מהני מיל. וכן הביא ביביע אומר הנ״ל בשם החזון איש והגרצ״פ פראנק, הנה יש חולקים בזה וס״ל דבכל אופן מהני שיעור מיל, ואפילו אם אינו מהחומה, אלא מהשכונות שנצטרפו לכרך, בלא הפסק של שבעים אמה ושיריים, אם בנו שכונה אחרת בתוך שיעור מיל מהני לצרף שכונה זו לכרך. וכן דעת הרבה אחרונים שדין סמוך הוא לעיבורה של עיר, ולאו דוקא לחומת העיר העתיקה, הלא הם: הרב הכף החיים, ושו״ת בנין ציון, ובס״ת מציון, קונטרס ציץ הקודש. וכן הורו גדולי הדור הקודם, הרב תורת חסד מלובלין, הגרי״ח זוננפלד, ועוד רבים מן הפוסקים. והרי עפ״ז נוהגים בשכונת רמת שלמה לקרוא בט״ו באדר [ומה שטענו שיש שיעור עיבור עיר לשכונת שועפת, אינו נכון כפי שחזינן במציאות].

והנה בתשובת היביע אומר ח״ז (סימן נח אות ג׳) הזכיר את דברי החזון איש והגרצ״פ פראנק הנ״ל, אך בחזון עובדיה על הלכות פורים (עמוד קיא) לא הזכיר כלל שיטה זו, ולא הזכיר כלל שצריך שלא יהיה הפסק של שבעים אמה ושיריים, אלא כתב בזה״ל: וכן מוכח

בשו״ת מהרי״ל דיסקין (קו״א סימן קג) וכמ״ש לנכון הגרי״מ חרל״פ בקו״א לציץ הקודש (סימן נב) ששיעור מיל מתחיל מהבית האחרון, ולא מהחומה, וכן דעת כמה מגדולי תורה בדורותינו, וכמ״ש בשו״ת מנחת יצחק ח״ט (סימן ע). וכן דעת החזון איש (הל׳ מגילה סימן קנג). עכ״ל. הנה שבחזון עובדיה לא הזכיר כלל שמונים שיעור מיל מהחומה, וגם לא הצריך שיהיה חיבור של שבעים אמה ושיריים. וגם בספרו יביע אומר ח״ז (סימן נח) כתב במסקנתו בזה״ל: ובשכונת רמות צריכים לקרוא את המגילה בארבעה עשר, לפי שיש מגרש פנוי הרבה יותר ממיל מהבתים האחרונים של שכונת סנהדריה עד שכונת רמות. עכ״ל, ובמסקנת דבריו לא הזכיר שבעים אמה ושיריים, אלא כתב יותר ממיל, [וחכ״א העתיק בקונ׳ שהוציא את כל דברי היביע אומר, אך משום מה השמיט תיבות אלו ״יותר ממיל״. וגם השמיט מדברי הגמרא והרמב״ם תיבת ״הבורגנין״. ואם הוא מחפש אחר האמת באמת, לא היה צריך להשמיט כמה פעמים תיבת ״בורגנין״ ולהשמיט התיבות ״יותר ממיל״]. וכן מוכח בדבריו בגוף התשובה בריש אות ג׳ שכתב כן להדיא. גם המעיין בקו״א לציץ הקודש ובמנח״י הנ״ל שהובאו בחזון עובדיה, יראה שדנו להדיא בדין זה עצמו, והכריעו שהעיקר למדוד מיל מהבית האחרון של עיבור הכרך, וכאן בחזון עובדיה הכריע להדיא כדבריהם. וזה ברור, שבספרו האחרון נטה יותר לכיוון זה.

והנה מה שהכריח את הגאון החזון איש לומר מה שאמר, מלבד דברי הכסף משנה הנ״ל, הוא מכח מה שהקשה, דאמאי הסתפקו בגמרא לגבי טבריה, הרי היא סמוכה לחמתן, וחמתן מוקפת חומה מימות יהושע בן נון, ומכח זה חידש החזון איש דשיעור מיל הוא מהחומה, אבל החיבור לבתים שאחר שיעור מיל מהחומה, הוא שבעים אמה ושיריים. אך על קושית החזון איש כבר עמדו רבים מהאחרונים ומפרשי הירושלמי, ותירצו דתרי חמתן הוו, ועוד תירוצים כיוצא בזה. ולפי זה אין הכרח לחידושו של הגאון החזון איש דבעינן חיבור של ע׳ אמה ושיריים. [ובבית יוסף הוא רק אחד מהתירוצים].

ובלא״ה יש שכתבו שהחזון איש חזר בו ממש״כ בספרו להצריך שיעור של שבעים אמה ושיריים, אלא די בשיעור של תוך מיל. [כי לא מצינו למי מהראשונים שיצריך להדיא שיעור שבעים אמה ושיריים לגבי פורים]. והרי החזון איש הוא זה שהורה בזמנו לקרוא את המגילה בגבעת שאול בט״ו באדר מחמת שהיא סמוכה לעיבור, והיינו תוך שיעור מיל. וכפי שמעיד הרה״ג רבי שריה דבליצקי שליט״א (בקונ׳ ירושלים הרים סביב לה), ששמע מהגרי״ש אונגר זצ״ל, שהחזון איש חזר בו. וכן כתבו עוד כמה פוסקים בשמו של החזון איש. ועיין עוד בשו״ת יחל ישראל ח״א (סימן לז, עמוד רפט). ולפי זה דברי החזון איש הם כדעת רוב האחרונים.

ועיין ביביע אומר שם (בסימן נח אות ג) שאחר שהביא לד׳ החזון איש בסימן ״קנא״ כתב ״ועיין עוד בחזון איש סימן קנג״. וכנראה כוונתו למ״ש שם בזה״ל (סוף אות א): ״והילכך כל שהוא עכשיו סמוך יש לו דין סמוך, ונמצינו למדין, דכל שאין מפסיק מיל בין עיר לכרך, יש לעיר דין סמוך אף שהעיר גדולה. עכ״ל. והנה אף שכאן לא כתב ענין של חיבור של שבעים אמה ושיירים. שמא סמך אדלעיל בסימן קנא. אלא דלהלן (ד״ה לעיל), כתב, ולעיל סימן קנא כתבנו, שאם נתווספו בתים סמוך לחומת הכרך, והם מתייחדים לעיר אחת, שאין ביניהם הפסק שבעים אמה ושיריים, אף אם כן נמשכין חוץ למיל לא גריעי מסמוכין וכו׳. ע״כ. ויתכן דמה שהזכיר שבעים אמה ושיריים לגבי סמוך לחומה, אבל לא לגבי חיבור העיר. אלא דלא נראה כן. ומכל מקום לפי עדותו של הרב דבליצקי הנ״ל, הרי שהחזון איש חזר בו ולא הצריך חיבור של שבעים אמה ושיריים, אלא כל שהוא תוך שיעור מיל, די בזה לחברו לכרך.

ויש מי שהעיד שכאשר היו מרן אאמו״ר והגרב״צ אבא שאול זצ״ל דרים ברח׳ אלקנה, היה מרחק של יותר משבעים אמה לבתים האחרונים שברצף עם החומות, ובכ״ז קראו בט״ו. [ספר בעתה אחישנה עמוד קצ], ע״ש. וכנראה סבר דכל שהיה בתוך מיל לשאר בתי העיר, מהני לצרף לכרך.

והנה לענין שכונת רכס-שועפט [רמת שלמה] המנהג שם מזה שנים לקרוא את המגילה בט״ו, והטעם, שהרי שכונה זו סמוכה לעיבורה של ירושלים, ואף יש

לצרף שמרמת שלמה רואים את החומה אפילו במקצת, ושמא גם יש להסמיך אותה לחומה בגדר סמוך. ובזה ראוי להצטרף מה שנקרא על שם ירושלים וכלול עמה בתקנות ומסים, ואינה רק עיר סמוכה, וגם השכונה קרובה וכמעט מחוברת לגמרי עם ירושלים בבנין, ומן החכמה לנטות ההלכה לקרוא שם בט״ו, כאשר נתבאר בשבט הלוי ח״ט (סימן קמד). וכן מפורש ביביע אומר (החדש) ח״ז סימן נט בכת״י. וכבר בשנת תשנ״ז הורה מרן אאמו״ר לעשות כן מדין סמוך. והיינו דאפילו שהיא רחוקה יותר משבעים אמה, כיון שהיא תוך מיל מיקרי סמוך. וכמ״ש בשמו בס׳ משיעורי הראש״ל ח״ב (עמוד רעא). וזאת לאחר שביקר בשכונת רמת שלמה לבחון בעיניו הטהורות את המציאות. [כמ״ש בספר בכורי אשר ח״ב ס״ס א׳].

ולענין שכונת הר נוף הנה לפני שנים סבר מרן אאמו״ר זיע״א דדינא כפרוזין, אף על גב דלא היה שיעור מיל ממנה ועד שכונת גבעת שאול, וכמש״כ אחי ידידי הגר״ד בס׳ תורת המועדים פורים (עמוד רכז-רכח). כי בזמן שנוסדה שכונת הר נוף היתה מרוחקת מגבעת שאול יותר מאלפיים אמה, ובשנת תשמ״ז נעשתה השכונה תוך אלפיים אמה. אך היה מרחק של יותר משבעים אמה ושיריים, משם ועד הבתים הסמוכים לה מגבעת שאול. ובזמנו הורה מרן אאמו״ר לקרוא בי״ד בברכה, ובט״ו בלא ברכה, עפ״ד המהר״ם אלאשקר ומרן הכסף משנה, [לחד תירוצא] דכל שיש יותר משבעים אמה ושיריים, אינה מחוברת לעיר. אולם בשנת תש״ן בנו עוד בתים, ונתחברה שכונת הר נוף לשכונת גבעת שאול. ולשיטתו של מרן זיע״א כפי הנראה סבר דגבעת שאול היא בגדר סמוך מחמת שיש מרחק של למעלה משבעים אמה ושיריים בינה לבין השכונות שברצף עם החומה. ועל כן הר נוף היא בגדר סמוך לסמוך, וסמוך לסמוך לא מהני. ולכן הצריך שיהיו בנינים לרצף, שלא יהיה הפסק של שבעים אמה ושיריים. [וכמו שכתבו הפוס׳, עיין בליקוטי תשובות לרבינו יום טוב ישראל (סימן א). ובשו״ת מנחת יצחק ח״ח (סימן סב). ובשו״ת אור לציון ח״א (סימן מה). ובתשובות והנהגות ח״ב (סימן שמז), וח״ג (סימן רלה). ועיין בכ״ז במאמר הגרמ״מ קארפ בקובץ הליכות שדה תשנ״ו (עמוד 64 והלאה).

ע״ש]. ולכן הצריך שיהיו בנינים לרצף, שלא יהיה הפסק של שבעים אמה ושיריים. וכיון שבנו עוד בתים ונעשה הרצף, מש״ה הורה לקרוא בהר נוף בט״ו. ובאמת שכונת גבעת שאול מחוברת לשאר השכונות, בתוך שבעים אמה ושיריים. אלא שהפוסקים שדנו בזה כתבו שיש יותר לפי המציאות שהיתה אז.

והנה עוד מלפני כ-80 שנה נהגו בכמה שכונות סביבות ירושלים לקרוא בט״ו, כל שאין הפסק של שבעים אמה ושיריים בין הבתים, וגם רואים את מקצת הכרך, ולא ערערו על זה גאוני עולם. ואמנם הרוצים להחמיר בזה, יקראו בצינעא גם בי״ד בלי ברכה.

והיוצא מכל הנ״ל דגם בלא הנחת הקרוואנים יש להורות לקרוא ברמות בט״ו, אחר שכיום השתנתה המציאות, ואין שיעור מיל בין רמות לשאר שכונות ירושלים. ואם יש קרוואנים בין רמות לסנהדריה, הוא צירוף גדול כדי להורות בפשטות לתושבי רמות לקרוא המגילה ברמות בט״ו. גם לשיטת החזון איש דבעי׳ רצף בתים של בתוך שבעים אמה ושיריים. וראה להלן.

אם מניחים קרוואנים בין רמות לירושלים – צירוף גדול לכל הספיקות - לקרוא את המגילה בט״ו

דעת מרן אאמו״ר בקשר לקרוואנים

ואשתקד, הציבו קרוואנים [תשע״ה] בין הר חוצבים לשכונת רמות, שהיה בהם ד׳ אמות על ד׳ אמות, ובחורים ישנו שם, ובעקבות השינויים הנז׳ גם מרן אאמו״ר בודאי מודה שיש לקרוא את המגילה בשכונת רמות בט״ו אדר, וכבר נתפרסם מכתבו של מרן אאמו״ר זיע״א בשו״ת ברית אברהם חלק ד׳ (סימן לה), ובקובץ משנת יוסף (פורים תשע״ד). וז״ל מכתבו של מרן אאמו״ר: י׳ בטבת תשס״ח קומה ״עזרתה לנו״ לפ״ק. לכבוד ידיד נפשי הרה״ג ר׳ אברהם דניאל שליט״א. השלום והברכה, עיינתי היטב בכל מה שהעלה כת״ר, בענין רצף מבנים מירושלים לרמות לענין פורים. ויפה דן יפה הורה בחכמה ובתבונה איישר חיליה לאורייתא. ועם כ״ז יש להשתדל בכל עוז

ותעצומות לאכלס את המבנים ולהפוך אותם לדירות קבועות. איישר חיליה לאורייתא לגאון ולתפארת. בברכת התורה. עובדיה יוסף ראשון לציון נשיא מועצת חכמי התורה.

ומלשונו שכתב "יש להשתדל" מבואר שאינו לעיכובא שידורו שם, אלא די בכך שיהיה ראוי לדור בו. ובזמנו מרן זצ"ל פנה להרב יהושע פולק, שכיהן אז כסגן ראש העיר, וביקש ממנו שיאפשר מבחינת העיריה להניח שם קרוואנים קטנים לחבר את רמות לשאר השכונות, אך לא עלה הדבר בידו לעשותו. ומחבר ס' ברית אברהם העיד, ששאל את פי מרן זיע"א ואמר שלא נראה שהדבר מעשי מצד רשויות העיריה, ומכל מקום חזר מרן בע"פ ואמר לו אף על פי כן תעשו את התוכנית, ואכן הכינו תוכנית שאושרה על ידי העיריה ומהנדס העיר, והעיד משמשו בקודש שמרן סמך ידו על התוכנית, וחתם על זה בכתב יד קודשו, והדברים ידועים ומפורסמים לכל אלו שהתעסקו בזה ודיברו בזה עם מרן, שהסכים על ידיהם בע"פ, דאפשר גם בתיקון שלא ידורו שם בנ"א, וכן היתה התוכנית של העיריה, לבנות בורגנים קטנים בצורה עגולה, ושיהיו נעולים כל הזמן עם אפשרות פתיחה. ומה שהוסיף מרן היה, לרווחא דמילתא בלבד, ומכל מקום נקט בלשון "יש להשתדל" והוסיף בעוז ותעצומות, שעי"ז לא יהיה חשש שמא יעקרו אותם באיזה יום. ואף אם יעקרו אותם הגנבים, העיקר שיהיו שם לפני פורים, ובפורים עצמו. ועיין מנחת יצחק ח"י (סימן נ"ה) והבן. וכן העיד ר' שלום סעדון, שמרן אאמו"ר אמר לו לא אחת, שאם יציבו קרוואן קטן למחסן, יועיל לחבר את רמות לשאר השכונות.

ובתחלת שנת תשס"ח החל סגן ראש העיר בזמנו הר' אליעזר שמחיוף לדאוג לכך שיהיה רצף הראוי על-פי ההלכה בין רמות לשכונות שבסביבה, על ידי הצבת קרוואנים או מבנים הראויים למגורים או לאחסון, במרחקים ובמקומות שיקבעו על ידי רבני השכונות ובתיאום והנחיית מרן זיע"א, ליצור רצף של בטווחים שלא יעלו על שלושים מטר זה מזה, בצורה שבה תחובר רמות לשכונות הסמוכות. וראשי הצבור עם רבני רמות יחד עם מנכ"ל העירייה, מנכ"ל חברת מוריה, מנהל אגף שיפור פני העיר, מנהל אגף הפיקוח ואנשי מקצוע נוספים. ובליווי מומחים, נמצאה הדרך לחיבור הקצר ביותר בין רמת שלמה (הרכס) לרמות. הדרך, שאורכה כשבע מאות מטרים, סומנה, כאשר נקבעו מקומות שבהם יוצבו הקראוונים המיועדים לחבר הלכתית את שתי השכונות, ובעצם להפוך את רמות לחלק בלתי נפרד מירושלים, כמובן לגבי הלכות הפורים. וההחלטות כבר ניתנו, כפי שמעיד על כ"ז אחי ידידי הג"ר אברהם יוסף שליט"א. אולם מסיבות שונות וחוקיות לא יצא הדבר אל הפועל בזמנו.

ובשלהי שנת תשע"ה, הזמנתי אלינו את ראש עירית ירושלים מר ניר ברקת, יחד עם יועצו, וביקשתי ממנו לתת אישור חוקי להנחת קרוואנים קטנים, כדי לחבר את רמות לשאר השכונות, וביארתי לו הבעיא ההלכתית שיש בדבר. ראש העיר הבטיח לסייע בדבר על פי החוק, וב"ה נאמר לי שעשו על פי החוק והניחו שם קרוואנים לחבר את רמות לשאר השכונות. ועשינו כן על פי דעתו ההלכתית של מרן אאמו"ר זיע"א, שאנו מצווים להמשיך בדרכו ההלכתית אשר היתווה לנו.

ובספר הנ"ל (עמוד רנו) כתב, דכל מבנה שיש בו שיעור ד' אמות על ד' אמות, והמבנה יהיה מיועד לבית דירה, גם אם לא ידורו בו כלל כל ימות השנה, די בכך. ורצוי שהמבנה יהיה נעול עם מפתח, שבעקרון יוכלו לפותחו לצורך דירה. ודעת הרב בית יצחק ודעימיה להתיר בלא דיורים ואפשר לסמוך ע"ד. ובפרט שבזמנו שדיברו בזה עדיין רמות היתה מרוחקת מיל מהעיר, וכמש"כ ביביע אומר ובחזון עובדיה, ובשנים האחרונות המרחק הצטמצם לפחות ממיל, ואם נבוא להחמיר יותר מדעתו ז"ל, לא נמצא ידינו ורגלינו בבית המדרש לעולם. ולפי שאין פתרון ידוע ומעשי לשכונת רמות, שתמיד יהיה פער של קמ"א אמות, וכבישים רחבים יותר מהשיעור. וראה להלן.

והדברים תואמים למה שכמה מרבני שכונת רמות, העידו שמרן אאמו"ר עט"ר זצוק"ל אמר להם, שאם יניחו קרוואנים לחבר את רמות לשאר שכונות ירושלים, אף שלא ידורו שם, די בזה לחבר את שכונת רמות לעיר לקרוא את המגילה בט"ו.

ועוד העידו, שמרן אאמו״ר היה שואל מידי פעם מה נוהגים רוב התושבים ברמות, כי חשש מאד ל״לא תתגודדו״ בשכונה אחת. (עיין בילקוט יוסף פורים תשע״ג, ובספר ׳כרכים ומוקפים׳ סימן כ׳). ונודע כי מזה שנים, רבים מתושבי רמות קוראים את המגילה בט״ו, ועושים כהוראת רבותיהם, הגרש״ז אויערבאך, הגרי״ש אלישיב, והגר״ש משאש, זכר צדיקים לברכה.

אי מהני בורגנין שאינו עשוי לבית דירה

ואף במה שאינו בית דירה, אלא בגדר בורגנין, יש לצרף הסוברים דגם זה מהני, דהנה בגמרא (עירובין נה:) אמרו, תא שמע: אלו שמתעברין עמה: נפש שיש בה ארבע אמות על ארבע אמות, והגשר והקבר שיש בהן בית דירה, ובית הכנסת שיש בה בית דירה לחזן, ובית עבודת כוכבים שיש בה בית דירה לכומרים, והאורוות והאוצרות שבשדות ויש בהן בית דירה, והבורגנין שבתוכה, והבית שבים - הרי אלו מתעברין עמה. ואלו שאין מתעברין עמה, נפש שנפרצה משתי רוחותיה אילך ואילך, והגשר והקבר שאין להן בית דירה, ובית הכנסת שאין לה בית דירה לחזן, ובית עבודת כוכבים שאין לה בית דירה לכומרים, והאורוות והאוצרות שבשדות שאין להן בית דירה, ובור ושיח ומערה וגדר ושובך שבתוכה, והבית שבספינה, אין אלו מתעברין עמה. עכ״ד הגמ׳. וכן כתב הרמב״ם (הל׳ שבת פכ״ח ה״ג) וז״ל ״והבורגנין והבית הבנוי בים, ושתי מחיצות שיש עליהן תקרה, ומערה שיש בנין על פיה ויש בה בית דירה, כל אלו מצטרפין עמה אם היו בתוך שבעים אמה ושירים, וכו׳״. עכ״ל. והנה פי׳ ״בורגנים״ היינו בית שנעשה שלא לשם מגורים קבועים, או שנעשה לשאר תשמישי עראי, וכפי שכתב רש״י (סוכה ג:) שבורגן עשוי ללינת לילה ולאדם אחד. והיינו צריף שעושין מן ערבה וקנים לשומרי פירות או לציידי עופות, ותניא בעירובין, בכיצד מעברין (נה, ב): בורגנין מתעברין עמה. ע״כ.

עוד כתב רש״י בעירובין (כא.) ״ומה הן בורגנין, סוכות שעושין שומרי העיר, ואינו דבר קבוע״. עכ״ל. הרי שכל המושג של בורגנין היינו בדבר שאינו קבוע, ואין צריך שיהיה בית דירה. וכ״ה להדיא במאירי (סוכה ח:): של בורגנין, ר״ל שומרי העיר ושל שומרי פירות ותבואות שבשדות, אף על פי שאין סוכות אלו קבועות ואינן עשויות אלא לשעה שהרי פעמים שומרים כאן ופעמים כאן. ע״כ.

ועיין בפירוש המשנה להרמב״ם (מסכת אהלות פרק יח משנה ט) שכתב: ובורגנין, שובכין עשוים להצניע בהן הפירות וכיוצא בהן. ע״כ. והר״ש (מס׳ אהלות יח, י) כתב: סוכות עשויין בשדה להכניס בהן פירות מפני הגשמים. עכ״ל. וכן מוכח עוד בר״ש (שם פרק יג, א) שהביא בשם הערוך, דפירוש מאי צריפין בורגנים ואלקטאות, ונראה דפירושו אף על בורגנים. ע״ש. וכן כתב ר״ע מברטנורא (מעשרות ג, ז) והבורגנים - כמין שובכים, עשויין בשדות לאצור בהן פירות. ועיין עוד בחידושי הריטב״א מסכת סוכה (ג:), ובערוך (בערך בורכן), ובמדרש תנחומא (פ׳ במדבר ט). וכן מוכח מעוד כמה מהראשונים. וכן מבואר בדברי הרא״ש במסכת עירובין (פ״ה סימן ג׳) שכתב יכול לעשות בורגנין ללכת כמה שירצה, ופירש כן ע״פ דברי הגמרא בעירובין (כא.) דאמר כי אתיתו מברניש לבי כנישתא דדניאל דהוה תלתא פרסי, אמאי סמכיתו אבורגנין וכו׳. ע״ש.

וכבר האריך בזה בספר ׳כרכים ומוקפים׳ (סימן ו׳).

ועיין להחזון איש (טהרות, נגעים סימן ט׳ ד״ה ולמדנו) שכתב, והנה לענין עיבור לעיר משמע דסגי בנבנה לדירה, או שנתייחד ״פעם אחת״ לדירה, אף על גב דהשתא אינו מיוחד לדירה. ע״כ. הרי להדיא שדי בזה שייחדוהו ״פעם אחת״ לדירה. והקרוואנים שהונחו שם, ראויים לדירה, אף שלא דרים בה כל השנה. ויש עוד לעיין בדברי החזון איש (מגילה סימן קנ״ד. ד׳).

ובחזון איש (עירובין סימן ק״י אות כ״ג ד״ה שצח ס״ו) כתב וז״ל: לא מצינו קולא בעיבור יותר מעשיית עיקר עיר, אלא דבעיבור אף שחרב ואין דרין בו עכשיו, ואפילו חרב הבית עצמו כל שנשארו ג׳ מחיצות גם בלא תיקרה, או ב׳ מחיצות ותיקרה. אבל כל בית שלא נבנה לדירה מתחילה, אין מתעבר עמה כמו ביהכנ״ס וכיוצא בזה. ובכן אם יבנו בתים בשביל להאריך התחומין, ואינם מעותדים לדירת בני אדם, לא עדיפי מבהיכנ״ס ואוצרות ואין מתעברין עמה. ובשע״ת הביא בשם הדגול מרבבה, דלא מהני לעשות בורגנין פחות

מד״א כל שלא נעשו ללון בהם. ולהאמור אפילו בתים של ד׳ אמות נמי לא מהני. עכ״ל.

ומזה יש שדקדקו, דגם מבנה גמור לא מהני אלא אם כן עשוי לדירת אדם. ומסיום דברי החזון איש שכתב ״ובכן אם יבנו בתים בשביל להאריך תחומין וכו׳, ואין מתעברין עמה״, פשטות לשונו מורה שהסיבה שבית הכנסת לא מצטרף לעיבור עיר הוא בהיות שלא בנו אותו מתחילה לשם דירה, כלומר שצריך שיתכוין בשעת הבנייה שתהא לשם דירה, ולכן אם לא נעשה לשם דירה אין מתעברין עמה. ומהאי טעמא אם בונים בתים בשביל להאריך תחומין, ואינם מעותדים לדירת בני אדם, אין מתעברין עמה.

אלא דמצינו לכמה אחרונים דפליגי על החזון איש בפרט זה, וס״ל דבית הכנסת לא מתעבר לפי שאין דרין בו מפני קדושתו. ועיין בשו״ת אבני נזר ח״ב (חלק אורח חיים סימן שב) שכתב, שבית לא הוי אלא הראוי לאכילה ושינה. שיש בו ארבע אמות על ארבע אמות וראוי לדירת קבע. ולכן בית שבים (עירובין נה:) גם כן צריך שיהי׳ בו ארבע על ארבע, כמ״ש הבית יוסף והביאו המגן אברהם. ואם כן ראוי לדירה, רק שאין דרים שם. דאם כן היה פשוט שמתעבר עמה ולא היה צריך להשמיענו. אלא שאין דרין בו, רק שמפנים שם כלים שבספינה. ודומה לבית התבן דמקרי בית לכל מילי. ובית הכנסת אין מתעבר עמה הואיל ואינו ראוי לדור בו מחמת קדושתו. ע״כ. ומבואר דדי בכך במה שראוי לישון בו כדי לתת לו דין בית דירה כדי לעבר עמו, ובית הכנסת שאני, הואיל ״ואינו ראוי לדור בו מחמת קדושתו״. וכן כתב עוד האבני נזר (סימן תפ אות ז). [והובא בקונ׳ ירושלים העיר שחוברה].

והמשנה ברורה ועוד אחרונים (ע״פ הראשונים) הקילו יותר מהחזון איש שאפילו אם לא דרו באותו מקום פעם אחת נחשב המקום לבית דירה אם עשו על דעת כן להדיא. ועיין במשנה ברורה (סימן שצח ס״ק יט) שבית דירה חשוב אף על פי שאין דרין בו. ובית הכנסת אין מתעבר לעיר לפי שאינו ראוי מחמת קדושתו, כמבואר בדבריו (סימן שסו ס״ק כט) שאין מניחים עירובי חצרות בבית הכנסת, לפי שאינו ראוי לדירה מפני קדושתו. זאת ועוד שהמשנה ברורה (סימן שסו ס״ק כ) כתב עוד דמה שלא מהני להניח עירוב בבית שער אף על גב שעשויין כעין בתים, הואיל והן דריסת הרגל לכל בני החצר לא חשיבי דירה. ע״כ. ואם כסברת החולקים היה המשנה ברורה צריך לכתוב לפי שלא נעשה לשם דירה, ובע״כ שעיקר הטעם אינו אם נעשה מעיקרו לשם דירה או לא, אלא אם הוא ראוי כעת או לא.

ואם כן ששה הביתנים הקטנים שהניחו בשבט תשע״ה בין רמות לסנהדריה, הם בגדר בורגנים, ומהני, שהרי היו ראויים ללינת אדם אחד בודאי. והיה שם מזרון שלחן וכסא, ובכמה לילות לנו שם בחורי ישיבתינו, וסעדו שם, ולדברי כמה מגדולי הדורות די בזה שיהיו ראויים ללינה, כדי לחבר את רמות לירושלים.

ואכן הודענו בסמוך לפורים תשע״ה, בשיעור בלויין במוצאי שבת, שיש לנו כמה וכמה ספיקות, וכיון שדעתו של מרן אאמו״ר זיע״א דמהני הקרוואנים הקטנים, וגם השתנתה המציאות שבנו בתים ליד הר חוצבים, לפיכך יש לקרוא מעתה את המגילה גם בשכונת רמות בט״ו אדר. וב״ה כמעט כל תושבי רמות קראו את המגילה בט״ו אדר, ועשו כולם אגודה אחת, כעיר שחוברה לה יחדיו.

ומה שהסתמכו על מ״ש מרן אאמו״ר בהערותיו בכת״י ליביע אומר ח״ז (ז אורח חיים נח), שציין לדברי הרב שבט הלוי דלא מהני בורגנין. הנה פשוט שאין זה אלא כמראה מקום. ובודאי דאינו מוכרח שהסכים עמו דלא מהני בורגנין עם שאר הספיקות. דאם לא כן יסתור הדבר למ״ש במכתב הנ״ל להרב דניאל, שיפעל להעמיד שם קרוואנים. ובפרט שבסוף הגליונות ומילואים שם נכתב ״כת״י״ ומבואר בדבר המכון שבריש יביע אומר ח״א הנד״מ שכשצויין ״כת״י״ אלו דברים שמרן אאמו״ר זצוק״ל ״השמיט״ בשעת הדפסת הספר מטעמים שונים. ואם כן אפשר שמחמת דלא ס״ל כהרב שבט הלוי השמיט דבריו. והמעיין בגוף התשובה (שם) בסוף אות ה׳ יראה שהביא מרן לדברי המנחת יצחק, שכתב לדין הבורגנין בין שכונת רמות לירושלים החדשה, ולא העיר על דבריו דבר.

ומלבד זאת, הרי אין אנו מסתמכים על הבורגנין לבד, אלא יש לנו י״ג צירופים כדי לקרוא בט״ו, וכל מה שמרן אאמו״ר לא הסתמך על צירופים בענין זה, הוא מפני דברי הירושלמי שהכל יוצאים בי״ד. ובהגלות נגלות דברי הראשונים כמלאכים שלדידהו בן ט״ו שקרא בי״ד לא יצא ידי חובה, וברכתו ברכה לבטלה, בודאי דמהני כל הצירופים כמו שביארנו ונבאר בעזה״י.

דעת כמה אחרונים דמהני בורגנין

ומצינו לכמה אחרונים שכתבו להדיא דמהני בורגנין לא רק לענין עיבור בעיר לגבי דיני שבת, אלא גם לענין מקרא מגילה,

א. כן מבואר במאמר מרדכי (סימן תרפח סק״ג) דמהני בורגנין לחבר את השכונה לכרך.

ב. וכן כתב בשו״ת בית יצחק (אורח חיים סימן מ״ט אות ג׳) ושם הביא דברי הדגול מרבבה דלא מהני בורגנין, וכתב לחלוק ע״ד דמפשטא דסוגיות הש״ס והתוס׳ בעירובין, נשמע דהיו נותנין בורגנין אך ורק בשביל להתיר את התחום, ולעשותם כעיר אחת. שכתבו בתוס׳, דרגילין לעשות בורגנין ללכת מזו לזו. ודוחק גדול לומר שעושין בורגנין ללכת וגם לשמירה, דאם היו עושין בשביל שמירת פירות היו עושין בלא״ה, ושם בית עליה בצורה זו וכו׳. והגע בעצמך בימות החורף דליכא פירות או ליכא שומרים, וכי אינם יכולים ללכת מזו לזו, ועל כרחך הוי בית דחזי לשמירה. והוא הדין היכא דלא היו שומרים מעולם. וכן אמרו בירושלמי וכו׳ משה עשה להם לישראל שלשה צריפין ושלשה בורגנין, ומסתברא דלא היו שומרים באותן בורגנין, ואף על פי כן מהני. ומשום דבורגנין ע״ד להתיר את התחום מהנו. ע״ש.

ג. גם מהר״ם אריק זצ״ל בספרו מנחת פיתים (אורח חיים סימן שצ״ח) דעתו נוטה כדברי הרב בית יצחק שבורגנין שנעשו ע״ד להתיר אפילו שפחותים מד״א על ד״א מהנו. ע״ש.

ד. וכן מבואר בשו״ת חתם סופר (אורח חיים סימן צה) לענין עירוב שבת, דאורוות הסוסים שמתעברין עם העיר, והשמיטוהו ברמב״ם ובשלחן ערוך ״משום דס״ל שהאורוות לא בעינן בהו בית דירה דלא גרע מבורגנין שמתעברין עם העיר ואפילו דלית בהו בית דירה״ עש״ב.

ה. גם בשו״ת נתיבות אדם (אורח חיים סימן כ״ה) כתב, דבורגנין שאין בהן ד״א על ד״א, וגם לא עומדים לדירה ואפילו שעומדים להתפנות, מכל מקום חשיבי קבועין ומרבעין מהן את העיר. לענין קריאת המגילה, שהרי במהות הבורגנין באורו בראשונים דהם עשויים מהוצין וערבה. ואין בהן דע״ד והם עשויים לזמן ולשימוש שאינו בגדר בית דירה, דשומרי הפירות נמצאים שם בעל כורחם ולזמן מועט. ע״ש. [הובא בקונ׳ ירושלים העיר שחוברה, להרה״ג ר׳ יחזקאל מוצפי שליט״א]. והוסיף שם שאם יעשו בורגנין ד׳ אמות על ד׳ אמות אפשר שגם לדעת הדגול מרבבה מהני.

ו. בספר סלסלות יוסף (לדיין מלוזה, לפני כשמונים שנה, סימן כח), נשאל אודות שכונת מקור חיים, שהיתה רחוקה בזמנו מהעיר העתיקה ב׳ מילין, וכתב, שצירף הסברא שהולכים מפה להעיר העתיקה על ידי בורגנין, ומיגו דנחשבת בתוך התחום לענין שבת קודש, ממש, כן יועיל לענין פורים לקרוא בט״ו. וע״ש שהאריך בדין הבורגנין. וע״ש שתפס דהבורגנין מהני גם לענין פורים. [מהקונ׳ הנ״ל].

ז. גם בשו״ת אבני נזר (הנ״ל) כתב, דבית התבן מיקרי בית לכל מילי. ומתעבר עם העיר. וכל שראוי לדירה שיש בו ד׳ אמות על ד׳ אמות רק שאינו דר בו וכו׳. ע״ש.

ח. וכן משמע ממ״ש בשו״ת מנחת יצחק ח״ח (סימן סב) שעל תושבי שכ׳ רמות לקרוא בי״ד, הואיל והמרחק יותר מקמ״א אמה, ואין שם לא בית ולא בורגנים. ושם העיד שהגר״ד יונגרייז ז״ל בהיותו מאושפז בבית החולים הדסה עין כרם, קרא את המגילה בי״ד בברכה, ובט״ו בלא ברכה. ע״ש. וכתב, שכן הלכה לענין רמות, הואיל והמרחק שבין העיר לבין השכונה הרבה יותר מקמ״א אמה, ואין שם לא בית ולא בורגנים, הילכך הוי לא סמוך ולא נראה. ע״כ. ומשמע שאם היו שם בורגנין מהני. וכן מוכח מדבריו בעוד כמה דוכתי ולכל הפחות בדעת השלחן ערוך.

ובשו"ת ברית אברהם (ח"ב סימן לה) כתב שאם רוצים לעבר ולחבר את העיר על ידי בורגנין לענין קריאת המגילה צריך שהמבנה יהיה מיועד לבית דירה, וגם אם לא ידורו בו כלל כל ימות השנה, ולכן רצוי שהמבנה יהיה נעול עם מפתח שבעקרון יוכלו לפותחם לצורך דירה, והסכים מרן אאמו"ר זצ"ל על ידו שהבורגנים מועילים לחבר את העיר, לענין קריאת המגילה.

ולא אכחד שמצינו לכמה אחרונים שפסקו, דלא מהני בורגנין שנעשו לשום עיבור עיר בלבד, וז"ל הרב דגול מרבבה (הובא בשערי תשובה אורח חיים סימן שצ"ח): ובורגנין אין צריך להיות ד"א על ד"א, כן מוכח במסכת סוכה (ג:) ומוכח ברש"י (שם ד"ה הא לא חזו למלתייהו) דכל בית עשוי לדירת קבע תמיד, ואם כן משמע דמה שהוא לדירת עראי חזו, אף דליכא ד"א על ד"א, ואם כן בורגנין שהוא רק ללינת לילה ולאדם אחד, לא בעינן ד"א, אבל זה פשוט דלא מחשב בורגנין אלא שעשוי באמת לצורך שומר השדה או פירות דאם לא כן האי בית שאין בו ד"א על ד"א, אף דלא חזי למילתא מכל מקום ליהוי כבורגנין, אלא ודאי כיון שאינו עשוי לדור בו לאו כלום, ואם כן מי שרוצה לעשות צריפין כל שבעים אמה, כדי להרחיב את התחום אותם צריפין עשויים רק בשביל כן, ולא לשמור מהם שדות או פירות לאו כלום הוא. עכ"ל.

ומבואר מדבריו דבורגנין אם הם פחותים מד"א על ד"א, ואינם ראויים רק על ידי הדחק. מכל מקום מעברים את העיר דחזו למילתייהו, ואמנם אם נעשו לשם להתיר את העיר, לא מהני מכיון שאין בהן ד"א על ד"א, ולכאורה משמע שאם יש בהן ד"א עד"א מהני ואף על פי שעשוי להתיר את התחום בלבד, וכן דייקו כמה אחרונים בדבריו, ואמנם אין בזה הוכחה גמורה. ודו"ק. אמנם פשט דברי הראשונים בסוגיא משמע שבורגן שנעשה לשם עיבור עיר מהני, וכפי שהעירו לנכון הרב בית יצחק, והמנחת פיתים, ובשו"ת נתיבות אדם, ועוד. ובפרט שעשו את הבורגנים בגודל ד' אמות, שבכהאי גוונא לדעת הנתיבות אדם מהני גם לדעת הדגול מרבבה, וכן לפי דברי האבני נזר.

ועל כל פנים היתר הקרוואנים הקטנים הנז' שיש בהן ד' אמות על ד"א, ונעשו ע"ד לדור בהן איזה זמן, אף על פי שנעשו מעיקרא ע"ד להתיר את התחום, כל כהאי גוונא הרי הם מתעברים עם העיר, וכל העיר חשובה כד"א עמהן. ומהנו לדין סמוך לענין קריאת המגילה, והוא דבר ברור הנלמד להדיא מדברי הש"ס בבלי ירושלמי והאחרונים. וכן כתב רש"י ותוספות שאין צריך שיהיה בהן בית דירה בפועל.

ובפרט בקרוואנים גדולים שהניחו שם השנה [תשע"ו], וקיבלו את אישור ראש העיר להניחם שם.

י"ג צירופים נוספים שיש לקרוא את המגילה ברמות בט"ו אדר

ויש לנו לצרף י"ג צירופים, כדי להורות בלא חשש, שיש לקרוא את המגילה ברמות בט"ו אדר. ועיין בספר הזכרון בית הלל, (עמוד תרסב בתשובת הגרי"מ יונה אות ג'), שכ' שמרן אאמו"ר אמר לו שרמות אינה ודאי פרוזה, אלא היא כערי הספיקות. ושכן מוכח ממ"ש להסתמך ע"ד הירושלמי שבן ט"ו שקרא בי"ד יצא (ומה שאין כן להיפך). וכן מוכח מתשו' שהובאה בקובץ משנת יוסף (גליון פורים ברמות, מכתב ה' תשע"ה), שכ' שי"ל על הניסים גם בט"ו, כמ"ש בחזון עובדיה פורים (עמוד קיד) לענין דין עיירות המסופקות.

ולהלן י"ג הצירופים שיש לנו לצרף בענין:

א. מה שנתבאר לעיל דכשאין מרחק מיל בין סנהדריה המורחבת לרמות, רמות נקראת סמוך. וכבר כתבנו לעיל דברי השלטי גבורים דלכאורה י"ל דכוונתו דכל שאין מרחק מיל הכל מתחבר לכרך, ולא בעינן שיעור עיבורה של עיר, [ויש לפלפל בדבריו]. שיטת רוב ככל הפוסקים, שדין סמוך לדעת מרן השלחן ערוך, הוא עד שיעור מיל, שהרי זה לשון מרן בשלחן ערוך (סימן תרפח ס"ב): וכן הכפרים הנראים עמהם, אפילו אינם סמוכים, כגון שהם בהר, או שסמוכים להם, אפילו אינם נראים עמהם, כגון שהם בעמק, ובלבד שלא יהיו רחוקים יותר ממיל. ע"כ. ובפשטות מ"ש ובלבד שלא יהיו רחוקים וכו', קאי אסמוך נמי. וכן כתבו: המגן אברהם, הגר"א, החיד"א, הפרי חדש, האליה רבה,

המאמר מרדכי, הפרי מגדים, החיי אדם, משנה ברורה, ועוד רבים מן הפוסקים. וכיון שאין שיעור מיל משכונת הר חוצבים לשכונת רמות, ממילא יש לקרוא את המגילה ברמות בט״ו. וראה להלן.

ומעתה, האידנא שכבר נבנו בתים ליד הר חוצבים, ואין עוד שטח פנוי בשיעור מיל ביניהם, גם ברמות יש לקרוא המגילה בט״ו, גם בלא הנחת קרוואנים.

ב. הנחת הקרוואנים היא צירוף גדול כדי לקרוא את המגילה בט״ו. שלדעת כמה וכמה פוסקים הנ״ל מהני שפיר לחבר את רמות לשאר חלקי העיר. וכן דעת רוב האחרונים דמהני בורגנין אף שלא דרים בתוכם, ומהם: הגאון החתם סופר, הרב בית יצחק שמלקיס, הרב תפארת בחורים, מהר״ם אריק בספרו מנחת פיתים, שו״ת נתיבות אדם, ספר סלסלות יוסף, אב״ד ירושלים הגאון רבי יום טוב ישראל, והסכימו עמו גדולי הדור, שו״ת אבני נזר, שו״ת מנחת יצחק, שו״ת ברית אברהם בשם מרן אאמו״ר זצוק״ל.

ג. ויש לצרף את סברת הריטב״א בריש מגילה, דסמוך או נראה היינו שנטפל להם, ואף בנראה, כל שהוא נראה עמו **ומשתתף עמו בענייניהם** לית להו שיעורא. ע״כ. ועיין בשעה״צ סימן תרפח ס״ב. ודעת הגרשז״א שיש לקרוא המגילה ברמות בט״ו מדין נראה ונטפל לעיר, כיון שכל שענייני העיר מחוברים גם לשכו׳ רמות. ותושבי רמות נחשבים לתושבי ירושלים בשל עניני המסים והארנונה, המשולמים לעיריית ירושלים. [פרי מגדים, הובא בשמש ומגן ח״א סימן נא]. וכן מה שיש תחבורה סדירה מהכא להתם תמידין כסדרן כמו בכל עיר [בכרטיס עירוני], הדבר מחבר את העיר, וכסברת הגרש״ז אויערבאך. [ואף שמרן ביביע אומר דחה את הסיוע מהריטב״א, דמפורש בריטב״א שהוא דוקא ב״נראה״, והכא הרי אינו נראה, אולם כאן הוספנו סברות של תחבורה וכו׳, דמסתברא טובא שהם באות כתחליף לתנאי דנראה, ושמא אף יותר טובות מתנאי דנראה, והרי מפורש בריטב״א שתנאי דנראה אינו העיקרי, אלא רק ״גורם״ למציאות של השתתפות, ולפי זה התחבורה וכו׳ לכאורה הוי גורם יותר חזק. ונראה שזוהי גם עיקר סברת הגרשז״א, דאם לא כן דבריו צע״ג מדברי הריטב״א דאיירי דוקא ב״נראה״, ודו״ק.] ועיין ברשב״א (מגילה ג:) שכתב: וטעמא דכל הסמוך והנראה אליו נמי משום דכיון דמיגנו ומיכסו בכרך הסמוך מימות יהושע, דכל שהוא סמוך ונראה לכרך, בשעת מלחמה מתאספין ובאין על ערי המבצר, והילכך הרי הן כמוקפין חומה מימות יהושע בן נון. ע״כ. ושמא דבריו מכוונים כד׳ הריטב״א הנז׳.

ד. ועוד יש לצרף סברת האומרים דהעירוב מהני לחבר את שכונות העיר. (עיין בילקוט יוסף שם עמוד שכט). והן אמת שמרן אאמו״ר זיע״א בתשובתו בח״ז (סימן נח אות ה), כתב, שאין להסתמך על העירוב לצרף את רמות לירושלים לענין קריאת המגילה, והוסיף, ״וכ״ש לדידן דאזלינן בתר הרמב״ם ומרן, ואינהו ס״ל דלא מהני העירוב של צורת הפתח לרשות הרבים, ובפרט שיש פרצות יותר מעשר אמות, הא ודאי דלא מהני אף לענין מגילה״. הנה לפי מה שהעלה ביביע אומר ח״ט (אורח חיים סימן לג), דמהני העירוב לסמוך עליו, ושלדעת הרבה אח׳ אף לדעת מרן אפשר להקל. וחיזק את שיטת החזון איש לגבי כביש מפולש מעבר לעבר, על פי דברי כמה ראשונים, כיעו״ש. אם כן בודאי דחזי לצרף סברא זו לסניף נוסף לכל הצירופים הנ״ל. (ע׳ בס׳ בעתה אחישנה עמוד קצד). ובפרט כעת שבנו חומת ביטחון סביב חלק מירושלים שקיבל בזה העירוב משנה תוקף. (שם עמוד קפז, ובדעת מרן בזה עיין בקובץ משנת יוסף גליון פורים ברמות תשע״ד). ועיין עוד מ״ש בזה בס׳ מטל השמים מועדים (סימן נג, ד״ה אולם האמת יאמר). ע״ש.

ה. ועוד יש לצרף דעת הכף החיים (סימן תרפח סק״י) שכתב, ע״פ דברי המקור חיים, הנחל אשכול, ושו״ת רב פעלים (ח״ג יורה דעה סימן כד), שאפילו אם בהליכה ברגל הכפר רחוק יותר ממיל, מכל מקום אם הוא פחות משיעור מיל בנסיעה ברכב יש להקל ולחשבו כדין כרך, שנחשב סמוך לו, ויקראו בט״ו. [ולדעת הכף החיים בנידון דידן רמות היא בשיעור זמן הליכת שבעים אמה, דמהני אף להגרצ״פ ודעימיה, (בעתה אחישנה עמוד קפז, וקצז)]. [ואף שמר״ן ביביע אומר לא צירף סברא זו לספק, מכל מקום בתורת צירוף בודאי דחזי לאיצטרופי].

רמות נראית מהשכונות המחוברות לעיר העתיקה

ו. וגם יש לצרף סברת האומרים שנראה הוא אף ביותר ממיל דמהני, וכפי שכתבו רוב ככל האחרונים בדעת מרן השלחן ערוך, כפי שכתבו הביאור הגר״א (סעיף ב׳), והמגן אברהם (ס״ק ג׳), והמשנה ברורה (ס״ק ו׳), וכן כתב המטה יהודה, והשלחן גבוה (אות ט׳), והמאמר מרדכי (אות ג׳), והאליה רבה (אות ד׳), והפרי מגדים (ס״ק ג׳), והחיי אדם (כלל קנ״ה ס״ח), ועוד רבים מהאחרונים.

והלכתי בעצמי לרח׳ מנחם משיב, וראינו להדיא את רוב ככל שכונת רמות פרוסה לנגד עינינו, והרי י״א שדי בנראה גם ממקום הסמוך לעיר העתיקה, לחברו לעיר. וכך יש לדייק מדברי רוב הראשונים במגילה ב: הרשב״א, הר״ן, והריטב״א, ועוד רבים. וז״ל המאירי: ויש לפרש בששטח כל אותו כפר הנראה עמו, נראה להדיא. ע״כ. ומסתמא רובו ככולו, וכיון שרוב ככל שכונת רמות נראית מעיבור העיר, הדבר מחברה לעיר. וכתבו האחרונים שיש דין סמוך לעיבור, וכן נראה לעיבור. וכן דעת הגרי״ח זוננפלד בכרכים המוקפין חומה (להרב ריזל). ובמנהגי הרב זוננפלד. וכ״ה בתורה מציון. עוד כתב המאירי שם: וגדולי המחברים כתבו שיעור תחום שבת אף לנראה עמו. ע״כ. והרי בתחום שבת עיבור העיר דינה כמו כל העיר, וממילא אם רואים את שכונת רמות מעיבור העיר, מהני שפיר, כשם שמהני לגבי שבת. וכ״ה בקובץ תורה מציון (שנת תשמ״ז, סימן כג) בשם הרה״ג רבי מנדל מונעשטר. [ואמנם לשי׳ המהרי״ל דיסקין והגרצ״פ פראנק מהני ראיה רק על החלק מהעיר, ולא כולה. ועי׳ בזה ביביע אומר]. ורק הרוקח דעתו להדיא שנראה הוא עד שיעור מיל. ובדעת הרמב״ם איכא ספק. ואכמ״ל.

ז. ויש לצרף סברת האומרים שדי בכך שמאחד הגגות ברמות רואים את חומות ירושלים העתיקה. ואף שהעיקר לדינא שיש לחשב זאת מהקרקע, חזי לצרופי לספיקות הנ״ל. ועיין בשו״ת יחל ישראל ח״א (סימן לז), ובס׳ בעתה אחישנה (עמוד קצט), שכתבו, שע״פ דברי הגמרא (בכורות נד:) ״דשיתסר מיל קא שלטא ביה עינא״. אם כן בודאי דרואים לשכונת רמות מהעיר העתיקה, וכן להיפך, אלא שבתים ועצים ושאר דברים מונעים הראיה, אך אין מתחשבים בכך. (ואין הרים המפרידים בנתיים דכל המקומות ביניהם נמוכים יותר). ע״ש.

ואף שיש לדון בזה, בודאי דסברא זו חזי לצרופי.

ח. ויש להוסיף את סברת הגרי״ש אלישיב שהאריך בה בשבות יצחק (פ״ו), שחיבור החצרות דרך רמת שלמה, הוי חיבור לענין קריאת המגילה. ע״ש.

ט. עוד יש לצרף מ״ש בס׳ מטל השמים מועדים (לגיסי-ידידי הגר״מ טולידאנו שלי׳ סימן נג), ובקובץ משנת יוסף (גליון טו) סברא חדשה, שכיון שהחוק כיום מחייב לנטוע עצים וצמחים בתוך העיר, כדי לבטל את הזיהום (כמו שביאר שם ע״פ הידע הרפואי), וקורין ליערות שבתוך העיר ״ריאות העיר״. ולכן בדווקא עושים בתוך העיר פארקים עם עצים, לחיות התושבים. ובדרך זו מתכננים כיום את הערים על פי חוק. וכן היא המציאות כיום בכל מקום. לכן בנידון של רמות, שבמקום החיבור שבין הבתים האחרונים (ליד הגשר), יש שלט ׳פארק הארזים׳, (והיינו שבכוונה משמרים את המקום לצמחייה ועצים, לצורך אויר נקי לעיר), הרי שגם החלקים האלו יש מקום להחשיבן מתוך העיר, להוות רצף לירושלים. ע״ש. ושוב סייע סברא זו מדברי המאירי (עירובין כד.), ועיין בקובץ משנת יוסף (שם). ע״ש.

י. גם יש לצרף מה שהוסיף בספר הנ״ל סברא נוספת, דחיבור לירושלים, שונה מכל כרך. שמצד חשיבותה, יש חשיבות קבע לכל מאי דעבידי להתחבר אליה. [והוסיף לפי מה שכבר כתב בס׳ מטל השמים ח״ה פ׳ חוקת, שגבול ירושלים שונה מכל גבול עיר, שהרי התורה הרשתה להוסיף גבול לירושלים, מקרא ״וכן תעשו״], ע״ש. וכעי״ז כ׳ בקובץ אורייתא (במאמר הרב שלוש חי״א עמוד קנד). ע״ש.

יא. גם יש לצרף מה שכתבו כמה מחברים עפ״ד הטורי אבן (מגילה ג:), והחתם סופר (סימן קצג), דיסוד דין סמוך ונראה הוא למטרה שלא יהיו הללו חוגגים יום טוב שלהם ושמחים והללו בשגרת ימי החול, א״נ משום לא תתגודדו וכדומה. ובספר ירושלים העיר שחוברה (להרה״ג יחזקאל מוצפי שליט״א תשע״ו, ענף ב אות א), הרחיב בסברא זו מפי ספרים וסופרים. ע״ש. וגם בספר מטל השמים הנ״ל (שם) כתב מזה, ופירש דהיינו שהתקנה של סמוך ונראה היא מצד חיבור הגברי, והיינו מהטעמים הנ״ל, ולא מצד חיבור העיר עצמה. ע״ש.

יב. עוד כתב בס׳ ירושלים העיר שחוברה הנ״ל (שם אות ב) לצרף סברת כמה גדולים וטובים, דאף אם יש למדוד שיעור מיל דוקא מן החומות של הכרך, אולם לענין מקרא מגילה אין לילך אחר החומות שאנו רואים היום, אלא יש להרחיב הגבול יותר ויותר, לפי שירושלים קמייתא בידוע לנו שהיתה גדולה ורחבה הרבה מאד ממה שהיום, ולעולם שיעור מיל אינו אלא כפי החומות שהיו בזמנם. ושם הביא מדברי הפוסקים בזה. ועיין עוד בחזון עובדיה פורים (עמוד קיא טור א). ובס׳ הנ״ל (שם אות ה) הוסיף דלפי זה לכאורה גם מדין נראה קאתינן עלה, ע״ש. ובפרט שרואים משכונת רמות את הבתים שמעל הר הזיתים, וכ׳ להוכיח שם שהם בתוך שטח ירושלים קמייתא.

קבר שמואל הנביא

יג. ועוד חזי לצרופי סברת הגרי״י פישר, ששמואל הנביא קבור בסמוך לרמות, ונקבר בעירו שהיתה מוקפת חומה. ואף כי יש לפלפל בזה, מכל מקום חזי לצרף סברא זו לכל הסברות הנ״ל.

והנה בשנת תשע״ד יצא לאור קונטרס ״מגילת הרמה״ מכמה אברכים בירושלים, והביאו בשם הגר״י פישר זצ״ל, שיש לקרוא את המגילה ברמות בט״ו אדר, מאחר ושכונה זו קרובה למקום ציונו של שמואל הנביא, שהוא בעיר ״רמה״ ולדעתם קבר שמואל הנביא היה מוקף חומה מימות יהושע בן נון. והסתמכו על הגר״א ביהושע (פי״ח פכ״ח) בביאור הפסוקים שם שבהם מוזכרים הערים למטה בני בנימין, גבעון והרמה וכו׳, וכ׳ הגר״א, שאלו ערים מוקפות חומה מימות יהושע בן נון.

וכיון שנאמר אצל שמואל הנביא שקברו אותו בביתו בתוך העיר, נמצא שנקבר בתוך החומה, וכיון שיש חיבור בין מקום ציונו של שמואל הנביא לשכונת רמות יש לקרוא ברמות בט״ו אדר.

אולם שאר המפרשים ביהושע (שם) לא הזכירו שאלו ערים המוקפות חומה מימות יהושע בן נון, ופירשו דברי הפסוק באופן אחר. ע״ש ברש״י ובמצודות. ומה גם שהרמב״ן עה״ת (פרשת וישלח בראשית לה, טז) מעיד שיש רמה בהר אפרים, ורמה בנחלת בני בנימין. ויש שכתבו שיש ארבע רמה שנים בדרום ושנים בצפון. וביותר לדעת רבי בנימין מטלידולא (שהיה לפני כ-900 שנה) קברו של שמואל הנביא היה בתחלה במקום אחר, ורק אחר כך העבירוהו לכאן. וכך מבואר בס׳ שלשלת הקבלה, שהנוצרים העבירו את הקבר למקום הקיים כיום. ואינו מציין מאיפוא העבירו.

ועוד שאין זה ברור ששמואל הנביא קבור שם, ואפילו שהעידו בשם האר״י ז״ל ששם הוא מקום קבורתו מכל מקום החוקר הנודע הרה״ג הרב יוסף שוואַרץ, הביא בשם החוקרים שאין הדבר כן. ועוד, שאין זה ברור שקברו את שמואל הנביא ממש בתוך העיר, ויתכן שקברוהו בתוספת שעשו לעיר רמה, בסמוך לחומה.

והמקור לדברי הגר״א זה הוא בירושלמי מגילה (פ״א ה״א), אך שם הוא לדעת ר״ל, אבל שאר המפרשים כתבו כר״י. ואמרו שם בירושלמי דהעיקר כר״י. וכן מבואר להדיא בגמ׳ ב״ב נו. ואף שבקרבן העדה כ׳ שר״י אינו חולק על ר״ל. מכל מקום כבר אין הכרח לדברי ר״ל. ונמצא שאין לנו מקור שהעיר רמה מוקפת חומה מימות יהושע בן נון.

ואת ועוד, דהעיר חברון גם מוזכרת ביהושע, ואפ״ה כתבו הפוסקים שקוראים בי״ד, ורק מספק קוראים גם בט״ו. וכמבואר להדיא בשו״ת הרדב״ז (ח״ב סימן תרפא) שקוראים בחברון רק בי״ד, שהרי מבואר בגמרא ב״ב קכט. שאין עושים עיר מקלט מקום שהיה מוקף חומה מימות יהושע בן נון. [אלא שיש חולקים והחמירו בחברון לקרוא יומיים].

ועי׳ במל״מ, ובשו״ת חיים שאל (ח״ב סימן לח אות צא) דמבואר, דהטעם לגבי חברון משום שהעיקר להלכה כדעת ר״י בירושלמי. ואם כן מהיכי תיתי להכריע כדעת ר״ל לגבי העיר רמה.

ועל כל פנים הדבר בספק גדול אם אפשר לסמוך על סברא זו, דמאן יימר לן שזהו המקום היה מוקף חומה, והרי היו כמה ערים בשם רמה.

[**ובשו״ת** מהרי״ל דיסקין (קונטרס אחרון אות קג) חשש אפילו במקצתו נראה ובמקצתו אינו נראה משום לא תתגודדו]. ובכהאי גוונא שיש משום לא

תתגודדו אינו יוצא י״ח קריאת המגילה, ויש מי שכתב דזו מצוה הבאה בעבירה. [הרב שטרנבוך], ועיין עוד בספר כרכים ומוקפים (סימן כ׳).

והן אמת שיש לדון בזה מצד ס״ס, דשמא רמות חשובה כסמוכה לרמה, שהיא מוקפת חומה, ואם תמצא לומר שהרמה אינה מוקפת, מכל מקום שמא די בשיעור מיל כדי לצרפה להר חוצבים. ולא הוי כס״ס מתרי גופי, כיון דמכל מקום עיקר הנדון אם רמות נחשבת כעיר מוקפת חומה.

אבל להנ״ל יל״ע אם הספק של רמה חזי לאצטרופי, דנראה שאינו בכלל ספק השקול, וממילא הדרי׳ למ״ש הר״ן דאזלינן בתר רובא דעלמא, וכן יש לצרף מ״ש בירושלמי דמוקף שקרא בי״ד יצא ידי חובה.

ומכל מקום שאר הספיקות מהנו לצרפם לס״ס, כדי לקרוא את המגילה בט״ו, ויעשו כולם אגודה אחת, שהרי אם יקראו בי״ד לדעת כמה וכמה ראשונים והאחרונים לא יצאו י״ח אף להירושלמי. ואף על גב דלא מהני ס״ס בברכות, הכא הנידון לגבי עיקר המצוה, ואגב המצוה הברכה נגררת, ונודע שד׳ הרדב״ז דבכהאי גוונא לא חיישי׳ לספק ברכות להקל. ודעת מרן החיד״א ומהר״י נבון דהיכא שמרן השלחן ערוך פסק להכשיר המצוה, סמכי׳ ע״ד הרדב״ז. וכמו שביארנו באורך בעין יצחק ח״ב (עמוד תא והלאה, ובמהדו׳ תשע״ד עמוד תה והלאה). והכא פשט דברי מרן בשלחן ערוך סימן תרפח, דסמוך היינו עד מיל, והיינו מיל מהבית האחרון. וכבר כתב בחזון עובדיה סוכות (עמוד רסט והלאה), דהיכא שבודאי חייב במצוה, והוכשרה לו המצוה על ידי ספק ספיקא, נחשב לו שקיים מצוה ודאית, וברוכי נמי מברך (כדין ברכה על ספירת העומר בבין השמשות), ע״ש. וכן הוא בנידון דידן שמחוייב בודאי, וניכשר על ידי ספק ספיקא. (כ״ש שכמה מהצירופים כאן אפשר שהם בגדר ודאי ולא ספק, ודו״ק.)

ובזמן שמרן כתב התשובה ביביע אומר ח״ז הנ״ל, [שנת תשנ״ג] היה המרחק בין רמות לשאר השכונות יותר משיעור מיל, אמנם כבר כתבנו לעיל דעתה בנו עוד בתים בהר חוצבים, ונתרחב המקום, ובדקו ומדדו היטב את המרחק שבין שכונת הר חוצבים לרמות, וראו שיש מרחק של כ- 600 מטר, או 790 מטר בדרך הליכה, ולדברי הכל אין שיעור מיל ביניהם. וממילא לפ״ד כל הפוסקים הנ״ל יוצא שתושבי רמות כיום צריכים לקרוא את המגילה בט״ו באדר, בשונה מבעבר שהיה המרחק רב בין ירושלים החדשה לבין רמות. ובודאי שזו גם דעתו של מרן אאמו״ר זיע״א, דלא כתב מ״ש לענין שבעים אמה ושיריים, אלא מפני שבזמנו גם היה מרחק יותר ממיל מרמות לשאר השכונות, וכמ״ש להדיא במהלך התשובה, וכן בסוף התשובה ביביע אומר הנ״ל, וכן בספרו חזון עובדיה, אבל אם אין מרחק של מיל בין רמות לשאר השכונות, מאן יימר לן שיסתמך לגמרי על סברת החזון איש. ומה שחשש מהירושלמי דהכל יוצאים בי״ד, הנה הוא עצמו ביביע אומר מהדורא חדשה, ציין לדברי הראשונים שמבואר בדבריהם דבן ט״ו שקרא בי״ד לא יצא ידי חובה. וסיים בצ״ע. ולכן מהני לצרף את כל הצירופים הנ״ל ולהורות לקרוא את המגילה בשכונת רמות בט״ו, גם אם לא היו קרוואנים, והנחת הקרוואנים היא לרווחא דמילתא לצירוף נוסף וחזק. אבל גם בלא זה מהני שאר הצירופים. ולכן יש לעשות אגודה אחת לעשות רצון אבינו שבשמים. וב״ה רבני הקהילות ברמות כולם כאחד הביעו דעתם שיש לקרוא את המגילה ברמות ביום ט״ו באדר, ולא לעשות ח״ו אגודות אגודות ועדרים עדרים. והאמת והשלום אהבו, והיה המחנה אחד. [ומי שירצה להחמיר ולקרוא גם בי״ד יעשה כן רק בצינעא, ולא יפרסם חומרתו].

בברכת התורה,

יצחק יוסף

הראשון לציון הרב הראשי לישראל

חלק יורה דעה

אגרות ומכתבים

סימן א

בענין בדיקת ירקות מתולעים ולהעדיף ירקות מעלי קטיף חסלט וכדו׳ וטחינת חומום ופלאפל

[שלחן ערוך סימן פא]

בס״ד, ל׳ תשרי תשע״ו

לכבוד היקר והנעלה, כש״ת ה״ה **מיכאל סעדה** נ״י

שלום רב,

למענה לשאלתו בדבר אכילת כרובית, ברוקלי, וחומוס, הנה בזה יש להקפיד ולקנות כ״ז רק בהכשר הבדצי״ם למיניהם, וכמו כל העלים, דהיינו שיהיו מחברות מוכרות, עלי קטיף, חסלט, וכדו׳, ששאר הירקות מוחזקים כנגועים שיש בהם תולעים, ואינם דומים לירקות אחרים שאפשר לבדוק אותם היטב בעין, וגם אינם מוחזקים כל כך שיש בהם תולעים, אבל כאן הם מוחזקים שיש בהם תולעים, והם דומים לצבע הכרוב והברוקלי והעלים, וקשה מאוד לבדוק, שנכנסים בתוך הקיפולים הקטנים, על כן יש לקנות עם הכשר טוב, וכמבואר בספר ילקוט יוסף איסור והיתר ח״ב (עמוד רל״ה), שכיון שמצויים בהם תולעים רבים, וקשה לזהותם, ראוי שלא לאוכלם כלל, ואם בכל זאת רוצים לאכלם, יש לזרוק את עלי החסא הירוקים, ויקחו את הקלח, ויבדקו היטב בעינא פקיחא, ובשטיפה, באופן שמוודא שכל התולעים ירדו, ויעו״ש בהערה. אך אם הם באים מגידול מיוחד בחממות עם הכשר טוב [חסלט, עלי קטיף וכדו׳], אפשר לסמוך בשטיפה ובדיקה קלה. ואמנם יש חילוק בין עלי כרוב לבין שאר ירקות עלים. בעלי כרוב יש תקנה גם בלי גידול מיוחד, על ידי הקפאה למשך כמה זמן ואח״כ שפשוף. ואילו בכרובית מצוי יותר תולעים. וראה בילקוט יוסף איסור והיתר כרך ב׳ (עמוד רלה). וכן כתב הפרי חדש, דעלי כרוב יש שנים [תקופות] שיש בהם תולעים הרבה והם קטנים עד מאד וא״א לשום אדם לבודקם, ובאותן שנים אין לאוכלם כלל. וכן כתב בבית לחם יהודה, ובמחזיק ברכה. וע׳ בפרי חדש (יורה דעה סימן פד ס״ק נג) שכתב בזה״ל: כה אמר חזקיה, לא אוכל להתאפק מלהזהיר לעם חומר איסור התולעים, לפי שנעשה קל בעיני הבריות, וכיון שעובר אדם עבירה ושנה בה נעשית לו כהיתר (יומא פו:), ואין איש שם על לב, ומבלי לב דשו בו רבים וגדולים, ואפילו החכמים והיחידים אינם נזהרים כראוי על פי מה שנתבאר בש״ס ובפוסקים וכו׳, וכל האוכל תולעים או נמלים, חייב על כל תולעת או נמלה חמש מלקיות, ובזבובים או יתושים חייב שש מלקיות. (פסחים כב.). והחמירה התורה בזה בהרבה לאוין ומלקיות, להיות שהוא איסור מצוי מאד בפירות, בירקות, בקטניות, וברוב מיני המאכלים, וא״א ליזהר מלהכשל בהם אם לא בזריזות גדולה, ולפיכך הוצרך הכתוב לזרז ביותר ולהרבות לאוין באיסור שרץ הארץ. ומעתה כל אדם יזדרז בעצמו מלהכשל באיסור זה, וגם לדרוש ברבים חומר איסורו כדי שיפרשו מהאיסור, ואני את נפשי הצלתי, ישמע חכם ויוסף לקח. ע״כ.

וכתב בזבחי צדק (אות פז), דבבגדאד יש מין כרוב דלפעמים ימצא בה זבובים קטנים עד מאד, וימצא בעלים החיצונים הרבה מהם, שא״א לנקותם ולבודקם, ועל כן צריך ליזהר בבדיקתם הרבה, ואין לאכול אלא דוקא העלים הפנימיים על ידי בדיקה יפה עד מאד. ע״כ. וכן כתב בספר מעם לועז (פרשת ויקרא יא, מ) דיש לבדוק את הכרוב מפני שיש שם הרבה תולעים קטנים, ויש שנים שיש בהם הרבה תולעים, בגלל הגשמים המרובים. ע״כ. וכיוצא בזה הזהירו האחרונים גבי אכילת הכרפס בליל הסדר, דבהיות ומצוי בו תולעים צריך לעמוד על המשמר לבדקו יפה, וכמ״ש בחזון עובדיה ח״ב (עמוד קלח), ואם אין בביתו אשת חיל יראת ה׳ להזהר בבדיקתו כראוי, ודאי שאינו כדאי לאכול ממנו ולעבור על ה׳ לאוין בכל תולעת, והוא ח״ו מנחת זכרון מזכרת עון, ואף אם יזהר לאכול

מן הקלח שלו שאין מצוי בו כל כך תולעים ואפשר לנקותו בנקל, מכל מקום לא ימלט כי מי מן המסובין יאכל ממנו לתיאבון, וירום תולעים. וטוב לקחת מועד לנקותו בעצמו מבעוד יום, כי הלא די בפחות מכזית. ועיין בשו"ת בן אברהם (סימן נ׳ אות כח), ובזבחי צדק (סימן פד אות פט). וכן הדין אפילו במרור, וכמ"ש החתם סופר בתשובה (סימן קלב) שאף על פי שאין התמכא משובח כהחזרת, מכל מקום משום חשש תולעים שאין לו מי שיבדוק כהוגן, יקח תמכא. וכתב, שהוא רגיל לדרוש בשבת הגדול, על חובת הבדיקה של עלי החסא, שכל אדם יעמיד לו אנשים מיוחדים מסויימים בעלי יראה, הבודקים ומנקים אותם מרחש תולעים קטנים הנמצאים מאוד מאוד בימי פסח, ואינם ניכרים לחלושי הראות.

ודעת המהר"ח בן עטר בפרי תואר (סימן פד ס"ק כג), דכל אשה שהיא כשרה ומדקדקת במצוות ושלימה בדעתה, נאמנת. וכן מוכח ממה שכתב בשבולי הלקט (סדר פסחים סימן ה) בשם תשובות הגאונים דנשים שלא למדו עניני הפסח אין מאמינין להן לענין אפייה ולישת המצות. ומשמע שאם למדו ההלכות שפיר יכולים לסמוך עליהן.

ומכ"ש בכרפס שיכול לקחת במקומו ירק אחר שאין מצוי בו תולעים. וכן כתב באשדות הפסגה (דף י"ח). וכתב בשם גדול אחד המפורסם מאד בחכמת הקבלה, כי העובר על איזה איסור בחג הקדוש הזה, הוא עושה פגם גדול מאד יותר מכל ימות השנה, וגדול עונו מנשוא, והשטן מקטרג בשעת הסכנה, ומתגבר והולך להכשיל את ישראל כבלע את הקודש. ע"ש.

ובשו"ת אגרות משה (חלק יורה דעה סימן לה) כתב, שאם בעל המסעדה הוא נכרי, או ישראל מחלל שבת, שאין להם נאמנות על הכשרות, כל ירק שמצוי בו תולעים אסור באכילה בלא בדיקה, ואף בבדיקה יש הרבה שאינם סומכים על הנשים משום הטירחא שבדבר שצריכים לבדוק כל עלה ועלה. והיו יראי חטא שלא אכלו כלל כרוב אף מבדיקת אנשים, שחששו שמא גם מהם נעלמו איזה מקומות שלא ראו שם בטוב. אבל באמריקה במין כרוב [קוירט] לא מצוי כלל תולעים, ואם כן אינו מהמינים האסורים בלא בדיקה. ע"ש.

ובח"ב (חלק יורה דעה סימן כה) כתב, שאף על פי שבאמריקה אין תולעים בכרוב, מכל מקום לכתחלה צריך לבודקו, כיון דמה שאין תולעים הוא לא מצד עצם המין שהוא משונה במדינה זו לענין תולעים, אלא משום שבעלי הגינות עושים פעולות בשעת הזריעה ובשעת הצמיחה שלא יהיו תולעים, ולכן יש אולי להחשיב כרובא דתלוי במעשה דלא אזלינן בתר רובא כדאיתא בבכורות (כ.) דיש לחוש שמא לא עשו המעשה. ע"ש.

לאכול מרור רק מעלי קטיף, חסלט, וכדומה

ולכן עלי חסא מחברות מסויימות, כמו עלי קטיף, חסלט, וכדו׳, כיון שהוחזקו שעל ידי אותן פעולות אין מצוי בהם תולעים, אין הכי נמי מהני שפיר שלא נצטרך להחמיר בהם. ולא הוי כרוב התלוי במעשה, אחר שכאן יש חזקה. ואמנם בסתם עלי חסא כל ירא ה׳ ירחק מהם מאחר שקשה לבודקן, אבל בעלי חסא מגוש קטיף מהני שפיר בדיקה רגילה, אחר שהוחזקו כאין בהם תולעים.

ומה שרב העיר פירסם שאכילת עלי החסא גורמת ח"ו למחלות קשות, הנה אם רצה להזהיר את הצבור מהסכנה, אדרבה יזהיר שלא יאכלו כלל עלי חסא, כי אין זה פתרון לברוח מסכנה ולהכנס לאיסור חמור של אכילת תולעים, כי היאך נוכל לחזור לאותם הימים שרבבות רבבות מעמך ישראל היו נכשלים באכילת עלי חסא עם תולעים, בבתי מלון ובמסעדות, בחתונות ובשמחות, שכמעט ובלתי אפשרי שיבדקו את העלים הירוקים לכמות גדולה של מליוני אנשים הדרים בארץ הקודש. ומה שדימה זאת לתולעים הנראים רק במיקרוסקופ, הנה התולעים בעלי החסא הירוקים נראים בעין בריאה, ול"ד כלל לתולעים הנראים במיקרוסקופ. וב"ה שהשי"ת עשה עמנו חסד על ידי הירקות של החברות הנ"ל, שמונעים רבים מעון של אכילה תולעים ח"ו. ואם חושש ממחלות, היה לו לומר שיפסיקו לאכול עלי חסא. ובאמת אין זה מוכרח כלל שהדבר גורם למחלות, כי ביקרנו במקום של חברת חסלט, וראינו שבעלים קצוצים הנמכרים בשביל סלט, שוטפים היטב כמה שטיפות, וגם אם נחוש שעדיין יש על העלים קצת מחומר החיטוי המסוכן, מכל מקום מסתבר שבאכילה

מועטת ולא יום יומית מאותם עלים, אין סכנה, ורק במי שמרבה לאכול הרבה מעלים אלה כמעט מידי יום ביומו, יתכן והוא נכנס בחשש סכנה, אבל לא בכמות קטנה מידי פעם. ועל כן יש להזהיר שלא יהינו לאכול עלים ירוקים של חסא, שלא מהגידול הנ״ל, הנקי מתולעים. והחושש, לא ירבה באכילת הירקות הנ״ל. ובתאריך י״ד כסלו תשע״ג, התפרסם מכתב ממח״ס ״בדיקת המזון כהלכה״ בזה״ל: עקב הטענות שהתפרסמו כאילו ירקות מגידול מיוחד ללא חרקים, מכילים חומרי הדברה ברמות מסוכנות, וכאילו בירקות מגידול רגיל לא קיימת סכנה זו, חשוב לפרסם את תוצאות המחקר שנערך בנושא זה ע״י מעבדת ״דרך המעבדה״ שהיא היחידה המוסמכת בארץ בפיקוח על בטיחות המזון. והרי התוצאות לפי עדותה של מנכלי״ת ״דרך המעבדה״ (״הקו החם״, ט׳ כסלו תשע״ג): ״ירקות ללא חרקים שנמצאים תחת פיקוח, מכילים את האחוז הנמוך ביותר של חריגות בהשוואה לירקות רגילים... ההיגיון הפשוט אומר שעל מנת לקבל ירק ללא חרקים צריך לרסס יותר. אבל יש טכניקות נוספות למניעת חדירת חרקים, כמו מבנה סגור (חממה), חיטוי קרקע ועוד. רק ללא חרקים וללא ריסוסים מעל התקן יותר יקר, ויותר מסובך אבל אפשרי. המוצרים המפוקחים מכילים פחות חומרי הדברה״. בסקר של ״אדם טבע ודין״ שהתפרסם לאחרונה, נמצא שיעור גבוה של חומרי הדברה בפירות וירקות מגידולים רגילים בארץ. והירקות ״ללא תולעים״ המפוקחים נקיים יותר, וכך הוא באופן ״חד משמעית. בכל הסקרים, בכל המידגמים העיתונאיים שנערכו בשנים האחרונות, עלה שהירקות המפוקחים לא רק שעמדו בתקן, אלא גם הכילו הכי פחות שאריות חומרי הדברה... צרכנים שרוכשים ירקות ללא חרקים שיש עליהם פיקוח ע״י מעבדות מאושרות, מקבלים ירק נקי מחרקים ונקי מחומרי הדברה!״. ע״כ.

ואמנם שמענו שהרב לנדא הסיר את ההכשר שלו מכל הירקות עלים, כיון שהוכח שאין הגידול הזה נקי לגמרי, ויש בו עדיין מעט תולעים, וגם חרקים שנדבקים אח״כ במשך האריזה וכדו׳. אולם רוב העולם סומך על זה על ידי שטיפה בברז להוציא את החרקים, ודי בבדיקה שיטחית מהתולעים, כי על פי רוב אין שם תולעים במיעוט המצוי, ועל זה סומכים כולם, וכבר אמר כן מרן זיע״א, שגם על הגידולים מגוש קטיף לא יסמוך מבלי בדיקה קלה. ויש מי שמצריך להשרות את הירקות עלים ב״מי אמה״ דוקא, משום שיש בה חומר המסיר שומנים, והוא מסיר את הדבק של החרק אל העלה. ואח״כ לשטוף תחת זרם מים כל עלה ועלה.

ובענין אכילת ״פלאפל״ העשוי מחומוס הנטחן במכונה שלא נבדק מתולעים, הנה פעמים רבות מוצאים תולעים בחומוס, ויש לחוש שהתליעו בעודם מחוברים לקרקע, וכמ״ש מרן (סימן פד סעיף ז׳), שכל שאין ידוע אם התליעו בתלוש או במחובר אסור. ומכיון שהתולעת היא בריה ואפילו באלף לא בטלה, וכמבואר בסימן ק׳, הרי כל הפלאפל אסור מספק. והנה כידוע בחנויות המוכרות ״פלאפל״ שיש להם הכשר כדת, הרי הם בודקים את החומוס היטב, וכל גרעין של חומוס שיש בו תולעת, מסירים אותו מיד, ועל פי רוב בדיקה זו מספקת שלא לחוש יותר לתולעים שבחומוס. אך יש לדון אם ניתן לסמוך על כל הכשר לענין זה, וכן מי שעשה פלאפל בביתו בלי שיבדוק תחלה את גרעיני החומוס, אם מותר לאכול פלאפל זה אחר שהחומוס נטחן, וממילא גם התולעים שבהם נטחנו עד דק. אך יש לדון בזה מצד ג׳ ענינים: א׳ - אם בכלל גרעיני החומוס צריכים בדיקה מתולעים, או לא, ב׳ - אם תולעת חשיבא בריה ואז אפילו באלף לא בטלה. ג׳ - אי נימא דע״י הריסוק התולעים מתבטלות ברוב, אם כן שמא יש לחוש בזה משום מבטל איסור לכתחלה.

והנה דעת מרן דתולעת שבפרי כל זמן שלא ריחשה בתוך הפרי, אינה אסורה. וז״ל מרן בשלחן ערוך (סימן פד סעיף ו׳): תולעים הגדלים בפירות בעודן מחוברים, חשיבי כשורץ על הארץ ואסורים, אף על פי שלא פירשו, והוא שירחשו, אבל תולעים הנמצאים בפולין ״ואפונים״ [חומוס] תחת הקליפה, והקליפה משחרת עליהם מבחוץ, וכשמסירים הקליפה מוצאים היבחושים תחתיה, מותרים, לפי שהם מונחים במקום צר ולא קרינן בהו השורץ על הארץ כל זמן שלא ריחשו. אבל הנמצאים בשרביטין אסורים, שיש להם מקום לרחוש. ע״כ. ומבואר, דגם אם החומוס מתליע במחובר אין לחוש להצריך לבדוק החומוס, מאחר שהתולעים

נמצאים תחת הקליפה במקום צר ואינם יכולים לרחוש שם.

ולפי זה לכאורה אין צריך לבדוק החומוס קודם בישולן. אך אכתי איכא למיחש שיש חומוס עם חורים, ובזה הרי החומוס נאסר דשפיר קרינן ביה שרץ השורץ על הארץ, ואם כן בעינן בדיקה מצד זה. ואמנם אם החור בתוך החומוס הוא חור קטן שאין אפשרות לתולעת לרחוש שם, והיינו שהחור הוא כגודל התולעת, ממילא התולעת לא ריחשה ומותרת. אבל אם החור קצת גדול יותר מהתולעת, בודאי התולעת ריחשה מעט, וממילא נאסרת, ועל זה צריך לבדוק אם יש חומוס מתולע באופן שהחור גדול והתולעת ריחשה, או לא. וזה שכתב מרן "כל זמן שלא ריחשו" ומשמע דאם ריחשו אסורים. ומנין לנו שבכל חומוס אין החור גדול מהתולעת וממילא לא ריחשה. הרי מרן כתב רק באופן "כל זמן שלא ריחשה". והנה ז"ל התורת חטאת (כלל מו דין ב'): כתב הרשב"א אם התליע במחובר אף על פי שהחור שהתולע בתוכו הוא קטן ואינו מחזיק אלא כדי התולע אסור, אבל האשר"י מתיר כשאין התולע יכול לרחוש, ולכן כתב דתולעים הנמצאים בפולין ובאפונים מותרין, דלא קרינן בהו שרץ השורץ על הארץ, כיון דלא יכול לרחוש. ע"כ. ומשמע דבחומוס בכל אופן דעת האשר"י להתיר, כיון דלא יכול לרחוש. אך אם ראינו שהתולעת אכלה מעט מהחומוס ונתרחב החור, הרי ריחשה. וכן הוא לשון הרא"ש (פרק אלו טריפות סימן סח): לפי שהן מונחות במקום צר ולא קרינן ביה השורץ על הארץ כל זמן שלא ריחש.

אלא שיש לדון כאן מצד מה שי"א דלא אסרינן בתולעים שפירשו מהפרי אלא אם כן ידענו בבירור שפירשו, אבל אם רק נמצא בתוך הפרי ולא ראינו שפירש, אף על פי שהוא חי וחורו נקוב לחוץ, מותר, ולא חיישינן שמא פירש וחזר. וכן הוא דעת מרן השלחן ערוך. ואמנם הפרי חדש (ס"ק טו) כתב, דהיכא שחורו נקוב לחוץ, יש לחוש שמא פירש וחזר, ואסור. וכן כתב בבן איש חי (פרשת נשא אות י'), ושכן המנהג בבגדאד. אבל הפרי תואר (ס"ק יא) השיג על הפרי חדש והעלה להתיר. ולפי זה גם כאן אין זה ברור שהתולעת ריחשה. אך מאידך י"ל, דכיון שהחור גדול מעט, מן הסתם גדל מהרחש של התולעת, ומן הסתם ריחשה, דאל"כ היאך החור גדל. ולפי זה בודאי דלכתחלה יש לבדוק החומוס מהגרגירים המתולעים שבו.

אם תולעים המתהוים בתלוש חשיבי בריה

והנה י"א שתולעים קטנים המתהוים בפירות בתלוש, אין בהם דין בריה, שהרי נתבאר בסימן ק' דלא חשיב בריה אלא בדבר שאסור מתחלת ברייתו, לאפוקי עוף טהור שנתנבל, ושור הנסקל. ותולעים אלו כיון שכל עוד שלא ריחשו עדיין לא נאסרו, שאינם בכלל שרץ השורץ על הארץ, ממילא לא חשיבי בכלל בריה כיון שאינם אסורים מתחלת ברייתן. ועיין בספר בית דוד (חלק יורה דעה סימן כב) שעלה ונסתפק בזה, דמאחר שקודם שהתולעים פרשו לא חשיבי שרץ השורץ על הארץ, י"ל דלא נקרא אסור מתחלת ברייתו, או דילמא דחשיב כחלק מהפרי, ורק ביציאתו נחשב שנוצר וחשיב שאסור מתחלת ברייתו. והביאו הרב חקרי לב (מהדורא בתרא חלק יורה דעה סימן יד). והביא ראיה בשם רב אשכנזי אחד, דהוי בריה, מהא דמותר לאכול בשבת פרי שהתליע בתלוש עם התולעת עצמה, ולא אסרו אותה משום נטילת נשמה, כדאיתא בפרק ח' שרצים. אך בספר רב ברכות (מערכת בריה) דחה ראיה זו, דהא חיוב נטילת נשמה בשבת הוא תלוי בבריה המתהוה מן העפר חייב עליה משום נטילת נשמה, אבל בריה המתהוה מן העיפוש וכיוצא, אין בזה איסור, וכמבואר ברמב"ם (פרק יא מהלכות שבת הלכה ב') דתולעים שבתוך הפירות, ההורגן בשבת פטור. [ובפרט דלאו מילתא דפשיטא היא לענין איסור נטילת נשמה באכילת פירות מתולעים בשבת]. וע"ש שהוכיח מדברי הראשונים והאחרונים דתולעת הנוצרת בתלוש ופירשה, דשפיר יש לה דין בריה דאפילו באלף לא בטלה. וראה עוד במ"ש בשו"ת רב פעלים חלק ד' (חלק יורה דעה סימן ח') שהאריך בזה. וע"ש ברב ברכות (מהדורת שנת תשנ"ז) בהערת המו"ל.

גם בשו"ת יחוה דעת ח"ו (סימן מז) הביא מחלוקת האחרונים בזה, שדעת הכרתי ופלתי והמהר"ש קלוגר, שאין לתולעים אלו דין בריה. ואילו דעת הגאון מליסא דיש דין בריה על תולעים אלו, והסתמך ע"מ

שכתב הרמב״ם בספר המצות (מצוה קעט) כי מה שאמרו אכל פוטיתא לוקה ארבע, היינו לאחר שפירשה וכו׳, והרי הטעם שלוקה על תולעת שאין בה שיעור כזית הוא גם כן משום בריה (מכות יז.), אלמא דשפיר חשיבא בריה וכו׳. ועוד, שגם זו נחשבת אסורה מתחלת ברייתה, כדמוכח מהרשב״א בחולין (קכ.), שחלב וגיד הנשה חשיבי אסורים מתחלת ברייתן, אף על פי שכאשר הם בשליל עדיין לא נאסרו, והיינו משום דשם חלב ושם גיד לא היה לו היתר מעולם, ומקודם לכן לא היה להם שם חלב או גיד. ע״ש. והוא הדין כאן שקודם שפירשו אין עליהם שם שרץ השורץ על הארץ כלל, אלא רק לאחר שפירשו, נמצא ששם שרץ הארץ לא היה לו היתר כלל, ומיקרו אסורים מתחלת ברייתן. וכן כתב בספר מראה כהן. וגם הרב כרתי ופלתי עצמו כתב, דמכל מקום ח״ו להקל בזה, ואל תטוש תורת אמך, אלא דיש בסברא זו להקל על הנכשלים בכך, כי בעוה״ר א״א לעמוד בזה, ומי האיש אשר יוכל לומר חף אני מפשע של איסור תולעים בארצות אלה. ע״ש. ואמנם בנידון דידן י״ל שהתולעים אין הכי נמי התהוו במחובר, ובכהאי גוונא פשיטא שיש להם דין בריה לכולי עלמא, שהרי הם אסורים מתחלה אפילו אם לא פירשו. ועיין בשדי חמד (מערכת ב׳ אות כו) שהביא מהרב דמשק אליעזר שהוכיח מדברי הרב המגיד בשם הרמב״ן דלא בטל, והוסיף השדי חמד, דמ״ש הרב יד דוד (סימן פד הגה״ט אות ו׳) שהרשב״ש (סימן תריג) ס״ל דתולעים הגדלים בפירות לא חשיבי בריה לאחר שפרשו, לאחר דברי החקרי לב והאהל יצחק חסיד, אין שום ראיה מהרשב״ש. וכן כתב בזבחי צדק (אות כא) דתולעים שנולדים בפירות חשיבי בריה. ושכן דעת הערוך השלחן (אות י׳), והרב שלחנו של אברהם, והרב קול אליהו (סימן ח׳). ואמנם מצאנו לכמה מהאחרונים שהליצו בעד סברת הכרתי, וכמ״ש בהגהות אמרי ברוך ובצמח צדק (סימן ק סק״א) ובישועות יעקב (סק״א), ובכתב סופר, ובתעלומות לב, ובשלחן גבוה, ובדגול מרבבה, ועוד אחרונים כפי שהביא בהערות המו״ל בספר רב ברכות הנ״ל. וסיים שם, דנראה שדעת כל הפוסקים כמעט לא לקבל סברת הכרתי, וכמו שהעלה ברב ברכות.

דין בריה שנתרסקה

ואמנם אחר טחינת החומוס הרי אין התולעים נשארות שלימות, ויש לזה דין של בריה שנתרסקה, שכתבו הטור והשלחן ערוך (סימן ק׳ סעיף א׳, ובטור סימן קא), דדין בריה הוא דוקא כשהוא דבר שלם וכו׳. וכתב הש״ך, לאפוקי נתרסק או נחתך ממנה אבר אחד, אפילו אבר שאין הנשמה תלויה בו. וכן כתבו עוד אחרונים הובאו דבריהם בכף החיים (אות טוב). והדברים מבוארים יותר במהרא״י, הובא בבית יוסף סימן קא, שכתב, ואם הוא שלם לגמרי רק שנפל ממנו קצת על ידי בישול, כמו שרגילות הוא להתפרפר, ודאי חשיב בריה. אבל אם נפרם ממנו קצת מגופו, ומשדרתו, וכ״ש מראשו, אפילו רובו שלם יש להתיר. ע״כ. ומבואר, דבריה שנתרסקה בטלה בששים. וכן כתב בחכמת אדם (בינת אדם, שער איסור והיתר סימן נב) שאפילו נחסר רגל מהנמלה בטלה מתורת בריה. ועיין עוד בשו״ת חקרי לב (ח״א מיורה דעה סימן ס׳). ע״ש. וז״ל מרן בשלחן ערוך סימן קא סעיף ו׳, דבריה וחתיכה הראויה להתכבד דלא בטלי הוא דוקא בעודם שלמים, אבל אם נחתכו או נתרסקו עד שנאבדה צורתן, בטלי, דתו לא חשיבי, ואפילו אם נתרסקו לאחר שנתערבו עם ההיתר. ע״כ. ומשמע דגם בריה אם נתרסקה בטלה בששים. ואמנם בביאורי הגר״א (סימן קא ס״ק יז) כתב, דלא קאי אלא אחתיכה הראויה להתכבד. וכן כתבו עוד אחרונים. אך מדברי מרן בבית יוסף ובשלחן ערוך משמע דגם בריה אם נתרסקה בטלה בששים. אם כן גם כאן אחר טחינת החומוס התולעים נתבטלו בששים בתערובת החומוס, וליכא בהו דין בריה שאינה בטלה אפילו באלף.

ביטול איסור לכתחלה - בטחינת החומוס

ואמנם אחר הטחינה כבר נתבטלו התולעים ובטלי מתורת בריה, ובטלים בששים. אלא שיש לדון משום שהוא כמבטל איסור לכתחלה, דהא קיימא לן (סימן צט סעיף ב׳) דאין מבטלין איסור לכתחלה, והרי כתב מרן בסימן קא הנ״ל, והוא שנתרסקו שלא במתכוין לבטל האיסור, אבל אם נתכוין לכך אסור למרסק אם הוא שלו, וכן למי שנתרסק בשבילו. ע״כ. ולפי זה גם כאן שידוע שבחומוס מצוי מאד שיש בהם תולעים,

דתו לא בטלי אפילו לאחר שנתרסקו, דחשיב כמבטל איסור לכתחלה.

אלא דאכתי יש לצדד להתיר על פי המבואר בתשובת המהר"ם מרוטנבורג (סימן קצ), ע"מ שהקשו בגמרא (פסחים ל.) קדרות בפסח ישברו, ואמאי, לשהינהו אחר הפסח וליעבד בהו שלא במינן. והקשה המהר"ם, והא אין מבטלין איסור לכתחלה, ותירץ, דשאני קדרה שאינו מכוין לפליטתה רק לתבשיל שבה. ומיהו אין נראה להקל אלא בכלי חרס, דהוי כדיעבד, שא"א לו בהגעלה, ואיכא נמי טעמא דפרישית, והילכך אפשר להתיר לפי טעם זה קדרה שנפל בה חלב משהו כשהיא ריקנית, ויבשל בה היתר אפילו מיד ויתבטל בששים. ע"ש. נמצא, דכל שלא מתכוין לבטל את האיסור, אלא כוונתו לדבר אחר, ליכא בזה משום אין מבטלין איסור לכתחלה. וכיוצא בזה מצינו להר"ן (פרק ב' דע"ז לג:) שלא נאסר לבטל איסור לכתחלה אלא למי שמתכוין לבטלו כדי ליהנות ממנו, דאם לא כן היאך ציותה התורה להכשיר כלי מדין בהגעלה, והרי הוא מבטל איסור הבלוע בהם לכתחלה במים כשהוא מגעיל אותן, אלא ודאי שכיון שאינו מתכוין אלא להכשיר את הכלי אינו נהנה מן האיסור ושרי. גם הרשב"א בתשובה ח"א (סימן תסג) כתב, שאם אינו מתכוין לבטל האיסור, כגון סאה תרומה שנפלה למאה וטחנן ופחתו, כשם שפחתו החולין כך פחתה התרומה, וכל האיסורים שריבה עליהם שוגג מותר אף שטחנן במזיד נקרא שוגג לענין ביטול, שלא נתכוין אלא לטחון ולאכול. ע"ש. וכן כתב הריב"ש (סימן שמט). וכן מוכח דעת מרן השלחן ערוך (סימן פד סעיף יג) שכתב גבי דבש, דמותר לחמם דבש שנפלו לתוכו נמלים, ויסננו וישארו הנמלים למעלה, ואין כאן משום מבטל איסור לכתחלה, שאין כוונתו אלא לתקן הדבש. ע"ש. וראה מ"ש ע"ד הריב"ש בפרי חדש (יורה דעה סימן סד). ובערך השלחן (סימן פד סק"ז). ע"ש. [דעות הפוסקים בזה הובאו בשו"ת יביע אומר ח"א חלק יורה דעה סימן ו' אות ה']. ואם כן הכי נמי בחומוס, שבעת הטחינה הרי אינו מתכוין לבטל האיסור, וכוונתו רק לטחינת החומוס בלבד. ואמנם גבי דבש י"ל שעל ידי הבישול מפריד את רגלי הנמלים.

ואמנם דעת הרב כנסת הגדולה שכל שיש בתערובת תולעים בודאי, אף על פי שטוחנן שלא במטרה לבטל האיסור, כיון שהוא ודאי שמבטל האיסור בידים, הוי בכלל מבטל איסור לכתחלה. ורק כשיש ספק אם יש שם תולעים או לא, בזה כל שטוחן שלא במטרה לבטל האיסור, אינו בכלל מבטל איסור לכתחלה. וכן דעת הרב אוהל יוסף מולכו (סימן יח). אך כבר כתבנו לעיל שהאחרונים דחו את דבריהם, ולכן התירו בחומץ שיש בו תולעים. [וכתב בשו"ת יביע אומר ח"א הנ"ל, דאף שהמנהג בירושלים לסנן החומץ, היכא דא"א משרא שרי כל שאין כוונתו לבטל האיסור. ע"ש. ולא חילק שם בין היכא דאיכא בבירור תולעים, להיכא שאין שם תולעים].

אלא שיש לדון כאן מצד מה שרגלי הנמלים נותנים טעם בדבש, ולפי זה שפיר מוכח מדברי מרן שכל שאין כוונתו לבטל שרי. אך הרי הנמלים הם בכלל דברים המאוסים שאינם נותנים טעם לשבח, כמבואר בס"ס קד, ואם כן הוי נותן טעם לפגם, וממילא אין להוכיח מדברי מרן אלה, דכל שאין מתכוין לבטל ליכא בזה משום אין מבטלין איסור לכתחלה, דשאני הכא דהוי נטל"פ.

גדר "דיעבד"

ואמנם לכתחלה בודאי שיש לבדוק היטב את החומוס מתולעים, דלא התיר מרן גבי דבש אלא היכא דא"א להוציא הנמלים מהדבש אלא על ידי החימום. אבל היכא דאפשר לברר גרעיני החומוס המתולעים ולהסירם מהתערובת, בודאי דעדיף טפי. ואחר שכבר הפלאפל נעשה, מותר לכתחלה לאכול ממנו, וכמ"ש בכיוצא בזה מרן הבית יוסף (ס"ס צז) וכן בשלחן ערוך (סימן קח) דריחא לאו מילתא היא, אף דקיימא לן דלכתחלה ריחא מילתא היא. ומרן לא כתב בלשון "בדיעבד", דמשמע דאחר שכבר נעשה מותר לכתחלה לאכול הפת, אף אם יש לו פת אחרת, אינו צריך להחמיר, אלא יכול ליקח לכתחלה את הפת שנאפתה עם האיסור.

והנה מרן החיד"א במחזיק ברכה (סימן פד אות טו) הביא בשם תשובת הרדב"ז החדשות (סימן תשכג) גבי פולין ועדשים בתוך שנתם, שלכתחלה צריכים בדיקה

קודם הבישול, ואם לא בדק בודק אחר הבישול. ואם א״א לבדוק מותרים. אבל אם ראינו שיש בה תולעים, בודק קודם הבישול. ואם לא בדק קודם הבישול אסורים, ומסתברא דלא כל התבשילין שוים, ולא כל התולעים שוין, שאם התולעים מגוון התבשיל א״א לבדוק ואסור, ואם אינם מגוון התבשיל אפשר בבדיקה, דלמאי ניחוש לה, שמא הבישול הפך גוון התולעים לגוון התבשיל, אכתי איכא ספק ספיקא, ספק שמא נימוחו, ואם תמצא לומר שלא נימוחו, ספק לא נתהפך גוונו ואפשר בבדיקה. וראה בשו״ת יכין ובועז ח״א (סימן צג). ושם (אות יג) הביא בשם מו״ז מהר״א אזולאי שכתב, שאם טחן העדשים והפולים, אפילו לא בדק אותם במים הקרים והחמים, ואחר כך מצא בתוך התבשיל ג׳ תולעים, התבשיל מותר, דאף אם תמצא לומר שרחשו חוץ לפרי ואסורים, מכל מקום אין כאן דין בריה אחר שטחנן וכבר נתרסקו התולעים, או חסר מהם קצת, ואין להם דין בריה דאפילו באלף לא בטלה. וכן כתב בשערי דורא, דבכהאי גוונא בטל בששים. ואין כאן משום מבטל איסור לכתחלה, שהרי אין כוונתו אלא לתקן העדשים. וכתב עוד (אות יד) בשם הרב גנת ורדים (כלל א׳ סימן יח), דפול שמניחים בקדרה עם מים, ומניחים אותה בתנור בערב, ובבוקר מוציאין אותה ומגיסין בכף, וע״י בישול הלילה וההגסה מתמעכין הפולין, ותהו בה רבנן שהרי הפולין דרכן להתליע במחובר, ואף על פי שהם בוררים הפולים, לא אפשר לישתמיט כמה מהתולעים וכו׳. והרב גנת ורדים יצא לישע מלאך מליץ טוב על מנהג ישראל, והחרה החזיק אחריו הרב מהר״י זיין בספר פרח שושן (כלל א׳ סימן ב׳). עש״ב.

והנה כל הסברות הנ״ל יש לאומרם גם לגבי נידון דידן, בטחינת החומוס ועשיית הפלאפל, דאיכא הכא ספק ספיקא, שמא לא התליעו במחובר אלא בתלוש ולא פירשו, ושמא נתרסקו ונימוחו בטחינת האפונים וטיגונם בשמן רותח, ואפילו במקום שדרכם להתליע במחובר יש ספק ספיקא להקל, שמא הלכה כמו שכתבו התוס׳ (חולין סז:) בשם ר״ת ורבינו נתנאל וריב״א, שאין הלכה כשמואל דאמר קישות שהתליע באביה לוקה עליו משום שרץ השורץ על הארץ. [ועיין בפירוש רש״י שם]. וכן דעת רבינו חננאל בתוס׳ פסחים (קטו:) ד״ה משום קפא. וכן דעת רשב״ם ורש״י שם, שפירשו, דהיינו תולעת, ודלא כשמואל הנ״ל, שלדבריו מאי מהני חרוסת, והרי גם על תולעת מתה חייב. ואם תמצא לומר שהלכה כהרי״ף והרמב״ם והשאלתות ובה״ג וסיעתם, דקיימא לן כשמואל, שמא הלכה בדין התולעים הגדלים באפונים שמונחים במקום צר ולא יכולים לרחוש שמותרים, ולית בהו משום שרץ השורץ על הארץ, וכמו שכתבו התוס׳ והרא״ש ומרן השלחן ערוך (סימן פד סעיף ו׳). ואף על פי שהרשב״א והר״ן ורבינו יחיאל אוסרים, וכן דעת כמה אחרונים, וכמו שכתבו בזבחי צדק (סימן פד אות מג) ובכף החיים (שם אות נד), מכל מקום מעיקר הדין אין לנו אלא דעת מרן. [ומרן אאמו״ר הוסיף, שכן העלה בשו״ת בן אברהם אבוקרא (סימן נ׳ דף נז ע״ב, ודף נט סע״ג, חלק יורה דעה כלל א׳ סימן יח). עש״ב]. ואם כן הוה ליה ספק ספיקא מעליא ושרי. **וכ״ש** לפמ״ש הפרי חדש (ס״ק כב) והובא בכף החיים (אות סד) שאורז ואפונים (חימצי) אין דרכם להתליע אלא בתלוש, אלא שסיים, שהלכה זו משתנית לפי המקום ולפי הזמן. ע״ש. [וראה עוד בשו״ת קנין תורה בהלכה ח״א סימן כה].

ולכן אף על פי שלכתחלה יש לברור החומוס ולהוציא את כל הגרגירים המתולעים, מכל מקום אם לא עשה כן וטחן את החומוס ועשה ממנו ״פלאפל״, העיקר לדינא להתירו באכילה, וכמבואר.

בברכת התורה,

יצחק יוסף

הראשון לציון הרב הראשי לישראל

סימן ב
שיעור מיעוט המצוי בבדיקת תולעים

בס״ד, י״ב אלול תשע״ה

לכבוד הרה״ג הנכבד חריף ובקי משנתו זך ונקי, הרה״ג **אבישלום שמן** שליט״א. בנו של

ידידנו הדיין המצויין הגאון המופלג רבי **אברהם שמן** שליט"א אב"ד רחובות.

מאשר קבלת גליונות מספרו "גחלי אש" וראיתי את אשר כתב בעמל וביגיעה תשובות ופסקים בעניינים שונים המתחדשים ועולים על הפרק, ובו ביאר ופלפל בדברי הפוסקים בטוב טעם ודעת, ונהניתי מתשובותיו הבהירות והמחכימות שנכתבו בשכל נבון וישר, איישר חיליה לאורייתא.

ראיתי את אשר דן בענין שיעור מיעוט המצוי ואם יש לחוש לו, הנה מבואר בתשובת הריב"ש (סימן קצא) לענין עוף טמא, ולענין בדיקת סירכא, דשיעור מיעוט המצוי הוא קרוב למחצה. וכתב הרשב"א בת"ה, דבדיקת תולעים דמי לבדיקת ריאה. ולפי זה הרבה מהפירות והירקות שמזהירים עליהם אינם טעונים בדיקה אם אינו קרוב למחצה. וכל שאין מצוי להיות תולעים בירק ופרי זה, קרוב למחצה, אינו בכלל מיעוט המצוי, ואין חיוב לבדוק קודם האכילה. ודעת המשכנות יעקב (סימן יז) דשיעור מיעוט המצוי הוא עשרה אחוז. ודעת הגאון רבי שלמה זלמן אויערבאך זצ"ל, דטוב להתחשב בשיעור המשכנות יעקב. והובאו דבריו בספר בדיקת המזון כהלכה (עמוד 181), וכתב, ובכלל החשש מתולעים הוא דבר מצוי וחמור מאד, שהרי גם בכהאי גוונא שאי אפשר לבדוק אלא על ידי טורח גדול מאד, שזה ודאי רק מדרבנן אפילו הכי החמירו בזה הפוסקים, ואם בדקנו במשך שנה ויותר כדי לכלול את כל התקופות, מאה קופסאות של מין ירק הנקרא ברוקולי, ומצאו בו תולעים כמעט בכל הקופסאות. וידוע שרוב מין זה בא משדות שבקליפורניא, צריכים לחשוש על כל המובא עד שיתברר אחרת. וע"ש בעמ' 118 שהביא בשם הרב שבט הלוי ח"ד (סימן פא) והגרי"ש אלישיב, דאפי' פחות מעשרה אחוז יש לחוש. ומה שכתב הכרתי ופלתי דלא חשיב כבריה ומהני ליה ביטול מפני שאינו אסור מתחילת ברייתו לפני ששורץ על הארץ, ומבואר בשערי תשובה ובדרכי תשובה (סימן ק' אות ד') שרבים השיגו עליו, וכן במה שהעלה הגאון בעל שיבת ציון (סימן כח) דאם זה ממש מאוס אפשר דחשוב לגבי התולעת כדין דבר שאינו מתכוין וכמתעסק בעלמא. וראיתי בדרכי תשובה (סימן פד אות כח) שהביא כדברים האלו מהגאון בעל בית אפרים, וכתב שלא הסכימו לזה, וכן באמרי בינה הביא דבר זה מגאון אחד והוא אין דעתו נוחה מזה. ולדידן העיקר כדברי מרן הב"י דמיעוט המצוי הוא בקרוב למחצה. וי"א שהוא כשליש.

ואם עבר ובישל פירות שדרכם להתליע, יש להקל לאכול מהתבשיל, וכמבואר בחידושי הרשב"א (חולין נג:), ופסקו מרן בשלחן ערוך (סימן פד סעיף ט') שאם עבר ובישל פירות שדרכן להתליע במחובר בלא בדיקה, אם יכול לבדוק בודק, ואם לאו מותר, משום ספק ספיקא. שמא היה רחש או לא, ואם תמצא לומר דהיה, שמא נימוח ונתבטל. ע"כ. גם הרב המגיד (שם) הביא דברי הרשב"א דיש לסמוך על הספק שמא נימוח בבישול. ע"ש. אמת, דאף שיש ספק ספיקא אם יכול לבדוק בודק. ועיין בשו"ת צמח צדק (פסקים סימן פד ס"ק כז) דמיירי גם בפולים ועדשים שמצוי בהם הרחש, ואסור לאוכלם בלי בדיקה, וכדמוכח להדיא בתורת הבית (דף פ' ע"ב). ודלא כהפרי חדש (סימן פד ס"ק לא) והכרתי ופלתי, שכתבו, שבכל מין שהרחש מצוי בו אינו נכנס בגדר ספק שמא לא היה בו רחש, דליתא. ע"ש. ולפי זה כיון שאין הספק שקול, שמא היה בו רחש או לא, כיון שהוחזק שיש בו רחש, אף דחזי לאצטרופי לספק ספיקא, מכל מקום לכתחלה צריך בדיקה. מה שאין כן בספק ספיקא בפלוגתא דרבוותא, או בספיקות שקולים אין צריך לברר. וכן מבואר בשו"ת כתב סופר (חלק יורה דעה סוף סימן כז). וכמבואר דין זה בשו"ת יביע אומר חלק ו' (חלק יורה דעה דף רכב עמוד ב'). ע"ש.

והנה סברת הפרי חדש הנז', דכיון שבמין זה מצוי הרחש, לא נכנס בגדר ספק כלל, ולכן כתב דפולין ועדשים שהם מוחזקים שיש בהם תולעת, הדבר פשוט שאסורים, שהרי אין כאן אלא ספק אחד דשמא נימוחו [בבישול] וספיקא דאורייתא לחומרא. ובאמת שכן משמע לכאורה מדברי הרשב"א בתשובה חלק א' [סימן רעד, הביאה הבית יוסף כאן] שכתב, עדשים ופולין וזיתים בלי ספק הרחש מצוי בהם במחובר, ולפיכך אף על פי שבדק קצתן אין בדיקת הקצת מטהרת חברותיה, כי באמת אין רחש מצוי ברוב, מכל מקום הוי מיעוט המצוי, וכל שמצוי אין סומכין על בדיקת הקצת, ולא אפילו על בדיקת הרוב. והמשל בזה, בדיקת הריאה

שהוא מיעוט המצוי, ואין אנו סומכין המקצת על בדיקת המקצת אפילו על הרוב. ע״כ. ולפי זה לכאורה גם אם עברו ובישלו אותן, אין כאן ספק ספיקא, שמא היו תולעים ושמא נימוחו בבישול, דכיון שהם מוחזקים בתולעים ליכא אלא ספק אחד, שמא נימוחו בבישול, וממילא הוה ליה ספיקא דאורייתא ולחומרא. וכיוצא בזה מצינו להאיסור והיתר שכתב, גבי גבינות של עכו״ם שאסרום חכמים מחשש שמא העמידו אותם בעור קיבת נבילה, דלאחר שגזרו חכמים נעשה הדבר כאיסור ודאי, ואם מצטרף לזה ספק נוסף, לא הוי בכלל ספק ספיקא. [והובא בכללי הספק ספיקא שבש״ך סוף סימן קי. וראה במאור ישראל חלק ב׳ עמוד מד]. וכן כתב בכרתי ופלתי (סימן פד ס״ק טז), דדבר שהרחש מצוי בו אינו נכנס בגדר ספק דלמא לא היה, ואם כן הוי רק חד ספק דלמא נימוח. וע״ש (ס״ק יט) שכתב, בסלאט הבדוק על ידי אשה, ונתבשל, דבזה יש להקל. ע״ש. וכן משמע מדברי האיסור והיתר (כלל מא דין ג׳) והביאו הש״ך (שם) שכתב על הספק ספיקא הנ״ל, והיינו שלא הוחזקו, והיינו בסתם מיני קטניות, אבל פרטיים במדינה שהוחזקו בכך הוי ודאי ולא ספק. ע״כ. אך מדברי הרשב״א אין ראיה כל כך, דיש לומר דאף שהוא מיעוט המצוי, מכל מקום תורת ספק עליו, ובודאי שאינו נכנס בגדר ודאי, ולכן מהני שפיר לצרפו לספק ספיקא, ופשוט.

אולם בדרכי תשובה (ס״ק קכג) הביא ג׳ דעות באחרונים בענין הנ״ל, הפרי חדש והכרתי ופלתי הנז׳, הצמח צדק בחידושיו לסימן פד, והבינת אדם. שדעת הצמח צדק כל שלא הוחזק דבר זה בתולעים אף שמצוי להיות במין זה תולעים לא הוי אלא ספק ולא ודאי. ולכן מהני בזה ספק ספיקא. [אלא דמכל מקום לכתחלה הצריכו בדיקה מפני שחששו למיעוט המצוי]. ודעת הבינת אדם, דאף בהוחזק הוי רק ספק אלא אם כן מוחזק כל כך שקרוב לודאי. ע״ש.

וכיוצא בזה מצינו בתשובת הרדב״ז (סימן תשכג) שכתב, ויש לומר דהתם איירי בחזקה גדולה שנמצאו תולעים מרובין בקדירה, ולפיכך הצריך להם בדיקה יפה, ואי אפשר לעשות להם בדיקה יפה אלא קודם הבישול, אבל הכא איירי בסתם פולין ועדשים דאף על גב דרגיל להיות בהם תולעים מכל מקום לאו חזקה גמורה היא, הילכך אין צריך בדיקה יפה. ואם אי אפשר לבדוק מותרים, דהא איכא ספק ספיקא. אבל כשהוחזקו שראינו בעין שיש בהן תולעים נסתלק הספק שמא היו שם שמא לא היו, שהרי היו שם. הילכך אם היו פולין ועדשים בתוך שנתם צריכים בדיקה קודם בישול, ואם לא בדק בודק אחר הבישול, ואם אי אפשר לבדוק מותרים. ע״ש. גם בתשובת הפני יהושע חלק ב׳ (חלק יורה דעה סימן כא) כתב, שאם שטף הפירות ובישלם, יש אולי ספק ספיקא להתיר, שמא לא נשאר מהתולעים על ידי השטיפה, ואם תמצא לומר נשאר שרץ אחד, שמא נימוח בבישול. ע״ש.

ועיין בים של שלמה (פרק ג׳ דחולין סימן קג) שכתב ליישב המנהג על מה סמכו העולם לעשות פאווידל״א מגודגדניות קטנים, ומבשלים אותם עד שהם נימוחים מבלי בדיקה מהתולעים, דדוקא דבר שדרכו ורגיל שיש בו תולעים צריך בדיקה, אבל אותן גודגודניות שלא נראה בהם ריעותא, והם בריאים ולחים, לא מחזיקינן בהן שום ריעותא, דלא מצרכינן בדיקה לכתחלה בלי ריעותא. וגם אם ימצא בהם תולעים המועט יהיה בטל בששים. אך אם לאחר בישולם שבוררין מהן הגרעינים ונמצא בקצת הרבה מהן נקבים, דהיינו שהם מתולעים, יראה דכל ירא שמים ימשוך ידיו מהם, כיון דאותן גודגדניות לית בהו ששים כנגד התולעת. ואם נראה לעינים שכמעט מגיע לחלק רב יותר קצת מחלק ששים, תלינן להיתרא מחמת המים שנתן בתוכן עם הדבש, שגם כן מועיל ובטל. ע״כ. [ועיין בכנסת הגדולה שהעלה להחמיר בגודגניות, ולדעתו אף מרן לא היקל בזה אלא בעבר ובישל, אבל לבשל לכתחלה אסור. ודו״ק. וכן משמע מדברי הרב אוהל יוסף מולכו (סימן יח). ע״ש. אך מדברי שאר האחרונים מבואר שחלקו על זה].

בברכת התורה,

יצחק יוסף

הראשון לציון הרב הראשי לישראל

סימן ג

אם ניתן למנות אשה למשגיחת כשרות

ב״ה. ט״ז כסליו תשע״ד.

לכבוד הנכבד והנעלה ידידנו עו״ד מר **הראל גולדברג**
ה׳ ישמרהו ויחייהו לאורך ימים.

היועץ המשפטי לרבנות הראשית לישראל

שלום וברכה,

בהמשך לשיחתנו אודות מתן רישיון לנשים להיות משגיחי כשרות. אציין לכבודו, כי יש לפנינו ב׳ היבטים, האחד - הנהגה ופריצת גדרי הצניעות. ב׳ - השאלה ההלכתית אם יש נאמנות לאשה בעניני כשרות מבחינה הלכתית. ואני כותב זאת רק כחוות דעת הלכתית.

בתחלה אתייחס לצד ההלכתי של השאלה, כי הנה יש לדון בזה מצד ב׳ דברים, האחד, מצד נאמנות האשה על כשרות המזון, הן בדברים שיש בהם חשש משום איסורי תורה, בין בדברים שיש בהם חשש לאיסורי דרבנן. ועוד, משום מינוי אשה למשרה צבורית. ולכאורה אם מצד נאמנות האשה, הרי קיימא לן דעד אחד נאמן באיסורין, ולדעת התוס׳ (גיטין ב:) ילפינן דין זה ממה שנאמר גבי נדה, וספרה לה, לעצמה. ומבואר דגם אשה נאמנת בעד אחד. ואמנם בגמרא פסחים (ד.) אמרינן, תניתוה, הכל נאמנים על ביעור חמץ, אפילו נשים אפילו קטנים. ואוקמינן שם בגמרא, דמוחזק לן דלא בדק, וקאמרי הני בדקיניה, מהו דתימא לא להימנינהו רבנן, קמ״ל כיון דבדיקת חמץ מדרבנן, דהא מדאורייתא בביטול בעלמא סגי, הימנוהו רבנן בדרבנן. ומשמע דבמילי דאורייתא אין לנשים נאמנות. וכן משמע מהמשנה בעירובין (נט.), אפילו עבד אפילו אשה נאמנין לומר עד כאן תחום שבת, שלא אמרו חכמים בדבר להחמיר אלא להקל. ובגמרא שם ביארו, דהיינו משום דתחומין דרבנן. ומשמע, דאי הוי דאורייתא אין הנשים נאמנות. אלא דיש לעיין, שהרי מצינו שהתורה האמינה את הנדה בספירת שבעה נקיים, וגם מעשים בכל יום שאנו סומכים על הנשים בהפרשת חלה, ובהפרשת תרומות ומעשרות, וניקור הגיד והחלב, כמבואר בפרק המדיר (כתובות עב.) גבי מאכילתו שאינו מעושר, משמע שסומך עליה לענין חלה ומעשר, והיאך אנו סומכים עליהם במידי דאורייתא, אחר שבגמרא אמרו האמינוהו רבנן בדרבנן, דמשמע דבמילי דאורייתא אינן נאמנות. ולכן כתבו התוס׳ שם, דכל שהדבר בידה לעשותו אשה נאמנת גם במילי דאורייתא. ומשום הכי נאמנות לומר שהפרישו חלה, או שספרה שבעה נקיים. ובאופן שבידה לתקן האשה נאמנת גם היכא דאיתחזק איסורא. כמו בנדה שבידה לטבול. [אלא שבלאו הכי נדה לא חשיב איתחזק איסורא, שאינה בחזקת שתהא רואה כל שעה]. ע״כ. ונמצא, דכל שבידה נאמנת גם באיתחזק איסורא. וכל שאין בידה אפילו לא איתחזק איסורא אינה נאמנת. ולא שנא לן בין היכא דאיתחזק איסורא ללא איתחזק איסורא, וכל החילוק הוא אם הדבר בידה או לא. שכל שביד האשה לעשותו נאמנת גם במילי דאורייתא, ולכן אמרו בעירובין שאין האשה נאמנת על תחומין אילו היה מן התורה, דחשיב אין בידה לעשותו. וגבי בדיקת חמץ אף דבידה לבדוק, מכל מקום מאחר וזו טירחא רבה חשיב כאינו בידה. וצריך דקדוק גדול, כדמוכח בירושלמי שמפרש, מפני שנשים עצלניות הן. ולכן הוצרכו בגמרא לומר דבדיקת חמץ הוי מדרבנן והאמינוה רבנן בדרבנן. ולפי זה כל שהדבר בידה אף במילי דאורייתא האשה נאמנת. ועיין בתוס׳ עירובין שם.

אולם מדברי הר״ן בסוכה (מב.) משמע דכל היכא דאיתחזק איסורא, וכגון בחמץ שהוחזק בבית, אין האשה נאמנת במילי דאורייתא, אפילו שבידה לבדוק, שהרי איתחזק חמץ בבית. ורק כשלא איתחזק איסורא, אף במילי דאורייתא הנשים נאמנות. שכתב בזה״ל: אף על גב דקטן לא מהימן באיסורי דאורייתא, כדאמרינן בפ״ק דפסחים וכו׳, ואמרינן נמי לקמן והוא שגדול עומד על גביו, אלמא אי לאו הכי לא סמכינן עליה לומר ששחט כראוי, הני מילי במילתא דקיימא בחזקת איסור, שאין סומכין על התינוק להעמידה בחזקת היתר, אבל להעמיד דבר על חזקתו נאמן. ע״כ. ודין האשה בזה כדין הקטן כמבואר בפסחים (ד:). שוב הראוני שכן כתב הר״ן להדיא בחולין (י:) וז״ל: אבל קושטא דמילתא דעד אחד נאמן באיסורין אף על גב

דאיתחזק איסורא, ואין בידו לתקן, ואפילו אשה ועבד נמי, וכדכתיבנא וכו׳. ע״כ. ועיין עוד בריטב״א שם, ובש״ך יורה דעה (סוף סימן קכז בשם הריב״ש). ואמנם במידי דרבנן האמינו אשה וקטן גם היכא דאיתחזק איסורא.

והרשב״א בתורת הבית (דף ז׳ ע״ב) כתב ליישב בדרך אחרת מהתוס׳, וז״ל: והא דתנן בפסחים הכל נאמנים בבדיקת חמץ ואפילו נשים ועבדים, ומסיק התם כגון דאמרי בדיקניה ומשום דבדיקת חמץ מדרבנן האמינוהו רבנן בדרבנן, דמשמע בדאורייתא לא מהימני, לא היא, דהתם היינו טעמא דבדיקת חמץ הוי טירחא יתירה, שהרי צריכה בדיקה בחורים ובסדקים, ונשים ועבדים עצלנים הם, ומימר אמרי חמץ בחורים ובסדקין ליכא וכו׳, שהנשים נאמנות הן באיסורין בעד אחד ואפילו בשל תורה. וא״ת עוד, והא תנן אפילו עבד ואפילו שפחה נאמנין לומר עד כאן תחום שבת, שלא אמרו חכמים להחמיר אלא להקל, כלומר, לפי שהתחומין הן דרבנן, אלמא אי הוי דאורייתא לא מהימני, לא היא, דהתם נמי היינו טעמא שמדידת תחומין נעשה על ידי בקיאים לדקדק בקידור ושיפוע והבלעה, ולכן אילו הוו תחומין דאורייתא לא הוו מהימני, הא בעלמא אפילו בדאורייתא מהימני. ומעשים בכל יום שאנו סומכים עליהן בניקור גיד וחלבים ומליחה, ואף על פי שהם דאורייתא, וניקור בשר צריך טירחא יתירה, שהן יודעות שיש חלבים וגידים שיש לחטט אחריהם ובודקים יפה יפה. ע״כ. ומבואר, דאף במידי דאורייתא האשה נאמנת, ורק בדבר שצריך לו בקיאות רבה כתחומין, אין האשה נאמנת בדאורייתא, ולכן הוצרכו לומר דתחומין הוי דרבנן. וכן כתב הרא״ה בשם הרמב״ן, דההיא בהכחשה איירי ואירישא סמיך, דקתני עד א׳ מרבה ועד א׳ ממעט שומעין למרבה ואף על גב דעד אחד בהכחשה. ועלה קתני אפילו עבד ואפילו וכו׳, פירוש ואפילו שמרבין בתחומין בהכחשה עד כשר שממעט, שלא אמרו חכמים להחמיר אלא להקל, דבתחומין הקילו, מה שאין כן בשאר איסורים, ואפילו של דבריהם. ע״כ. ומבואר דסבירא להו להרשב״א והרמב״ן והרא״ה, דאף בדאורייתא הנשים נאמנות, דהשוה הכתוב אשה לאיש, ולאו מטעמא דבידו. ודלא כהתוס׳ הנ״ל. [שהתוס׳ הזכירו דנאמנות בניקור וכו׳ משום דבידן, והרשב״א כתב, דגם בדאורייתא נאמנות, ופירש מה שאמרו בפסחים האמינוהו רבנן בדרבנן, דהוא דוקא גבי בדיקה]. וכן דקדק בספר דברי אמת (סימן א׳). אלא שיש להעיר דאף שהרשב״א בתורת הבית הנ״ל לא הזכיר ענין של בידה, הרי הזכיר זאת בחידושיו לגיטין (ב:) שכתב בזה״ל: איכא למימר התם בידו לתקן, וא״ת התם מנא לן נפקא לן מוספרה לה וכו׳, וא״ת אם כן אפילו איתחזק איסורא ואין בידו לתקן נמי, כי התם, י״ל כיון דדמיה פוסקין ממילא, וימי ספירה באים מאליהן, כחתיכה ספק חלב ספק שומן דלא איתחזק איסורא הוא, ואם משום טבילה, הוה ליה כשחיטה דבידה לתקן. ע״כ. ומבואר כדברי התוס׳ שהכל תלוי אם הדבר בידה, שאז גם במידי דאורייתא ובאיתחזק איסורא נאמנת. וצריך לעיין בזה.

ובספר דברי אמת הנ״ל דקדק מדברי הרמב״ם (פרק א׳ מהלכות סוטה הלכה טו) דסבירא ליה כהרשב״א והרמב״ן, שכתב: אפילו אשה ועבד ושפחה ופסול לעדות בעבירה מדברי סופרים, ואפילו קרוב, נאמן לעדות סוטה להעיד עליה שזינתה ותיאסר על בעלה לעולם, ואינה שותה ותצא בלא כתובה, הואיל וקדם הקינוי והסתירה בעדים כשרים, ו״התורה האמינה עד אחד בטומאה״, הרי כולן כשרים לעדות טומאה וכו׳. ע״כ. הרי תלה הרמב״ם טעמא דכל מקום שהתורה האמינה עד אחד, אשה ועבד ושפחה גם כן נאמנין. ונמצא שגם בעד אחד הנאמן באיסורין, אחר שהתורה האמינתו גם אשה נאמנת. והוא כדברי הרשב״א דאשה נאמנת באיסורין אף בדאורייתא.

אלא שהעירו מדברי הרמב״ם (בהלכות איסורי ביאה פרק יח הלכה יז) שכתב: השבויה שנפדית והיא בת ג׳ שנים ויום אחד ויותר, אסורה לכהן וכו׳. ואם יש לה עד שלא נתייחד הכותי עמה הרי זו כשרה לכהונה, ואפילו עבד או שפחה או קרוב נאמן לעדות זו, הואיל וכל הספיקות כולן מדברי סופרים לפיכך הקילו בשבויה. ע״כ. ומשמע דרק מפני שכל הספיקות מדברי סופרים, הקילו בעד אחד ובאשה, אבל בדבר דאורייתא אין אנו מאמינים את האשה, ואילו בהלכות סוטה הנ״ל מבואר דגם במידי דאורייתא האשה נאמנת. וכתבו

במחנה אפרים ועוד אחרונים דיש לחלק, דמה שהיקל הרמב"ם בסוטה הוא מפני דיש רגלים לדבר שהדבר כן, וכגון שבעלה קינא לה, וכדומה, הא לאו הכי אין אשה נאמנת בדאורייתא. ולכן כתב גבי שבויה, דרק מפני שהוא ספק והוא מדברי סופרים הקילו בזה. וכן כתב במחנה אפרים שם, דדוקא בשבויה הקילו, אבל בשאר איסורין אין עבד ושפחה נאמנין כלל. אבל הרשב"א כתב דנאמנין, ונראה דהיינו טעמא דאיכא רגלים לדבר. ע"כ. ובדברי אמת שם דחה דברי המחנה אפרים, כיעו"ש.

וניהדר לנידון דידן לענין ההשגחה על הכשרות, לסוברים דאשה נאמנת אפילו במילי דאורייתא, וגם בדבר שאינו בידה, פשוט דגם הכא האשה נאמנת מדין עד אחד נאמן באיסורין, וגם לדעת התוס' דאין האשה נאמנת בדאורייתא אלא היכא דבידה, הנה כאן הרי הדבר הוא בידה שלא להניח להאכיל דברים האסורים. וגם הכא לא איתחזק איסורא, דאף אם ההשגחה היא אצל אחד שאינו נאמן לכשרות, אכתי אין זה נחשב איתחזק איסורא, ולכן אף אי נימא שאין זה נחשב כבידה, באופן שבעל החנות או בעל המפעל הוא אלים ואינם נאמנים על הכשרות ולא ישמעו לה, מכל מקום כיון שלא איתחזק איסורא, מאחר דהמסחר שלהם הוא רק בדברים כשרים מצד מירתתי, והחשש הוא שמא קונים גם דברים אסורים וזה ודאי חשיב לא איתחזק, יש להאמין לה אף אם נחשב שאינו בידה. ואמנם דעת המגן אברהם (סימן תלז סק"ח), דרק בבית שלהן נאמנים, אבל השולח אותן לעשות דבר אין נאמנים, והוכיח כן מהתוס' מעירובין (לא.) ופליגי אתוס' בפסחים הנ"ל. ע"ש.

אולם מדברי האחרונים מבואר, דנקטינן לדינא דאשה נאמנת בכל גוונא, דהנה האחרונים דנים באיש שאכל ושבע ונסתפק אם בירך ברכת המזון, ובאו אשה או קטן ומעידים עליו שבירך ברכת המזון, האם נאמנים בזה, ולכאורה אף שיש לאיש חזקת חיוב, מכל מקום בעצם הדבר שבא לידי ספק אם בירך או לא בירך כבר איתרע חזקה במקצת, וכמו שכתב בכיוצא בזה בפני יהושע (קידושין סב:) וז"ל: ואמנם נראה לי דהא דלא מהימן עד אחד נגד חזקה, היינו דוקא היכא שבלא דברי העד הוי חזקה גמורה, ולא איתרע כלל, ובכהאי גוונא הוא דמספקא לן בפרק האשה רבה בטבל וקונמות, וכן בעד אחד שהעיד שמת בעלה, או בשליח הגט, דלולי דברי העד הוי בחזקת אשת איש גמורה, דחזקה כי האי דלא איתרע כלל עדיף מרובא, כמו שהוכחתי בכמה דוכתי, מה שאין כן היכא שיש מקום ספק גם בלא דברי העד, דאיתרע חזקה, שפיר סמכינן אעד אחד. ע"ש. ועל פי דבריו כתב בשו"ת מהרש"ם חלק ד' (סימן כט) דכיון שבא לידי ספק אם בירך ברכת המזון או לא, ויש עדות מסייעת של האשה שאכן בירך ברכת המזון, ממילא שפיר סמכינן אעד אחד, וכמו שכתבו בפני יהושע [הנ"ל], ובתשובת הנודע ביהודה (מהדורא קמא חלק אבן העזר סימן לא). **ובמה** שחידש הל"ש דאשה אינה נאמנת באיסורין, כבר דחיתי את דבריו בתשובה א', והבאתי ראיות ברורות להיפך, והבאתי מדברי הבית שמואל (סימן ד' ס"ק ס'), ודברי הפני יהושע שדחה דברי הב"ש. והבאתי מתשובת הרשב"א בחלק א' (סימן תל) דמפורש כהפני יהושע. ע"כ. ומבואר בדבריו דאשה נאמנת באיסורין כדין האיש. וראה מה שכתב בזה בשו"ת אגרות משה (חלק יורה דעה חלק ב', סימן מד). ושם דן אם מותר למנות אשה לאיזו משרה, שהרי הרמב"ם (פרק א' מהלכות מלכים הלכה ה') כתב, וכן כל משימות שבישראל אין ממנין בהם אלא איש. והביא דברי החולקים בזה, והעלה שם, דבמקום שהאשה היא אלמנה ובניה יתומים, וזו היא פרנסתה, יש לסמוך על החולקים על הרמב"ם ולמנותה תחת בעלה להשגחה. ע"ש.

וראה עוד לגבי נאמנות אשה בבדיקת הירקות מתולעים, במה שכתבנו בס"ד בילקוט יוסף איסור והיתר כרך ב' (סימן פד). ודעת המהר"ח בן עטר בפרי תואר (סימן פד ס"ק כג), דכל אשה שהיא כשרה ומדקדקת במצוות ושלימה בדעתה, נאמנת. וכן מוכח ממה שכתב בשבולי הלקט (סדר פסחים סימן ה) בשם תשובות הגאונים דנשים שלא למדו עניני הפסח אין מאמינין להן לענין אפיה ולישת המצות. ומשמע שאם למדו ההלכות שפיר יכולים לסמוך עליהן. ועיין ביסודי ישורון (מערכת הגעלת כלים) שדן לגבי אשה אם נאמנת לענין הגעלת כלים, וכתב, שאם למדה היטב את

ההלכות ואומרת שהגעילה הכלים כדין, נאמנת אף על פי שיש בדבר טירחא, ובפרט כשיודעים שהיא עצמה תאכל מאותם מאכלים שיתבשלו בכלים אלה. ועיין בפרי מגדים (או״ח סימן תלז סק״י), וביד אפרים (יורה דעה סימן צד), ובשו״ת שואל ומשיב (מהדורא תנינא ח״א סימן יט), ובנחלת צבי (יורה דעה סימן מב), ובדעת תורה למהרש״ם (יורה דעה סימן מח ס״ק מג, וסימן קכו אות נג). ע״ש.

וכיוצא בזה דן בשו״ת קנין תורה בהלכה (ח״א סימן פג) אם אפשר לסמוך על אשה במילוי מי המקוה שלא יהיו ממים שאובים. וכתב, דאף שלכאורה יש בזה טירחא יתירה, ובזה אין נשים נאמנות בדאורייתא, וכן כתב הש״ך (סימן קכז סק״ג), אולם כבר כתב ביד אפרים (סימן צד) דדוקא לענין בדיקת חמץ, שאין האיסור בודאי, בזה יש לתלות ולומר שכל שיש טירחא בדבר אינה חוששת לבדוק יפה. אבל בענין איסור והיתר פשיטא שסומכין על האשה שאומרת שהענין היה כך וכך. ויש להוכיח כן מהמבואר בפסחים (מח:) במשנה, ג׳ נשים אופות וכו׳ ובגמרא שם, אר״ע שאלתי את ר״ג ילמדנו רבינו בנשים זריזות וכו׳ זה הכלל וכו׳ תלטוש בצונן. הרי דסומכין גם באיסור כרת כחמץ בפסח על אשה. וכל זה גם בדבר הצריך זריזות גדולה כאפיית מצה. וכן יש להוכיח מהמבואר בנדה (יג:) החרשת והשוטה וכו׳ מתקנות אותן והן אוכלות בתרומה. ונפסק בשלחן ערוך (סימן קצו ס״ח), והן איסור נדה והן אכילת תרומה בטומאת הגוף איסור כרת הן ואפילו הכי סומכין עליהם. ולכן יש לומר דמותר למלאות המקוה על ידי נשים, שהרי סומכין עליהן בטבילת האשה, בהלכות חציצה וכדו׳.

העולה מכל האמור: על פי עיקר ההלכה אין איסור לאשה להיות משגיחת כשרות, ויש לה נאמנות מוחלטת על כל עניני הכשרות. אולם כל שיש חשש קל לפריצת גדרי הצניעות, או לחשש רפורמה וכדו׳, המבקשים להידמות לרפורמים, יש לעמוד בכל תוקף שלא ליתן לאשה להיות משגיחת כשרות. כפי שהדבר היה מאז ומתמיד בעם ישראל, וכך היה בארץ ישראל מזה דורות, כאשר הרבנות הראשית והרבנות הצבאית לא איפשרו לנשים להיות משגיחות כשרות, במשך עשרות שנים, ואין צריך לשנות ממה שהיה מקובל, בדברים חשובים אלה של שמירת גדרי הצניעות.

בברכת התורה

יצחק יוסף

הראשון לציון הרב הראשי לישראל

סימן ד
להניח לילדים ממתק תחת הכרית שישנים עליה בלילה

[שלחן ערוך סימן קטז]

בס״ד, כ״ח אדר א תשע״ו

לכבוד היקר והנעלה, איש על העדה, מזכה הרבים,

כש״ת הרה״ג רבי **אסי יצחקוב** שליט״א

רב בהכנ״ס עולי לוב יפו

שלום רב,

אודות שאלתו באותם הנוהגים להניח לילדים ממתק תחת הכרית שישנים עליה בלילה, אם מותר לאכול מהם. בגמרא פסחים (קיד.) אמרו, אוכלים תחת המטה אפילו מחופים בכלי ברזל, רוח רעה שורה עליהם. ובס׳ תורת חיים (שבועות ט״ז: וב״ב נח) כתב, שטעם חומרא זו שלא להניח אוכלים תחת המטה, היא משום שהשינה אחד משישים במיתה, ושורה עליו רוח רעה, וכשמאהיל על האוכלים, הרוח רעה שורה עליהם. ע״כ. (וסיוע לדבריו מהזוה״ק פרשת בראשית דנ״ג ע״ב). וז״ל הטוש״ע יורה דעה (סימן קטז ס״ה): ולא יתן תבשיל ולא משקים תחת המטה, מפני שרוח רעה שורה עליהן. ומרן הבית יוסף הביא גם כן דברי הירושלמי (בפ״ח דתרומות), א״ר אמי צריכין למיחש למה דברייתא חששין, אסור למיתן בר נש פריטין גו פומיה, ותבשילא תותי ערסא. וכתבוהו הרי״ף והרא״ש (בפ׳ אין מעמידין). וכ׳ הר״ן, דהא דאסור ליתן תבשיל תחת המטה, מפני שרוח רעה שורה על האוכלין שתחת המטה. ואף על פי שהרמב״ם (פי״ב מה׳ רוצח), לא פי׳ דהיינו מפני רוח רעה, שכ׳ לא יתן התבשיל תחת המטה, שאף על פי

שהוא עוסק בסעודה, שמא יפול בו דבר המזיק והוא אינו רואהו. ע״כ. מכל מקום צריך לחוש בדבר, וכד׳ הר״ן, דתניא בפסחים (קיב) שאפילו מחופין בכלי ברזל רוח רעה שורה עליהן. עכ״ד הבית יוסף. וכבר השיג הראב״ד (שם ה״ה) ע״ד הרמב״ם בזה, שהוא מפני רוח רעה. וכתב במגדל עוז, וכך קבלנו פירושו כדברי הראב״ד ז״ל. ע״ש. [ועיין בלחם משנה (פ״ג מה׳ שביתת עשור ה״ב), דלא חייש רבינו לרוח רעה. ע״ש. ובשו״ת גליא מסכת (חלק אבן העזר סימן יא, דמ״ט ע״א), שהעיר גם כן מזה, וכ׳ דה״ט דהרמב״ם דס״ל שאף אותו רוח רעה שהזכירו באוכלין שהונחו תחת המטה, אינו מצוי בינינו. ע״ש. וכן כתב החיד״א בשיורי ברכה (סימן קטז). ע״ש]. ועיין בשו״ת יביע אומר ח״א (יורה דעה סימן ט). וע״ע שם (סימן י אות י), שהעלה שאם יש סניפין להקל, כגון אוכלין ומשקין שהונחו תחת מטת גוי, [ואפשר שאף תחת מטת ישראל מומר, ומחלל ש״ק בפרהסיא], וכן תחת מטת תינוק פחות מבר מצוה, אורויי מורינן להקל בדיעבד. וכ״ש אם בנוסף ע״ז היה הקרקע שתחת המטה מרוצף באבנים או קורות, ואינו קרקע ממש, שאפשר להקל.

ואמנם כ״ז שייך באוכלים ומשקים ״שתחת״ המטה, אבל הישן על מטתו בבגדיו, והיו בכיס בגדו אוכלים, אין בהם חשש רוח רעה כלל. וכעין מ״ש הגר״ד פארדו בספר מזמור לדוד (דף קיא ע״ב), דמה שיש נוהגים להניח תבשיל בין כר לכסת לשמור חומו, אין בכך כלום, דלא מקרי אוכלים שתחת המטה אלא כשמונחים בקרקע שתחתיה ממש. ע״כ. וכן כתב בשו״ת שלמת חיים (סימן רצד), שהישן בבגדו, והיו בכיס בגדו אוכלים, אין להקפיד על זה, שאין הרוח רעה שורה אלא תחת המטה ממש. ע״ש. וכתב בשו״ת יביע אומר ח״י (יורה דעה סימן נח): וזכורני ששמעתי מפי המנוח הרה״ג המקובל ר׳ אפרים הכהן זצ״ל, שהעיד בגדלו, שבא מעשה לידי הגאון המחבר רבינו יוסף חיים זצ״ל, באחד שישן על מטתו בבגדיו, ובכיס בגדו היו חתיכות סוכר, או בין הכר לכסת, ובא לשאול עליהם אצל הרב, והורה לו להקל. שאין כח לרוח רעה לשרות כי אם דוקא תחת המטה. ע״כ. ועיין עוד בשו״ת קב חיים (סימן ס״ג) בד״ה ולענין וכו׳. ובשו״ת שבט הקהתי ח״ד (סימן רב). וכ״ה בשו״ת יביע אומר ח״ט אורח חיים (סימן צ״ה אות י״ג).

שו״ר בשו״ת מנחת יצחק (ח״ד סימן קיז), שדן לענין אוכלין תחת עגלה של תינוק, כגון כשעושים קניות בשוק ואין מקום להניחם, ומניחים אותם תחת עגלת התינוק, וכתב שיש להקל בזה, שהרי י״א שאין חשש באוכלין שהיו תחת מיטת הגוי, כמ״ש בדרכ״ת (יורה דעה קט״ז, לט) בשם דגל אפרים (סימן כח), ותשורת ש״י (מהד״ת סימן קטו), וכמו שאין איסור בנגיעתו באוכלין בלא נט״י. כמ״ש הגר״ז (מהד״ב סימן ד). וכמו״כ יש צד קולא בנגיעת הקטנים במאכלים. ובעיקר עפמ״ש במזמור לדוד הנ״ל. וגם יש לצרף מ״ש במילי דחסידותא, (בדרכ״ת שם סקל״ח), די״ל דאין חשש רק במטה שבה תשה״מ. ולכן בצירוף כל זה יש מקום להקל אף לכתחילה.

ועל כל פנים לכתחלה בגדול לא יניח אוכלין תחת הכר שיושן עליה, אך במטת תינוק או ילדים קטנים, אם הם בוכים ובזה שמניח להם מתחת לכר ממתק נרגעים בזה, אפשר להקל להם, וגם בזה אם ישנה אפשרות להניח לידם, ולא תחת הכר יעשה כן.

ובענין השימוש באבקת שום או בצל יבש המיוצרים בבתי החרושת הגדולים, אפשר להקל להשתמש בהם אף לכתחלה, וכמ״ש ביביע אומר ח״ב (סימן ז׳ אות ט׳), וכן פסק הגרצ״פ פרנק, וכן פסק בשו״ת משנה הלכות (חלק ט״ז סימן ט״ז).

ומה ששאל לענין אבקת חלב עכו״ם, הארכנו בזה בס״ד בילקוט יוסף איסור והיתר כרך ב׳, ראה שם, וזכינו לכוין בזה לדעתו הרמה של מרן אאמו״ר זיע״א.

בברכת התורה,

יצחק יוסף

הראשון לציון הרב הראשי לישראל

סימן ה
בעניני צער בעלי חיים

[מכתב לראשי המשטרה - אם מותר להרעיב כלבי גישוש - שיך לשלחן ערוך סימן קטז]

בס״ד, ט״ז תמוז תשע״ד

לכבוד היקר והנעלה כש״ת ה״ה י. ע. נ״י

משטרת ישראל

במענה למכתבו ובו שאל כמה שאלות בעניני צער בעלי חיים, אם מותר להרעיב את הכלבים כדי שיוכלו לחפש אחר סמים, כי בהיותם רעבים הם מצליחים למצוא סמים קשים, והנני להשיב:

א. הנה לכאורה יש לדון בזה מצד צער בעלי חיים, אולם נראה דכיון שעושים כן לצורך בני אדם, והמטרה היא למנוע מבני אדם לצרוך סמים ולהביא אחרים לידי סכנה, לפיכך יש להקל בזה. ואמנם אם יש אפשרות אחרת לבדוק את הסמים, אין לצערם בכדי.

להרעיב תרנגולו כדי שיטילו ביצים

ב. ולפני כשלשים שנה נשאלנו בכיוצא בזה מחברי המושבים, הצריכים להרעיב את התרנגולות מסיבות שונות, [כגון, כדי שיוכלו להטיל אחר כך ביצים], אם מותר להם לעשות כן, או דיש לחוש בזה לצער בעלי חיים. והנה יסוד דין צער בעלי חיים נלמד ממה שאמרה תורה (פרשת משפטים פרק כג) כי תראה חמור שונאך רובץ תחת משאו, וחדלת מעזוב לו, עזוב תעזוב עמו. ופירש רש״י, עזיבה לשון עזרה. ובגמ׳ ב״מ (לב:) איפסיקא הלכתא דצער בעלי חיים דאורייתא. ושם בדף פה. מובא על רבי יהודה הנשיא שכאשר לא ריחם דיו [לפי גודל מדרגתו] על בעלי חיים באו עליו יסורין, ונסתלקו ממנו כאשר ריחם על בעלי חיים. על ידי מעשה באו, שפעם אחת הוליכו עגל לשחיטה, והיה רבי יושב ועוסק בתורה לפני בית המדרש של הבבלים בציפורי, ברח העגל והכניס ראשו תחת כנף בגדו של רבי וגעה בבכיה. אמר לו רבי, לך, לכך נוצרת. אמרו הואיל ואינו מרחם יבואו עליו יסורים. וע״י מעשה הלכו, שפעם אחת היתה שפחתו של רבי מכבדת את הבית, והיו בני חולדה מוטלים שם וכיבדתם, אמר לה רבי, הניחי להם, ורחמיו על כל מעשיו נאמר. אמרו, הואיל ומרחם, נרחם עליו. ע״כ. ובגמרא ברכות (ז.) מובא על רבי יהושע בן לוי שהיה לו שכן רע שהיה מצער אותו, יום אחד לקח תרנגול והעמיד אותו בין כרעי מטתו, וכאשר הכרבולת של התרנגול לבנה אז הוא המועד שהקב״ה כועס. ורצה לקללו באותה עת. כשהגיע אותה עת, נרדם, ואמר, ש״מ שאין זו הדרך, ורחמיו על כל מעשיו כתיב. וע״ש במפרשים. ובפירוש עץ יוסף פירש, כי יש צער גדול לקשור התרנגול לכרעי המטה, ולצערו זמן רב שלא ילך אנה ואנה. וזה מה שאמרו שם: ורחמיו על כל מעשיו.

ובאור החיים על התורה (פרק יז, יא) כתב, שאין להרוג בהמה סתם כך ללא תועלת, ולא הותרה שחיטתה אלא לשם אכילת בשר. המתת בהמה בשל עוון שביצעה, כגון שור שנגח אדם ומת שדינו לסקילה, נעשית רק על פי פסק דין סנהדרין קטנה של עשרים ושלשה דיינים, כדין אדם הרוצח. ונמצא שנטילת נשמה של בהמה ללא צורך אינה מותרת. והמהרש״ל בים של שלמה (בבא קמא פרק י׳ סימן קפז) כתב, במי שיש לו כלב בביתו, שמזיקו ומפסיד המאכל בביתו, אפילו אינו נושך, רשאי ליתן לפניו סם המות, ואינו עובר על צער בעלי חיים. וכן מותר ומצוה להרוג חתול מסוכן. ומכל מקום שמעתי למחות שלא ליתן להם מחט בתוך הלחם, כי אז ישתגע, והרי בכך הוא מסוכן. והובאו דבריו בט״ז (יורה דעה סימן קטז סק״ו).

והנה ידוע, שדעת רוב ככל הפוסקים דצער בעלי חיים דאורייתא, ודלא כהמרדכי (פרק קמא דע״ז), וראה בשדי חמד (מערכת הצד״י כלל א׳). ועיין עוד למהר״י עייאש בעפרא דארעא (מערכת צ׳ אות עג) מ״ש להליץ על דברי המרדכי. ע״ש. ובשו״ת תרוה״ד (פסקים, סימן קח) כתב לדון לענין מריטת נוצות מאווזים, אם יש לאסור בזה משום צער בעלי חיים, וכתב שם, דאם הדבר נעשה לצורך האדם ותועלתו, ליכא בזה איסורא. והרמ״א באבן העזר (סימן ה׳ סעיף יד) כתב, כל דבר הצריך לרפואה או לשאר דברים אין בו משום צער בעלי חיים [מהרא״י]. ומכל מקום העולם נמנעים ואולי הטעם משום שאינם רוצים לנהוג במדת האכזריות נגד הבורא, שיראים שייענשו על זה. ע״כ. ומבואר, דמעיקר

הדין שרי. וכתב הגר"א שם, דהמקור לזה שהעולם נמנעים משום אכזריות, הוא מהגמרא בבא מציעא הנ"ל, ברבי שנענש כאשר לא ריחם דיו על בעלי חיים. וע"ש בתרוה"ד שהביא ראיה מדאמרינן (שבת קי:) הרוצה שיסתרס תרנגולו, יטול לכרבלתו. והוסיף בשו"ת רב פעלים ח"א (חלק יורה דעה סימן א), שמהרא"י שם הוסיף להתיר "לחתוך לשון העוף כדי שידבר, וכן לחתוך מאזני ומזנב הכלב כדי לייפותו", ולא חששו לצער בעלי חיים. ע"כ.

אולם בשו"ת יביע אומר ח"י (יורה דעה סימן נח) העיר, שבתשו' מהרא"י שם ליתא להאי מילתא, ובאוצר הפוסקים (ס"ס ה, דף קכח ע"א) הביא דבר זה בשם הרב נחלת צבי (ס"ק כד). ושהרב אפי זוטרי (שם ס"ק כה) תמה עליו, דמנ"ל היתר זה, שאפילו אם נאמר צער בעלי חיים הוי מדרבנן, מכל מקום למה נתיר לכתחלה איסור צער בעלי חיים, דבשלמא לרפואה ניחא, אבל למלאת תאותו מי התיר איסור צער בעלי חיים. וכ"ש לדעת הרי"ף והגאונים שאיסור צער בעלי חיים הוי מדאורייתא. וכדאמרינן בשבת (קכח:). ע"כ. ועיין באור זרוע ח"א (ס"ס שפו) בשם רבינו אליעזר ממיץ, בענין מריטת הנוצות במקום שחיטה, שכל מי שיכול לשחוט בלי תלישת נוצות, אף בחול אסור, משום צער בעלי חיים. ע"ש. וכן כתב בשו"ת מהרי"ו בסוה"ס (עמוד קמו).

וכן פסק הרמ"א בהגה (ס"ס כג). והיינו אף על פי שעל ידי מריטת הנוצות יכול לשחוט בנקל יותר. ומ"ש עוד ברב פעלים, שכל שעושה להרווחה מותר, כמ"ש בפסקי תוס' (פ"ק דע"ז אות יא): צער בע"ח אינו אסור אלא כשמצערה בלי ריוח. עכ"ל. מכל מקום לא בכל ריוח יש להתיר, אלא כשהוא לצורך תשמישו של האדם. כמ"ש בהגהות זר זהב על האו"ה (סימן נט אות לו, דף קלב.), והוכיח כן ממ"ש בב"ב (כ.) פסיק שרי לה לכלבים, כיון דאיכא צער בעלי חיים לא עביד, משמע שאף על פי שיכול להרויח כשנותנו לכלבים מכל מקום אסור משום צער בעלי חיים. ע"כ.

וכן כתב הג"ר אליהו קלצקין בשו"ת אמרי שפר (סימן לד), שלא התיר הרמ"א באבן העזר (סימן ה) לצורך תשמישו של אדם, אלא דוקא במקום הכרח, כמו לרפואה שהוא ענין הכרחי, אבל בשביל תועלת של ריוח ממון לא. והביא גם כן הראיה מב"ב (כ.) פסיק שרי לה לכלבים, כיון דאית ביה צער בעלי חיים לא עביד. ואף על פי שהוא צורך להאכיל הכלבים שלו שמזונותם עליו. ע"ש.

וכן כתב הגאון מוירצבורג בשו"ת בנין ציון ח"א (סימן קח), שאין להתיר לגרום עשיית מום בספק בכור, משום צער בעלי חיים. ומה שהתיר הרמ"א באבן העזר (סימן ה) לצורך אדם, באיסור והיתר שם, שהוא מקור דברי הרמ"א, לא התיר רק לצורך רפואה, אבל משום ריוח ממון לא מצינו שהתיר. וגם הגאון המחבר בנין ציון שם מודה שבצער גדול אין שום היתר. [ועיין בשו"ת מראה יחזקאל ס"ס נט].

ועיין בבאר היטב יורה דעה (סימן כד אות ח) שכתב בשם הרב בית הלל, שאסור למרוט נוצות מכנפי האווז מחיים לצורך כתיבה, משום צער בעלי חיים. והשיג עליו הפתחי תשובה (שם סק"ב), ממ"ש הרמ"א אבן העזר (סימן ה) בשם מהרא"י, שכל שהוא צורך לרפואה או לשאר דברים אין בו משום צער בעלי חיים. ולפי האמור י"ל שלא התירו אלא לצורך גדול, כמו רפואה שהיא הכרחית. אבל לצורך כתיבה יכול להשתמש בנוצות של אווזים שישחטו. וכן העיר על זה בשו"ת אמרי שפר (סימן לד סוף אות יג). ע"ש. וגם הרמ"א סיים, שהעולם נמנעים דהוי אכזריות. ועיין עוד בשאילת יעב"ץ ח"א (סימן יז). ועיין עוד בשו"ת שבט הלוי (חלק יורה דעה סימן ז). ע"ש.

ולפי זה ניחא מ"ש בשו"ת הרמ"ע מפאנו (סימן קב), שאסור להושיב עוף טהור על ביצי עוף טהור שאינו מינו משום צער בעלי חיים. ומה שהקשו על זה מהיא דשבת (קי:) הרוצה שיסתרס תרנגולו יטול כרבלתו, שלמד מזה מהרא"י להקל, לכאורה יד הדוחה נטויה לומר שיטול הכרבולת על ידי סם, שאין שם צער כלל. כדאיתא בב"ק (פה.) ובפירוש רש"י שם. ובשו"ת אמרי שפר (סימן לד אות י) דחה עוד דמיירי שעושה לו כן לתועלת ולרפואה לבריאותו, שעל ידי כך מוסיף לו באריכות ימים. ומיהו בשו"ת הרשב"ץ ח"ב (סימן נח) כתב, ולהושיב תרנגולת על ביצי יונה,

לא הוזכר בזה שום חשש איסור, ושפיר דמי, שאין התרנגולת עושה אלא מעשה דברים המוסיפים הבל, והמושיב תרנגולת על ביצי מין אחר, הוא כמטמין אותם בתוך מוכין. עכ״ל.

ובהגהות עזר מקודש שם כתב, מנהג העולם למרוט נוצות מהאווזים שעל ידי זה נעשים שמנים יותר, ולא שמעתי אם נוהגים כן אומות העולם, וכבר כתבתי במקום אחר אודות ובחוקותיהם לא תלכו שכשיש ספק הוה ליה ספק ספיקא לקולא שמא יש תועלת בזה, ושמא אין זה חק העכו״ם. ומצד צער בעלי חיים הגם דקיימא לן דצער בעלי חיים דאורייתא, מכל מקום כיון שהותר לצורך כל דהוא של אדם למלאת רצונו בצד מה, כן י״ל באולי בזה, שכיון שעל כל פנים הנשים מסופקות אם יש בזה תועלת, הוה ליה צורך אדם. והיום הזכרתי בביתי שלא יעשו כן, וכן הוא על הצד היותר טוב, ומכל מקום י״ל כנז׳ ללמד זכות. ע״ש.

ובשו״ת שבות יעקב ח״ג (סימן עא) כתב לדון, אם מותר להמית כלב או חתול לצורך רפואת אדם, כלומר, לנסות עליהם רפואות חדשות שטרם נבדקו אם מועילים לרפא. והעלה, דכל שהוא לצורך רפואת האדם אין בזה משום צער בעלי חיים. וע״ש שהוסיף שמותר לכתחלה, ואפילו מדין מנהג העולם שרי לכולי עלמא. וע״ש בדברי הרב השואל די״ל דליכא איסור צער בעלי חיים בממית בהמה. [וכן נראה מדברי התוספות בבבא בתרא (כ.) בד״ה כיון דאיכא, שהקשו, ואם תאמר, כולה בהמה שקיל ושדי לכלבים וכו׳. וי״ל]. וכן כתב בפשיטות הנודע ביהודה קמא (יורה דעה סימן פב - פג), ותנינא (סימן י - יג). וכן דעת הגאון עבודת הגרשוני (סימן יג). וראה מ״ש בזה בשדי חמד (מערכת צ׳ כלל ב׳). גם החתם סופר בחידושיו לב״מ (לב.) כתב, צער בעלי חיים דאורייתא, שכתוב ורחמיו על כל מעשיו, מיהו היינו דוקא שאינו לצורך האדם, שהרי כתוב ורדו בדגת הים, והרי טוענים על הבהמות ורודים במקל. ע״ש. וכן העלה בשו״ת ציץ אליעזר חלק יד (סימן סח), שמותר לעשות נסיונות בבעלי חיים כדי לאבחן מחלות עיניים של בני אדם ולהמציא להם מזור ותרופה. וסיים, דמהיות טוב יש לעשות הרדמה וכדומה, שהבעל חי לא ירגיש בצער. ע״ש.

ועיין בשו״ת שבט הלוי (חלק יורה דעה סימן ז׳) שהביא שם דעת הראשונים שפסקו דצער בעלי חיים דאורייתא, וכדמוכח בשבת (קכח:). וכתב בנימוקי יוסף שם, דדוקא בצער גדול, אבל צער מועט לא, כדמוכח בביצה (לז.) גבי אותו ואת בנו שנפלו לבור, ומכל מקום אף דצער בעלי חיים דאורייתא הותר לתשמישן של בני אדם. ויש לדון אם צער בעלי חיים הותר דוקא לתשמיש המוכרח, או גם לריוח ממון, הנה בתשובת בנין ציון ח״א (סימן קח) כתב בפירוש, דמ״ש הרמ״א באבן העזר (סימן ה׳ סעיף י״ד) דכל דבר שצריך לרפואה או לשאר דברים לית ביה משום צער בעלי חיים, היינו שיש צורך רפואה אפילו לחולה שאין בו סכנה, וכיוצא בזה דבר מוכרח, אבל לא ריוח ממון. וכן הביא באוצר הפוסקים שם בשם ספר אמרי שפר (סימן לד) דאין כוונת הרמ״א להתיר בשביל ריוח ממון. אולם יש לתמוה על זה מדברי המהרא״י בתרוה״ד, שכתב להדיא ״דליכא איסור צער בעלי חיים אלא אם כן אין לו ריוח״. אולם כ״ז בצער גדול שגם הוא מותר לצורך, אבל אכזריות מופרזת כגון בנידון דידן להרעיב בעלי חיים זמן מרובה ולמנוע מהם אוכל למטרת ריוח ממון, זה ודאי דאין להקל, וכמו שהביא באוצר הפוסקים בשם תולדות יעקב (חלק יורה דעה סימן לג), דכבר צווחי קמאי דקמאי על הקצבים המרעיבים את הבהמות יום או יומיים, באומרם שבעבור הרעבון מכביד הבשר שעוברים על צער בעלי חיים, כיעו״ש.

לאלף כלבים, ולהרוג יתושים

ג. ולגבי השאלה אם מותר לאלף כלבים על ידי ענישה וצ׳ופר, גם לצורך בייתי, הנה כל שעושים כן לצורך האדם מותר, ויעשה כמה שפחות צער לכלב, ולהזהר שלא לגרום צער לשוא, שזה אסור מדין צער בעלי חיים, שי״א שהוא מדאורייתא. ולאחר שאילפו אותו ע״פ הנ״ל מותר לגדלו, שכבר לא נחשב לכלב רע, ואין זה נקרא מסייע בדבר עוברי עבירה.

ד. ובמקור החסד על ספר החסידים (סימן תתלא) כתב, דמה שהתיר שם רבי יהודה החסיד לשרוף הזבובים כדי שלא יפלו במאכל ובמשתה ויחטא, זהו משום דהוי לצורך. ועיין באבן העזר (סימן ה׳ סעיף יד), וגם כיון שממיתם אין בזה משום צער בעלי חיים, עיין בספר

האשכול (הלכות שחיטה סס״ו). ע״ש. ולפי זה גם בנידון דידן שהצער נעשה לצורך האדם, ליכא בזה משום צער בעלי חיים. ומכאן יש ללמוד עוד, דמה שנהגו בכמה בתי מלון ומסעדות, שיש להם בפתח מנורה מיוחדת המושכת אליה את הזבובים והיתושים, וכשהללו מתקרבים לשם נשרפים מחום המנורה, ועושים כן לצורך האדם שלא יפלו לתוך המאכל, וגם שלא יטרידום, דכיון שהוא לצורך האדם, ליכא בזה משום צער בעלי חיים, ובפרט שבמיתת בעלי חיים ליכא משום צער בעלי חיים.

ואין לאסור בזה משום בל תשחית, דשייך גם בבעלי חיים, וכדמשמע מדברי הרב ארעא דרבנן (מערכת צ׳ אות תקלו), וכן נראה פשוט מסברא, וראיה לזה מהגמרא (שבת קכט א) א״ל בל תשחית דגופאי עדיף לי. ושמא לשון מושאל נקט. ואין לומר דדוקא התם דנשחת גופו ממש אם לא שיעבור אבל תשחית, דבגמרא בבא קמא (צא ב) אמרו, ואם היה מעולה בדמים מותר. וכ״ש בנידון דידן שיש בזה ענין תרופתי והצלה לגופו של האדם, ולא רק לריוח כספי. ועיין ברמב״ם (פרק ו׳ מהלכות מלכים הלכה ח׳). ויש עוד להאריך בזה, ואכמ״ל.

הנחת יונים על חולי צהבת

ה. ומה שהוסיף לשאול בדבר חולי צהבת (ירקון) שהביא בספר טעמי המנהגים, בעניני סגולות שבסוף הספר, שרפואתם על ידי יונים, שלוקחים לחולה זכר יונה ממין זכר, ולחולה נקבה לוקחים יונה ממין נקבה, ומושיבים היונה על טבורו, באופן שיהיה פי הטבעת של היונה על טבור החולה, והיונה תשאב לתוכה כל המחלה, והיונה תמות על ידי כך, והחולה יתרפא, ולפי חוזק המחלה צריך לקחת מספר יונים ולנהוג בהם כאמור, והנסיון הורה בזמנינו שכמה חולים נתרפאו בזה, ואף על פי שהרופאים אינם מאשרים רפואה זו ע״פ הטבע וגם כמה חולים ניסו בזה ולא עלתה בידם, ומכל מקום חולים רבים כן מצאו רפואתם על ידי היונים, והשאלה אם מותר להתרפאות בשיטה זו אם אין בזה איסור משום צער בעלי חיים, מאחר שגורמים בזה למותם של היונים, ורפואה זו אינה אלא סגולית, וכמ״ש בטעמי המנהגים הנ״ל. וכבר כתב הרמב״ם בפירוש המשניות ליומא (פג.) בדין מי שנשכו כלב שוטה, שהוא מסוכן, שאין הלכה כר׳ מתיא בן חרש שהתיר להאכילו מחצר כבד של כלב, מפני שזה אינו מועיל אלא בדרך סגולה, ואין לעבור על מצוה מן התורה אלא ברפואה המרפא ע״פ דרך הטבע, שהריפוי ברור ואמיתי מתוך הסברא שהוא קרוב לאמיתי, אבל ריפוי שעל ידי סגולה אסור, לפי שענינם חלוש ולא ע״פ סברא. ולפי זה למ״ד שצער בעלי חיים מן התורה וכמ״ש הרי״ף והרא״ש שבת (קכח:) אולי יש להחמיר בזה, ומכל מקום ע׳ בספר ילקוט יוסף הלכות ביקור חולים (עמוד ע״ט), שנתבאר שם להתיר, שכל שהוא לצורך רפואת אדם, אין לחוש לצער בעלי חיים והכי נקטינן. ובפרט לפי מה שכתבנו דבמיתה ליכא צער בעלי חיים. וכיוצא בזה כתב הרדב״ז בתשובה (ח״ב סימן תשכו), והובא במשנה ברורה (סימן תקלג ס״ק קכ) שמותר להרוג זבובים ויתושים בחוה״מ, אם הם מצערים אותו, דאין לך צורך גדול מזה, ואף שיכול להבריחם, הרי מיד יחזרו אליו. ע״ש. וכיוצא בזה כתב בספר החסידים הנ״ל. אך בשו״ת אגרות משה (ח״ב מחושן משפט סימן מז) כתב שלא יהרגם בידיו ממש, אלא בגרמא, כגון הנחת איזה דבר ההורגם. ע״ש. [ועיין בבאר היטב (סימן רנ) לענין פינוי קורי עכביש בערב שבת]. וראה עוד בנידון דידן בשו״ת מנחת יצחק ח״ו (סימן קמה). [ואחר שנים יצא לאור שו״ת יביע אומר ח״ט, ושם בחלק יורה דעה (סימן ל״ב) כתב לדון בנידון דידן, והעלה כדברינו להקל בזה].

וראה עוד בדין צער בעלי חיים בשדי חמד (מערכת הצד״י כלל א׳), ובעפרא דארעא (מערכת צ׳ אות עג), ובשו״ת נודע ביהודה (מהדו״ת חיו״ד סי׳ י׳), ובשו״ת רב פעלים ח״א (חיו״ד סי׳ א׳), ובשו״ת מנחת יצחק ח״ו (סימן קמה), ובשו״ת ציץ אליעזר חלק יד (סימן סח), ובשו״ת יחוה דעת ח״ג (סימן סו).

לגדל צפור או תוכי בכלוב

ו. ובענין גידול ציפורים בכלוב, או להחזיק תוכי בתוך כלוב בבית, שיש בו תכונה לשורר, הנה בספר נגיד ומצוה כתב, שאין טוב לגדל בבית תורים ובני יונה, והביאו בכף החיים (סימן קט״ז ס״ק קי״ז), אך העיקר להלכה דכל היכא דהוי לצורכו של האדם שמתענג בזה, לא חיישינן לצער בעלי חיים, כמתבאר בשו״ת

נודע ביהודה (מהדו״ת יורה דעה סימן י׳) באחד שהשי״ת זיכהו בנחלה רחבה ויש לו כפרים ויערות, וביערות תרמוש כל חיתו יער, אם מותר לו לירות בקנה שריפה לצוד ציד, או שיש לחוש משום צער בעלי חיים, או משום בל תשחית, וכתב, והנה עד כה דיברנו מצד הדין, אך אמנם מאד אני תמה על גוף הדבר, הן לא מצינו איש ציד רק בנמרוד ובעשו, ואין זה דרכי בני אברהם יצחק ויעקב. ועיין בע״ז (יח:) דרש רבי שמעון בן פזי, אשרי האיש אשר לא הלך לטרטיאות ולקרקסאות של עכו״ם, ובדרך חטאים לא עמד זה שלא עמד בקניגין. ופירש רש״י, דזהו צידת חיה על ידי כלבים דזה אסור. ובספר תרומת יד (בסוף הקונטרס קסת יהונתן) כתב, ופוק חזי לומר תבלה ותתחדש, שכתב המהרי״ו בפסקיו (תרוה״ד סימן קה), והביאו הרמ״א (אורח חיים ס״ס רכג) שאין לומר כן על הנעשה מעורות בהמה, משום ורחמיו על כל מעשיו. ואף שהרמ״א כתב עליו שהוא טעם חלוש, היינו מצד שאינו חיוב שבשבילו ימיתו בהמה, וכמה עורות יש שכבר מוכן, וכמה מתים מאליהם, ויכולים להשתמש בעורותיהם, ועם כל זה סיים הרמ״א, שרבים מקפידים על זה, ואם כן איך ימית איש ישראלי בידים בעלי חיים, בלי שום צורך רק לגמור חמדת זמנו להתעסק בצידה. ואי משום שדובים וזאבים ושאר חיות הטורפים מועדים להזיק, זה אינו, שהרי אינם רגילים לבוא ליישוב ולהזיק, וממילא אין כאן מצוה, ואין כאן רק לרדוף אחר תאות לבו וכו׳, ולכן יש בדבר זה מדה מגונה, דהיינו אכזריות, וגם איסורא וסכנתא, וגם הזכרת עוונתיו, כמו העומד תחת קיר נטוי וכדו׳, ולכן השומע לי ישכון בטח השקט ושאנן בביתו, ולא יאבד זמנו בדברים כאלה. ע״כ.

ובענין להחזיק בבית ציפור או תוכי בכלוב, העיקר לדינא להקל בזה, כיון שהוא לשעשוע וליופי, ובני אדם נהנים מזה, והכל נברא בשביל האדם. אלא שיש לשים לב, שכבר אמרו חז״ל (ברכות עט.) שלוש מידות יש בישראל, ביישנים, רחמנים, גומלי חסדים. ונודע שאיסור צער בעלי חיים הוא מן התורה, ולכן ציותה התורה לפרוק משא מעל הבהמה, ובגמרא (ב״מ פה.) אמרו במעשה של רבינו הקדוש שיש לרחם אף על שרצים טמאים, שנא׳ ורחמיו על כל מעשיו, שכל המרחם על בריותיו של הקב״ה מרחמים עליו מן השמים, וניצול מיסורים, ובשו״ת נודע ביהודה תנינא יו״ד (סימן י׳) כתב לאסור לצוד חיות לשם שעשוע וטיול. ע״ש. ועיין בילקו״י שם, ובתחלת איסור והיתר כרך א׳, דאסור לחזות במלחמת שוורים, והמשלם דמי כניסה חבר הוא לאיש משחית, ומסייע בידי עוברי עבירה.

ומכל מקום בודאי שיש להזהר ולמעט בצערם של הבע״ח הללו אשר ברשותו, ודיינו לסמוך על הנודע ביהודה שמתיר גידולם של בע״ח לנוי בתוך כלוב צר וסגור, והם אינם יכולים לשוטט ברחובות פתוחים ובדרור כדרכם. אולם צער צדדי שאינו קשור להנאה מהם, בודאי אסור. צא ולמד ממ״ש בתשו׳ מהר״ח אור זרוע (ס״ס פא), וז״ל: הודיעוני רבותי, כי אף על פי שבעלי חיים מוקצים נינהו, מכל מקום נ״ל להתיר עופות המצפצפים בקול נאה, בכלובן, דליכא למיחש דילמא שמיט גדפייהו, כיון שבני אדם נהנים בקולם לאו מוקצים נינהו, וכו׳. ע״כ. ולא העיר כלום מדין צער בעלי חיים, וכל נידונו היה משום טלטול מוקצה. ועיין להרא״ש בתשו׳ (שם סימן פב), שהעיר על המהר״ח אור זרוע הנ״ל, אך גם הוא לא העיר מצד צער בעלי חיים. ועיין בשו״ת יביע אומר ח״ה אורח חיים (סימן כ״ו), ובודאי שאין להתיר לצער אותם בידים ולהתעלל בהם, אלא יש לדאוג לכל מחסורם. ועיין בילקוט יוסף איסור והיתר כרך א׳ (ריש דיני שחיטה).

ומי שמגדל תוכי בתוך ביתו, ובשבת ראה שהתוכי זב דם ויכול למות מכך, ובכדי לעצור את הדימום יש צורך לתלוש ממנו מספר נוצות, ואז הדימום נעצר, כיצד יעשו בשבת.

ע׳ בספר ילקוט יוסף שבת כרך ב׳ (עמוד שפ״א) ובספר חזון עובדיה שבת כרך ג׳ (עמוד קכ״א) אם מותר להוציא דגים מתים מתוך האקווריום בשבת, כדי שלא לגרום שגם הדגים האחרים ימותו, וכן אם השמש זורחת בתוקף על בעלי חיים, ויש להם צער אם מותר לטלטלם משם. הן אמת שהמגן אברהם (סימן ש״ה ס״ק י״א) כתב שאף על פי שבשביל בהמה שנפלה לאמת המים בשבת, ואינו יכול לפרנסה במקומה מביא כרים וכסתות ונותן תחתיה, משום צער בע״ח, ואף על פי שהוא מבטל כלי מהיכנו, ולדעת הרמב״ם אסור להעלותה בידים משום מוקצה, אולם בפסקי רבינו

ישעיה הא׳ כתב והוא הדין אם היו המים עמוקים הרבה, שא״א לה בכרים ובכסתות, טורח ומעלה אותו דאתי צער בע״ח דאורייתא, ודחי איסור מוקצה מדרבנן, וכן כתב הריא״ז. וכן דעת הרמב״ן, גם הב״ח הביא דברי שלטי הגבורים שאם א״א בכרים ובכסתות מותר להעלותה בידים. ע״ש.

ואף על פי שבספר שאלת יעבץ (סימן ק״י) כתב שנראה שאין איסור צער בע״ח אלא בב״ח דבני מלאכה הם, כעין פריקה וטעינה בבהמה הנושאת משא, אולם בספר חסידים (ס״ס מ״ד) מבואר שגם המצער חתולים הוא חוטא משום צער בע״ח דאורייתא, וע״ש עוד בזה. על כן בנידון הנ״ל יש להתיר לומר לגוי לעשות זאת שיתלוש הנוצות, וכמו שפסק בשלחן ערוך סי׳ של״ב סעיף ד׳, אבל על ידי ישראל אסור לתלוש שהוא איסור דאורייתא, ואם אפשר לומר לגוי שיאמר לגוי חבירו לעשות עדיף יותר או שיעשו ב׳ גויים ביחד.

לגדל כלב קטן בתוך ביתו

ז. ואם מותר לגדל כלב קטן בתוך ביתו, כי נודע שאין לגדל כלב רע בתוך ביתו, וראה בשבת (סג.) אמר רבי אבא אמר רבי שמעון בן לקיש, כל המגדל כלב רע בתוך ביתו, מונע חסד מתוך ביתו, שנאמר למס מרעהו חסד. ועוד אמרו בב״ק (טו:) רבי נתן אומר, מניין שלא יגדל אדם כלב רע בתוך ביתו, ואל יעמיד סולם רעוע בתוך ביתו? ת״ל לא תשים דמים בביתך. ע״ש. והיינו באופן שהכלב יכול להזיק לאחרים, או שיוצא לחוץ בלא שרשרת, ורוב האנשים פוחדים מסוג כלב כזה. וראה בשו״ת שאילת יעב״ץ (סימן יז) שדן במי שמגדל בביתו כלב או חתול, אם מותר לו לאכול קודם שנותן לפניהם מזונות, וסיים שם, דכ״ז במי שנפלו לו ירושה, ומשהה אותם כדי למוכרן לאט לאט כדי שלא יפסיד הרבה, מיהא לגדלן אצלו בודאי אסור. ע״ש.

ח. ומה שיש חוששים שלא למכור כלבים טובים, הנה כלב קטן שאין אנשים חוששין ממנו, מעיקר הדין אין בזה איסור למכור ולהסתחר בהם, דאיסור סחורה בדברים הטמאים נאמר בדברים שיש שאוכלים מבשרם וכדו׳, דבר שאינו מצוי בכלב. ואמנם אם הכלב נובח ומפריע לשכנים בשינה וכדו׳, וכ״ש שמבהיל את האנשים, יש להימנע מלגדלו, זולת באיזור שיש סכנה, כמו ביישובי התפר, או שמצויים שם גנבים, ובכל אופן צריך לקושרו, שלא להפחיד ילדי השכנים, שגם כן הוי נזק מסויים. וכבר ביארנו בילקוט יוסף קצוש״ע יורה דעה סימן קיז, שמותר להסתחר בקנייה ומכירה של דגי נוי טמאים, או בקוף קטן לשעשוע וכל כיוצא בזה, שמאחר ואינם עומדים לאכול ועשויים לנוי ושעשוע אין בזה איסור סחורה בדברים הטמאים. וכן הדין שמותר להסתחר בעופות קטנים המצפצפים, כמו תוכים, אף שהם אסורים באכילה. ועיין בבית יוסף (סימן קיז) שכתב בעופות המגדלים אותם בבית לנוי, אין בהם איסור סחורה בדברים הטמאים. וכן כתב הפרי חדש, והמהריק״ש, והברכי יוסף. וכתב בשו״ת יכין ובועז (ח״ב סימן כה) שלכן מותר לגדל קופים. ע״ש.

לשחרר כלב להבריח גנבים

ט. בכפרים נפוץ שהרבה כבשים וכדו׳ נגנבים, אם מותר לשחרר כלב מאולף כדי שיפחיד את הגנב, הנה בגמרא בב״ק מבואר, שאם נכנסו לחצרו ללא רשות, אסור לבעה״ב להכותו, [אלא אם כן התרה בו וצעק עליו, ולא שומע לו, בזה דנו הראשונים אם מותר להכותו, או שרק על ידי בי״ד מותר להכותו], ועל כל פנים אין להניח כלב משוחרר שיהיה ביכולתו להזיק ממש את הגנב. רק שיהיה שם על מנת להפחידו ולהניסו. או שעל ידי נביחותיו ישמע בעה״ב או השומר ויבואו.

אם מותר להכות גנב שיודה על גניבתו

י. וכיוצא בזה יש לדון במי שגנב מחבירו חפצים יקרי ערך, ואינו רוצה לגלות היכן הטמינם, אם מותר להכותו, ועיין בגמרא כתובות (לב.) ואי ממונא לקולא, שכן הותר מכללו בבי״ד. ופרש״י חובל בחבירו כן הותר מכללו בבי״ד, דנותן רשות לבי״ד להלקותו, עכ״ל. ומבואר שהמכה יהודי הגם שהוא עבריין וחוטא, יש בזה חטא של לא יוסיף פן יוסיף, אלא שאיסור זה הותר לבי״ד, שנתנה התורה רשות לבי״ד להלקותו. ולפי זה צריך רשות בי״ד לזה. אבל יכול לנעול הבית בפניו, ועיין ברש״י בפסחים (צא. ד״ה בית האסורין של ישראל) שכתב: ״כגון לכופו להוציא אשה פסולה, או לשלם ממון״. וכנראה שהכפייה היא דרך מאסר כדי

שישלם את הממון שגנב, ועיין בגמרא מו״ק (טז.) שיש כח ביד בי״ד לאסור שם את המתמרדים. וכך כתב הרמב״ם (פכ״ד מסנהדרין ה״ט): וכן יש לדיין לכפות ידים ורגלים ולאסור בבית האסורים, ולדחוף ולסחוב על הארץ. ע״ש. והכי עדיף ממה שיכהו, שמא יכה יותר ממה צריך, ולד׳ הריטב״א יעבור בזה על פן תוסיף. ועיין באגרות משה (חושן משפט ח״א סימן ג) דלאו דפן תוסיף להכותו יתכן שהוא אזהרה רק לבי״ד המלקין על מה שעבר על איסור לאו, שהמלקות באה לעונש, אך שהותר מכללו, אבל קודם שחזר בתשובה, שמטרת המלקות הם לאפרושי מאיסורא ולקיים עשה ולשלם חובו שבידו לקיים מה שאומרים לו, ואם יקיים חובתו לא יכוהו, אין זה בכלל הלאו כלל. וכן מדייק מלשון הרמב״ם (פ״ה מחובל ה״א) שכתב לגירסא דידן, המכה דרך נציון ה״ז עובר בל״ת, משמע דאם אינו דרך נציון לא הוי בכלל הלאו כלל, והוא מטעם שהלאו נאמר בחייבי מלקיות שלא יוסיף מלקות כיון שהוא על העבר ה״ז דרך נציון, שלכן אין להחשיב זה שמכוין לאפרושי מאיסורא ולקיים עשה. וכן אב את בנו לחנכו הותר מכללו שהרי אינם דרך נציון. ומדויק מה שבגמרא לא אמר אלא שהותר מכללו בבי״ד שהוא כדפרש״י שצריכין להלקותו כשחייב, דאם הכל בכלל, הי״ל לומר שהותר מכללו לכמה דברים, ולא לפרוט רק לבי״ד שהרי אב את בנו אינו מדיני בי״ד, וכן לאפרושי מאיסורא הוא דין על כל אדם, ע״ש.

ולפי זה כשהמטרה להכות את הגנב כדי שיחזיר את הגניבה, יתכן שאין כל איסור במכות, ואין להצריך שיסגור אותו במסגר. ויעוין בגמרא פסחים (נב.) ׳במערבא מימנו אנגידא דבר בי רב ולא מימנו אשמתא׳, הרי שהעדיפו להלקות צורבא מרבנן, ולא לשמתו, ואם כן שמא גם בנידון דידן עדיף להכות את הגנב שהרי יתכן שאין בזה איסור, ולא לביישו וכדו׳ שהוא צער גדול יותר. ואמנם ע״פ חוק המדינה אין להכות גנב.

יא. וגם במה שדן אם מותר להתרפאות על ידי רפואה סגולית בדבר איסור, ע׳ בספר ילקוט יוסף דיני אבלות וביקור חולים (עמוד ע״ז) שאם יש משום פיקוח נפש וא״א בדרך היתר באופן שסגולה בדוקה והאיש מומחה ורופא גוי בא לרפאותו על ידי לחש מותר, והוא שלא ידע שמזכיר שם אלילים, אבל אם יודע שמזכיר שם אלילים אסור אפילו יודע שודאי ימות, ואם הוא אפיקורוס אפילו סתם לחש אסור וע״ש בהערה.

יצחק יוסף

הראשון לציון והרב הראשי לישראל

סימן ו
טבילת כלים בכלים של קייטרינג

[שלחן ערוך סימן קכ]

בס״ד, כ״ו סיון תשע״ד

לכבוד היקר והנעלה כש״ת ה״ה ר׳ **מיכאל קנפו** הי״ו

שלום וברכה!

למענה לשאלתו הנני להשיב:

חברת השכרת ציוד, הרוכשת כלי סעודה חדשים מגויים, במטרה להשכירם לחברות קיטרינג, המבשלות לאירועי שמחה וכדומה, מעיקר הדין רבים מהאחרונים פוטרים אותם מטבילה, וכדין קיוסקים, בעלי מסעדות, ובתי הארחה, דכיון שהכלים משתמשים בהם הם לצורך הלקוחות, נחשב הדבר כמי שקנה אותם לסחורה דפטור מטבילתן, שלא חייבה התורה להטביל כלי סעודה אלא למי שקונה כלים על דעת להשתמש בהם בעצמו לצרכי מאכל ומשתה, אבל זה שקונה לשם פרנסה ומסחר, לא חייבתו תורה לטבילה. ואמנם יש חולקים בזה, ואם בעל הסעודה או בעל חברת ההשכרה רוצים להחמיר להטביל כלים אלו, שהם לצורך הלקוחות היהודים, יטבילם בלא ברכה. אולם המתארח בביתו של חבירו ויודע שלא הטביל את הכלים הטעונים טבילה, אסור לו לאכול ולשתות בכליו עד שיטבילם, הואיל ועיקר לקיחתם להשתמש בהם לאכילה ולשתיה. (וכן מבואר בחידושי החתם סופר ליורה דעה ס״ס ק״כ).

והנה מרן השלחן ערוך (יורה דעה סימן ק״כ סעיף ח׳) כתב, שישראל שקנה סכין חדשה מגוי, כדי

להשתמש בה שלא לצרכי סעודה, אלא לחתוך בה קלף וכיוצא בזה, אין צריך להטבילו, ואפילו אם השאילו אחר כך לישראל אחר שמשתמש בה לצרכי סעודה פטור מטבילה. (ומקורו מהאור זרוע מסכת ע"ז ס"ס רפ"ט). ומרן הבית יוסף שם כתב, שהוא הדין אם הראשון קנה את הסכין לסחורה, ואחר כך השאילו לישראל לצרכי סעודה פטור מטבילה. אבל אם הראשון שקנאו לסחורה מכרו לישראל אחר לצרכי סעודה חייב להטבילו. ושכ"פ רבינו הגדול רבי יעקב בי רב זצ"ל. ע"כ.

והן אמת שהאיסור והיתר (כלל פ"ח דין פ"ז) כתב, שגם כשקנאו לחתוך בו קלף וכיוצא בזה, אם השאילו לאחר לצרכי סעודה חייב להטבילו. וכתבו הט"ז והש"ך שיטבילנו בלא ברכה. אבל הפרי חדש (בס"ק כ"ב) דחה דברי האיסור והיתר, והעלה כפסק מרן השלחן ערוך. וכן כתב בשו"ת מקור חיים (סימן י"ד), שאף על פי שהאיסור והיתר חולק בזה, כבר השיג עליו הפרי חדש, והעלה כדברי השלחן ערוך. ואף הרמ"א לא הביאו להלכה. ע"ש. וכן פסקו בערוך השלחן (סימן ק"כ ס"ק מ"ג) ובזבחי צדק (שם ס"ק מ"ט). וכן עיקר.

ובשו"ת מהרי"ץ דושינסקי ח"א (סימן ע') כתב, שאם לקח אותו הראשון לסחורה אף האיסור והיתר יודה להקל כדברי מרן הבית יוסף. ע"ש. [ולפי מ"ש החכמת אדם בבינת אדם סימן פ"ד, שגם האיסור והיתר לא החמיר בזה אלא לשיטתו שסובר שכלי מתכות חיוב טבילתם מן התורה. ע"ש. לפי זה הרי רוב הפוסקים סוברים שטבילת כלים מדרבנן, וכנ"ל, וממילא בודאי דנקטינן להקל. ובלא"ה אנו אין לנו אלא סברת מרן ז"ל]. ומעתה נראה שבעל מסעדה שהכלים שמשתמש בהם הם לצורך הלקוחות שלו, נחשב הדבר כמי שקנה אותם לסחורה, והסועד שם הרי הם כשאולים או כשכורים בידו, שרשאי לאכול ולשתות בהם בלא טבילה. וכן כתב הגאון בעל דרכי תשובה (סימן ק"כ אות ע'), שמכאן פשט המנהג בכל העולם, שקונים משקאות אצל מוזג ישראל (קיוסק) שלא הטביל כליו, ואינם חוששים לאיסור השימוש בכלים שלא הוטבלו, לפי שהמוזג עצמו פטור מן הדין להטביל כלים אלו, מכיון שלא קנאם לצורך אכילה ושתיה לעצמו ולבני ביתו, אלא לצורך מסחרו ופרנסתו להמציא משקאות ללקוחותיו, ומאחר שקניית הכלים אינה אלא לצורך העסק, אינו צריך להטבילם, וגם השותה בכלים אלו אינו אלא כשואל או כשוכר שפטור להטבילם, נמצא שכלים אלה אינם צריכים טבילה לא מצד המוזג ולא מצד הלקוחות, וכן פשט המנהג למכור בקבוקי סודה ומים מינרליים ללא הטבילת כלים מהטעם הנ"ל. ע"כ.

והן אמת שאין ראיה מדין הקונה מגוי בקבוקי סודה וכיוצא בזה, כמ"ש בשו"ת מהרי"ל דיסקין (בקונטרס אחרון סימן קל"ו): ודע, שהקונה כלי עם משקה אינו צריך לשפוך מיד המשקה ולהטביל הכלי, דשב ואל תעשה הוא ולא נקרא שימוש. ע"ש. ועוד י"ל, כמ"ש בשו"ת פרי השדה ח"ב (סימן ק"ט), שהקונה צלוחית עם מי סודה או שכר אין צריך טבילה, משום שמסתמא אין דעתו לקנות הצלוחית, כדי שלא יעבור על איסור השימוש בכלי שלא הוטבל, ואינו אלא כשואל או שוכר הצלוחית, ולכן אין צריך טבילה, משום דאיסורא לא ניחא ליה למקני. (עיין חולין קמ"א ע"ב ובשו"ת הריב"ש סימן ת"א, ובט"ז סימן תמ"ח סק"ג).

ובפרט שכל דין טבילת כלי זכוכית אינו אלא מדרבנן. ע"ש. והגאון רבי שלמה קלוגר בשו"ת טוב טעם ודעת (מהדורא תליתאה ח"ג סימן כ"ג) כתב, שבעל מסעדה שקונה כלים מגוי כדי להגיש בהם דברי אוכל ללקוחות שלו, אינו צריך להטבילם, שלא חייבה תורה להטביל כלי סעודה אלא למי שקונה על דעת להשתמש בו בעצמו לצרכי מאכל ומשקה, אבל זה שקונה לשם פרנסה ומסחר לא חייבתו תורה טבילה, שזהו כקונה סכין לחתוך בו קלף, שמבואר בשלחן ערוך (סימן ק"כ סעיף ח'), שפטור מטבילה. אולם אם נעשה במקום שרובם יהודים, נמצא שקנאם לצרכי סעודה בשביל ישראל, ויש להחמיר להצריכם טבילה. ע"כ. ומדברי הדרכי תשובה הנ"ל מוכח שאין לחלק בזה, ולעולם אינו צריך טבילה. וכן עיקר. וכן כתב להקל הגאון בעל שבט סופר (חלק יורה דעה סימן ס"ז). והובא גם כן בדרכי תשובה (סימן ק"כ ס"ק פ"ח). [ע"ש שכתב, דכן עמא דבר ששואלין כלים לחתונה מחנוני ישראל ואין טובלין. והביא מ"ש בבינת אדם (סימן סה) טעם למנהג ששואלים בסעודות גדולות כלי חרס מצופין וכלי זכוכית מחנוני ישראל, כיון שהרמ"א לא הביא כלל דעת האו"ה, וגם הפר"ח חלק עליו,

ואף שהט״ז והש״ך חששו לסברתו לטבול בלא ברכה, לצורך שבת או אורחים וסעודה גדולה יש לסמוך להשתמש בלא ברכה, ואפשר שאף האו״ה לא כתב רק בכלי מתכות ולא בכלי זכוכית דלכ״ע טבילתן אינו אלא מדרבנן].

ואמנם בשו״ת לבושי מרדכי (חלק יורה דעה סימן פ״ג) כתב בפשיטות היפך דעת השבט סופר, שלא יתכן לומר שבעלי אכסניא שקונים כלים מגוים בשביל לקוחותיהם יהיו פטורים מלהטביל כליהם. ע״ש. אולם אין דבריו מוכרחים, וגם מר חתנו המהרי״ץ דושינסקי בתשובה ח״א (סימן ע׳) כתב שאחר העיון נראה לו יותר להקל. ע״ש. ובכלי זכוכית שאינם אלא מדרבנן בודאי שיש לסמוך להקל. אלא שגם בכלי מתכות נראה שהעיקר שיש להקל, שכיון שהאסור להשתמש בהם אינו אלא מדרבנן, בשל סופרים הלך אחר המיקל. וכן העלה בשו״ת מנחת יצחק ח״א (סימן מ״ד).

בברכת התורה,

יצחק יוסף

הראשון לציון הרב הראשי לישראל

סימן ז
ריבית למחללי שבת ודין ריבית בבנקים

[שלחן ערוך סימן קעט]

בס״ד, י׳ אייר תשע״ה

לכבוד היקר והנעלה, שוקד באהלה של תורה,

כש״ת ה״ה ר׳ **ערן ממן** נ״י

למענה לשאלתו בדבר הלואה ברבית למחלל שבת בפרהסיא, הנה אם ישנה אפשרות להלוות בלא להכנס למחלוקת ולהלוות ע״פ היתר עיסקא, ולקבל הדרכה ממורה הוראה כיצד לנהוג לעשות, בודאי שעדיף לעשות אליבא דכ״ע בהיתר. ומכל מקום ההלכה היא כמו שנתבאר בספר ילקוט יוסף קיצור שלחן ערוך ח״ב, וכן הוא בספר הליכות עולם חלק ח׳ (עמוד ו׳), דמחלל שבת בפרהסיא בין להכעיס בין לתאבון, וכן העובר על מצוה אחת ממצוות התורה להכעיס, דשביק היתרא ואכיל איסורא, מותר להלוות לו מעות בריבית, שנא׳ וחי אחיך עמך, יצא זה שאינו אחיך במצוות, וכ״ש אם הוא כופר בעיקר, שמותר להלוותו בריבית. ועיין באורך נימוקי ההלכה בספר הליכות עולם שם (אות ג׳), וע״ש במעשה שהיה, שיהודי ירא שמים הלוה ברבית לישראל מחלל שבת בפרהסיא, ואחר כך נודע לו שיש אוסרים, ושאל אם חייב להחזיר לו הרבית, והשיב מרן זיע״א שאין צריך להחזיר, כיון שסתם מרן בשלחן ערוך שמותר להלוות בריבית למומר, וסתם מומר נכלל בו מחלל שבת בפרהסיא, ואף שיש חולקים ומצריכים שיהיה מומר שיצא מן הכלל, וכמ״ש הש״ך בשם הב״ח וכן פסק בבן איש חי, אנו אין לנו אלא דברי מרן שקבלנו הוראותיו, ואתכא דמרן סמכינן. יעו״ש, אשר על כן עדיף לכתחלה לעשות ע״פ היתר עיסקא וכנ״ל.

ודע, כי אין זה קשור ליחס שלנו למחללי שבת, כי באמת ישראל שחטא ישראל הוא, ודינו כיהודי שחייבים להצילו אם ח״ו בא לידי סכנה, וגם חייבים לאוהבו, כי הוא נתחנך כך, ומה יעשה הנער ולא יחטא, ויש מושג דומה לזה, תינוק שנשבה לבין הגויים. וכ״ש כאן שיש אפשרות לקרבם למסורת ולתורה, בבחינת טעמו וראו כי טוב ה׳, ויש לקרבם, ואין להרחיקם, ולכן כתבנו בילקוט יוסף שאפשר להעלותם לעליית גם העולה לס״ת, ועונים אמן אחר ברכתם, ודלא כהאגרות משה שהחמיר בזה, ורק לענין הלכה בנידון דידן, בזה כתבנו שיש לנהוג כדעת מרן שמותר להלוותם כנ״ל. אבל אין לזה קשר לענין זה שצריך לקרבם ולקיים בהם אהבת ישראל, וזה גופא אהבת ישראל, לדאוג לרוחניות שלהם בלשון רכה, בדרך נעימה, כי דרכיה דרכי נועם וכל נתיבותיה שלום.

הלואה מהבנקים לרכישת דירה

ובאשר שאל, ששמע שאין לקחת הלואה מהבנקים, או ממשרד השיכון, לצורך רכישת דירה, דבזה לא מועיל היתר עיסקא, שאין זה עסק. ושאל אם הדין כן. הנה מעיקר הדין מותר לאדם לקחת הלואה ממשרד ממשלתי [כגון משרד השיכון], אף לצורך רכישת דירה, ואף על פי שהם לוקחים ריבית על ההלואה, ואין

רכישת הדירה אצלו כעסק, אלא לדיור בלבד. דסוף סוף הדבר ראוי לעסק. וטוב שקודם שיחתום על טופס ההתחייבות לפרוע מחשבונו את ההלואה, יוסיף בכתב יד שהכל נעשה על פי "היתר עיסקא".

והנה הדבר ידוע שברוב ככל הבנקים בישראל יש שטר עיסקא כדי לאפשר ללקוחות דתיים שומרי תורה ומצוות לשאת ולתת עם הבנק. וכבר עם היווסד בנק אנגלו פלשתינה התקינו גדולי ישראל לסדר שטר עיסקא כדת, כדי להסיר מכשול מקרב עמנו. ואף על פי כן ראוי ונכון שכל מי שפותח חשבון בבנק, שיאמר בפירוש למנהל הבנק, שכל עסקיו ומשאו ומתנו בבנק יהיה אך ורק על ידי היתר עיסקא, ואף על פי שלא כתבו בפירוש שטר עיסקא פרטי הנושא את שם הבנק והלקוח, יש להתיר, כיון שיש שטר עיסקא כללי לבנק. וכמבואר בשו"ת צמח צדק מליבאוויטש (חלק יורה דעה סימן פח). ע"ש.

והנה בגמרא בבא מציעא (עה:) תניא, ר"ש אומר, מלוי בריבית משימים את משה רבינו חכם ותורתו אמת [בלשון סגי-נהור], ואומרים, אילו היה יודע כמה ריוח יש בקבלת ריבית, לא היה כותב בתורה שאסור ליקח ריבית. ומכאן משמע לכאורה שאיסור ריבית הוא בכלל מצוות שמעיות, אך ראיתי מי שכתב לבאר דבאמת גם איסור ריבית הוא בכלל מצוה שכלית, דהנה כאשר אדם מלוה לחבירו, הלוה כשמקבל את ההלואה נעשה אחראי לכסף, ולא יועיל שיפטור את עצמו אם הכסף נאנס, נאבד, או נפסד. ובכל אופן חייב לפרוע את חובו. ויש לו שיעבוד הגוף על ההלואה, וכמו שהסביר ר"ת, שיש ללוה ב' שיעבודים, הא' על גופו, הב' על נכסיו מדין ערב, וכדברי הגמרא בב"ב (קעד.) נכסוהי דבר איניש אינון ערבין ליה. ולכן כל מלוה יש לו בטחון שהלוה בסופו של דבר יפרע את חובו. והנה ידוע שאחד מכללי היסוד במסחר הוא, שגודל הרווחים נמדד ביחס לחשש והסיכון שיגיע להפסד. ואם יש חשש גדול להפסד, אז גם הריוח יהיה גדול יותר. וכן להיפך. ומעתה, בהלואה הרי אין למלוה שום סיכון, והרי הוא בטוח בכספו, ואם הלוה לו כפי הנראה שהאמין בו, וכל האחריות לריוח ולהפסד תלוי רק בלוה, ומכיון שהמלוה בטוח מכל הפסד, ממילא אין לו זכות ליהנות מהריווחים שבאו מכסף זה.

והדבר דומה לאחד שמכר לחבירו חפץ, ועדיין לא שילם לו, ומכר את החפץ בריוח, שאין מגיע שום ריוח למוכר הראשון. וגם בהלואה בזה שקיבל אחריות לפרוע, זכה בכסף זה, וממילא הריווחים צריכים להיות רק בשבילו, כמו שגם ההפסדים אילו יהיו רק הוא ישא בהם. ולפי זה נבין מהו ההיתר שמצאו חכמים ל"שטר עיסקא", שעל ידי שטר זה הופכים את ההלואה לעסק, ששותפים בו הלוה והמלוה. וכיון שיש חשש להפסד על ידי העסק שביניהם, ממילא יש גם זכות לריוח.

ועוד, בגמרא ב"מ (סט.) אמרו, לא אסרה תורה אלא ריבית הבאה מלוה למלוה, בין האיש המקבל לנותן שאז יש חובת גברא לשלם, ומכח ערבות גם נכסיו משתעבדים. ויוצא מזה שבמקרה שהמלוה או הלוה אינם אנשים, אלא חברה בע"מ, ואין על מה לחול חובת גברא, אין איסור ריבית. ולפי זה הבנקים והחברות בע"מ הרי הם בנויים על יסוד של ערבון מוגבל, והיינו, שיש מספר אנשים המשקיעים באיזה עסק כל אחד סך מסויים, ויוצרים חברה והם הבעלים על העסק. ובמדה ויש לחברה ריוח, ריוח זה מתחלק לפי אחוזים בין כל בעלי החברה לפי האחוזים שהשקיעו. ובמדה ויש הפסד לחברה, בעלי המניות אמנם מפסידים, אבל ההפסד מוגבל רק במה שהשקיעו בחברה, ואין גובים מהם הפסדים ממכירת נכסיהם האחרים. ונמצא שאחריותו מוגבלת. ובעלי המניות אינם יכולים להיות נתבעים על החובות של החברה בע"מ, כי החברה היא זו הנתבעת, ולא האנשים. ולכן אם החברה נשאה הפסדים רבים, מפרקים את החברה, מוכרים את נכסיה ופורעים את החובות מאותן נכסים בלבד. וממילא אין השקעה זו כמו כל הלואה שיש למלוה בטחון שכספו יגיע אליו במושלם, אלא כל מי שמשקיע בחברה יודע שיכול להגיע להפסד. ומי שנותן הלואה לחברה בע"מ הרי הוא נכנס לחשש של הפסדים, שאין כאן שיעבוד נכסים אלא בנכסי החברה בלבד. ונמצא שהמלוה שותף להפסדים. ועוד, שהרי כתב הרשב"א בתשובה (סימן תרסט) דלא אסרה תורה ריבית

אלא בריבית הבאה מלוה למלוה, ובממון שיש לו בעלים, אבל בכסף צדקה שהוא ממון שאין לו בעלים ידועים, אין בזה ריבית, אלא שכתב שאין ראוי לעשות כן, פן יפרצו גדר במקום אחר. ועל כל פנים גבי בנקים הרי אין לכסף בעלים ידועים. ואין כאן עבד לוה ל"איש" מלוה. ועיין בשו"ת אגרות משה ח"ב (סימן סב) שכתב, שבחברה שאין על גוף האנשים שום חיוב ושעבוד, ליכא ריבית, שאין זה כמו חוב רגיל שאף אם הוא עני צריך לשלם לו. אלא שהוא מחלק בין אם הלוה הוא אחד מהחברה שאז זה עסק, לבין אם המלוה הוא סתם אדם שהוא חייב בשיעבוד לבנק, אף שהמלוה הוא בערבון מוגבל.

ולפי כ"ז מתבאר לכאורה, שאין איסור ריבית להלוות לבנקים ולחברות בע"מ. אף שמקבלים אחר כך ריבית בפרעון ההשקעה. ובפרט שיש לצרף שיטת רש"י הסובר שאין ריבית הבאה על ידי שליח, וכאן פקידי הבנק הם בעצם השליח של בעלי המניות, והריבית המשתלמת הרי היא נעשית על ידי שליח. ועיין עוד בשו"ת מהרי"א הלוי ח"ב (סימן נד) שאין דין רבית בבנקים, והובא בשו"ת חשב האפוד (סימן נג). ע"ש. ומיהו אף על פי כן כיום לכל הבנקים בארץ ישראל יש היתר עיסקא מטעם הרבנות. [ובעת כהונתו של מרן אאמו"ר זיע"א כרב ראשי לישראל, כתב בכתב ידו את נוסח היתר עיסקא של הבנקים, והבנקים הסגירו את ההיתר עיסקא שכתב בכניסה לבנק].

והנה לכתחלה צריך שהלוה ישקיע את הכסף שלוה ברבית בסחורה, ולא שישלם חובות בסכום ההוא, או להוצאות נישואי בנו ובתו, שאם כן אין כאן עיסקא. אבל לצורך קניית דירה התירו האחרונים על פי היתר עיסקא שעשו בבנקים, והנה אף על פי שבשלחן ערוך הגאון רבי זלמן (הלכות ריבית סעיף מב) כתב, שאם לא התעסק במעות שלוה בסחורה, אלא הוציאן לפרעון חוב וכדומה, אפילו אם קיבל רשות מהמלווה לכך, ואפילו אם החזיר אחר כך מעות אחרות תחתיהן ונתעסק בהם בסחורה והרוויח, אסור לתת חלק מהריוח למלוה, שהרי מיד כשהוציא המעות שלוה לפרעון חובו, נעשו עליו הלואה גמורה, ולא עיסקא, ונחשב לו לריבית גמורה. וכן כתב בשו"ת הר הכרמל (סימן כה). אולם השואל ומשיב קמא ח"ג (סימן קס) כתב, שענין היתר עיסקא הוא על כל מה שירויח כתוצאה מהלואה זו, ולכן אפילו אם היה ריוח מעסק אחר, יש להתיר, שאם לא היו לו מעות אלו לפרוע חובו או לפרנסתו, היה נאלץ למכור סחורתו לפרעון חובו, ואז לא היה יכול להרויח ממנה. ואף פועל או מלמד תינוקות שאין לו סחורה כלל, כיון שעל ידי ההלואה לפרעון חובו יוכל להמשיך בעבודתו ולהתפרנס ממנה כראוי, נחשב שפיר כעיסקא, שכל מה שנעשה להרויח לפרנסתו הכל בכלל עיסקא, ואין בזה איסור משום ריבית כלל, והניף ידו שנית במהדורא תנינא (חלק ד' סימן פד, ותליתאה ח"א סימן קלז), ודחה בשתי ידים סברת הגר"ז הנ"ל. וכן הסכים להקל בשו"ת המהרש"ם ח"ב (סימן רטז). ע"ש.

ואף על פי שאיסור נשך וריבית, הוא איסור חמור מאד, ואינו רק על המלוה בריבית, אלא גם על הלוה בריבית, אף אם הוא דחוק מאד וזקוק להלואה, ובודאי היה שמח אילו היו נותנים לו הלואה ללא ריבית, וכמו שאמרו בבבא מציעא (עה:) המלוה עובר משום את כספך לא תתן לו בנשך, ומשום אל תקח מאיתו נשך ומרבית, ומשום לא תהיה לו כנושה לא תשימון עליו נשך, ומשום ולפני עור לא תתן מכשול. הלוה עובר משום לא תשיך לאחיך כלומר, לא תתן לו לנשוך אותך בנשך ותרבית, ומשום לאחיך לא תשיך ומשום ולפני עור לא תתן מכשול. הערב והעדים עוברים משום לא תשימון עליו נשך. והנה אפילו אם הלוה יודע, שהמלוה בין כה הוא ימצא להלות מעותיו בריבית, מכל מקום עובר גם על לפני עור לא תתן מכשול, שהרי גם הלוה האחר מצווה על כך, ונחשב לקאי בתרי עברי דנהרא, וכדעת המשנה למלך שהוכיח כן מתוס' חגיגה (יג.), ושלא כהפני משה. וכן דעת רוב האחרונים וכמ"ש מרן החיד"א בברכי יוסף. ואין שום אפשרות של היתר ללוה ללוות בריבית אלא אם כן במקום פקוח נפש, כמעשה של עובדיה הנביא שלוה בריבית להחיות את נביאי ה'. וכמו שכתבו התוס' (ע"ז כו:) שאף על פי שיהורם ישראל מומר לע"ז היה, אסור לתת לו ריבית, ורק משום פקוח נפש הותר, ומצוה נמי איכא. אמנם מרן החיד"א בספר ראש דוד (פרשת חיי

שרה) כתב בשם מהר"ש פרימו, שיהורם גוי היה, שהוא בנה של איזבל שהיא נכרית, וולדה כמותה, ומותר ללות בריבית מגוי.

ומכל מקום מדברי המדרש תנחומא משפטים, שקראו על יהורם בנשך נתן ומרבית לא לקח, וחי, לא יחיה, זה יהורם שפשט זרועותיו לקבל ריבית מעובדיה, לפיכך נאמר ויהוא מלא ידו בקשת, ויך את יהורם בין זרועתיו, ויצא החצי מליבו. ומוכח שדין ישראל יש לו, ואיזבל נתגיירה אלא שחזרה לסורה. ודינה כישראלית מומרת, כמ"ש ביבמות (מז:). ולכך נקרא יהורם בן אחאב. על כל פנים הדבר ברור שהאיסור חל גם על הלוה בריבית.

והנה בשו"ת **מהרש"ג** ח"א (חלק יורה דעה סימן ה') כתב, דלא מהני מה שיש היתר עיסקא בבנק, אם לא שהתנה כן בפירוש. ע"ש. ומכל מקום י"ל שאם בפעם הראשונה התנה שכל מקח וממכר בבנק יהיה על פי היתר עיסקא, אין צריך בכל פעם לחזור על זה, שמסתמא על דעת הראשונה הוא עושה. וכמ"ש בשו"ת **הר צבי** (חלק יורה דעה סימן קמא). ובבנק ממשלתי שאין לו בעלים מסויימים יש צדדים להקל בלא"ה, וכמ"ש המשנה למלך (סוף פ"ד מהלכות מלוה ולוה, בד"ה ודע), בשם שו"ת מהרי"ט (חלק יורה דעה סימן מה) שבמעות הקדש לעולם, ורק מהפירות נותנים לעניים לכולי עלמא מותר להלוותן בריבית, מפני שאין זכות לעניים בקרן כלום, ולא אסרה תורה אלא רבית הבאה מאת הלוה למלוה, וכאן אין בעלים כלל. ע"ש. וכן כתב בשו"ת הר צבי (חלק יורה דעה ס"ס קכו) ללמוד מזה שבמעות של בנק ממשלתי אין בו דין ריבית כלל. עש"ב. ועיין עוד בשו"ת צפנת פענח (ס"ס קפד).

ועתה ראיתי בשו"ת **בית אבי** ח"ג (סימן קכט אות ו') שכתב בשם המהרש"ג שהבנק בע"מ שעל פי החוק אין על בעלי המניות שהם בעלי החברה שום אחריות אישית לעסקי הבנק רק בסכום השקעותיהם בבנק ובגבול הסכום, אבל נכסיהם הפרטיים אינם משועבדים לבנק כלל, ואפילו אם לא יהיה מה לגבות מנכסי החברה הבנקאית לא יוכלו הנושים לגבות מנכסיהם, נמצא שאין שיעבוד הגוף עליהם רק שיעבוד נכסים מיוחדים, לכן ליכא כאן איסור ריבית [בתשלום הבנק למפקידים]. ושם אות ז' הובא בשם ספר נועם ח"ב בשם המהרש"ג, שאפילו איסור מדרבנן ליכא. ע"ש. ושם אות ה' הביא מ"ש הבית יוסף בשם תשובת הרשב"א, בהקדש עניים אם שייך בו רבית וכו'. ע"ש. ועיין בזה בשו"ת מנחת יצחק ח"ג (סימן א' אות ב-ג). ולכן על כל פנים בדיעבד שלא התנה עם הבנק, ומגיע לו רבית מהבנק, יקבלנו.

ומעיקר הדין מותר לקחת הלואה מהבנק להשיא את בנו ובתו או לפרוע חובו, או לקנות דירה, כשעושה כן על פי היתר עיסקא, כי הנה בשו"ת **שואל ומשיב** (תליתאה ח"א סימן קלז, ותנינא חלק ד' סימן פד) דן בזה, והעלה להקל. ולעומתו הערך שי מחמיר בזה. וראה עוד בשו"ת חשב האפוד (סימן נג), ובשו"ת מהרש"ם ח"ב (סימן רטז), ובשו"ת אמרי יושר ח"א (סימן קח), ובשו"ת תשורת שי (סימן פח), ובשו"ת באר שרים ח"ב (סימן סא). והמהרש"ג ח"א (חלק יורה דעה סימן ד') מפלפל בדבריהם, ולמעשה נראה שיש להקל. ומכ"ש אם יכתוב בפירוש שזה על פי היתר עיסקא, כמ"ש כיוצא בזה השיטה מקובצת (כתובות נו.) כותבת לו התקבלתי. וכן כתב **בצמח צדק** מליבאוויטש. ועיין בשו"ת **שמחת כהן** חלק ז' (סימן צו) תשובה מהגר"ע הדאיה, **שהגר"ש סלאנט** והיש"א ברכה התקינו בבנק אנגלו פלשתינה שטר היתר עיסקא, ועל פיו היו סומכים כל המתעסקים בבנק, וכן הוא בכל הבנקים כיום בארץ ישראל. ורק המדקדקים מחמירים לכתוב על הפנקס שהוא על פי היתר עיסקא. ע"ש. ועיין עוד בשו"ת שואל ומשיב תליתאה ח"א (סימן קלז) ומהדו"ק (ח"ג סימן קס) שכתב להקל בהלואה על ידי שטר עיסקא אף שאין הלוה מתעסק בהם בכלום. ועיין בפאת שדך (ס"ס צא) שהביאו. ושם העיר, שאין זה מוסכם בכל האחרונים, וציין בתוך דבריו לשו"ת פני יהושע ח"ב (סימן קד) בד"ה גם, שאין הלוה מקפיד אם המקבל שולח יד, ושכן משמע בב"ח (יורה דעה ס"ס קס). ע"ש. ועיין בשו"ת מנחת יצחק ח"ג (סימן א'), וח"ו (סימן עז), בשם האחרונים. ועיין בדרכי תשובה (סימן קס וקמא) שהביא דברי המשנה למלך שהשיג ע"ד. ועיין שש"א שם בשם שו"ת זרע יעקב שהסכים להמשנה למלך. וראה בחוות דעת (סימן קס סק"י), ובשו"ת חלקת יעקב

ח״ג (סימן קצ), ובשו״ת ישכיל עבדי חלק ה׳ (יורה דעה סימן טז), ובשו״ת חשב האפוד (סימן נג). ע״ש.

ואחר שנים שכתבנו כל הנ״ל, יצא לאור הספר הליכות עולם חלק ח׳, וראיתי שהאריך בדין ריבית מהבנקים, ובכמה דברים זכינו לכוין לדעתו הרמה בס״ד, ע״ש. גם בחזו״ע שבת א׳ הביא מה שכתב בשו״מ (קמא ח״ג סימן קס) שאע״פ שאין לו שום מסחר, ולוה לנישואי בנו וכיו״ב, יש להתיר, שלולא זה לא היה לו מה לאכול, ולא יוכל לעסוק במלאכתו ללמד התלמידים, ולא יהיה לו פרנסה, ורשאי לתת ריוח על הלוואתו לצורך פרנסתו. וכתב שהגאון מהרש״ם (ח״ב סימן רטז) הסתמך ע״ז, וכתב שכן מצא בכתבי הדע״ק.

בברכת התורה,

יצחק יוסף

הראשון לציון הרב הראשי לישראל

סימן ח
בדיני לא ילבש, והסרת שיער בלייזר

[שלחן ערוך סימן קפב]

בס״ד, כ״ג ניסן תשע״ד

לכבוד האברך היקר, שוקד באהלה של תורה,

הרב החשוב רבי **חיים יוניאן** שליט״א.

שלום רב,

א. קיבלתי גליונות מספרו ״יפה מראה״ חידושים וביאורים על מסכתות הש״ס, וראיתי שכב׳ כותב בטוב טעם ודעת, איישר חליה לאורייתא. וראיתי מה שהביא מה שאמרו רז״ל בגמרא ברכות (מג:) שגנאי לת״ח לצאת לשוק כשהוא מבושם, והקשה המהר״ם שיק, מאי איריא ת״ח, הא אפילו בסתם אדם נמי אסור לצאת מבושם לשוק, משום לא ילבש גבר שמלת אשה. ותירץ המחבר, דכשם דמותר לגברים להסתכל במראה, וכן להעביר שיער בית השחי ובית הערוה במקום שפשט הדבר שגם גברים עושים כך, ואין איסור לא ילבש, דהא לא הוי המיוחד לאשה. כך לגבי יציאה לחוץ כשהוא מבושם כדרך הגברים. ואמנם כדבריו כן הוא, כמבואר בספר ילקוט יוסף קיצור שלחן ערוך.

ועיין בשו״ת יביע אומר חלק ח׳ (חושן משפט סימן י״ב) וביביע אומר ח״ו (חלק יורה דעה סימן י״ד אות ו׳), שהביא דברי הטור בשם הרמב״ם, שלא אסרו העברת שער בית השחי ובית הערוה לאנשים אלא במקום שאין מעבירין אותו אלא הנשים, מה שאין כן במקום שגם האנשים מעבירים אותו, מותר. וכתב הפרישה נראה דר״ל אנשים גוים מעבירין אותו, דכיון דנהוג נהוג, ולמדין ממנהג עכו״ם בזה. א״נ י״ל שעל ישראל קאמר שאם הנהיגו כולם יחד אין מוחין בידם. וכן כתבו הגאונים הראשונים דבכ״מ שדרך האנשים ונשים לעשות מותר, שהכל לפי המקום והזמן. ואף על פי בשו״ת הרשב״א ח״ד (סימן ד׳) חלק ע״ז, מכל מקום קיימא לן כדעת הרמב״ם והטור והשלחן ערוך שהסכימו לדברי הגאונים הראשונים, וכן כתב הר״ן (ע״ז כ״ט) ועוד ע״ש, וסיים, ומכל מקום נ״ל מדקדוק לשון הרשב״א שלא החמיר בזה אלא בדין העברת שער בית השחי ובית הערוה, שאינו ראוי מצד הטבע אלא לנשים, מה שאין כן במלבושים וכיוצא בזה גם הוא יודה דלא שייך איסור זה אלא בבגד המיוחד לאנשים בלבד, או לנשים בלבד, הא לאו הכי אין איסור משום לא ילבש גבר, והוא הדין כאן לאחר שנתפשט הדבר בזמן הזה בין הנשים ובין האנשים לטפל בפצעים בפנים טיפול במשחה וכיוצא, או טיפול בלייזר, מותר בין לנשים ובין לגברים, וגם אם זה טיפול קוסמטי בלבד.

והוא הדין להסרת שיער בגוף במקום שמפריע לו על ידי טיפול בלייזר, שיש להקל בזה בזה״ז, מפני שנתפשט הדבר בזמן הזה גם אצל האנשים [בקרב אומות העולם]. וכן מותר לאיש לתלוש שערות בפינצטה מהפנים או מאזור הלחיים והצוואר.

אם מותר לאיש לערוך ניתוח פלסטי ליופי

ב. ועיין בספר ילקוט יוסף קיצור שלחן ערוך (דיני לא ילבש גבר שמלת אשה סעיף י״ב), דאיש שיש בו מום או כתמים וצלקות בפניו, מותר לו לעשות ניתוח פלסטי על ידי רופא מומחה לשפר תדמיתו וצורתו, וכ״ש אם

דבר זה מפריע לו למצוא עזר כנגדו, ואין בזה חשש איסור משום לא ילבש גבר שמלת אשה.

צביעת שער לבן על ידי כדורים או מעשה

ג. ואם מותר לגבר צעיר ששערותיו הלבינו, לקחת כדורי ויטמינים וכיוצא, המחזיר את צבע השיער לקדמותו, או שיש בזה חשש איסור שלא ילבש, כהא דקיימא לן ביורה דעה (ס"ס קפב) שאסור לאיש לצבוע את שערותיו הלבנות לשחורות.

הנה כיון שאינו עושה מעשה בידים לצבוע את השיער הלבן, או לתלוש את השיער הלבן, אלא רק בולע כדור ולא ניכר הדבר, ולקיחת הכדור הוא לחזק שורשי השיער, וגם לא נעשה מיד אלא רק לאחר זמן, והוי גרמא, ובפרט שאין זה ודאי שיחזור לשיער שחור אחר שהלבינו, שיש אנשים שלא עוזר להם אותם הכדורים, לכן המיקל לקחת כדורים אלו יש לו ע"מ לסמוך.

ועיין בשו"ת אגרות משה (יורה דעה חלק א סימן פב) שחקר בגדר איסור לא ילבש, אם הוא על המעשה, שעושה מעשה שכך דרך הנשים, או שהאיסור הוא על התוצאה, דאי נימא שהוא על עצם המעשה בנידון שלוקח כדורים שמשפיעים לשנות את צבע השער, הרי אין במעשה זה עצמו דרך נשים. דאף אם הנשים עושות על ידי לקיחת הרפואה נמי לא היה שייך לאסור, כיון דלקיחת הרפואה אין בזה מעשה נשים דוקא דלא שאני משאר רפואות, ואין בלקיחה זו שום היכר מעשה נשים שיהיה שייך לאסור. אבל אי נימא דהאיסור הוא ע"מ שיוצא מזה, שהוא מלובש ומקושט כמו הנשים, יש לאסור אף אם הנשים אין עושות כלל באופן זה, כיון דעל כל פנים יהיה מאיזה אופן שהוא הרי שינה שערותיו מלבנות לשחורות, שהוא מעשה נשים שאסור.

וע"ש שהוכיח דהאיסור הוא ע"מ שיוצא מזה. ולפי זה יש לאסור גם על ידי לקיחת כדורים.

והוסיף עוד, שיש לאסור לעשות על ידי גרמא, דכל החילוק בין מעשה לגרמא הוא כשהאיסור הוא על המעשה, אבל מכיון שהאיסור הוא ע"מ שנעשה מקושט, אין שייך לחלק, דאם גם על ידי גרמא נעשה מקושט, הוא האיסור ממש.

ובשו"ת דעת סופר חלק יורה דעה (סימן סד) דן בנידון דידן, והביא דברי הגמרא בשבת קכ. עשיה הוא דאסירה, הא גרמא שריא, ולכאורה לקיחת כדורים הויא גרמא ושריא. אלא ע"ש דמסיק שאין זה גרמא ואסור. ומשמע דאילו הוי גרמא הוה שרי. אבל בשו"ת בצל החכמה ח"ה (סימן קכז אות ג) כתב, דאף אם זה בכלל גרמא, יש לאסור בנידון דידן. גם בשו"ת חלקת יעקב (ברייש, חלק יורה דעה סימן פז) העלה לאסור בנידון דידן. ובשו"ת מנחת אלעזר ממונקטש (ח"ד סימן כג) אף שהעלה מצד הדין להקל בזה. למעשה לא מלאו לבו לחלוק על הפוסקים שאוסרים. ע"ש. וכן כתב בשו"ת מהר"י אשכנזי (חלק יורה דעה סימן יט). וכן פסק בשו"ת דברי חיים ח"ב (חלק יורה דעה סימן סב). וכן כתב המהר"ם שיק (חלק יורה דעה סימן קעג).

אולם בשו"ת התעוררות תשובה (חלק יורה דעה סימן פט) מצא היתר לזה שיצוה לקטן או לנכרי ללקוט ממנו השערות הלבנות, והוא ישב ולא יטה את עצמו לכאן ולכאן, כדי שלא יהיה מסייע לדבר הזה, והגם שאמירה לנכרי גם בשאר איסורים איכא ביה משום שבות, וכמבואר בב"מ צ. ובשלחן ערוך אבה"ע (סימן ה סי"ד) וחושן משפט (סימן שלח ס"ו) מכל מקום בגנאי גדול מותר לעבור אף על איסור דאורייתא משום כבוד הבריות, ואפילו בגנאי קטן מותר לעבור על איסור דרבנן, ואפילו בקום ועשה, כדמוכח בגמרא ברכות (יט:), והוסיף, דלכאורה אפשר להקל אפילו על ידי ישראל גדול, לצבוע השערות לשחור, דדוקא לענין הקפת פאת ראשו דכתיב "לא תקיפו פאת ראשכם" דרשינן בגמרא מכות (כ:) מדכתב לשון רבים אחד למקיף ואחד לניקף ששניהם חייבים, אבל כאן הא כתיב לשון יחיד "לא יהיה כלי גבר על אשה, ולא ילבש גבר שמלת אשה כי תועבת ה'" וגו', ולא כתיב לא תלביש לגבר, שיהיה במשמע דאסור לאיש אחר להלביש איש בגדי אשה, אבל עדיין י"ל מדכתב סתם לא יהיה כלי גבר על אשה, מוכח דעיקר הקפידא היא שלא יהיה עליה כלי גבר, ואין חילוק אם היא לובשת בעצמה, או אחר מלביש אותה, ולפי זה אם הלבישו לאיש שמלת אשה הגם שהוא לא לבשו בעצמו גם כן אסור להלביש, ע"ש. ומשמע שעל ידי נכרי שרי ללקט שערות לבנות אלה ולית ביה משום לא ילבש.

גם בשו״ת בית היוצר (חלק יורה דעה סימן מה) כתב להתיר לצבוע או ללקוט השערות על ידי גוי. ע״ש.

וגדולה מזו התיר בשו״ת שואל ומשיב (מהדורה קמא ח״א סימן רי) אף על ידי ישראל, דהא רוב הפוסקים ס״ל דלא כהרמב״ם, ולדעתם איסור צביעת שערות לא הוי אלא מדרבנן, לכן הרוצה לסמוך כשיש צער וביוש, וגם כבוד הבריות, יש לו ע״מ שיסמוך. ע״ש.

ועיין עוד בשדי חמד (כללים מערכת ל כלל קטז) שהביא שם בשם ספר מאורי אור (יורה דעה סימן קפב) שכתב דבמקום צער וביוש מותר להשחיר את שערותיו. ע״ש.

ובשו״ת שרידי אש ח״ב (סימן מ״א אות ב) שכתב דאיסור לא ילבש הוא דלא יתדמה האיש בבגדיו לאשה, והאשה לאיש, דמשמע מדבריהם דאיסור לא ילבש אינו תלוי במעשה עצמו אלא בתוצאה על ידי הדימוי. אמנם ע״ש אות י״ג שכתב בשם הב״ח והט״ז להתיר צביעת שער זקנו במקום הצורך, כגון רפואה וכדו׳, ע״ש. וי״ל שאף כדורי בליעה לצורך יהיה מותר. ובשו״ת ציץ אליעזר חלק כ״ב (סימן י״ר או״ד) הביא בשם ספר המאור (סימן כ״ו) ובשם שו״ת לבוש מרדכי (סימן כ״ד) דכתבו דכל שאינו מתכוון ליפוי, אלא לצורך שרי. וכן הביא בשם שו״ת צפנת פענח (סימן רנ״ח) שכתב להתיר צביעת הזקן, משום דצביעת הזקן אינו נצבע טוב כמו צביעת שער הראש, אלא הזקן קשה יותר. וע״ש בציץ אליעזר שהתיר לצבוע זקנו שהלבין במקום הצורך. אמנם לא לנוי. ועיין בתשו׳ הרשב״א [הובא בבית יוסף יורה דעה סימן קפ״ב] דכל שאינו עושה לנוי שרי.

ועל כל פנים במקום מצות נישואין, וגם ביוש וכבוד הבריות, יש להקל על ידי גרמא בלקיחת תרופות, ואם א״א, יעשה כן על ידי גוי או קטן.

לקיטת שער שחור מתוך לבן, והחיפך

ולגבי לקיטת שער לבן מתוך שחור בזמן הזה, הנה בשו״ת מנחת שלמה (ח״ב סימן פב אות ז) כתב לגבי ניתוח פלסטי, דבכה״ג דלא קעביד משום יפוי אלא משום צער וכגון שחוטמו משונה מאד משל כל אדם והוא מתבייש בו אפשר להקל, וכמ״ש ר״ת בתוס׳ (יבמות מח. ד״ה לא), ובגמ׳ בנזיר (כט:). ע״ש. ומטעם זה גם נוהגין להקל לצבוע או ללקט לבנות מתוך שחורות למי שהוא צעיר, ובכה״ג שלפי הגיל שלו הוא כעין מום, וכוונתו רק להסיר ממנו את המום ולהיות ככל אדם. ואין זה דומה לתיקוני נשים, וה״נ גם כאן אפשר דיש להקל, אבל בכה״ג שכוונתו ממש ליפוי נראה דאסור, אולם האיסור של חובל בגופו נראה דלא שייך הכא, כיון דתיקון הוא אצלו. ע״כ.

אך בשו״ת שבט הלוי (ח״ג סימן קיא) נשאל אמאי לא נתיר כיום ללקט שער לבן מתוך שחור, כיון שגם האנשים לוקטים. וכתב שנראה שצריך להחמיר גם בזה״ז, דדוקא לענין מראה שאין עושין לנוי ולקשוט דוקא כידוע, וכן לענין רבוי שערות בגוף שעושין מפני הבזיון, משא״כ מלקט לבנות שהוא נוי האשה במה שהיא רוצה להתראות צעירה. וכן מה שמלקטים היום האנשים הן ישראלים הן גוים, פשוט שהוא כדי להראות כבחורים ולא כזקנים, וא״כ היינו טעמא דאיסורא, ויפה סתמו הפוס׳ בזה, וכך נראה עיקר לאסור ללקוט שער לבן מתוך שער שחור.

בגד של איש לעשותו בגד לאשה

ד. ואודות שאלתו בבגד שעשאוהו בשביל אשה, אך מראהו וצורתו לא ניכר עליו כלל, וגם גברים יכולים ללובשו, האם יש בזה משום לא ילבש.

הנה הב״ח ביורה דעה (סימן קפ״ב) כתב, שאין איסור אלא באשה הלובשת מלבושי איש כדי להתדמות לאיש, וכן ההיפך שרוצה להדמות לאשה, אבל אם לובשים להגן מפני החמה או מפני הצנה מותר, וכן משמע מדעת הרמב״ם הטור והשלחן ערוך, ולכאורה יש להביא ראיה לזה ממ״ש בנדרים (מ״ט:) דביתהו דר׳ יהודה עבדת גלימא, כד נפקת לשוקא מכסיא ונפקא בה, וכד הוה נפיק ר׳ יהודה לצלויי הוה מכסי ומדלי בה, ומברך ברוך שעטני מעיל, וי״ל דמיירי בבגד שמנהג המקום להתכסות בו בין אנשים ובין נשים, דכהאי גוונא ליכא ביה משום לא ילבש. וכן כתב המהרש״א בח״א שם דליכא איסורא אלא בבגד המיוחד לאשה, אבל מעיל כזה שמיוחד לשניהם ליה לן בה. ע״כ, וכן כתב המהריק״ש בשו״ת אהלי יעקב (סימן ע׳),

וכן פסק הגאון ר׳ חיים פלאג׳י בשו״ת לב חיים ח״ג (סימן כ״ו), ועיין בשו״ת יביע אומר ח״ו יורה דעה (סימן י״ד אות ג׳-ד׳) יעו״ש.

אם מותר לקטנים להתחפש ילד לילדה והיפך

ה. ובדבר שאלתו אם מותר לתינוק בגיל שלוש להתחפש לילדה בפורים, ע׳ בספר ילקוט יוסף הלכות פורים (מהדורת תשע״ג עמוד תרפ״ח, ובהערה), דנראה שהגדולים מוזהרים על הקטנים שלא להלביש הילדים בגדי ילדות משום מצות חינוך, שהרי אפילו באיסור מד״ס אסור למספי ליה בידים, וכן פסק מרן בשלחן ערוך (סימן שמ״ג), וכתב בשו״ת בית יהודה (יורה דעה סימן מ״ה) שמטעם זה אסור להלביש תינוק המוטל בעריסה בגד שעטנז, או להציעו תחתיו. ע״ש. ולכן גם לענין איסור כלי גבר על אשה ולא ילבש גבר שמלת אשה יש להזהיר גדולים על הקטנים. וכן כתב בשו״ת יחוה דעת ח״ה (סימן נ׳). ואמנם בספר חזון עובדיה כתב, וגם לילדים נכון שלא לעשות כן, ולא ביאר כוונתו בזה, ואפשר דכיון דמצינו למהר״י מינץ ועוד פוסקים שהקילו בזה, אף על פי שהעיקר לדינא כדעת רוב הפוסקים לאסור בזה, בקטנים מיהא אין זה איסור גמור, אלא נכון לחנכם בדרך חינוך, ועל כל פנים כך יש להורות לכתחלה להמנע מלהלבישם בבגדי ילדות, דיש תחפושות מרובות שאפשר לחפשם.

הסתכלות בראי לצורך התפילין

ו. ובדבר הסתכלות בראי לצורך סידור בגדיו זקנו וכובעו, ע׳ בספר ילקוט יוסף שבת כרך ב׳ (עמוד צ׳), וכן בילקוט יוסף הלכות תפילין (עמוד קע״ה) שכיום פשט המנהג שגם האנשים מסתכלים בראי, ואין בזה חשש משום לא ילבש, וכמ״ש הר״ן (פ״ב דע״ז) משם הגאונים, דמה שאסור להסתכל במראה היינו במקום שאין מסתכלים בה כי אם הנשים, אבל במקום שמסתכלים בה אנשים ונשים שרי.

והנה ז״ל מרן בשלחן ערוך (סימן כז סעיף י׳): צריך לכוין הקציצה שתהיה באמצע, כדי שתהא כנגד בין העינים. ע״כ. וכתב במשנה ברורה (ס״ק לו) שאם הטה התפילה של ראש לצד אחד, לא קיים מצות תפילין. ולכאורה אחר שמקום יש בראש להניח בו ב׳ תפילין, אם כן אין צריך לדקדק כל כך לבדוק בראי את מקום התפילין שבראש, ומאחר ובהסתכלות בראי יש חשש משום לא ילבש, וממילא אין להכנס בחשש זה לדבר שאין בו צורך כל כך מן הדין.

ובאמת שבשו״ת דברי חיים מצאנז ח״ב (סימן ו׳) כתב, לראות במראה שהתפילין יהיו באמצע הוא דברי בורות, כי אפילו אם אינם מכוונים ממש כשר. דידוע דיש מקום בראש להניח שני תפילין אפילו ברוחב וכו׳. ע״כ.

ובשו״ת ציץ אליעזר חלק יב (סימן ו׳ אות ב׳) ביאר כוונתו, דהקפידא מצאה מקום לנוח בשל איסור ההסתכלות במראה, משום לא ילבש. ועבור דקדוק כזה אין לסמוך על המקילין להסתכל בראי בזמן הזה. ובספר ארחות חיים נתן מקום לטעות בזה, שהשמיט בכלל שמדובר גבי הסתכלות במראה. ע״ש.

גם בספר פסקי תשובה (סימן יב) כתב, דאין צריך שהתפילין יהיו בדיוק באמצע הראש, דמקום יש בראש לב׳ תפילין ברוחב, ואותם המסתכלים במראה הרי זה דברי בורות. ע״ש.

ובפרט לפי מ״ש בשו״ת מחזה אברהם (אורח חיים סימן ו׳) שדין בין העינים הוא רק לכתחלה, ואף אם אינו בין העינים יצא. ע״ש. אבל בהשמטות שבראש ספר פסקי תשובה הנ״ל כתב, שמצא בתשובת באר משה במאמר זכרון טוב (סימן י׳) שהאריך לתמוה על דברי הד״ח. וכתב עוד, נודע מכמה גדולים יראי ה׳ שהיה להם בכיסם כלי ראיה קטן, בכדי לראות שתפילין של ראש יהיו באמצע ממש. עכ״ל. ובת׳ הארכתי בזה. ע״ש.

ועוד י״ל דמאחר וי״א מקום יש בראש להניח בו ב׳ תפילין היינו כלפי מעלה, דהיינו זה על זה ולא זה אצל זה, וראה בשלחן ערוך (סימן כז סעיף ט׳). ולפי זה צריך שיניח התפילין באמצע, וממילא ההסתכלות בראי הויא לצורך. וכבר ביארנו בילקוט יוסף שבת כרך ב׳ (עמוד צ׳) דכבר נהגו בזמן הזה להקל להסתכל בראי, ואין בזה חשש משום לא ילבש, וכמ״ש הר״ן (בפרק ב׳ דע״ז) משם הגאונים, דמה שאסור להסתכל במראה היינו במקום שאין מסתכלים בה כי אם הנשים, אבל במקום שמסתכלים בה אנשים ונשים, שרי. דתו ליכא בזה איסור לא ילבש גבר שמלת אשה. וכן כתב הרמ״א ביורה דעה (סימן קנו). וכן כתב המהריק״ש (ס״ס קפב)

שבמצרים נהגו להסתכל במראה אנשים ונשים. וכתב, שכ״ה דעת הרמב״ם, שהרי לא זכר דין המראה כלל.

ובם׳ נהר מצרים (דף פז:) כתב, ויומא כי האידנא במצרים אין המראה מתכשיטי הנשים, רק מתכשיטי הבית וכו׳, ורואים בהם האנשים בעת צאתם לשוק לבל יהיו נוצות או כתמים על בגדיהם, שבזה התיר הרמ״א אפילו למחמירין. וכן העלה בשו״ת יחוה דעת ח״ו (סימן מט). ע״ש.

וכ״ש כשמסתכל במראה לצורך גילוח, או לראות אם אין לכלוך על בגדיו, וכדומה. וכן נהגו רבים מיראי ה׳ להסתכל בראי לצורך התפילין, אף בבית הכנסת, והנח להם לישראל. ואף על פי שראיתי באיזה ירחון [או״ת] למי שכתב למחות בדבר, שלא להניח ראי בתוך תיק הטלית והתפילין, שהרי מסתכלים בראי גם שלא לצורך התפילין, הנה לפי המבואר כאן אין לחוש לזה, וכל שכוונתו בעיקר לצורך התפילין, אין בזה חשש. ואמנם חלילה להקל בזה לצורך סלסול בשערותיו. ופשוט.

בברכת התורה,

יצחק יוסף

הראשון לציון הרב הראשי לישראל

סימן ט

שאין נדה חשיבא כדבר שבערוה, ודין הפסק טהרה בבוקר

בס״ד, י״ד תמוז תשע״ה

לכבוד כש״ת הרה״ג וכו׳ ר׳ **משה ישר** שליט״א

ר״מ בישיבת דרך חיים קרית גת ת״ו.

ראיתי גליונות מספרו ״מי מרים״ על הלכות נדה, וברכתי אליו שיזכה לברך על המוגמר בקרב ימים, להגדיל תורה ולהאדירה.

ובאתי לחזק את ידי הרב המחבר שליט״א במ״ש שקיבלנו הוראות מרן הב״י גם בהלכות נדה החמורות, ואין למורה הוראה להורות לספרדי נגד דעת מרן הש״ע גם בהלכות אלה. שאין דין נדה כדין דבר שבערוה. [שבדיני ערוה החמורה המנהג להחמיר שלא כדעת מרן]. ואפי׳ להסוברים שנדה חשיבא בכלל דבר שבערוה, מכל מקום לענין קבלת הוראות מרן שפיר נקטינן כוותיה להקל אף לכתחלה, דשאני דבר שבערוה ממש, כמו גיטין וקידושין שיש בהם חשש ממזרות לדורי דורות, אבל בדיני נדה שאין חשש ממזרות, אף שאיסורה חמור נקטינן כדעת מרן להקל אף לכתחלה.

וכמו שכתב בטהרת הבית, והביא שכן מוכח בתוס׳ גיטין (ב: בד״ה הוי דבר שבערוה), דנדה לו הוי דבר שבערוה. ואמנם מדברי הרשב״א (חולין י:) משמע דלקושטא דמילתא הויא דבר שבערוה. ובשו״ת מעיל צדקה (סי׳ לד דמ״ה ע״ד) הבין בד׳ התוס׳ הנ״ל דס״ל דנדה הוי בכלל דבר שבערוה. וכן הבין בס׳ המקנה בקידושין (סו. בתוס׳ ד״ה נטמאו טהרותיך). אולם האמת שאין זה פשט התוס׳. וכ״כ הנודע ביהודה (קמא אה״ע סי׳ נה). וראה בזה באורך בהקדמה לספר טהרת הבית ח״א.

גם בשו״ת בית שלמה (חאה״ע ס״ס לה) הבין כן, ושוב הביא דברי המקנה הנ״ל שלא כתב כן, וכתב עליו, ואני תמה מאד על הגאון הזה, שהרי מד׳ התוס׳ גיטין מוכח להיפך, שכ׳ דהוה ס״ד דהוי דבר שבערוה, ש״מ דהאמת אינו כן וכו׳. ע״ש. גם הכתב סופר בחי׳ לגיטין שם כתב, שדעת התוס׳ דנדה לא חשיב דבר שבערוה. ע״ש. וכן מוכח בתשו׳ הגרע״א (ס״ס קכד ד״ה אולם מסוף וכו׳). וכן מבואר בס׳ חמדת שלמה בחי׳ לגיטין (ב:) ע״ש. וכ״כ בס׳ קובץ ביאורים (ריש גיטין).

גם בשו״ת מלבושי יום טוב (חיו״ד סימן ו) הביא דברי המקנה הנ״ל וכתב שהאחרונים השיגו ע״ז וכתבו שמהתוס׳ ריש גיטין שכ׳ דהוה ס״ד דהוי דבר שבערוה משמע שלפי האמת אינו כן. וכן מבואר בד׳ מהר״י קולון (שרש עב). ע״ש. ושם בד״ה אמנם, כתב להוכיח שגם הרמב״ן ס״ל כד׳ התוס׳ דנדה לא חשיבא כדבר שבערוה. ע״ש. והלום ראיתי בשו״ת מהרש״ם ח״ב (סי׳ קפב), שכ׳, שנ״ל ברור שמסקנת התוס׳ גיטין (ב:) דנדה לא הויא בכלל דבר שבערוה. ושכן מבואר להדיא בספר הישר לר״ת, שהאריך להוכיח בראיות דנדה לא הויא דבר שבערוה. ובמפתחות שבסוף הספר הביא מ״ש המעיל צדקה הנ״ל, והשיג עליו שלא ראה דברי ר״ת בס׳ הישר הנ״ל. ע״ש.

ולענין זמן הפסק בטהרה, הנה לכתחלה צריך שההפסק בטהרה תהיה אחר זמן מנחה קטנה, וטוב שתעשה הבדיקה כחצי שעה קודם השקיעה. ובדיעבד אפילו בדקה עצמה בבוקר, וראתה שהיא טהורה, מועילה לה בדיקה זו. אך הנכון הוא שתחזור ותבדוק עצמה סמוך לשקיעה, ויכולה להתחיל בספירת שבעה נקיים החל מים המחרת.

ומה שציינו לספר תורת הטהרה שכתב שאם בדקה בבוקר "אינה צריכה לחזור ולבדוק עצמה סמוך לשקיעת החמה", לא כן עמדי, וכל המעיין בטהרת הבית עצמו, יראה שלא היקל אלא בדיעבד, ובדיעבד היינו שאינו יכול לתקן, שכבר שקעה החמה. אבל כל עוד לא שקעה החמה ובידה לתקן ולחזור ולבדוק, כך צריכה לעשות. ולא נמצא כן בטהרת הבית הארוך, ואדרבה מכל מהלך הדברים שהובאו שם במקורות משמע שאם נזכרה קודם השקיעה, צריכה לחזור ולבדוק, ולא לסמוך על בדיקת הבוקר. ואינו בגדר בדיעבד. ודו"ק היטב.

בברכת התורה,

יצחק יוסף

הראשון לציון הרב הראשי לישראל

סימן י
מסירה מידו לידה ברבים

[שלחן ערוך סימן קצה]

ב"ה. אב תשע"ה

לכבוד האברך היקר, רב הפעלים, זכות הרבים תלויה בידו, הרה"ג רבי **יהודה בן דוד** שליט"א עורך הירחון "משנת יוסף"

אודות הושטה מידו לידה, שחכ"א מרבה למסור שיעורים בכמה מקומות, ומעיר על מרן אאמו"ר זיע"א, במה שהיקל למסור מידו לידה ברבים, ומביא מ"ש בטהרת הבית ח"ב (עמוד צא), דמרן השלחן ערוך כתב בלשון לא יושיט, להורות לנו שאין זה איסור גמור, אלא ממדת חסידות, ומקשה על זה, דאטו לא תרצח ולא תגנוב שבתורה גם הם ממדת חסידות.

והנני להשיב, דהנה בגמ' שבת (יג.) איתא "תני דבי אליהו, מעשה בתלמיד א' ששנה הרבה וקרא הרבה ושימש תלמידי חכמים הרבה, ומת בחצי ימיו, והיתה אשתו נוטלת תפיליו ומחזרתם בבתי כנסיות ובבתי מדרשות, ואמרה להם כתיב בתורה "כי הוא חייך ואורך ימיך" בעלי ששנה הרבה וקרא הרבה ושימש תלמידי חכמים הרבה, מפני מה מת בחצי ימיו, ולא היה אדם מחזירה דבר, פעם אחת נתארחתי אצלה, והיתה מסיחה כל אותו מאורע, ואמרתי לה, בתי, בימי נדותך מה הוא אצלך, אמרה לי חס ושלום, אפי' באצבע קטנה לא נגע בי, בימי לבוניך מהו אצלך, אכל עמי ושתה עמי וישן עמי בקירוב בשר ולא עלתה דעתו על דבר אחר, ואמרתי לה ברוך המקום שהרגו, שלא נשא פנים לתורה שהרי אמרה תורה "ואל אשה בנדת טומאתה לא תקרב" וכו'. ע"כ. ומבואר בגמרא שבימי נידותה יש איסור נגיעה באשתו אף באצבע קטנה.

וע"ש בתוס' (ד"ה בימי) שהביאו בשם רש"י שהיה נוהג איסור אף בהושטת מפתח מידו לידה בימי נידותה, אף שאין הוא נוגע בבשרה, ונראה לר"י שיש סמך מסדר אליהו, דקתני אמר לה שמא הבאת לו את השמן, שמא הבאת לו את הפך. ומיהו התם מסיים: ונגע ביך באצבע הקטנה, ומפרק אף על פי (שם) דאמר אביי מנח' ליה אפומיה דכובא, ורבא מנח' ליה אבי סדיא, אין ראיה, כי שמא דוקא במזיגת הכוס שיש חיבה יותר, כדאמר התם, אבל שאר דברים לא. ומהכא דקאמר אכל עמי ושתה עמי יכול להיות שלא הקפיד אלא על השכיבה. ע"כ. והיינו דהתם הוא משום נגיעה, אבל אין איסור בעצם ההושטה, אלא שצריך זהירות בהושטה שלא יבוא לידי נגיעה.

וז"ל רבינו יונה (באגרת התשובה אות ע"ה): ואסורה להושיט מפתח או מקל או כל דבר שבעולם מידה ליד בעלה, אף על פי שלא תגע בו. וכן אסור לבעלה להושיט לידה שום דבר אף על פי שאינו נוגע

בה. עכ״ל. גם הרשב״א בתורת הבית הקצר כתב, ולא יושיט מידו לידה שום דבר שמא יגע בבשרה. עכ״ל. גם הר״א מלוניל בארחות חיים ח״ב (הל׳ נדה אות י״א) כתב, אסור להושיט דבר מידו לידה, או מידה לידו, משום הרחקה וכו׳, ואפי׳ כל דבר כגון מעות ומפתח מידו לידה וכו׳.

וכ״כ בספר חסידים (סימן ש״י) דכשלוקח אשה יש להזהירו מן הנדות בימי טומאה, שלא להושיט מידו לידה, ויחזיר אפילו לחם. עכ״ל.

ומרן הבית יוסף (יורה דעה ס׳ קצ״ה) הביא את שיטת רש״י, ושכ״כ הרשב״א, ובשם רבינו ירוחם הביא לאסור אף בדבר ארוך שלא יושיט מידו לידה, שמא יגע בבשרה. ובדרכי משה הביא מספר בנימין זאב, שיש לגעור בידי מי שמוסר חפץ מידו לידה. ואמנם דעת המגיד משנה והר״ן בדעת הרמב״ם, דרק הושטת הכוס אסורה מידו לידה, שדרך חיבה הוא, אך שאר הדברים שרי להושיט מידו לידה, ובלבד שלא יגע בבשרה. ובשלחן ערוך (סימן קצ״ה סעיף ב׳) פסק: ״לא יגע בה אפילו באצבע קטנה, ולא יושיט מידו לידה שום דבר, ולא יקבלנו מידה, שמא יגע בבשרה״, והוסיף הרמ״א, דאסור אף לזרוק מידו לידה. ומבואר, דלהלכה אסור להושיט מיד ליד לגמרי.

ואמנם בתורות אמת לרבי רפאל בירדוגו (תרצ״ט, יורה דעה סימן קצה), כתב וזה לשונו: הנה איסור הושטה הוא חומרא יתירה, ורוב הפוסקים הראשונים לא ס״ל איסור זה, והרבה חתרו התוס׳ למצוא סמך לזה בש״ס או בשום מקום ולא מצאו, והרב המגיד דקדק מדברי הרמב״ם, דהושטה מידו לידה שרי. ׳וכן כתב בבית יוסף׳ בשם סמ״ג וספר התרומה. וכן עיקר אמת ויציב, דמנין לנו לגזור על הושטה אחר חתימת התלמוד. ואף הפוסקים שכתבו משם רש״י שהיה נזהר, נראה שרבינו ז״ל מחסידותו וקדושתו נהג כן, ולא לקבוע הלכה לדורות לאסור, אלא מיהא אחר שיצא הדבר מפי קדוש, ראוי להזהר ממדת חסידות. ובשעה״ד נראה להקל, שהרי רוב הפוסקים מתירים, ומהם הרמב״ם, סמ״ג, סה״ת, ורבינו ירוחם שכתב נכון להחמיר, ומשמע דלאו איסורא איכא, ועל כן נראה שהמיקל בשעה״ד לא הפסיד. ע״כ. [והעתיקו בבירור הלכה, וחבל שציין לתורות אמת, בלא לציין היכן ראה ספר זה מעודן].

ואמנם סוגיין דעלמא בפוסקים ושלחן ערוך ואחרונים שאנו נמשכים אחריהם, הוא לאסור הושטה מידו לידה בזמן נידותה. ואפילו בזריקה מידו לידה החמירו בזה. אך דברי התורות אמת בעיקר ההלכה להקל בשעה״ד, מסתברים בטעמם, [ואפשר שכוונתו לבאר כל זה אף בדעת מרן, שמרן רק חשש לשיטת רש״י, כיון שיצא הדבר מפי קדשו. וזה בתורת חסידות, אך לא שמרן פסק שיש בזה איסור]. כמו שביאר בטהרת הבית (סימן יב עמוד צא), והוסיף, דלכאורה הוי ספד״ר והו״ל למרן הב״י לפסוק להיתר כד׳ הרמב״ם ודעימיה, וע״כ שהוא מזהירות בעלמא. הואיל ואין בדבר כ״כ הרבה טורח. ואחר כך הוסיף כתוספת לרווחא דמילתא, שלשון מרן לא יושיט, ולא בלשון איסור. וכתב כן רק לרווחא דמילתא, אבל לא זה היה עיקר נימוקו. אלא עיקר טעמו לפי הרמב״ם, סמ״ג, סמ״ק, התרומה, והוא ספד״ר דרבנן. ולכן העלה שם שהעיקר להקל בזה במקום צורך גדול.

וע׳ במאירי (נדה סד.) שכתב, שיש מתירין הושטה מידו לידה בפני אחרים, ע״ש.

ובטהרת הבית כתב, דלכאורה הוי ספד״ר ואם כן הוה ליה למרן הבית יוסף לפסוק להיתר כד׳ הרמב״ם ודעימיה, וע״כ שהוא מזהירות בעלמא. הואיל ואין בדבר כ״כ הרבה טורח. ואחר כך הוסיף כתוספת לרווחא דמילתא, שלשון מרן לא יושיט, ולא בלשון איסור. וכתב כן רק לרווחא דמילתא, אבל לא זה היה עיקר נימוקו. אלא עיקר טעמו לפי הרמב״ם, סמ״ג, סמ״ק, התרומה, והוא ספד״ר דרבנן. ע״ש.

ואחר שנתבאר דבמקום צורך גדול יש לסמוך על הרב תורות אמת הנ״ל, יש לדון אם אפשר להקל בזה ברבים, והנה בשו״ת אגרות משה (ח״ה חלק יורה דעה סימן ע״ז) נשאל לגבי הרחקות שהצריכו באשתו נדה, האם הרחקות אלו נאמרו גם במקום שנמצאים שם אנשים אחרים, והביא דברי הרמ״א (סימן קצ״ה ס״ג) שכתב בשם יש אומרים (הגהות אשר״י ועוד) שכל מה שצריכין הפסק בין קערה שלו לקערה שלה, הוא במקום שאין הרגילות לאכול מקערה אחת בזמן טהרתה, אלא

מב׳ קערות. ולכן כדי ליצור היכר צריכים שיעשו הפסק, אך כשהרגילות שלהם בימי טהרתה הוא לאכול מקערה אחת, או אז סגי בזה שיאכלו מב׳ קערות, וזה לבד חשיב היכר, ואין צריכים הפסק אחר בכדי לעשות היכר. והעיד הרמ״א שכך נוהגין. ומשמע דבכל גוונא כשאוכלין בזמן טהרתה מקערה אחת, סגי שיאכלו מב׳ קערות בימי טומאתה, וללא היכר אחר. ואף אם אין עמהם אחרים מבני הבית. ואמנם הב״ח ס״ל שאף לדעה זו כל ההיתר הוא דוקא כשאוכלין עמהם בני הבית, הלא״ה אין להקל, ואף אם בזמן טהרתה אוכלין הם מקערה אחת, אפ״ה יצטרכו להפסק, וע״ש בש״ך (סק״ו) שכתב, שאין דברי הב״ח מוכרחים.

ובאגרות משה שם הוכיח דאף כשיש אחרים עמהם חלים דיני הרחקות כרגיל. ושכן דעת מרן השלחן ערוך שאסור לאכול בימי נידותה מב׳ קערות, אם לא שיש הפסק מפה, אף אם ישנם אחרים בבית. ומה שרצו לטעון דברבים איכא חוסר צניעות אם יקפיד על דיני ההרחקה, הנה אין בזה חשש, שהרי ידוע לכל שהנשים רואות וסת אחת לחודש ואסורות על בעליהן כי״ב יום בחודש, וידועים ומפורסמים דיני ההרחקות לכל, ומה בושה היא זו. והרי בזמנם היתה הרגילות שהנשים הטמאות מנידותן היו לובשות בגדים המיוחדים לכך, עד כדי כך שאם לבשה בגדים אלו אף שהיא טהורה מיד נאסרת על בעלה, אלא אם כן נתנה אמתלא כדין לדבריה, אף שהכל היו יודעים שהיא נדה. ואף בימינו שיש קצת בושה בפני אלו שאינן שומרות תורה ומצוות, מכל מקום אין מחשבין בושה זו כדי להתיר איסורין, ואף לא להתיר מנהג ישראל. ע״ש.

ואשר על כן מן הראוי לכתחלה להחמיר בהושטה מידו לידה אף ברבים, ומכל מקום המיקל בזה במקום צורך וצניעות, יש לו על מה שיסמוך. וכיו״ב כתב באג״מ הנ״ל לענין לשאת משאות כבדים בימי נידותה, באופן שלא יגעו זה בזה, והוא במקום שיש אנשים שאינה רוצה לפרסם לכל ענין נידותה, שיש לסמוך על זה להקל. ע״ש. וא״כ ה״ה בנידון דידן בפרט שהוא חומרא דרש״י, מה גם שהרב תורות אמת (חלק יורה דעה ס׳ קצ״ה) כתב על דינו של רש״י, שהחמיר משום רוב חסידותו ופרישותו, ולא לחקוק זאת לדורות הבאים, שאין לנו לגזור גזרות מדעתינו לאחר חתימת התלמוד, אך משום שיצא מפי קדשו של רש״י יש מקום ליזהר בזה וכמ״ש בש״ע, אך בשעה״ד יש להקל כרמב״ם וסייעתיה, לפ״ז במקום שהם בושין מקרי שעת הדחק, והמיקל בזה יש לו ע״מ לסמוך.

ובפרט שכל האיסור משום שלא יבואו לידי עבירה, ובנידון דידן מתוך שדחוקים להעביר החפץ וטרודים בזה, נטרד היצר מהם ברבים, ובזה לא יבואו לידי הרגל עברה, ובלבד שלא יגעו זה בזה.

ומה שטען האג״מ שאין בזה בושה, שהרי הנשים היו לובשות בגד מיוחד בימי טומאתן, הנה זה היה בזמנם, אבל בזמנינו האשה בושה מאמה ומחמותה או מחברותיה, שמחמת זה יכולה האם והחמה לחקור בזה.

וכעין זה מבואר בטה״ב (ח״ב עמ׳ ק״כ) ״דנראה שזוגות צעירים שמוזמנים לפעמים אצל הוריהם וסמוכים על שולחנם בזמן ההוא, ומטעמי צניעות אינם רוצים שידעו ההורים אם האשה טהורה או איננה טהורה, רשאים לסעוד עמהם על שלחן אחד מבלי לעשות היכר ושינוי בינו לבינה״. ע״ש. הרי שחשש צניעות ובושה חשש גדול הוא, ובמיוחד שאיסור הושטה הוא חומרא בעלמא שיש מקום גדול לסמוך להתיר בזה במקום צורך.

נמצא שדברי מרן בטה״ב נכונים וברורים ואין בהם נפתל ועקש, ורק במקום זה יש לדייק דלא יושיט היינו ממדת חסידות, אחר שכן דעת רוב הראשונים, זולת רש״י. וחבל שהמחבר הנז׳ בשיעוריו הוא מעלים את הנימוקים האמתיים של מרן. ואשר על כן מן הראוי שהחתנים ובני התורה ילמדו לאחר אירוסיהן בחיבור הגדול טהרת הבית, ובספרים המושתתים על פיו, ותהילות לאל יתברך שזיכנו השי״ת בדורינו זה לענק שבענקים, פוסק וגדול הדור, רבן של כל ישראל, המאיר לארץ ולדרים, מרן מלכא הראשון לציון זצוק״ל, אשר חיבר חיבור על הלכות טהרת המשפחה, טהרת הבית ג׳ חלקים, שהוא חיבור אדיר ונפלא, אשר הלומדים בספרים אלה עומדים ומשתוממים כיצד בן אנוש מספיק לעיין ולהקיף כל כך הרבה ספרים, ראשונים ואחרונים ואחרוני אחרונים, ואשר לא מצאנו כדוגמתו שנים רבות. ועיניו כיונים

צופים על הכל בעיון עמוק וישר, והוציא לעם ישראל הלכה ברורה סולת נקיה לשעה ולדורות. והכל נעשה על פי המרא דאתרא מרן השלחן ערוך שקיבלנו הוראותיו בין להקל ובין להחמיר, וכל מורה הוראות שפוסק לבני הספרדים ועדות המזרח בהלכות נדה, אינו יכול להורות בלי שיהיה בקי בספרי טהרת הבית, שקרוב לודאי שמחמיר הוא בחינם או מיקל בחינם, ומטהר את הטמא ומטמא את הטהור. והגר״ש וואזנר זצ״ל היה מראה בידו להראות היכן מונחים הספרים טהרת הבית, ואמר, שהוא מעיין בהם תדיר, ומורה על פי הספרים. צא וראה עד כמה העריכו את הספר הנז׳ גדולי הדור הקודם, ומהם הגרש״ז אויערבאך, והגרי״ש אלישיב זצוק״ל, ועדיו בחותמיו זכין ליה באשר כתבו דברי הלל ושבח למרן על ספרו זה.

גם שמעתי שיש מדריכות כלה מבנות ספרד, שרגילות להורות לנשים מבנות עדות המזרח ע״פ פסקי הגר״ש וואזנר זצ״ל, וכששמע זאת הגר״מ גרוס שליט״א אמר להן שאין הדבר נכון, ויש להן להורות רק ע״פ הוראות מרן זיע״א בטהרת הבית. ובאמת יש מורי הוראות שמורים הלכות לספרדים ע״פ מנהגיהם, נגד פסק מרן השלחן ערוך שקבלנו הוראותיו, ובניגוד לדעת רוב בנין ורוב מנין של הפוס׳, בפרט שאותם פסקים שלהם בנויים לא ע״פ יסודת נאמנים, אלא פעמים להקל נגד שורת הדין ופעמים להחמיר נגד שורת הדין, וכל אחד מסתמך על איזה ׳שימוש׳ חכמים, שאולי קיבל מאיזה רב. מבלי כל מסורת מוסמכת באמת מהפוסקים הקדמונים. ולא כן הפסקים בטהרת הבית כולם מבוססים ע״פ חקר מעמיק בעיון ובקיאות בכל דברי רבותינו גדולי הדורות, דור אחר דור. ולא ע״פ כללים בדויים. ואף אם ירצו להורות באופן כללי ע״פ אחד מגדולי הדור האחרון בין להקל ובין להחמיר, כנגד דעת מרן השלחן ערוך, אין לזה היתר. ואף אם הוא בחר לו גדול אחד ללכת על פי פסקיו, אינו רשאי להורות לאחרים כפי דעת אותו גדול, אלא כפי דעת השלחן ערוך או רוה״פ, או כפי החכם הגדול בחכמה ובמנין, כמו שאמרו בגמרא (ע״ז ז.).

ומבואר בשלחן ערוך (חושן משפט סימן כ״ה), שדיין כזה נחשב טועה בדבר משנה. ושאינו רשאי להורות נגד דבר המפורש בפוסקים. וגם למ״ד שיכול לחלוק על האח׳, זהו רק כאשר דבריו נתקבלו אצל רוב חכמי הדור. ע״ש היטב. כי משם מקור גדול לכללי ההוראה לאחרים. שאין אדם רשאי להורות לכלל על פי דעת עצמו. רק ע״פ רוב בנין ורוב מנין. וע״ע בת׳ הרשב״א (ח״ב סימן שכב) שהאריך בזה.

ובפתחי תשובה שם הביא בשם החות יאיר (בהשמטות בסו״ס סימן קסה), שכל מי שהורה נגד דעת הפוס׳ המפורסמים כמו הסמ״ע והש״ך, הוי טועה בדבר משנה לכל ענין. וע״ש שכתב דלא ידע בזמנינו זה היכי דמי טעה בשיקול הדעת, אחר דקיי״ל שכל מה שנזכר בספרי הפוס׳ הו״ל כטעה בדבר משנה.

והנה בהלכות נדה בפרט, זכינו לאורו הגדול של ספר טהרת הבית, שהזריח אור על פני תבל, וגדולי ישראל המה ראו כן תמהו, על החיבור הנורא הזה. אשר תבר גזיזי. ולא היה כבושם הזה, לברר את כל דיני טהרה [מלבד דיני ווסתות, שהיו כתובים על כמה מחברות, ואבדו, ומרן אאמו״ר נצטער על כך בצער גדול, והיה יושב ובוכה, ולא יכל לחזור עליהם], תורה ערוכה ומשנה סדורה, באופן צח וברור, בתמצית נפלאה, של כל הסוגיא מריש ועד גמירא. ויש מקרב לומדי התורה שנתקיים בהם (ישעיה ט): העם ההולכים בחושך ראו אור גדול. ואמרו בשם אחד מגדולי הדור שחיבר חיבור חיבור ארוך ומקיף על דיני טהרה, שעמל בו שנים רבות, שכאשר הגיע לידו ספר טהרת הבית, נפל לחולשת הדעת חודש ימים, שראה דלית דין בר אינש. וספר זה ללא מש מעל שלחנו של הגאון ר׳ חיים פינחס שיינברג זצ״ל, והיה הוגה בו שנים רבות, באמרו שאין לו עונג כמו ללמוד בספר הזה. שיש בו הכל, בבלי וירושלמי, ראשונים ואחרונים, ואחרוני האחרונים.

ומרן אאמו״ר עסק בשני הכרכים הראשונים, במשך שנתיים ימים, מיד אחר עוזבו את תפקיד הרב הראשי לישראל, והקדיש עצמו למען כתיבת ספריו. ובאותם שנים נידד שינה מעיניו, וחירף נפשו למען קדושת ישראל. ולמען אמיתות דיני התורה, שכל אחד מחמיר ומחמיר, ואוסר על ישראל, לפי איזה קבלה שקיבל מחכם אחד, שקובע איזה פוסקים נחשבים פוסקים, ואיזה פוסקים אינם חשובים לפסוק. ואיזה

פוסקים יש להעדיף להכריע כמותם יותר. ופעמים בלי לדעת מי אלה אותם אחרונים שמזלזל בהם. והמעיין בכמה ספרים של מחברי הזמן, פעמים רבות תמה מאד, מה ראה על ככה המחבר, לבדות מדעתו כללים מחודשים בהכרעת ההלכה, או מסברות הכרס, או מתוך דיוקים מחודשים בש״ס. ולפעמים נעשה בורר מדעתו, איזה פוסק היה גדול ממי, ואיזה גדול נתקבלו דבריו בקרב ישראל, ומי גדול ממי, שכמותם יש להכריע. ומתוך מעט חיבורים שראה, קובע מה דעת רוב הפוסקים, כאילו כל רז לא אניס ליה, ולמד את כל התורה, ויודע כבר מה דעת כל הפוסקים.

וגם מחברים צעירים שמחברים ספרי ליקוטים, בוחרים לדון מעצמם כמו איזה מרבני הדור יש להכריע בכל דין, ולפסוק בסכינא חריפא כחד מ״ד, ולאסור איסר על כל ישראל, משום שכך סבר גדול זה, ובדין אחר תופס כגדול אחר. ואף בהלכות טהרה, רבים ממחברי הזמן מלקטים הרבה מדברי גדולי הדורות מתוך הספר טהרת הבית, ולו יערב לגנב, שאת שמו לא יזכירו על דל שפתותיהם, אבל למה יפסקו מסברת הכרס שלהם, להורות לכל בדוקא כפי דעת גדולים אחרים, שסברו להחמיר בכמה דברים. ולו חכמו ישכילו, שברוב הפעמים הדברים מראים בעליל, שאותם גדולים שחלקו על טה״ב, היה זה מחמת שלא עיינו בספריו המאירים, שבהם פרש כשמלה את כל הסוגיא מריש ועד גמירא, עם דברי גדולי הדורות, הן מחכמי ספרד, והן מגדולי אשכנז. ואז הכריע את ההלכה. ואילו היו רואים את דבריהם, הוו הדרי בהו. שלא פסק מסברתו לחוד, אלא על ידי שימוש חכמים של כל גדולי הדורות, שזכה ללמוד את כל תורתם, כל גדולי הדורות דור אחר דור, וגם של חכמי הדור האחרון, ומשם שאב את מעיין חכמתו, וסברתו הישרה, והכרעתו הכרעת אמת. וכבר כתב החזון איש, ששימוש תלמידי חכמים בזמנינו הוא העיון בספרי הפוסקים. [וכל המרבה לעיין היטב בדבריהם, שימושו גדול מחבירו].

וכמה התמרמר על זה מרן אאמו״ר זיע״א, על מה שיש מורי הוראות שאינם בקיאים בפוסקים ומורים לרבים שלא כדת, ותהי הארץ עדרים עדרים, ובפרט שיש המשתדלים מאד איך להמציא עוד חומרא ועוד חומרא על ישראל. והרי בדורות שלנו אין צריך להכביד על ישראל, כי מה שאסור זה אסור, אבל לא תוסף עליו פן תגרע ממנו, ומי שמוסיף גורע, ומוסיפים חומרות בלי יסודות דברים שלא מוכרח להיות דווקא כך, וכל שכן שמחמירים ביסודות שאין להם רקע. ואמרו בגמ׳ רב ששת מנפח בפומיה, שבנפיחת פה אפשר להעיף אותם, שמא כחך להחמיר? וראה בכיוצא בזה הכרתי ופלתי על אחד בדורו... וסיים שם ״אל תוסיף פן תגרע ממנו״. עכ״ד.

בברכת יגדיל תורה ויאדיר

יצחק יוסף

הראשון לציון הרב הראשי לישראל

סימן יא

אם מותר לאשה שאינה טהורה למזוג יין לבעלה

בס״ד, א׳ שבט תשע״ו

לכבוד האברך כמדרשו, דעסיק באורייתא תדירא, משנתו סדורה וערוכה, הרה״ג רבי **שמואל זכאי** שליט״א

שלום וישע רב,

ראיתי גליונות מספרו ״תפארת הטהרה״, על הלכות נדה דיני הרחקות, וברכתי אליו שירבו כמותו בישראל, אשרי יולדתו צנה וסוחרה אמיתו, תשואות חן חן לו, איישר חיליה לאורייתא.

ראיתי את אשר דן אם מותר לאשה שאינה טהורה למזוג היין בפני בעלה, לכאורה במיץ ענבים שפיר דמי למזוג, שכל האיסור במזיגת היין בידי האשה היינו במשקה שיכול להביא לידי עבירה, אבל במיץ ענבים לכאורה דמי לשאר משקים שאינם מביאים לידי עבירה, שמותר לאשה למזוג לתוך הכוס בפני בעלה. ועוד יש לדון בזה, דשמא כל איסור מזיגת מים ליין בפני בעלה היינו רק באופן שהמים באים להשביח את היין, אבל אם היין משובח גם בלא מזיגת המים, וכל

מזיגת המים על היין אינה באה אלא לשם איזה ענין ע״פ הסוד, להגביר החסדים על הגבורות, לכאורה אין בזה איסור של מזיגה בפני בעלה, שהרי אינה מוזגת לפי טעמו של הבעל.

ולפי זה לכאורה יהיה מותר לאשה למזוג יין לפני בעלה בליל הסדר. וכן יהיה מותר למסור הכוס לאשתו אחר הקידוש כדי שתטעם בשביל חיבוב מצוה, דמאחר שאינו נותן היין לשם שתייה ולחיבה, אלא בשביל המצוה, אין בזה איסור.

אולם חזינן דאף בכוס של ברכה אסרו באשתו נדה, ויש לחלק בין מזיגת מים על יין לפני הקידוש, דבזה י״ל דכיון שעושה כן רק לשם המצוה, ולא להטעים היין, אין בזה איסור, אבל לענין הבעל שישלח יין לאשתו, אף שהוא כוס של קידוש אסור, דגם בכוס של ברכה איכא חיבה. ולא התירו בזה אלא אם הוא ובני ביתו שותים מן הכוס והיא גם שותה אחריהם, דכיון שאינו מיוחד לה מותר.

וכן מבואר מדברי הראב״ד בספר בעלי הנפש (שער הפרישה סימן א) שהביא מ״ש רב אחאי גאון בשאלתות (סוף שאילתא צו), דאית דאמרי שדר לה שמואל כסא דברכתא ולא קבילת, וכי הות יתבא נדה הות מודעא ליה בכסא דברכתא דלא שתיא כסא דברכתא, דאמר מר (ברכות נא:) ומשגרו לאנשי ביתו במתנה, כי היכי דניהוי להו שלמא, וכי שתיא אתי לידי הרגל עבירה. והדר אמרה ליה טהורה אני, אחתך היא דאיקלעא לגבאי. אמרה אי שתינא קמה אמרה לא קא עבדא לי יקרא, אמינא אשדריה ניהלך דתשתייה את. הדין הוא לישנא דרב אחא. ולא ידענא היכא אשכחיה. ושמעינן מינה דנדה אסורה למשתי מכסא דגברא. ולא ידענא מאי טעמא, דהא התם לאו על פתורא דידיה הות אכלה, ושלא בפניו הוה, והלא הצעת המטה שהוא דבר המביא לידי הרגל עבירה, ואפ״ה שלא בפניו מותר. ונ״ל דאי איתא להא מילתא, בכי האי גוונא בלחוד הוא דאיתא, דקא מייחד לה כסא למשתי וקא משדר ליה ניהלה כי התם, משום דקא יהיב דעתיה עילוה. והכין תניא במסכת כלה (פרק א׳) המשגר כוס של ברכה לאשה שלא מדעת בעלה, חייב מיתה, מפני שדעתו רבה עליה, ד״א מפני שיצרו רבה עליו. ונדה לבעלה נמי להא דמיא. ומסתברא דלא שנא כוס של ברכה ולא שנא כוס אחר, היכא דמייחד לה ומשדר ניהלה אסור, דהא קא מעייל דעתיה עילוה. והאי דנקוט כוס של ברכה, רבותא קאמר. מיהו היכא דקא שתו כולהו מההוא כסא ושתיא איהי נמי בתרייהו לית לן בה. עכ״ד.

ועיין בטהרת הבית ח״ב (עמוד קצא) שכתב, דאסור לשלוח לאשתו נדה כוס של יין, אפילו היא נמצאת בחדר אחר, בין שהוא כוס של ברכה, בין שהוא סתם כוס יין בעלמא, כי דבר זה מראה שנותן דעתו עליה. ובלבד שהיה הכוס מיוחד בשבילה. אבל אם הוא ובני ביתו שותים מן הכוס והיא שותה אחריהם, מותר, כיון שאינו מיוחד לה. ונראה שה״ה בכוס של קידוש בשבת ויו״ט, שהיא שותה תחלה, ואחר כך היא שותה ואחריהם כל בני הבית, משום חיבוב מצוה, שיש להקל בזה. וע״ש בהערות שהאריך בביאור הדבר מפי ספרים ומפי סופרים.

בברכת התורה,

יצחק יוסף

הראשון לציון הרב הראשי לישראל

סימן יב

בדיני חציצה בטבילה

[שלחן ערוך סימן רא]

בס״ד, כ״ה סיון תשע״ד

לכבוד היקר ונעלה, מזכה״ר, כבוד שם תפארתו

הרה״ג ר׳ **שמעון דרור** שליט״א

בדבר השאלה אודות התכשיר הנקרא ״נובריגג״, שמכניסים אותו לאו״מ עבור מניעת ההריון, ושואל האם הוי חציצה וצריכים להוציאו בעת בדיקות השבעה נקיים והטבילה.

הנה ידועים דברי הנודע ביהודה קמא (חלק יורה דעה סימן סד) ותנינא (חלק יורה דעה סימן קלה) מה שחידש בדין בלוע דלא הוי כדין בית הסתרים, ולא

בענין שיהיה ראוי לביאת מים כלל. וכתב שם השיעור מהו גדר בלוע באותו מקום. ע"ש.

ורבים הקשו על דבריו מסוגיא דנדה (מב:) דבעי אותו מקום באשה בלוע או בית הסתרים הוי, וקאמר נפקא מינה כגון שתחבה לה חברתה כזית נבלה כו', אי אמרת בלוע הוי, טומאה בלוע לא מטמאה, ואי אמרת ביה"ס הוי כו'. ואמאי לא אמר הש"ס נפקא מינה בדבר שהוא פשוט ומצוי מאד, שאם אותו מקום בלוע הוי, לא צריך אפילו לביאת מים. אך הנודע ביהודה עצמו נשאל בשאלה זו על ידי בעה"מ שו"ת תשובה מאהבה ח"א (מסימן לו עד סימן מא), ופלפל בד"ז בהרחבה עם בעל הנודע ביהודה, ויישב קושיא זו בטוב טעם. ע"ש. ועיין עוד בפתחי נדה עמ"ס נדה שם. ובתשו' שואל ומשיב תנינא (ח"ג סימן קח) בד"ה נשאלתי, ובד"ה והנה. ע"ש. וביד שאול (יורה דעה סימן קצח סמ"ג), ובשו"ת בית יצחק שמלקיס ח"ב (חלק יורה דעה סימן כ אות ד ואות ו).

ועיין בשו"ת כוכב מיעקב (סימן קלא) שהסכים לנודע ביהודה שבלוע אין צריך שיהיה ראוי לביאת מים. ועיין עוד בשו"ת שאלי ציון תנינא (סימן נח עמוד קנב והלאה). ע"ש. ועיין לכמה פוס' שהחשיבו סברא זו היכא שאין ידוע אם היתה החציצה בעומק הרחם שאז אינה חוצצת, כגון ששכחה העד באו"מ וכיוצא בזה, בשו"ת יד יוסף דייטש (ס"ס פט), ובשו"ת שערי צדק (חלק יורה דעה סימן קמא). ועיין בשו"ת הרי בשמים תנינא (ר"ס קכז) מ"ש ע"ד הנודע ביהודה, ובשו"ת אבני נזר ח"ב (חלק יורה דעה סימן רס אות ז, ח). ע"ש.

והנה הרמ"ע מפאנו (סימן קי) כתב, שכל שאין דרכו להתגלות לעולם, חשיב מקום בלוע, ואין צריך שיהיה ראוי לביאת מים. ע"ש. והסכים לדבריו בשו"ת עמודי אש (סימן טז אות כו).

גם הגאון רבי עקיבא איגר בתשו' (סימן ס) כתב כהרמ"ע, רק שלא ראה דבריו, ולכן כ' שאין בכוחנו להמציא דבר חדש כזה. ועיין עוד להחכ"א (בבינת אדם שער בית הנשים סימן יא) שהביא דברי הרמ"ע להלכה. ואף למ"ש הנודע ביהודה שההגדרה היא אם השמש מגיע לאו"מ או לא. משמע אף אם אין דרכו להתגלות ל"ח בלוע. ועיין בזכרון יוסף (סימן י). מכל מקום כ"ז כשהוא מהודק ממש, אך כשהוא רפוי, ודאי אף לדבריו פשיטא דל"ח חציצה. ודברי הרמ"ע הובאו להלכה בכנסת הגדולה (סימן קצח הגה"ט אות ד), ובזר"א (חלק יורה דעה סימן פו), ובהגהות רבי עקיבא איגר (סימן קצח ס"ז), ובשו"ת תפארת אדם (חלק יורה דעה סימן נג). ובעוד רבים מן האחרונים. ועיין בטה"ב ח"ג (עמוד קמז, קמח). ועיין עוד כיוצא בזה בגלות עליות (דף קיב ע"ב), ובאבני נזר (חלק יורה דעה סימן רנה, רנו). ע"ש.

ועיין בשו"ת שרגא המאיר ח"ג (סימן קיב) שהרמ"ע מיקל יותר מהנודע ביהודה, ושאף החתם סופר (סימן קצב) מסכים לסברת הרמ"ע. ע"ש. ועיין עוד בשו"ת בית יצחק ח"ב (חלק יורה דעה סימן כ אות ד).

והנה הגם שבנידון דידן לפ"ד הנודע ביהודה שהכל תלוי אם השמש דש שם, אם כן כפי הנשמע אפשר שהשמש יגע בטבעת זו, ועיין בישכיל עבדי ח"ה (חלק יורה דעה ס"ס כא), מכל מקום לפ"ד הרמ"ע ודאי ל"ח זה מקום שדרכו להתגלות. ובפרט לפמ"ש בשו"ת מהר"א גוטמאכר (חלק יורה דעה סימן נה) שכל שאין הטבעת סמוכה לפי הרחם יש להקל. ע"ש.

והנה לפמ"ש בתשו' בית שלמה ח"ב (חלק יורה דעה סימן יב) להביא ראיה לדברי הנודע ביהודה מדברי הר"ש סוף מקוואות (פ"י מ"ח) שכ' דה"ט דחץ באדם אינו חוצץ אם אינו נראה, מטעם דהוי בלוע, כמבואר בתוספתא. ושכ"כ המרדכי פ"ב דשבועות. ע"ש. אם כן לפי ראייתו זו, הכל תלוי אם דרכו להתגלות ולהיראות או לא, ומלש' הר"ש שתלה הדברים בנראה ולא נראה, מוכח כחילוק הרמ"ע מפאנו. ע"ש. ודו"ק.

ומלבד כ"ז יש להוסיף בנידון דידן מ"ש השו"מ תנינא (ח"ג סימן קח) דחציצה לא שייכא אלא רק כשמקפדת להסירה מפני שהדבר רע לה, אבל היכא שנעשה כן לנוי, ואדרבה מקפדת היא להניחה כדי שלא תתבזה, הילכך לא שייך לומר שמקפדת, ואינה חוצצת. ואף על פי שלפעמים מסירה אותה לנקותה וכדי שלא תתקלקל, הוי כלפוש על מנת לכתף, הילכך אינה חוצצת. וכן כתב עוד בהר צבי (חלק יורה דעה סימן קסא),

ובשו״ת שאל האיש (חלק יורה דעה ס״ס ד), ובשו״ת מי יהודה אלטמאן (חלק יורה דעה ס״ס ע״ב). ע״ש.

ואף שנידון השאלה שם היתה באופן ששכחה להסירה קודם טבילתה. ומשמע שלכתחלה לא מקילינן בהכי, מכל מקום כ׳ בטה״ב ח״ג (ע׳ כז אות ח) דמוכח מהשו״מ שאפילו לכתחלה שפיר דמי, כיון דהוי מיעוט שאינו מקפיד. ע״ש. וכ״ש כשמקפדת להניח אותו דבר שם, משום צורך רפואה או מניעת עיבור וכיוצא בזה, שעצם קפידתה זו מחשיבא ליה למיעוט שאינו מקפיד, וכמ״ש כיוצא בזה בשו״ת אבני נזר (חלק יורה דעה סימן רנח), והשו״מ קמא (ח״ג סימן כז), ובשו״ת חיים וחסד מוספיא (סימן לד), ובשו״ת זכרון יוסף (חלק יורה דעה סימן י), ובשו״מ תנינא הנ״ל (ח״ג סימן קח). ע״ש.

ועיין עוד בשו״ת כת״ס (חלק יורה דעה סימן צא) בד״ה וראיתי, שכ׳ שכל שזמנו קבוע שמקפיד עליו להסירו, ועד הזמן ההוא אינו מקפיד עליו להסירו אלא מקפיד הוא להניחו, אף לד׳ הראב״ד אינו חוצץ. ע״ש. והובאו דבריו לדינא בשו״ת באר שמואל (סימן סח), ובשו״ת שרגא המאיר ח״ח (סימן קג אות ב). ע״ש. והוא ממש כנידון דידן.

ומעתה מכיון דהאי דינא דבית הסתרים בעינן שיהיה ראוי לביאת מים הוי רק מדרבנן, וכמ״ש הרשב״א וריטב״א ועוד ראשונים, ע׳ בתשובות הנודע ביהודה הנ״ל ובעוד אחרונים ובטה״ב הנ״ל, ואף להתוס׳ דס״ל דהוי דאורייתא, יש שכתבו מן האחרונים דה״ד לטהרות ולא לבעלה, ע׳ בשו״ת מהר״י שטייף (סימן מו). ע״ש. וכבר כתב בתשו׳ הזרע אמת ח״ב (סימן פו) שבכל ספק בדינא דביה״ס הוה ליה ספיקא דרבנן ולקולא. ע״ש. ובצירוף הא דאף במיעוט המקפיד גמור שאינו בביה״ס אינו אלא מדרב׳, אם כן הוי תרי דרבנן, מיעוט המקפיד וביה״ס דבעינן שיהיה ראוי לביאת מים, ובספק כזה בתרי דרבנן ודאי יש לסמוך על דברי הרמ״ע מפאנו דחשיב בלוע, ולא הוי כלל דין בית הסתרים, דאף בביה״ס עצמו הוי תרי דרב׳, וכמ״ש כעין זה בתשו׳ הגאון רבי עקיבא איגר (סימן ס), ובשו״ת חלקת יואב (חלק יורה דעה סימן ל), ובשו״ת מהרש״ם ח״א (סימן קצט), ובשו״ת מלמד להועיל (חלק יורה דעה סימן ע) עפ״ד החתם סופר בתשו׳ (חלק יורה דעה סימן קצב), ובשו״ת מהר״י שטייף (סימן מו), ובשו״ת עני בן פחמא (חלק יורה דעה ס״ס יח). ע״ש.

וכ״ז מלבד הסברא הנ״ל, דאף אם תימצי לומר דלא חשיב נידון דידן כדין בלוע אלא כדין ביה״ס, מכל מקום אף מיעוט המקפיד לא הוי, אחר שמקפדת היא להניחה שם באו״מ עד סוף הזמן הקצוב לזה, ולא גרע ממ״ש האחרונים בדין מקפדת להניחו כשנעשה כן לנוי. וזהו מלבד שאעיקרא אף אי היה חשיב כדין מיעוט המקפיד גמור, וכדין בית הסתרים ממש ולא דין בלוע, מכל מקום הלא אינו מהודק באו״מ, אלא זז ומתנועע אנה ואנה כפי שנתברר כ״ז בבירור על ידי רופאים בקיאים, והלא כל שאינו מהודק, ודאי שאינו חוצץ בביה״ס לכולי עלמא, כדמוכח מהבית יוסף (סימן קצח סעיף מג) גבי איספלנית בביה״ס. ואף שנחלקו ראשונים באינו מהודק, מכל מקום ה״ד בשאר מקומות אך בביה״ס לכולי עלמא לא הוי חציצה. ומסתברא דה״ט כמש״כ לעיל שגם חציצה גמורה בביה״ס הויא רק מדרבנן, ולכן בזה לא גזרו אינו מהודק משום מהודק.

עוד יש להוסיף מ״ש בשו״ת אגרות משה (חלק יורה דעה סימן קד) לחדש, דביה״ס אינו חוצץ אלא בחציצה מדברים הנדבקים במיני דבק וטיט, שנעשה אז אינו ראוי לביאת מים, אבל דברים שאינם נדבקים אלא מונחים שם, ואין מניחים להכנס שם מים, אין חוצצין בביה״ס, שאין צריך שיבואו שם מים, ולכן אף במהודק שם יפה, ואפילו במקפדת, אינו חוצץ. ע״ש. ויש לצרף דבריו אלו להקל במכ״ש בנידון דידן דל״ה מהודק.

ועוד יש לצרף מ״ש בשו״ת חלקת יואב (חלק יורה דעה סימן ל בד״ה ובאלו הימים), שיש לסמוך בזה עמ״ש בשו״ת זכרון יוסף, שכל שא״א בביה״ס שיבואו לשם מים בעת הטבילה, אפילו אינו מקום בלוע, אין צריך להיות ראוי לביאת מים. והובא בסדרי טהרה (סימן קצו ס״ק כג). ע״ש. ולפי זה אף אם לא נגדיר המקום כמקום בלוע, מכל מקום ודאי הוא שאין המקום ראוי לביאת מים בעת הטבילה, אם לא על ידי פעולה של פתיחה חיצונית, הא לאו הכי המקום סגור מעצם טבעו, ואף

אם תשהה שם כמה זמן, לא יכנסו שמה מים. וע״כ אין צריך להיות ראוי לביאת מים.

מכל הלין טעמי נראה שאין לחשוש בנידון דידן משום חציצה, לא בבדיקות של שבעה נקיים ולא בטבילה, כי מלבד שי״ל שדינו כבלוע ולא כביה״ס, מלבד זה נראה דלא חשיב כמיעוט המקפיד אלא כמיעוט שאינו מקפיד, אחר שמקפדת להשאירו שם בכל משך הזמן הקצוב לה לכך. ובפרט שע״פ דברי הרופאים טבעת זו הינה במקום שיש לה תזוזה אנה ואנה, והמים יכולים להכנס מכל צדדיה, ולא דמיא לכל מה שדנו האחרונים בנידוניהם בהגדרת או״מ, אי חשיב כבלוע או כביה״ס, ששם היתה החציצה דבוקה ומהודקת ממש באו״מ, וע״כ היו צריכים לדון אי חשיב או״מ כמקום בלוע של״ש בו חציצה כלל, מה שאין כן בנידון דידן.

וע״כ לענין שאלתך אף לכתחלה אין למנוע מאשה שבאה לטבול עם תכשיר זה שלא להטבילה משום כך, אלא יש לאפשר לה לטבול בלי פקפוק.

בברכת התורה ולומדיה

יצחק יוסף

הראשון לציון הרב הראשי לישראל

סימן יג

תשובה לבג״ץ בענין טבילת נשים

[שלחן ערוך סימן רא]

בס״ד, ט״ו חשון תשע״ו

לכבוד מכובדינו היקר והנעלה, עו״ד **הראל גולדברג**
נר״ו היועץ המשפטי לרבנות הראשית לישראל

שלום רב,

באשר ביקש להכין תגובה לבג״ץ, אודות טבילת נשים, כאשר הבלניות שואלות את הטובלות בעניני חציצה וכדו׳, אם יש להמשיך להקפיד בזה או לא.

בראש וראשונה יש להבהיר, כי על הבלניות לקבל כל אשה בסבר פנים יפות, ולהקל עליהן כל שהדבר אפשרי על פי ההלכה. וכגון נשים מודרניות שנוהגות לגדל צפורני אצבעותיהן, וצובעות אותם לנוי, ואינם מסכימות לגזוז את צפורניהם לפני טבילתן, יש להעלים עין מהן, ולאפשר להם לטבול עם צפרניהן, שמן הדין אין בזה חשש חציצה, ורק לאחר טבילתן, טוב להסביר להן בדרכי נועם ובמתינות שינהגו כמנהג בנות ישראל הכשרות, שנהגו לגזוז צפרניהן, וכמבואר בדברי מרן אאמו״ר זצוק״ל בספרו טהרת הבית ח״ג (עמוד קא) וע״ש בהערה, מקורות ההלכה וטעמה. ע״ש. ולכן על הבלניות לנהוג בחכמה ולא להחמיר יותר מדאי. ויש להן להראות פנים לנשים הטובלות, ולשמור על פרטיותן.

והנה אשה הטובלת לטהרתה, אחר שתהיה כבר בתוך המים, צריך שאשה אחרת תעמוד אצלה, סמוך למקוה, כדי להשגיח על טבילתה, שתראה שבשעה שהיא טובלת כל שערות ראשה נכנסו לתוך המים שבמקוה, ולא תשאר אף שערה אחת מראשה מחוץ למים, שדבר זה פוסל את הטבילה. והמקור לזה הוא בדברי הראשונים, האורחות חיים ח״ב (עמוד קמ״ט), ובכל בו (סימן פ״ו) בשם המהר״ם, וכן הוא בקובץ תשב״ץ (סימן תפ״ה) וז״ל: האשה הטובלת צריכה שתוליך עמה אשה יהודיה גדולה יותר מי״ב. ע״כ. וכן כתב האגור (סימן אלף שפ״ז). גם מרן הבית יוסף כתב כן בשם הכל בו והאגור, לאפוקי אשה גויה או מחללת שבת בפרהסיא, שאיבדה את הנאמנות שלה בעניני הלכה, וכן אשה שאינה שומרת על טהרת המשפחה בעצמה, אין לה נאמנות על כך. וכן פסק הגאון רבי משה פיינשטין, בספרו שו״ת אגרות משה ח״א חלק יורה דעה (סימן ק״ה) שאשה שאינה שומרת טהרת המשפחה בעצמה, פשוט שאסור למנותה להשגיח על הנשים הטובלות.

ואכן כיום הרבנות המקומית די בכל אתר ואתר, ממנה בלניות קבועות, העושות את מלאכתן נאמנה, ומשגיחות על כך, ומסייעות לנשים לטבול כהלכה.

ואשה שמתביישת מחברתה, יכולה לבקש ממנה שתכנס למקוה רק אחר שתהיה כולה בתוך המים. וזאת לאחר שבדקה את עצמה וניקתה היטב את צפרניה, וכל דבר שיש בו חשש חציצה. וחברתה מסייעת לה בדברים אלה, כי אם תהיה חציצה הטבילה פסולה, והטבילה אינה מועילה, והאשה והבעל נכשלים באיסור החמור של כרת. ולגודל חומרת הענין, יש להקפיד בכ״ז, כפי המסורת שבידינו מדורי דורות. ובענינים אלה יש לנהוג רק על פי ההלכה הנקבעת על ידי חכמי הדור.

וכך נהגו בכל הדורות, והגאון מהר״ח מצאנז היה קורא לבלניות המשגיחות על טבילות הנשים במקוה, מדי חודש בחודשו, ומסביר להן כל מה שצריך להשגיח היטב על כל עניני הטבילה שיהיו כהלכה, והובא בשו״ת משנה שכיר (יורה דעה סימן קלד), וכתב, שכן ראוי לכל בעלי הוראה לנהוג כן.

וכן כתב בספר לבושי שרד (סעיף פ״ט) שראוי לכל מורה להזהיר תמיד את הבלניות לומר להן כל דיני החציצה והטבילה, ובפרט שצריכין להזהר בעיון הגוף של הטובלות, שעיון הגוף דבר תורה הוא, וכמ״ש בשלחן ערוך הלכות נדה (סימן קצ״ט סעיף ח׳) שאפילו אם חפפה והתרחצה ולא עיינה בכל גופה, לא עלתה לה טבילה, שעיון הגוף **דבר תורה הוא**, ולא רבים יחכמו לדעת הלכה זו, ועל כן מעמידים נשים בלניות קבועות הבקיאות ובעלי נסיון בתחום זה להשגיח על כך ומכל מקום אשה הרוצה ממניעים שלה מצינעת הפרט ורוצה שאשה הקרובה אליה תעמוד לידה והיא תשגיח, רשאית לעשות כן, ובלבד שתהיה אותה האשה עצמה שומרת טהרת המשפחה, שבת, ומאכלות אסורות וכיוצא, שהם עיקרי הדת, ובזה תהיה נאמנת על כך.

ואם אין מי שתעמוד על ידי המקוה, במקוה פרטי או במקום קטן שאפשרי שבעלה יעמוד ע״י, ולהשגיח להסתכל היטב שכל שערות ראשה נכנסו למים, רשאי הבעל להשגיח על כך, וכן כתב הגאון רבי יחזקאל לנדא, בשו״ת נודע ביהודה תנינא חלק יורה דעה (סימן קכ״ב).

ושם נשאל באיש ואשה הדרים בכפר בין הגויים, ואין שם שום אשה דתית להשגיח על טבילת אשתו שתהיה כולה תחת המים, אם מותר לבעלה להשגיח שתטבול כדת, והרה״ג השואל הורה להתיר, שאף על פי שאסור לבעלה להסתכל באשתו נדה במקומות המכוסים, מכל מקום מכיון שהוא עסוק בטבילתה, ומחזר אחר דבר זה שתהיה טהורה כדת, אין לחוש שיכשל בה, וכיוצא בזה מצאנו בגמרא פסחים (יא.) גבי חמץ, הוא עצמו מחזר עליו לשרפו מיכל קאכיל מניה, ולית דין צריך בשש, ודן מינה לנידון דידן. ועיין בט״ז (סימן קצ״ח ס״ק י״ד) מה שנהגו בזה המהר״ק והשר מקוצי.

וכן כתב מהר״ח אור זרוע בדרשותיו (פרשת תזריע).

ואחר שהדברים מבוארים להדיא בראשונים כמלאכים, מי יבוא לפקפק ביסודי הדת, וכבר הזכרנו שכן מפורש בבית יוסף בשם הכל בו, ובאורחות חיים, והתשב״ץ בשם מהר״ם, שתלך עמה אשה יהודית, או בעלה.

איברא, שמרן בשלחן ערוך השמיט ״או בעלה״ מפני שבודאי לכתחלה תלך עמה אשה יהודית, ומילתא דלא שכיחא דלא תמצא אשה יהודית להשגיח על טבילתה, ואם א״א כגון שהוא בלילה ואין שם תאורה מספקת שא״א לראות, תכרוך על ראשה חוטי צמר העשויים מעשה רשת, כשהן רפויים ולא מהודקים בשערות ראשה, או שתקשור בגד רפוי על ראשה ועלתה לה טבילה. ומוכח שבלא תיקון זה לא עלתה לה טבילה, וכן משמע להדיא מהב״ח, אולם בסדרי טהרה (ס״ק ע״ט) הוסיף בשם הגרש״ק בתפארת שמואל וז״ל, ומכל מקום אם היא אשה זריזה ואינה נבהלת מן המים, וכשטבלה תפסה שערה בידה עד שהמים עלו היטב על ראשה, ואז פתחה ידיה הויא שפיר טבילה מעלייתא, ובשעת הדחק יכולה לסמוך על זה, ע״כ, וכן כתב בספר עצי לבונה (סעיף מ׳) הובא בשו״ת זבחי צדק ח״ג (ס׳ ע״ו) וכן כתב בערוך השולחן (ס״ק פ״ז) ומלבושי טהרה (סעיף נ״ז) ע״ש. וכמבואר כ״ז בספר טהרת הבית ח״ג (עמוד קע״ב) ובהערות שם.

היכן הנשים יברכו על הטבילה

ואשה הצריכה לטבול לאחר שספרה ז׳ נקיים כדת, ואחר חפיפה וסריקה ורחיצה כדת. כשפושטת מלבושיה בעודה לבושה בחלוקה שעל גופה, בהיות ובזמן הזה המקוואות שלנו חמים, ויש שם הבל

וזוהמא, דינם כדין בית המרחץ, לפיכך אסור לברך שם על הטבילה, ולכן חובה קדושה על רבני ישראל להורות למפקחות, שיורו לנשים הטובלות לברך על הטבילה סמוך למקוה שאין מתרחצות שם, ותברך בא״י אמ״ה אשר קדשנו במצוותיו וציוונו על הטבילה ומיד בסיום הברכה, תפשוט חלוקה ותכנס ישר למקוה ותטבול, בלי לדבר, כדי לא להפסיק בין הברכה למצוה ובזה תצא לכל הדעות.

ובשו״ת תורת יקותיאל (סימן סא) שהיה מחכמי אשכנז, העיר על דברי הרמ״א (יורה דעה סימן ר) בענין ברכה אחרי הטבילה, שהרי כל הראשונים [כמעט] חולקים על זה. ואף על פי שכתב ר״י שאין לגעור בנשים המברכות אחר הטבילה, מכל מקום להלכה בודאי שהיה צריך לברך קודם. וכן העלה שם בסוף התשובה, שמן הדין צריך לברך קודם הטבילה, שגם החולקים לא אמרו אלא שלא למחות. וראה מ״ש בזה בשו״ת יביע אומר (ח״ב יורה דעה סימן יד).

ואמנם בשו״ת מנחת יצחק (ח״ט סימן צא) כתב, שהרמ״א פסק שלכתחילה צריכה לברך אחרי הטבילה. ע״ש. אך אינו מוכרח שהרמ״א תופס כן להלכה על פי הדין, שהרי כתב: וי״א שלא תברך עד אחר הטבילה, וכן נוהגים. ע״כ. הרי שתלה הדבר במנהג. וראה בהקדמת הרמ״א לספרו תורת חטאת, שבא בעיקר לציין המנהגים שנהגו בארצות אירופא. וכבר כתב הפרי מגדים בכללים בהוראת איסור והיתר (אות ג), שכאשר הרמ״א כותב על דברי מרן, וי״א או ויש חולקים וכו׳, כל שלא סיים וכן עיקר, כמו ברוב המקומות, בודאי לא הכריע בדבר, ואפשר שמודה שהלכה לגמרי כדעת מרן, ומה שהביא הדעה האחרת, הוא בכדי לחלוק כבוד לאותה הדעה [ולציין שכן המנהג]. ושכן כתב הש״ך ביורה דעה סימן סא (אות יג), ובסימן שט״ו (אות ד). ושכ״כ גם הרב השואל בתשובת מהר״ם זיסקניד (סימן ד). והפרי מגדים נסתפק בזה דשמא אין הדבר מוכרע בעיניו של הרמ״א, ולכן בדאו׳ יש להחמיר, אבל בדרבנן ודאי יש להקל כדעת מרן המחבר.

ושם באות ז׳ כתב הפרי מגדים שכמו כן יש לעיין בכל מקום שהרמ״א מביא מנהג, ולא כתב ׳והכי נהוג׳, כלומר, והכי תנהוג מכאן ולהבא. ובמקום שכותב וכן נוהגים או וכן המנהג, גם כן, לפעמים המנהג היה כן רק בעיר קראקא או באותו גליל בלבד. והאמת ברור כמ״ש בטהרת הבית (ח״ב סוף עמוד תקט) שהרמ״א לא רצה לשנות המנהג במדינתו והרי יש קצת פוסקים שסוברים כן, ואה״נ אלמלא שכבר נהגו כן בודאי היה פוסק כדעת רוב הראשונים לברך קודם. ע״כ. ועל כל פנים הבו דלא להוסיף עלה לכפות עלינו מנהגים כאלו, ועוד רבים שאינם כפי שורת ההלכה, אלא בדוחק למקום שכבר נהגו שלא למחות בידם.

והעיקר הוא שתהיה בלנית בכל מקוה טהרה להשגיח על הטובלות שיטבלו על פי ההלכה, ואם האשה הטובלת קשה לה בכך, יש לייעץ לבלנית להמתין בחוץ עד שהטובלת תהיה כל גופה במים, ואז תקרא לה שתכנס לראות שכל שערותיה בתוך המים, ומיד תצא, כדי לתת לטובלת הרגשה טובה, ותמשיך להגיע לטבול.

בברכת התורה ולומדיה

יצחק יוסף

הראשון לציון הרב הראשי לישראל

סימן יד

תינוק שנולד על ידי מבחנה אם למולו בשבת, ונתינת הערלה בעפר, ואבילת הערלה לסגולה לבנים

[שלחן ערוך סימן רסג]

בס״ד, י״ח כסלו תשע״ה

לכבוד היקר והנעלה, מזכה הרבים, רב הפעלים,

כש״ת ה״ה כה״ר **מנחם מענדל הכהן** שליט״א

שלום וברכה וישע רב,

למענה לשאלותיו הנני להשיב:

א. תינוק שנולד בשבת על ידי הפרייה מלאכותית, או על ידי מבחנה, אם יש למולו בשבת, הנה בגמרא

חגיגה (יד:) אמרו, שאלו את בן זומא, בתולה שעיברה באמבטי מהו לכהן גדול. ופירש רבינו חננאל שם, דאיירו לענין טומאת לידה וקרבן. וזה מעשה נסים הוא, ואינה מטמאה לידה, שאין אני קורא בה אשה כי תזריע. וכתב בספר הברית (סימן רס ס"ק מח), שלדברי רבינו חננאל י"ל שהנולד מהזרעה מלאכותית אין מילתו דוחה שבת. ושוב חזר בו (בסימן רסב ס"ק צו) וכתב, די"ל שלא כתב כן הר"ח אלא בנתעברה באמבטי דהוי דרך נס, מה שאין כן הפריה מלאכותית שהיא דרך הטבע. ע"ש. והגרש"ז אויערבאך זצ"ל בקובץ נועם ח"א (עמוד קנג) נשאר בספק בדין זה, דהא ביוצא דופן מספקינן בגמרא בשבת (קלה.) דילמא כל שאין אמו טמאה לידה אין נימול לשמונה, וקיימא לן להלכה ביורה דעה דלא מהלינן ליה בשבת. ומעתה אם נאמר שעיקר טעמו הוא משום דהוה ליה מעשה ניסים אין זה שייך כלל בהזרעה שהוא כיום דבר טבעי ומצוי וכו', וצ"ע. ובספר נשמת אברהם מה"ת (עמוד קטז) כתב בשמו שאין למולו בשבת. אך מרן אאמו"ר זיע"א כתב בהערותיו בספר נשמת אברהם הנ"ל (עמוד רכו), דלא כן אנכי עמדי, דכיון שנולד בשבת בלידה נורמלית וטבעית, מילתו דוחה שבת. וכן הדין לגבי תינוק שנולד על ידי מבחנה, וכן הוריתי הלכה למעשה. ע"כ. וכן כתב עוד בשו"ת יביע אומר חלק ז' (חלק יורה דעה סימן כד אות ה). ע"ש. ולכן בזמנינו שהרופאים מבצעים הזרעה מלאכותית, אם נולד תינוק בשבת מהזרעה זו, מילתו דוחה שבת, ולא דמי ליוצא דופן, דהא נולד בלידה רגילה. ועיין בספר ילקוט יוסף שובע שמחות ח"ב (עמוד קנ"א).

הנולד ע"י ניתוח קיסרי אין מילתו דוחה שבת

ב. תינוק שנולד על ידי ניתוח קיסרי אין מילתו דוחה שבת, אלא מלין אותו ביום א', דהנה במשנה (שבת קלד:) שנינו, ספק ואנדרוגינוס אין מחללין עליו את השבת. ורבי יהודה מתיר באנדרוגינוס. ובגמרא שם, תנו רבנן, ערלתו ודאי דוחה את השבת ולא ספק, ערלתו ודאי דוחה את השבת ולא אנדרוגינוס. רבי יהודה אומר וכו', ושם אמרו עוד, אמר ר' אסי, כל שאמו טמאה לידה נימול לשמונה, וכל שאין אמו טמאה טומאת לידה אין נימול לשמונה. ופירש רש"י, כגון יוצא דופן ונכרית שילדה ולמחר נתגיירה, אין בנה ממתין עד שמונה אלא נימול מיד. שנאמר, אשה כי תזריע וילדה זכר וטמאה וגו', וביום השמיני ימול בשר ערלתו. והיינו, דיוצא דופן אין אמו טמאה טומאת לידה, וממילא אין מילתו דוחה שבת, דגבי וביום השמיני דדרשינן מיניה ואפילו בשבת כתיב אשה כי תזריע וילדה, משמע שצריכה שתלד במקום שמזרעת. ובגמ' הקשו, איני והא איתמר יוצא דופן ומי שיש לו ב' ערלות (ב' עורות זע"ז, ואמרי לה ב' גידין. רש"י) י"א מחללין עליו את השבת, וי"א אין מחללין, עד כאן לא פליגי אלא לחלל עליו שבת אבל לשמנה ודאי מהלינן ליה. הא בהא תליא, ואוקימנא לדרבי אסי כתנאי, ורבי אסי כיחידאה. ונסתפקו הפוסקים בפסק הלכה, ולפיכך מטילין אותו לחומרא, ונימול לשמונה ואין מחללין עליו את השבת (הרא"ש והר"ן).

וכן פסקו הרמב"ם (פרק א' מהלכות מילה הלכה יא), והטור והשלחן ערוך (יורה דעה סימן רסו סעיף י'). ויוצא דופן שאמרו, היינו שיצא ממש דרך דופן שחתכו לה הדופן ולא יצא דרך בית הרחם כלל. אבל מה שמרחיבין מקום הרחם שהוא צר על-ידי חיתוך זה לא מיקרי יוצא דופן כל כך. כן כתב בזוכר הברית (סימן ז' סעיף כב). ולכן על המוהלים מוטלת חובה לברר בירור היטב כשבאים להזמינם למול תינוק בשבת, אם התינוק נולד באופן טבעי, ולא על-ידי ניתוח קיסרי, וכן לברר היטב מפי ההורים והאחיות של בית החולים את היום והשעה המדוייקת שהתינוק נולד כדי שלא יבואו ח"ו לידי חילול שבת. וכבר הזהיר על זה הגאון החזון איש בחלק יורה דעה (סימן קנד סק"ד), דאף שיוצא דופן נימול לשמונה, אינו דוחה את השבת, ויש להזהיר את המוהלים שלא ימולו אותם בשבת. וכן הוא בתשובות וכתבים להחזון איש (סימן נ'). ע"ש.

אולם אם רק הרחיבו את מקום הלידה על ידי חיתוך כדי שהתינוק יצא, נימול בשבת, כמבואר בשו"ת הר צבי (חלק יורה דעה סימן רמח), ובטהרת הבית ח"ב (עמוד פא). וע"ש (בעמוד קמ"ט) מקורות ההלכה.

נתינת הערלה בעפר בחול ובשבת

ג. אחר החיתוך נותנין את הערלה בחול או בעפר (שלחן ערוך סימן רס"ה סעיף י'), וכן המנהג כיום לזרוק הערלה לעפר. ואיתא בפרקי ר' אליעזר (פרק כ"ט) והיו

ישראל לוקחים את הערלה ואת הדם, ומכסין אותו בעפר המדבר, וכשבא בלעם הקוסם ראה את כל המדבר מלא מערלתן של ישראל, אמר מי יוכל לעמוד בזכות ברית דם המילה שהוא מכוסה בעפר, שנא׳ מי מנה עפר יעקב, מכאן אמרו מכסין את הערלות בעפר הארץ ע״כ, ומנהג זה הובא בראשונים, וכן הוא בטור בשם בני מערב, ובשם רב יהודאי גאון. ובטעמי המנהגים הביא בשם המהר״ל שכתב מכאן תקנו רז״ל עד היום להטמין הערלה בעפר חול, דהוא עפר המדבר, והרמ״א הוסיף גם לגבי דם המילה שרוקקין את דם המילה לתוך העפר, והגר״א רמז שמקורו טהור מפרקי ר׳ אליעזר הנ״ל, שכתוב דם מילה שהוא מכוסה בעפר.

וכתב בשלחן גבוה (ס״ק ל״ט) שבסלוניקי נוהגים לשים תיבה קטנה מלאה עפר, ומביאים אותה בכל מילה ומילה, וכשחותכין הערלה נותן תיבה זו תחת החתך, שיזוב דם המילה לתוכה, ונותן הערלה לתוכה, וכשנתמלאה מערלות קוברו בבית הקברות. ע״ש. וכיום לא נוהגים כן, אלא את הערלה קוברים בחול או בעפר בכל מקום, ואם יש מנהג לקבור בחצר בית הכנסת או בית מדרש, יקברו שם את הערלה. וראה בזה לידידינו הגאון המפו׳ רבי בן ציון מוצפי שליט״א בספרו שו״ת מבשרת ציון ח״א (חיו״ד סימן יב) מה שכתב בטוב טעם בענין נתינת הערלה בעפר. ע״ש.

והנה כתב הב״י (יו״ד סימן רסה) שאם יש עפר מוכן מער״ש, מותר למול על גביו, שהרי מותר לטלטלו. וכ׳ הב״ח שכן נהגו העולם היתר בעפר מוכן מע״ש. ולדינא, כאשר שהמילה בשבת, יזרוק המוהל מיד את חתיכת הערלה לתוך עפר. וכ״כ בשו״ת נודע ביהודה תנינא (יו״ד קסב) דלכתחלה יזהר המוהל שתיכף לאחר שחתך הערלה בעודה בידו יזרקנה לעפר, ואם אירע שזרקה מחוץ לעפר, מותר להגביה הערלה כדי לתתה בעפר, הואיל ויש מצוה לזרקה לעפר, ומצוה זו מימות התנאים. וכ״כ בשבט הלוי (ח״ד סימן קלה).

והנה בלוית חן (סימן סה) העלה דמותר למוהל לרוק על עפר תיחוח, דהוי פ״ר דלא ניח״ל בגיבול, ובמנוח״א (ח״ב עמוד רפח פ״ט ס״ג), הזדרז לחלוק גם בדין זה, והעיר מהאור החיים שהביא מהזוה״ק שיש ענין שהמוהל ירוק על עפר. ונמצא דהוי ניח״ל. אך לא עיין בסוף דברי האור החיים שכתב דבשבת ירוק על עפר קשה, משמע שע״פ הזוה״ק אין צריך בדוקא עפר תיחוח, ונמצא דבעפר תיחוח הוי פסיק רישיה דלא איכפת ליה. וראה בזה בילקוט יוסף קצור שלחן ערוך (יורה דעה קיצור דיני מילה פרק טז הערה לד).

אין למעוברת לאכול ערלת תינוק

ועיין למהר״ש בן הרשב״ץ (סימן תקיח), שכתב, דנראה שאין שום צד להתיר בשר האדם לאכילה, ולפי זה מה שנהגו הנשים לבלוע ערלת הזכרים שחותכין בעת המילה כדי להוליד זכרים, הוא איסור. והסכים עמו אביו הרשב״ץ. ע״כ. והובא במחזיק ברכה (סימן עט אות ב׳), וכתב, ומה שנהגו הנשים במערב לבלוע הערלה, נראה דאסור. אך לדעת התוס׳ שרי. הרב מהר״ש בן הרשב״ץ. ע״כ. ואף שלשון הרשב״ש הנז׳ מורה לאיסור, כנראה הבין כן מרן החיד״א ממה שכתב ״וכולם לא אמרוה אלא להלכה אבל למעשה אסור״. והיינו דמצד הדין דעתו להיתר, ורק למעשה הוא מחמיר. ועל כל פנים מלשונו נראה יותר דסבירא ליה לאסור. אי נמי, דמרן החיד״א הזכיר דעת התוס׳ להתיר, וסיים מהר״ש וכו׳ לומר שדבריו לקוחים ממנו, אבל לא שדעת הרשב״ש להיתר. וכן העלה לדינא בשלחן גבוה (סימן עט סק״ז) וכתב, מעשה בא לידי באשה עקרה שאמרו הנשים שטוב לבלוע ערלת תינוק שחותכין מן המילה כדי שתתעבר, ושאלה את פי אם מותר לבלוע, ואסרתי, דמי יקל ראש נגד הרמב״ם אבי התעודה, והר״ן והמפרשים וכל האחרונים באיסור של תורה. ובשלמא אם היה לרפואה אפשר היה לסמוך על הפרי חדש ודעימיה, אבל להבל זה שאומרות הנשים דבבליעת ערלה זו שתתעבר, סגולה זו לא איתמחי עדיין, ואפילו איתמחי היא לא מפקדא. והסכים עמי אחי החכם השלם כמהר״ם אמריליו. ע״ש. וכן הוא בזבחי צדק (סימן עט ס״ד), **ובבן** איש חי (פרשת אמור סעיף ה ז), ובדרכי תשובה (סימן עט ס״ק טו), ובכף החיים (סימן עט ס״ק יב). ע״ש.

ולכן מה שכתב בספר מראה ילדים (מערכת ה׳ אות י׳) דסגולה לאשה שתתעבר שתקח מילה של נער בדבש, ותמשח אותו בדבש, ותבלע אותו. זה אינו, וכמו שנתבאר. ואמנם היה מקום לדון שמאחר והוא

דרך בליעה ואינו דרך אכילה, מישרא שרי, וכמו שכתב בכיוצא בזה בשו״ת נודע ביהודה (חלק יורה דעה סימן לה) בשם התורת חיים, דבליעה חשיבא שלא כדרך הנאה. וע״ש דפליג עליו בזה. [אלא שיש לדון אי בליעה הוי בכלל שלא כדרך], ואם כן לכאורה חזי לאצטרופי סברת הרשב״א והראב״ד תוס׳ והרא״ש דבשר אדם שרי. אולם אילו היה דבר זה לרפואה ממש, אין הכי נמי היה מקום לדון להקל בזה, אבל מאחר והוא רק סגולה שאומרות הנשים, וכתבו בשלחן גבוה ומהר״מ אמרליו, דדברי הבל המה, ומי אמר דמיפקדא. וכתב בדרכי תשובה, שכבר קדמו הרשב״ש בתשובה (הנ״ל), לכן אין להקל בזה אף שבולעת את הערלה ואינה אוכלתו, וכמו שהזהירו על זה האחרונים הנ״ל.

גם בשו״ת קרית חנה דוד חלק ב׳ (חלק יורה דעה סימן יד) כתב, שראה למוהלין שאינם מזמינים כלי מלא עפר ליתן בו ערלת התינוק ודם הברית, ואדרבה נותנים אותה לאשה שאינה יולדת שבולעת אותה לסגולת העיבור, תצלנה אזנים משמוע, רחמנא ליצלן מהאי דעתא, כי בשר הערלה מתלבשת בה קליפה קשה רוח סערה וענן גדול, והם מכניסים אותה בגופם בידים כושלות, היו לברות למו, כי הערלה היא חלק סטרא אחרא, ומתלבשים בה הקליפות הקשות הנקראים בשם רוח סערה וענן גדול, ורוח רעה שורה על האוכלה, ומשריש בו קליפת סטרא אחרא רח״ל. ומצות הערלה היא אחר חתיכתה להינתן מיד בכלי עפר ברזא, דכתיב ונחש עפר לחמו, הא לאו הכי אתעביד קטיגוריא על ישראל קמי קודשא בריך הוא, ועוד הם אמרו ברוח קודשם שעל ידי שהיא ניתנת בעפר אותו הנימול ניצול מחיבוט הקבר, ושנתו תערב לו אחרי פטירתו לאורך ימים ושנים.

וז״ל הזוה״ק (פרשת לך לך דף צה): תאנא כל מאן קריב בריה לקרבנא דא, כאילו אקריב כל קרבנין דעלמא לקמיה דקודשא בריך היא וכו׳, ובגין כך בעי לסדרא מדבחא במנא חד מליא ארעא למגזר עליה האי קיימא קדישא, ואתחשיב קמי קודשא בריך הוא כאילו אדבח עליה עלוון וקירבנין טאנא ותורי וכו׳. ומבואר, דצריך להטיף דם הברית בתוך העפר כקרבן עולה שכולה כליל עולה על מזבח אדמה, וכן הערלה בתוך העפר. ועוד איתא בזוהר (דף מד): ולההוא ערלה מתקני מאנא חדש בעפרא לאשראה ההוא ערלה בגויה ברזא, דכתיב ונחש עפר לחמו ועפר תאכל כל ימי חייך וכו׳. אתה הראת כמה הזהיר בזוה״ק בנותן טעם על הערלה שצריכה להנתן בעפר דוקא, ולא כבוערים בעם ששינו את תפקידם ובטלו המנהג הזה שנתייסד על פי הזוה״ק, שלא כרצון יראיו יעשה, השמן לב העם הזה וטח מהשכיל לבותם כי אינם שמים על לבם כל זה, והלא הדברים קל וחומר, ערלת העץ אסורה בהנאה אף על גב דיש לו היתר לאחר שלש שנים, ערלת בשר שהיא חלק הסטרא אחרא לא כל שכן.

והראוני שבספר רפאל המלאך, כתב, שמעולם לא שמענו שעקרה נפקדה מבליעת ערלת תינוק, ושלא יתכן שהקדוש ברוך הוא יתן הריון לעקרה על ידי שתבלע דבר שהוא מתועב ומשוקץ ביותר, שהוא חלקו של נחש הקדמוני. ע״ש. ולכן מה שכתב בשו״ת יפה מראה (עמוד רמ), דיש לאותן נשים על מה לסמוך, הנה לא ראה דברי האחרונים הנ״ל, ותמיהני היאך היקל נגד דעת הרמב״ם ורוב הראשונים הסוברים דבשר אדם אסור, וכמו שהעלה בערך השלחן הנ״ל. וגדולי האחרונים כתבו להדיא להזהיר על זה, וכל דיונו שם להקל בחולה שאין בו סכנה אין לו קשר כלל לנידון השאלה באשה עקרה. לכן חלילה להקל בזה נגד דעת רוב האחרונים. [והיה מוהל חכם אחד, שבאחת הבריתות ידע שהנשים רוצות לחטוף הערלה לאוכלה, הביא עמו חתיכת בשר [חלק] קטנה, והטעה אותן שזו הערלה. ועל כל פנים בודאי שאין להקל להן לבלוע הערלה, והעושות כן שלא ברצון חכמים הוא]. ועיין עוד בנידון דידן באריכות בשו״ת שאילת יעב״ץ חלק א׳ (סימן מא), ובשו״ת עמק יהושע חלק א׳ (חלק יורה דעה סימן לא). ע״ש.

וכיוצא בזה יש שדנו לענין אשה עקרה שאמרו לה בעלי סגולות, שתאכל במשך שבועיים רצופות ביצת נבילה עם עשב איזוב הגדל על הקירות, דאף שמצינו במשנה (עדויות פרק ה׳) דביצת נבילה בית הלל אוסרים, וכתבו התוס׳ (חולין נח.) דחכמים אסרוה משום איסור נבילה, מכל מקום אם נידון אשה זו כחולה שאין

בו סכנה באנו למחלוקת הפוסקים אם מותר לחולה שאין בו סכנה לאכול איסורי דרבנן או לא, ובפרט שכאן אוכלת קימעא קימעא, והוה ליה חצי שיעור באיסור דרבנן שיש אומרים דשרי, וראה מה שכתבו בזה ביד מלאכי (סימן רנט), ובשדי חמד חלק ג׳ (דף טו). וגם כן על ידי תערובת העשבים נעשה טעם הביצה מריר ואין החיך נהנה מזה, ויש מחלוקת בפוסקים אם מותר לחולה שאין בו סכנה לאכול איסור שאין החיך נהנה ממנו. אלא דלא נראה דעקרה הויא בכלל חולה שאין בו סכנה, דהא הטעם שהתירו בחולה שאין בו סכנה לאכול דברים האסורים מדרבנן, הוא משום דבמקום צערא דגופא לא גזרו חכמים, וכאן הרי אינו בכלל צערא דגופא ממש.

בברכת התורה,

יצחק יוסף

הראשון לציון הרב הראשי לישראל

סימן טו

ברית עם מיתקן עץ שיש בו רצועות שתופסים את רגלי התינוק ועוד בעניני הסנדק

[שלחן ערוך סימן רסה]

בס״ד, כ״ג ניסן תשע״ה

לכבוד הרב הנעלה והנכבד, איש על העדה, פה מפיק מרגליות, בנש״ק מעו״מ, כש״ת הרה״ג ר׳ **יוסף יצחק לסרי** שליט״א

רב העיר בית שאן

שלום וברכה וישע רב!

אחר דרישת שלומו כנאה וכיאה, בדבר שאלתו במה שכב׳ נוהג לערוך ברית מילה עם מיתקן עץ מרופד, אשר יש בו רצועות שתופסים את רגלי התינוק בזמן המילה, ודבר זה מסייע למוהל לעשות את מצות המילה בלא חשש ופחד שמא הסנדק יעזוב את תפיסתו בזמן הברית, וישנם רבנים המערערים על שימוש במיתקן זה, ופוסלים אותו בכל מכל כל, דס״ל דאם הסנדק מחזיק רק את המיתקן, הוא לא מקיים כלל את מצות הסנדקאות.

הנה ע׳ בשו״ת שבט הלוי ח״ח (סימן רי״ט) שנשאל אודות מצות ברית המילה הנעשית באחרונה למבוגרים, כיצד ינהגו, וכתב בענין הסנדקאות בנידון דידן, עצם סנדקאות מובא בראשונים, וז״ל האור זרוע: מנהג ישראל שהאחד נעשה בעל ברית לתינוק הנימול, ותופסו על ירכיו. וכ״ה במדרש שוח״ט תהלים (ל״ה), וכ״ה במד״ר, דממרא נעשה בעל ברית לאברהם אבינו וכו׳. ובזוהר הקדוש מובא דנעשה כמזבח. ובתשובת החתם סופר (אורח חיים סימן קנ״ט) כתב, דסנדק תרתי אית ביה, חדא דהוא מסייע בפועל למוהל, דבלי ספק שכשהיה התינוק מונח על השלחן או על הכסא לא היה נוח להימול, כמו שהוא על ידי תפיסת התינוק על ידי הסנדק, ועוד מעלה אית ביה בחינת מזבח על ידי החזקתו ברגליו. אבל עיקר העיקרים בכוונתו של סנדק שהוא עוזר למצוה לימול, ועיקר הכוונה מתקיימת גם אם עומד על ידו ומחזיקו בשעת הברית, להשקיט רוח הנימול, ולעזור בזה להמוהל.

ובספר הברית (סימן רס״ה סוף אות ק״ה) מביא מספר זכרון ברית לראשונים, דמנהג רומי שאין הסנדק יושב, אלא מניחין את התינוק על התיבה, וב׳ סנדקין עומדין ואוחזין את רגלי התינוק מימינו ומשמאלו, ומוהל באמצע עושה מלאכתו בזריזות, ואף על פי שאין מנהג זה מקובל עלינו דאנחנו מחזיקים במנהג להחזיקו על הברכיים דוקא, וכמבואר במדרש ובזוה״ק, שהוא כדמות המזבח, מזה נראה דענין החזקת הנימול תרתי אית ביה, והעיקר להיות לו עזר וסיוע בשעת המילה, וזה הפרט יכול להתקיים גם אם אינו מחזיקו על רגליו.

ובספר תשובות והנהגות (כרך ג׳ סימן ר״צ) כתב, שאמנם שעיקר מעלת הסנדק היא במי שעל ברכיו מונח הנימול, שברכיו כמזבח, מכל מקום גם מי שמחזיק

הרגלים לבד, הואיל והוא נטפל למצוה, שבלעדיו א״א למוהל למול, הרי הוא כחלק מסנדקאות. וגם כן מתעשר. וכן משמע משו״ת חתם סופר (אורח חיים סימן קנ״ט) וכתב, כמה פעמים כיבדתי ב׳ בני אדם בסנדקאות כהנ״ל.

והגרע״א בהגהותיו ליורה דעה (סימן רס״ה) מביא מספר תורת חיים, שראוי לסנדק שמחזיק הילד בשעת המילה להחזיקו גם בשעת ברכה, דקיים את הילד הזה וכו׳ ושותה היין, וכך נהג מרן מלכא אאמו״ר זצוק״ל כשהיה סנדק גם לברך על היין ולשתות מן היין.

אשר על כן נראה דהרוצה לצאת ידי חובת מצות סנדקאות לכל הטעמים, ובשופי, שהתינוק יהיה מונח על ברכיו כמזבח, ויאחוז ברגלי התינוק, ובזה יסייע למוהל למול, ולפי זה במיתקן הנז׳ הרי אין הסנדק מסייע בהחזקת רגלי התינוק, וממילא מאבד את החלק הזה של סיוע למוהל. ויש לו רק את המעלה שהתינוק נימול על ברכיו.

אולם כל שהדבר נעשה לתועלת המילה להשקיט את רוחו של המוהל, בזה יש לאפשר למול באופן כזה, שסוף סוף יש את החלק השני של מצות הסנדקאות. אבל אם המוהל יכול למול בהשקט ובטחה גם בלי המתקן הנז׳, אלא על ידי כך שהסנדק אוחז בידיו את רגלי התינוק, ויהיה הוא מסייע ביד המוהל למול, בודאי דהכי עדיף.

ומילתא אגב אורחא, הנה מצינו סימוכין מן התורה למצות סנדקאות, והוא ממש״כ בבראשית (נ) גם בני מכיר בן מנשה יולדו על ברכי יוסף, ותירגם יונתן בן עוזיאל ״כד איתילידו גזרינון יוסף״ היינו, שהיה יוסף הסנדק. ובמדרש שוחר טוב כל עצמותי תאמרנה וכו׳, ועל ברכי אני עושה סנדקים לילדים בשעת מילה ופריעה. וכן הוא בפסיקתא, הובא בילקוט (תהלים סימן תשכג), ובביאורי הגר״א (סימן רסה אות מד). ולכן כתב בהגהות מיימוניות (פרק ג׳ דמילה), שנוהגים להדר אחר מצוה זו להיות סנדק לתפוס התינוק, והביאו הרמ״א (סימן רסה סעיף יא). ובדרשות מהרי״ל כתב, שמהרי״ל כשנעשה סנדק היה טובל בו ביום, שהוא כאילו מקטיר קטורת. ויפה כח הסנדק מכח המוהל להקדימו לקריאת התורה. והוסיף הגר״א שם, שהוא דומה למקריב קרבן, וכמו שאמרו בזוה״ק (פרשת לך לך צד ב) האי מאן דאקריב וכו׳. ושם (צה א) פתח אידך ואמר מזבח אדמה וכו׳. ומרן החיד״א בפתח עינים (יומא כו.) הביא מ״ש בליקוטי רבינו בצלאל אשכנזי בשם תוס׳ כת״י, שמצוה זו דומה לקטורת, שבשעה שמל אברהם את עצמו ואת ילידי ביתו, ירד לשם הקב״ה, אמרו לו מלאכי השרת, מה לך לפנות לגבעת הערלות, אמר להם חביבים עלי כקטורת הסמים וכו׳, ועיין בשו״ת נודע ביהודה (מהדו״ק יורה דעה סימן פו). והובאו הדברים בשו״ת יחוה דעת ח״ג (עמוד רס״א סימן עז). ועיין במאור ישראל ח״ב (עמוד קעו) שכתב, שאם הזמינוהו להיות סנדק, נכון להפסיק מלימודו לשעה קלה לקיים מצוה זו, שמעלתה גדולה. ות״ח שהזמינוהו לסנדק מחוץ לעיר, טוב שימסור שם שיעור בהלכה שיהיה גם זיכוי הרבים.

והטעם שקורין למחזיק התינוק בשם ״סנדק״ הוא על פי מה שאמרו בזוה״ק (פרשת פקודי דף רנה) בזמנא דאתגזר בר נש וכו׳ ההוא סטרא אחרא וכו׳ אתבר ולא יכיל לשלטאה ולקטרגא וכו׳ דאתעביד סניגוריה על ישראל. וזהו שקורין אותו סנד״ק, כי ר״ת סניגור נעשה דין קטיגור. [טעמי המנהגים אות תתקכב]. וראה עוד בערוך השלחן (סעיף לד).

ובענין כיבוד בסנדקאות המנהג הוא לכבד את ההורים, אבי האב, ואבי האם, ורק אח״כ מכבד לרבותיו ולגדולי הדור. ואע״פ שיש מעלה גדולה ותועלת רבה לרך הנימול כאשר הסנדק צדיק וגדול בתורה. והרמ״א (יו״ד סימן רסד ס״א) כתב שיש לאדם לחזר ולהדר אחר מוהל ובעל ברית היותר טוב וצדיק, מכל מקום כהיום כך המנהג. ורק אם ההורים מבינים את החשיבות שגדול בתורה ישב סנדק, בזה יעדיף גדול בתורה שישב סנדק. ומובא מעשה על הגאון החזו״א, שכיבדוהו בסנדקאות, והשיב בחיוב. ואחר כך חזרו ואמרו שסב התינוק נפגע מאד מכך, והשיב החזו״א, על כבודי אני מוותר, אבל על תועלת התינוק איני מוותר. ולכן יאמרו לסב התינוק, שהחזו״א יישב סנדק, וסב התינוק יזכה בעשירות.

וראיתי מובא שנשאל הגרי״ש אלישיב זצ״ל, האם עדיף לכבד בסנדקאות את רבו המובהק שלימדו תורה, או שמא יכבד את גדול הדור, משום שאולי בכך יש יותר טובה לרך הנימול, והשיב שעדיף שאבי הבן יכבד את רבו, מצד הכרת הטוב, ואף שיתכן שטובת הילד היא בסנדק היותר גדול, מכל מקום טובת האב קודמת, ואם קיימת אצלו חובת הכרת הטוב לרבו, ראוי שיכבד אותו במצוה היקרה, וכעין מה שמצינו בגמ׳ (בכורות מט:) הוא לפדות ובנו לפדות, דהכל מודים היכא דליכא אלא חמש סלעים הוא קודם לבנו, מ״ט, דמצוה דידיה עדיף. ע״כ. (חשוקי חמד בכורות שם). ויש לפלפל בזה, די״ל דאחר שהסנדק משפיע על התינוק, עדיף שאחד מגדולי הדור הוא ישב כסנדק.

וע׳ בחשוקי חמד (בבא בתרא דף קיא עמוד א) שדן במי שכיבד את ראש הכולל בסנדקאות, ואח״כ הופיע אחד מגדולי הדור, האם יש לכבדו לישב כסנדק, הנה בגמ׳ ב״מ (לג.) חייב אדם בכבוד רבו ויראתו, יותר מבשל אביו. וכתב הרדב״ז (החדשות סימן דש, הו״ד בפתחי תשובה יו״ד סימן רמב סק״א) מי שעלה רבו שלישי לקרוא בתורה, אין התלמיד רשאי להיות המשלים, דאיכא זילותא דרביה. ואפילו אם קראוהו לא יעלה, דמוטב שיבוא עשה דכבוד התורה, וידחה מה שאמרו מי שקורין אותו לקרוא ואינו עולה, עליו הכתוב אומר וכו׳, דכיון דמשום כבוד רבו אינו עולה, ליכא בזיון התורה, עכ״ל.

ולפי זה יש ללמוד ארחות חיים, שאין לת״ח להתהדר לפני חכם מגדולי הדור ומזקניו. ולכן ראוי למסור את הסנדקאות לאחד מגדולי הדור שבא לברית, וכדברי הרדב״ז הנ״ל, שאין זה מכבוד התורה, להתכבד לפני גדול הדור.

ובעל תשובה שאביו מחלל שבת בפרהסיא, ומבקש להיות סנדק אצל בנו, הנה מעיקר ההלכה אין איסור ליתן לו להיות סנדק, שיתכן שעל ידי כך יקרב אותו שיחזור גם הוא בתשובה. אך יותר עדיף שיעשה הכל לשכנעו בלי שתהיה מחלוקת, שדבר חשוב הוא להביא גדול בתורה לישב סנדק, וכדומה, ויכבד את אביו בעמידה לברכות, שהרי הסנדק משפיע על התינוק לקדושה וטהרה ויראת ה׳. והיעב״ץ כתב, שתקנת הנער תלוי בכוונת המטפלים בו, ולכן יש להשתדל ולשכנעו שיוותר על דבר זה בלי מחלוקת. וכתב בספר אות חיים ושלום (אות ז׳) שיש נהגו שהחכם שבאותו מקום יהיה הסנדק, כדי שאם יהיה ספק בקטן המסורבל בבשר אם נימול כראוי, יהיה החכם הסנדק מעידו שנימול היטב. ועיין בשו״ת תורה לשמה (סימן נ׳) שכתב, דמי שקנה בדמים את מצות הסנדקאות, עדיף ממי שקיבל בחנם ללא תשלום. ע״ש.

ובשו״ת תשוה״נ (כרך א סימן תקפד) הביא ממעשה רב השלם, שהגר״א ביטל לגמרי למצוה המכונה ״סנדק שני״ להחזיק הילד בשעת ברכה הנקרא ״עמידה לברכות״ שאין בזה מצוה, אבל נראה מעלה גדולה קרובה למעלת הסנדק, גם למי שמחזיק בידיו בשעת מילה את רגלי התינוק לבד שבזה אפשר למול, וזהו כיבוד מיוחד כעין הסנדק להחזיק רגלי התינוק בידיו, שלא יזיזו כשמלין אותו, שהרי הוא מסייע לעצם מצות המילה, שעל ידו יכולין למול, וסגולה ותיקון נפלא קרוב למעלת הסנדק גופא, שעיקר מעלת הסנדק מבואר בשו״ת חתם סופר (או״ח קנ״ט) שעל ידו דוקא אפשר למול, (וע״ע מ״ש בס׳ הלכות הגר״א ומנהגיו סימן ר״ג).

והנה הרמ״א (סימן רסה) כתב בשם רבינו פרץ, שבהיות והסנדק הוא כמקטיר קטורת, לכן נוהגים שלא ליתן שני בנים לסנדק אחד, כמו שאמרו גבי קטורת ״חדשים לבקרים״. והיינו שאמרו ביומא (כו.) כהן שהקטיר קטורת פעם אחת, לא שנה עוד לעולם. מפני שהקטורת היתה מעשירה, דכתיב ישימו קטורה באפיך, וסמיך ליה ברך ה׳ חילו, לפיכך בכל פעם היו מעשירין כהן אחר. והכא נמי גדולה מצות הסנדק, שרגליו נדמו למזבח, כאילו מקטיר קטורת לשמים. [מהרי״ל בשם רבינו פרץ הנז׳]. ובש״ך (ס״ק כב) כתב בשם מהרי״ל, שאין להקפיד אלא שלא ליתן שני בניו לסנדק אחד, אבל לקבל סנדקאות מכמה בני אדם מותר. [וזה שלא כמ״ש בשו״ת בית דוד (סימן קכב) שלד׳ הרמ״א אין לשבת סנדק אלא פעם אחת בחייו. וזה אינו].

והגר״א (סימן רס״ה ס״ק מ״ו) כתב ע״ד הרמ״א, דדבריו אין להם שחר וכו׳ אלא המנהג הוא ע״פ צוואת רבי יהודה החסיד. ומה שלא ראינו סנדק מתעשר, יש לומר שהעשירות לאו דוקא בממון, (ועיין שבת דף כה: איזהו עשיר וכו׳) אלא בהצלחה לבטל כל גזירות ומחלות שנגזרו עליו וב״ב, ורק הבורא ית״ש

לבד יכול להעיד אם הסנדק התעשר, ונאמן הוא אלקינו יתי״ש לשלם לכל אחד שכרו בשלימות. ואולי גם בקטורת העשירות כה״ג. ע״ש. [ומובא בשם הרב יאול משה מסטמאר, שבשביל להיות עשיר צריך שהסנדק ישלם את כל הסעודה, ובשביל זה אין הדבר מצוי שהסנדק יתעשר].

אכן בשו״ת בית דוד (שם) כתב, שבסאלוניקי חששו לזה רק בתוך י״ב חודש. והחיד״א הוסיף ע״ז, שבמקומות אחרים אין חוששין לזה כלל. וטעמם, שמצות מילה היא כדין עולה שגורמת עושר, שנאמר וכליל על מזבחך, ברך ה׳ חילו וכו׳. והנודע ביהודה (מהדו״ק יו״ד סימן פו) כתב על דברי הרמ״א, שהואיל ואין לדברים אלו שורש ועיקר בתלמוד, אין זה לעיכובא להיות מנהג קבוע. ובפולין אין מדקדקין בזה כלל, ובהרבה מקומות נוהגים שהמרא דאתרא הוא הסנדק הקבוע בעיר, שרק לחבירו סתם אין ליתן פעמיים, וכלשון צואת רבי יהודה החסיד (סימן מ) לא יעשה לחבירו סנדק לשני בניו. וכן הוא בהגהות ״יד שאול״ שקרוב לפני מכירי כהונה, והמנהג שלא ליתן פעמיים לאחד הוא כעין שלא יתן מתנותיו לכהן אחד, ולקרובו מותר, ולכן מותר לתת לו פעמיים לשני בניו, וכ״ש בבני בנים אף שהם כבנים, ובלבד שהוא מופלג ביראת שמים ומתכוון לטובה, שהילד יהיה גדול בתורה ויראת ה׳, וכמבואר ברמ״א (ר״ס רס״ד) שיש להדר אחר בעל ברית היותר טוב וצדיק. ואמנם מהר״ח פלאג׳י חשש לזה לישב סנדק פעמיים אצל אדם אחד, אבל בזכרונות אליהו מני כתב ע״ז שאינו חושש לזה כלל. והובא כל זה בשו״ת יחוה דעת ח״ג (סימן עז, עמ׳ רסא) וצירף לזה מה שכתבו כמה אחרונים, שצוואת רבי יהודה החסיד לא נאמרה אלא לזרעו אחריו, וגם זה אינו אלא לבניו ממש. וראה בזה בשו״ת יביע אומר חלק ב׳ (חלק אבן העזר סימן כ׳), ע״ש.

בברכת התורה,

יצחק יוסף

הראשון לציון הרב הראשי לישראל

סימן טז

ברכה על טבילה ומילה של גרים קטנים

[שלחן ערוך סימן רסח]

ב״ה. כסלו תשע״ו

לכבוד היקר והנעלה, חכם ונבון

כש״ת הרב **רפאל דיין** שליט״א

מערך הגיור

שלום רב,

באשר שאל כיצד יש להורות לבתי הדין לגיור, בענין ברכה בעת גיור קטינים, וכן אם מברכים על הטבילה, מי יברך, בית הדין, או הקטין המתגייר?.

הנה לגבי מילת גרים מבואר בגמרא (שבת קלז:) המל את הגרים אומר: ברוך אתה ה׳ אלהינו מלך העולם אשר קדשנו במצותיו וצונו על המילה. והמברך אומר אשר קדשנו במצותיו וצונו למול את הגרים, ולהטיף מהם דם ברית, שאילמלא דם ברית לא נתקיימו שמים וארץ שנאמר, אם לא בריתי יומם ולילה חקות שמים וארץ לא שמתי, ברוך אתה ה׳ כורת הברית. וכ״ה ברמב״ם (הלכות מילה פרק ג) דהמל את הגרים מברך, ברוך אתה יי׳ אלהינו מלך העולם אשר קדשנו במצותיו וצונו למול את הגרים, ולהטיף ממנו דם ברית, שאלמלא דם הברית לא נתקיימו שמים וארץ, שנאמר אם לא בריתי יומם ולילה חקות שמים וארץ לא שמתי. ע״כ. אך לא סיים מה שאמרו בגמרא ברוך אתה ה׳ כורת הברית. וגם בשלחן ערוך (יורה דעה סימן רסח ס״ה) מובא בזה״ל: המל את הגרים מברך: בא״י אמ״ה אקב״ו למול את הגרים. ואחר כך מברך: בא״י אמ״ה אקב״ו למול את הגרים, ולהטיף מהם דם ברית, שאלמלא דם ברית לא נתקיימו שמים וארץ שנאמר: אם לא בריתי יומם ולילה חוקות שמים וארץ לא שמתי. ע״כ. וגם הוא לא סיים בברכת כורת הברית. וראה באורוכה בבית יוסף בסימן רסז.

ולגבי טבילת גרים, הנה בגמרא פסחים (ז:) אמרו, כל המצוות כולן מברך עליהן עובר לעשייתן חוץ

מן הטבילה. ופרש״י, כגון טבילת בעלי קרי, דקיימא לן בברכות (כ:) שאסור בדברי תורה ובברכה, דעזרא תיקן טבילה לבעלי קריין וכו׳. ומשום ההוא טבילה תקון בכל הטבילות ברכתן לבסוף. ע״כ. אבל התוס׳ שם הביאו בשם ר״ח, שאמר בשם הגאון, דדוקא בטבילת גר דלא חזי קודם טבילה, דלא מצי למימר וצונו, דאכתי נכרי הוא, אבל שאר חייבי טבילה כגון בעל קרי וכיוצא בו מותר לברך וכו׳. ע״ש. וכ״ה בהרי״ף שם בשם רבנן, דבטבילת גר מברך אחר שטבל. וכ״ה ברמב״ם. ובמחזור ויטרי (עמוד 591) בשם רב האי גאון. ובטור (יורה דעה סימן ר) בשם הראב״ד והרא״ש. וכ״ה בשלחן ערוך (יורה דעה הלכות גרים סימן רסח ס״ב), ויברך על הטבילה אחר שיעלה מן המים. ע״כ. וכן המנהג בבתי הדין לגיור, שהגר מברך לאחר שעלה מן הרחצה.

ולגבי טבילת גר קטן, הנה הגמרא בכתובות (יא.) מבואר, דגר קטן מטבילין אותו על דעת בי״ד. ומבואר שם דהוא משום דזכות היא לו להתגייר ולהסתפח בנחלת ה׳ לשמור מצותיו. וע״ש ברש״י, דהיינו בקטן שאין לו אב, ואמו הביאתו להתגייר. דמטבילין אותו, דהא אין לך גר בלא מילה וטבילה. ועל דעת בי״ד, דהיינו שיהיו שלשה בטבילתו כדין כל טבילת גר שצריכים ג׳, והן נעשין לו אב, והרי הוא גר על ידיהן, ומגעו ביין כשר. ומהו דתימא עובד כוכבים בהפקירא ניחא ליה, וחוב הוא לו, ואין אדם נעשה שליח לאדם לחובתו שלא בפניו, כלומר שלא מדעתו, וקטן לאו בר דיעה הוא. קא משמע לן הכא דגבי עובד כוכבים קטן לא אמרינן הכי. דהני מילי דניחא ליה בהפקירא, דוקא בגדול, שגדל [במדות] הפקירות וטעים ליה טעמא דאיסורא. מה שאין כן בקטן. ע״ש.

והנה מצינו שמברכים על טבילת גר קטן, כמ״ש הראב״ד בספר בעלי הנפש (שער הטבילה סימן ג) וז״ל: גר קטן שבי״ד מטבילין אותו, וכן עבד קטן שרבו מטבילו בשלשה, בי״ד והאדון מברכין עליהם קודם הטבילה כדין כל שאר המצוות [ויש נוסחאות שגורסים שם, על טבילת גרים]. ואם תאמר היכן צוונו [היכן נצטוו בי״ד], מ״ואת הנפש אשר עשו בחרן״, והלא אם נתכנסו כל באי עולם אינן יכולים לברוא אפילו יתוש אחד, אלא הם הגרים שגיירו והחזירום תחת כנפי השכינה, ומעלה עליהם כאילו בראום. ע״כ. ומפורש בדברי הראב״ד שבית הדין מברכים על הטבילה של תינוק.

וכן משמע מדברי האשכול (הל׳ מילה דף קח.) בשם רב יהודה גאון, שכתב, המל את הגרים מברך אקב״ו על המילה, ואקב״ו למול את הגרים ולהטיף מהם דם ברית וכו׳. ומי שמל גר גדול או עבד גדול מכסה ערותו מברך על המילה ואחר ימול. ע״כ. ומשמע שגם על מילת גר קטן מברכים.

וכעין זה איתא במנהיג (הל׳ מילה עמוד תקפב) בשם רב עמרם גאון, שכתב, המל גר או עבד גדול יכסה את הערווה ויברך על המילה, ואחר כך ימול. ולמדנו שאם היו קטנים אין צריך לכסותם, וכ״ש בני ישראל קטנים. ע״כ.

וכן כתב האבודרהם (הל׳ ברכות) וז״ל, וכתב בה״ג המל את העבדים, המל מברך על המילה, וצונו למול את העבדים כולל במקום להכניסו בבריתו של אברהם אבינו. ואם היה הגר או העבד גדול בשעת המילה, צריך לכסות ערותו בשעת הברכה. [וכן הוכיח בשו״ת משנה הלכות (ח״א סימן ד) מדברי האבודרהם]. ומקור דברי האבודרהם הוא בספר מצוות זמניות (הל׳ ברכות) לתלמיד הרא״ש.

גם בספר הרוקח (הלכות שבת סימן קיא) כתב, בפרק א׳ דכתובות (יא.) גר קטן מטבילין אותו על דעת בי״ד, לאחר הטבילה מברך על הטבילה ואינו כישראל. ע״כ.

והנה מדברי הראב״ד יש ללמוד, דלא זו בלבד שבי״ד מברכים, אלא שמברכים לפני הטבילה כשאר מצות עובר לעשיתן, דדוקא בברכת הגר עצמו על הטבילה דלא חזי לברך לפני הטבילה, דעדיין לא נכנס לברית, מברך אחר כך, מה שאין כן ברכת הבי״ד דעל מצות גרות וטבילתם מברכים, הרי זה כשאר מצות שמברך עליהם עובר לעשייתן. אלא שיש לעיין במש״כ הראב״ד דמה שמברכים בלשון וצונו, ילפי׳ מאת הנפש אשר עשו בחרן, דהא לא נאמר שם בלשון צווי, ולכאורה הוא מצד הסברא, דהא בי״ד מצווין מן התורה בבא מקרה גרות קטן לפניהם לעשות כהלכות תורה, וגמר הגרות הוא הטבילה ואם כן בקטן הם המברכים

על טבילת גרים, והיכן צוונו, הוא צווי התורה שאם כבר בא הגר עליהם לעשות כמצות התורה. וכן ביאר בשו״ת שבט הלוי [ח״ו סימן קצא]. ועיין באבני נזר (אבן העזר ח״ב סימן רנ״א).

ולכאורה היאך מברכים על טבילת גר קטן, ואמאי לא נחוש שמא ימחה כשיגדיל, ונמצא למפרע שהיתה ברכה לבטלה. ובאמת שמכח קושיא זו הוכיח בתשובת החתם סופר (יורה דעה סימן רנ״ז) דהבי״ד הם שמברכים. אלא דאכתי צ״ע דאם ימחה כשיגיע לגיל מצוות, מתברר למפרע שבית הדין בירך לבטלה. ושמא אחר שחכמים הירשו לבית הדין להטבילו לגירות, ובאשר הוא שם הגירות תופסת לשעתה, שפיר יכולים לברך וצונו, שזה ציווי חכמים. מה גם ומוחזק לן בודאי שלא ימחה, דרובא דרובא אינם מוחים, דאל״כ לא היה מועיל הזכיה עבורם בקטנותם. הגע עצמך המפריש תרומה לא יברך, דילמא מתשיל עלה והוה ליה ברכה לבטלה, ודימהו עוד למ״ש התוס׳ (גטין לג. ד״ה ואפקעינהו). ע״ש. והוסיף עוד (בחלק יורה דעה סימן שכ), שאין כאן חשש ברכה לבטלה, כשנשאל על הפרשת החלה, שהרי הוא מברך וצונו להפריש חלה תרומה, וענין הפרשתה הוא שישאר לו כח לשאול עליה וכה צונו להפרישה על דעת זו, וכן עשה והפריש, ומש״ה אין שום בית מיחוש כלל לברכה הראשונה שהיתה לבטלה. ע״כ. וכן כתב עוד החתם סופר (חאה״ע ח״ב ס״ס צב). וכן כתב בשו״ת הלק״ט (ח״א סימן מח). וראה מה שהאריך בזה בשו״ת יבי״א (ח״א יורה דעה סימן כא).

וכתב בחי׳ רעק״א (יורה דעה ר״ס יט), דהא דאמרינן כל המצות מב׳ עליהן עובר לעשיתן חוץ מטבילה, היינו שאף בדיעבד אם בירך הגר מקודם לא יצא, שהרי לא נתחייב במצות, ולא שייך לומר וצונו. וחוזר ומברך אחר כך. [אבל בלולב אף דלכתחלה בעודו בכלי אינו יכול לברך עד שיטלנו, מכל מקום אם בירך כשמונח בכלי פשיטא דיצא].

ועיין בתשובת נפש חיה (יורה דעה סימן צ״ז) דגר קטן דמטבילין אותו ע״ד בי״ד, שצריכים הבי״ד לעשות מעשה הטבילה, להושיבו במים, כדי שיעלה דעתם לטבילת גר. ומסתימת הפוסקים משמע שלא כדבריו, אלא גם בלי מעשה בי״ד מברכים.

ועיין עוד בתשו׳ חתם סופר (הנ״ל) בדברי הרב השואל שנסתפק בענין הברכה, דשמא כיון שיכול למחות כשהגדיל, נמצא שהוא ברכה לבטלה. או״ד אפילו אם ימחה בו לכשיגדל מכל מקום אינו עוקר את הקדושה למפרע, רק מיגז גייז מכאן ולהבא, אבל למפרע כל היינות שנגע בהם מותרים, וכן אם בעל אשה בהיותו בן ט׳ לא נפסלה בביאתו, דכח בי״ד יפה כשהטבילוהו, וכיון דאהני מעשי בי״ד, ליכא ברכה לבטלה. וכתב שם החתם סופר, דודאי אין ספק כלל דנעקרה הגירות למפרע, והיין הנשאר שנגע בו קודם מחאתו הוא ככל מגע גוי קטן ביין שלנו, ואם בא על בת ישראל נפסלה מכהונה וכו׳. ומכל מקום מברכין בשעת טבילה בלי פקפוק וכו׳. וכן מוכח ביתר ביאור ממ״ש תוס׳ בכתובות (יא. ד״ה אביי וכו׳), שהרי נכריה גמורה היא אם תמחה. וכן מתבאר מלשון הרמב״ם (פ״י ממלכים ה״ו) וז״ל: שמא תטול ותגדל ותמחה ונמצאה זו אכלה בגיותה ממון שאין לה זכות בהם אלא בדיני ישראל, עכ״ל. למדנו מלשון זה שעל ידי המחאה נעקרה הגירות ״למפרע״ וכו׳. ומכל מקום יהיה איך שיהיה הדין דין אמת שמברכין על טבילת גר קטן, ומחזיקים אותו כישראל גמור לכל דבריו וכו׳, ואי אירע שמחה ונשאר היין שנגע בו קודם מחאה, נעשה נסך למפרע, ובת ישראל שבא עליה נעשית פסולה לכהונה למפרע, אבל אין צריך למיחש לזה. והרי בכל מפריש תרומה מברך, ולא חיישינן דילמא מיתשלי עליה ונמצא שבירך לבטלה.

וכן משמע מדברי ספר הרוקח הנ״ל, שכתב גבי גר קטן, ואינו כישראל. ודו״ק. וראה גם בשו״ת דעת כהן (יורה דעה סימן קנה).

ובשו״ת שבט הלוי (ח״ו סימן קצא), כתב שגם לגבי קטנים שיכולים לברך בעצמם, נראה שבית הדין מברכים על הטבילה, אף על פי שבית הדין אינם צריכים לעשות בעצמם את מעשה הטבילה. וכמו שבקטני קטנים, אף שאינם בגדר ברכה כלל, פשיטא שהבי״ד מברכים, כך בקטנים כיון שהם עצמם אינם מצווין לא על הטבילה ולא על הגירות, בי״ד מברכים עליהם. וברכה זו מברכים לפני הטבילה, כשאר המצות שמברך עובר לעשייתן. ושאני ברכת הגר עצמו על

הטבילה, משום דלא חזי לברך לפני הטבילה, דעדיין לא נכנס לברית, לכן מברך אחר כך.

וזה דלא כמ״ש בשו״ת שרידי אש (ח״ב יורה דעה סימן סט) שהברכה היא רק על הטובל ולא על המטביל, ואפילו אם אחר מטביל את הקטן שאינו יודע לברך.

ויש מי שהעיר, שכיון שגר קטן מוטל על בי״ד לסדר לו הגירות, לכן צריכים הבי״ד להוציאו בברכה על הגרות, ויאמרו למטביל שיכוון להוציאם בברכתו. (תשוה״נ ח״ה סימן רצט). ויש לפלפל בזה. ואכמ״ל.

ויש לדון כאשר מלים ומטבילים כמה תינוקות [גרים] יחד, האם עדיף לברך ברכה אחת על שניהם, או ברכה על כל אחד אחד. ויתכן שכאן הציווי הוא רק על הבי״ד ולא על הקטנים עצמם שמגיירים אותם, ולכן נחשב הכל כמצוה אחת.

ועיין עוד ברמב״ן (שבת קלז:) לגבי נוסח הברכה אם ׳למול׳ או ׳על המילה׳, שאפשר שעיקר מצות מילת הגרים לגר עצמו שהוא גדול והוא ממציא עצמו לכך, ונמצא כמל את עצמו, מה שאין כן בקטנים הנימולין, שאין להן דעת, והמצוה אינה מוטלת על המוהל הזה בלבד, כמ״ש (פסחים ז:) לא סגיא דלאו איהו מהיל. אבל כאן כיון שכל הגרים כאילו הן מלין את עצמן, אף על גב דאינהו אכתי לא חזו לברכה, מכל מקום כיון שהחובה מוטלת עליהם ולא על המל, לפיכך תקנו בה למול. אך אחר כך כתב הרמב״ן, ואפשר דמילת גר חובה גמורה היא על המל, ובעי לברוכי למול, דהא לא מתעבדא על ידי שליח אלא כל דמהיל מצוה דנפשי׳ עביד, ועיקר. ע״כ.

ובכסף משנה (מילה פ״ג ה״ה) כתב, וא״ת כשם שמל את הגרים מברך בלמ״ד, גם מל עבד אחרים לבריך בלמ״ד, וי״ל דלא דמו, דמילת גר המצוה מוטלת על כל איש מישראל וכולם שוים בדבר, אלא שכל הקודם בו זכה, ולכך מברך בלמ״ד. אבל עבד, האדון קודם למולו לכל אדם, אלא שאם לא מלו האדון והוא רוצה למול את עצמו, חייבין ישראל למולו, דומיא דבן דאביו חייב למולו, אלא שאם לא מלו חייבין ב״ד למולו, ולכן המל הרי הוא עושה מצוה המוטלת על אחרים, ולפיכך מברך בעל.

ושו״ר בשו״ת שבט הלוי (ח״י סימן קמד) שדן בזה, לגבי קטנים תאומים שמגיירים אותם, האם יברכו על כל אחד ואחד ברכה לעצמו, הן בטבילה והן במילה, או״ד עדיף לברך ברכה אחת על שניהם. וכתב שמסתבר להעדיף לברך ברכה אחת על שניהם, וכדמצינו בשלחן ערוך (יורה דעה סי׳ רסה ס״ה) לגבי ב׳ קטנים של אב אחד העומדים למול. וכן בשלחן ערוך (אבן העזר סימן סב ס״ג) לענין ב׳ חתנים, לדעת השלחן ערוך. וגם לרמ״א שם, כאן אין חשש לא מצד עין הרע, ולא מצד שראוי להחשיב לכל אחד. וסיים שיש לחלק עוד, דבמילה של קטן יהודי יש צד לומר שברכה לכל אחד ואחד, לפי המבואר בזוה״ק, דבאמת המצוה מוטלת על כל קטן בעצמו, ורק שהתורה עשתה לאב שליח, וכן מבואר בת׳ הריב״ש ובחתם סופר לענין פדיון הבן דכח האב הוא מעיקרא רק שליחות, ממה דקטן חייב בעצמו. וכיון שיש לנו ב׳ מחוייבים לפנינו, לכן יש נוהגים לברך לכל או״א, מה שאין כן במילת קטני גוים שהובאו לבי״ד, שאינם בגדר צווי, ורק בי״ד יש להם צווי כללי על הגרים.

האם יש קיום מצוה על בית דין כאשר מגיירים גרים כפי הדין

והנה בביאור דברי הראב״ד הנ״ל בס׳ בעלי הנפש, למדו כמה אחרונים דרצונו לומר שיש מצוה לגייר גרים. והרשב״ץ בזוהר הרקיע (עשין מ) כתב, ואני תמה למה לא הכניסו בכלל המצוות, קבלת גרים, שזו מצוה מיוחדת על בית הדין לקבלם ולא לדחותם, וכמ״ש ביבמות (מז:) מלין אותו מיד משום דאשהוויי מצוה לא משהינן. וש״מ דקבלת גרים לבי״ד מצוה היא, ולשון התורה בזה ושפטתם צדק בין איש ובין אחיו ובין גרו, ומכאן למדו שצריך שלשה למסור לו קלות וחמורות, ואמרו בכתובות (יא.) גר קטן היו מטבילין אותו על דעת בי״ד והוא מפני המצוה הזו שנתחייבו לקבל קטן, ואם כן ראוי הוא שתבוא במנין פרטי ואיני יודע על איזה מצוה נסמוך אותה וכו׳, כן היה ראוי למנות קבלת גרים. ע״כ. ובקונטרס אחרון שם כתב, שמצוה זו נכללת בכלל מצות מילה וטבילה של בן ישראל.

והגרי״פ פערלא בביאורו לרס״ג (עשין יט) הביא שכעין זה מבואר גם כן באזהרות של הר״י

אלברצלוני, דס״ל דבכלל עשה דואהבתם את הגר נכללת המצוה לקבל גרים להכניסם תחת כנפי השכינה. שכתב שם, יחסה בצלכם גר הבא להתגייר באומרו בך ה׳ חסיתי. יקבלוהו ויודיעוהו קצת מצות וכו׳. עכ״ל. ושם כתב שיש לסמכה עוד על מצות אהבת ה׳, וכדאי׳ בספרי (פ׳ ואתחנן פיסקא לב), ואהבת את ה׳ אלקיך אהבהו על כל הבריות כאברהם אביך, שנא׳ ואת הנפש אשר עשו בחרן וכו׳, מלמד שהיה אברהם אבינו מגיירן ומכניסם תחת כנפי השכינה עיין שם. והובא ברמב״ם בסה״מ (עשין ג), והוסיף, שכמו שאברהם מפני שהיה אוהב ה׳, קרא בני האדם להאמין בשם מרוב אהבתו. כן אתה אהוב אותו עד שתקרא אליו בני האדם. [וראה עוד מ״ש בספר דבר אברהם (סימן כה) ויש לדון בדבריו, ואכמ״ל. ודו״ק].

בברכת התורה

יצחק יוסף

הראשון לציון הרב הראשי לישראל

עוד בענין הנ״ל

בס״ד, י׳ טבת תשע״ו

לכבוד היקר והנעלה כש״ת כה״ר

הרה״ג רבי **אליהו שלומי** שליט״א,

דיין ביה״ד לגיור

שלום רב,

אודות מה שכתבנו להרה״ג יצחק פרץ שליט״א, שיש להורות לבתי הדין לגיור, שב״ד המגיירים גר קטן יכולים בי״ד לברך על טבילת גרים, ואין חוששין שמא לכשיגדל ימחה, והסתמכנו בזה על דברי הראב״ד בספר בעלי הנפש שכתב בגר קטן שב״ד מטבילין אותו, א״נ בעבד קטן שרבו מטבילו בשלשה, שב״ד והאדון מברכים עליהם קודם הטבילה, כדין כל שאר המצות.

ושאלתם הרי בגמ׳ פסחים (ז׳:), ובראשונים ובשלחן ערוך לא כתבו דין זה של טבילת גר קטן האם יברכו ומי יברך, מלבד הראב״ד שעליו נתלו הפוסקים האחרונים, ומי מכריח אותנו לברך ברכה שאינה מוזכרת בגמ׳ ובראשונים ולא בשלחן ערוך, האם עושים מעשים לברך.

הנה כיון שיש לנו ראשון שהוא הראב״ד שכתב שעל ב״ד לברך, ויש מצוה לגייר קטן, ועצם מטבע הברכה הרי כן מוזכרת בגמרא (פסחים ז׳:), שגר מברך אחר הטבילה, בודאי מסתברא שיש לברך על המצוה ככל המצוות כולם, ולמה לא יברכו, ואע״פ שלא כתבו דין זה הראשונים והשלחן ערוך, מכל מקום אף אחד מן הראשונים לא חלק על הראב״ד בזה, ולכן יש להסתמך על דבריו וב״ד יכולים לברך על הטבילה. ולא דמי לברכת שעשני כרצונו שאינה מוזכרת בגמ׳, דהכא מטבע הברכה מוזכר בגמ׳.

ומה שכתבתם שרוב הקטינים המובאים לגיור בפני בתי הדין מופנים ללמוד בבתי ספר ממלכתי דתי, ומי יודע כיצד יתנהגו בגדלותם, ואם ישמרו תורה ומצות, הנה אכתי יש את החזקה שכתב החתם סופר (יו״ד סימן רנ״ג) שמוחזק לן בודאי שלא ימחה, דרובא דרובא אינם מוחים.

ובשיחתי לפני דייני הגיור אני מדגיש בפניהם כמה וכמה פעמים, שעליהם לגייר רק מי שהם חושבים שאכן ישמור תורה ומצוות. וכל מי שבא להתגייר ויש אומדנא דמוכח שאומר שמקבל מצוות משפה ולחוץ, ואין בדעתו לקיים המצוות, לא שנא גר קטן ולא שנא גר גדול אין לגיירו. וגר קטן רק אם אביו מחנכו בדרך ישראל סבא, רק אז יש לגיירו. אבל אם אביו חילוני, וכ״ש אם גם אביו נכרי, בודאי שאין לגיירו.

תקותי שאכן כל דייני הגיור שומעים להנחיות ההלכתיות שלנו, וינהגו כפי ההלכה בלי לחשוש מביקורת מאותם שאינם מבינים מימינם ומשאלם בעניני גיור על פי ההלכה.

בברכת התורה,

יצחק יוסף

הראשון לציון הרב הראשי לישראל

סימן יז
גיור קטינים למעשה

[שלחן ערוך סימן רסח]

ב״ה. טבת תשע״ה

לכבוד מכובדינו היקר והנעלה, רב הפעלים, עומד על משמר הקודש, כש״ת הרב רבי **יצחק פרץ** שליט״א ראש מערך הגיור

שלום רב,

באשר שאל כיצד יש להנחות את דייני הגיור בכל הקשור לגיור קטינים, בנים לאב ואם נכרים, שאינם חפצים להתגייר, או שהאב יהודי אבל מחלל שבת ואוכל נבלות וטריפות וכו׳, אם אפשר בכל זאת לגייר את הקטינים, את אותם הלומדים בבתי ספר ממלכתי דתי? ופעמים שההורים אף הולכים לכנסיה בכל יום ראשון. וגם כאשר האב יהודי, פעמים רבות הוא רחוק מאד מהיהדות, ואינו שומר תורה ומצוות כלל. ובן זה הגדל בבית הוריו מה יעשה ולא יחטא, ומה זכות היא לו שיגיירו אותו בי״ד כאשר אנו יודעים באומדנא דמוכח שלא יוכל להיות גר צדק. יורנו מורינו ושכמ״ה.

תשובה: הנה בגמרא כתובות (יא.) אמר רב הונא גר קטן מטבילין אותו על דעת בי״ד, מאי קא משמע לן דזכות הוא לו וזכין לאדם שלא בפניו, תנינא זכין לאדם שלא בפניו ואין חבין לאדם שלא בפניו, מהו דתימא עובד כוכבים בהפקירא ניחא ליה, קא משמע לן דהני מילי גדול דטעם טעם דאיסורא, אבל קטן זכות הוא לו. לא, הכא במאי עסקינן בגר שנתגיירו בניו ובנותיו עמו דניחא להו במאי דעביד אבוהון. אמר רב יוסף הגדילו יכולין למחות. ע״כ.

היכא שאביו או אמו אינם מביאים אותו להתגייר, אם בי״ד יכול לגייר את הקטן

ונחלקו הראשונים היכא שאביו או אמו אינם מביאים אותו להתגייר, אם בכל זאת בי״ד יכול לגייר את הקטן, דהא סוף סוף הדבר זכות הוא לו. או דבעינן בדוקא שאביו או אמו יביאו אותו להתגייר. והנה רש״י (ד״ה גר) כתב, שדברי רב הונא נאמרו בקטן שאין לו אב, ואמו הביאתו להתגייר. ולכאורה יש מקום לדייק מדבריו שיש צורך בכך שאחד מהורי הילד ימסור אותו לגיור, גם אם לא יתגייר עמו בפועל, וכן משמע בדברי הבה״ג המובא בטור (יורה דעה סימן רסח).

אך הרשב״א (ד״ה אמר) כתב שדברי רש״י הם לאו דווקא, ואין צורך שהגר יבוא עם אמו, וכן כתב הריטב״א (ד״ה גמרא אמר) והמאירי (ד״ה גוי) והר״ן (ד״ה גמרא אמר) והטור (יורה דעה רסח), וכן פסק השלחן ערוך (יורה דעה רסח, ז): ואם אין לו אב, ובא להתגייר או אמו מביאתו להתגייר, בי״ד מגיירין אותו. ע״ש. והיינו, שדי בכך שאמו תביא אותו להתגייר, או שיבוא מרצונו בלי שום הורה, ואין שום צורך שהורי הילד יתגיירו יחד אתו. ועיין להב״ח (יורה דעה רסח אות ט) שכתב, שרש״י ביקש ללמד שאפילו כשבא עם אמו יש צורך בדעת בי״ד, בניגוד לגר שבא עם אביו. אך בשערים המצויינים בהלכה (כתובות יא.) כתב שדבריו אלו נכנסו לרש״י מאימת הצנזור, כדי שלא יחשבו שבי״ד חוטפים תינוקות ומגיירים אותם. ולכן כתב שאמו מביאתו, אבל אין הכי נמי בי״ד יכול לגייר קטן גם בלא שאמו מביאתו. וכן משמע לכאורה מדברי הרשב״א (ד״ה אמר): ״ולאו למימרא דבלא״ה [היינו בלא אמו] לא מטבילינן ליה, אלא לומר דאין ב״ד מחזרין למול ולטבול את העכו״ם הקטנים מעצמן״. ומשמע שמצד ההלכה אין הכי נמי יכולים בי״ד לגייר קטן, אלא שאין מחזרין על כך. כך מבואר גם בהר״ן בחידושיו (ד״ה גמרא אמר): ״שאין ב״ד צריכין לחזר אחריהן למול אותם, אלא אם הם באים מעצמן״, ובפירושו לרי״ף (ד. ד״ה ולענין): ״ולא שיהו בי״ד מצווין לחזור ולמול את העובד כוכבים מעצמם, אלא שאם בא התינוק מעצמו או שהביאתו אמו, או שעשו כן בי״ד מעצמן מהני״. וכ״ה בפסקי הרי״ד (ד״ה אמר): ״תינוק שנמצא מושלך, או ששבו ישראל קטני גוים, בי״ד מלין אותן, והם כישראל לכל דבר״. הרי שלדעתם בי״ד יכול לגייר קטן גם בלי אביו ואמו, וגם בלי שהם מביאים אותו להתגייר. [והוא באופן שבי״ד חושב לנכון שהקטן יקיים מצוות לכשיגדיל].

אולם לדעת הריטב״א [בד׳ רש״י] אין בית הדין יכול לגייר בלי שהוריו מביאים אותו שכתב ״כל שאין בו דעת ואין אביו ואמו מביאו לבי״ד, שאין

מטבילין אותו". וכ"ה בתוס' (מד. ד"ה הגיורת): "שאין מטבילין גר קטן על דעת בי"ד, אלא אם כן הוא תובע להתגייר" (או בא עם אמו), וכן כתב הרא"ה (בשטמ"ק יא.): "כשבא לפנינו להתגייר ורוצה מעצמו בדבר", וכ"ה במאירי (יא.): "הואיל ומכל מקום הוא תובע בכך מטבילין אותן". וכן כתב המרדכי (יבמות סימן מ): "אם אין רוצה אינו גר".

ועיין בדרכי משה (סימן רסח, סק"ד) שהביא את מחלוקת הראשונים הנז' ולא הכריע בה, והש"ך (שם סק"ז) דייק שהשלחן ערוך פסק שא"א לגייר ילד נגד רצונו.

אין גירות בלי קבלת תורה ומצוות

ובמקום אחר הארכנו לבאר בענין גירות בלי קבלת מצוות לגבי גר גדול, דמבואר ברמב"ם (הלכות איסורי ביאה פי"ג ה"ד) בזה"ל: וכן לדורות כשירצה העכו"ם להכנס לברית ולהסתופף תחת כנפי השכינה, "ויקבל עליו עול תורה", צריך מילה וכו'. עכ"ל. וכן פסקו הטור והשלחן ערוך (יורה דעה סימן רסח ס"ג וסי"ב). ומבואר שמהות הגירות הוא כניסה לברית שבין ה' לישראל, וכניסה לקדושת ישראל שנקראת "תחת כנפי השכינה", ודבר זה נעשה על ידי קבלת "עול תורה" דהיינו מה שנאמר בתורה, וזהו קבלת מצוות. והדרך להכנס לכ"ז על ידי ברית מילה, טהרת טבילה, וכפרת קרבן. וכן כתב בפי' מהר"ד עראמה (שם) דלשון "גירות" היינו "קבלת מצוות".

וכן כתב רש"י ביבמות (מז:) וז"ל: ומודיעין אותו מקצת מצוות, דהשתא על ידי טבילה הוא נכנס לכלל גירות, הילכך בשעת טבילת מצוה "צריך לקבל עליו עול מצוות". ע"כ. וזהו הטעם שצריך בי"ד לגירות, כדי לקיים את הקבלת עול מצוות, וכמו שכתבו התוס' ביבמות (מה:) וז"ל: הא דבעינן שלשה היינו לקבלת המצוות, אבל לא לטבילה. ע"כ. וכן כתב הרא"ש (שם פרק ד' סימן לא). וכן כתב המרדכי ביבמות (סימן לו) דלא בעינן ג' לעיכובא אלא לקבלת המצות. ע"כ. וכן כתב הרמב"ן (שם): ואפשר דגבי קבלת מצוות צריך שלשה אפילו בדיעבד, דמשפט כתיב ביה. ע"כ.

ומבואר שעיקר הגיור הוא קבלת מצוות, והמילה והטבילה הם רק הכשר והיכי תימצי להחיל את היהדות על ידי טהרת וקדושת המקוה, וע"י הסרת הערלה שמאפשר לקיים ברית עם ה', אך עיקר הגירות הוא שיהיה תחת עול תורה ומצוות.

ואף דנראה כי אפשר לגייר גם שוטה או סומא, היינו כמו שמגיירים אשה אף על פי שאינה שייכת בכל המצוות, כי מהות הגירות הוא קבלת קדושת ישראל, וחלק מקדושת ישראל הוא לקיים כל אחד את כל המצוות במה שהוא שייך בהם, ומי שאינו מקבל על עצמו את עול כל המצוות "מה שהוא חייב", אינו בכלל קבלת קדושת ישראל.

וכן העלה מרן אאמו"ר זצוק"ל (במאמר שפורסם בקובץ תורה שבעל פה כרך יג עמוד לא) שאם הדבר ידוע ומינכר לכל, ואנן סהדי שאין בכוונת הגר לקבל עליו עול המצוה, אין ממש בגירות זו, ולא מועיל גם בדיעבד. והביא שכן הורו גדולי הפוסקים. וכן כתב בשו"ת אגרות משה (חלק יורה דעה סימן קנז) דהיכא דאנן סהדי שלא ישמור מצוות, ושאינו מקבלם בלבו, לא מהני אף בדיעבד. ועיין עוד שם סימן קח קט, וחלק אבן העזר סימן כז, ושם חלק חושן משפט דף שיג סע"ב, מ"ש להשיג על בעל מלמד להועיל, בדבר גיורת לכהן.

וכתב עוד, והנה בזמנינו זה יש להגביר ביתר שאת את ההסברה לגרים לפני ביצוע הגירות, שעליהם לשמור לעשות ולקיים כל דברי התוה"ק, ושלא יחשבו שגם מי שאינו שומר תורה ומצוות נחשב ליהודי טוב, ולישראל כשר, והמקיימים את התורה והמצוות הם רק האדוקים המתחסדים עם קונם.

ויש להזכיר כאן דברי הגרי"א הרצוג בשו"ת היכל יצחק (ח"א סימן כא) וזה תוכנם: דע שאף על פי שהדין נפסק בגמרא הלכה כולם גרים הם, אף אלה שנתגיירו לשום אישות, מכל מקום יש לי חשש רציני בזמן הזה, כי לפנים בישראל העובר על מצוות התורה היה בזוי וחדל אישים, ונרדף בעמו, ולכן כשקיבל עליו הגוי להתגייר, אף שהסיבה הראשונה שהניעתו לכך היתה לשום אישות, הרי ידע מראש שאם לא יקיים מצוות התורה יהיה מצבו גרוע מאוד, מצד החברה היהודית, וגם מהחברה הנכרית, אשר מלפנים כבר נעקר ונתלש ממנה, ונמצא קרח מכאן ומכאן, ואו חברותא

או מיתותא. מה שאין כן בזמנינו שישנם הרבה חפשיים מהדת, שלא רק שאינם מתקשים כלל בפריקת עול המצוות מעליהם, אלא הנם גם עומדים בראש קהילות ישראל, ולכן יש לחוש שמא אינו מקבל ברצינות את עול המצוות, אלא משום סיבת האישות אומר מה שאומר, ולבו בל עמו, אחריות רבה מוטלת על בתי הדין הבאים לגייר גרים כאלה. ע״כ.

והנה הב״ח (יורה דעה סימן רסח) כתב בזה״ל: וכשהיו שלשה בטבילה אף על פי שכתב הרמב״ם (פי״ג הי״ז) דכשר ״אף על פי שלא היתה לשם קבלת מצוות כל עיקר״, מיהו התוס׳ והרא״ש חולקין על זה, דקבלת המצות ודאי מעכבת, והכי נקטינן דאין משיאין אותו אשה עד שיקבל עליו המצות בפני שלשה. ע״כ. ולכאורה משמע שי״א דאין קבלת המצוות מעכבת, אך יתכן לבאר דלעולם כולי עלמא מודו שקבלת מצוות היא לעיכובא, וכמו שנתבאר להדיא מל׳ הרמב״ם, אלא דכוונת הב״ח שי״א שאין צריך לעיכובא שבשעת הטבילה יקבל עליו את המצוות ״בפיו״ לפני הדיינים, דצריך את השלשה רק לצורך ״הטבילה״, אבל לדעת התוספות והרא״ש צריך בי״ד ״לקבלת עול המצוות״. אבל כולי עלמא מודו דבעי׳ שיקבל בלבו את המצוות, שזה מהות הגירות.

ועוד יש לחלק בדבר, דהנה הרמב״ם (שם) כתב בזה הלשון: גר שלא בדקו אחריו ״או שלא הודיעוהו המצות ועונשן״ ומל וטבל בפני ג׳ הדיוטות הרי זה גר. ע״כ. וכתב הרב המגיד, זה פשוט שאין ״הודעת המצוות״ מעכב דיעבד. ע״כ. וכן כתב בחמדת שלמה (יורה דעה סימנים כט, ל) ובשו״ת אגרות משה (יורה דעה סימן קנז) ובשו״ת יגל יעקב (יורה דעה סימן צד).

וכן נראה מסברא שהרי אין אנו מודיעים לגרים את כל המצוות, אלא את חלקם, ומבואר כי אין כאן קבלה של המצוות בפועל מתוך ידיעת כל המצוות, אלא קבלה כללית של כללות המצוות, ולצורך זה אומרים לו מקצת המצוות בדרך דוגמא, אך אף על פי שידיעה זו חשובה, ומסמיכים את הידיעה לטבילה, מכל מקום אין ידיעת המצוות מעכבת, כי העיקר הוא בשעת הטבילה שתהיה קבלת מצוות כללית, ומתוך ידיעה שיש מצוות רבות ודינים רבים בתורתינו הקדושה, ואין צריך בדוקא קבלת כל פרט מהמצוות. ובמשך הזמן ילמד את כל ההלכות כמו כל יהודי הלומד והולך.

ועתה נבוא לבאר ענין גיור קטן, דהנה אף שהקטן אינו בר חיובא לקיים המצוות, מהני הגיור משום דאנן סמכינן על כך שכשיגדל ויהיה בר חיובא, יקיים את כל המצוות, ואביו או אמו שהם אחראים עליו, מתחייבים לגדלו לתורה ומצוות, ולכן זה נחשב שגם הוא ״קיבל״ עליו את המצוות, דאנן סהדי שיקיימם לכשיגדל, ונחשב כקבלת מצוות, דבלא״ה אין שום משמעות לגירות. וכמו שהעלו כל הפוסקים. וכן ביאר בשו״ת לב אריה (סימן ט׳). וכאשר הקטן מגדיל ואינו מוחה, הוי כהסכמה לקבל את כל המצוות. ומהני קבלה זו למפרע מה שהיה בביה״ד. ובשיטה מקובצת שם כתב בשם שיטה ישנה, דשאני קטן דא״א. וע״ש בריטב״א.

וקטנים שאינם דרים בבית שבו מקפידים על שמירת התורה והמצוות כדת ישראל, ולא נראה בעיני הדיינים שרצון ההורים לשנות דרכיהם ולהקפיד יותר בשמירת התורה והמצוות, וכגון בן ישראל שנשא נכרית בנישואין אזרחיים רח״ל, ורצונו למול ולגייר את בנו, וההורים אינם מקפידים על מצוות התורה, האם יש תוקף לגירות כזו, והאם נחשבת היא לו כזכות או לא. והנה יסוד דין גר קטן הוא משום שהגירות ״זכות הוא לו״, וזכין לאדם שלא בפניו, אחר שהגר הופך ליהודי עובד ה׳ החוסה תחת כנפיו, ומקבל שכר על כל תרי״ג מצוות וזוכה לחיי העולם הבא. אולם היכא שהגר לא יקיים מצוות, אדרבה כנגד הזכות שבעצם הכניסה ליהדות יש כאן חובה גדולה על האחריות והעונש החלים על יהודי שאינו מקיים מצוות.

והנה נראה פשוט שכל שאנו יודעים בבירור שכאשר יגדל ילד זה בבית הוריו, בודאי יעבור על כל איסורין שבתורה, שכן כך תהיה הנהגת הבית בו גדל ובו יגדל, אין גיורו גיור, שאין כאן קבלת מצות כשיגדיל. ויש אומדנא דמוכח שלא יקיים את המצוה, הרי זה נחשב כגירות ללא קבלת מצוות, שכתבו כל הפוסקים דלא מהני גם בדיעבד.

וכן כתב בשו״ת זכר יצחק (סימן ב׳) על פי דברי הראשונים כולם, (שהובאו בר״ן בכתובות יא.) דלעולם אין לבי״ד לחזר אחר קטני אומות העולם לגיירם מדעתם, אלא שאם יבוא קטן להתגייר או יביאוהו אביו ואמו רשאים בי״ד להטבילו ע״ד בי״ד, וממילא כאן שאביו ואמו הביאוהו שלא לשם גרות שהרי אין גירות בלא קבלת מצוות והם ודאי אינם חפצים בכך, והקטן עצמו אין בו דעת ולא נעשה הדבר ע״פ בקשתו אין להם לבי״ד לעסוק בענינו כלל ועליהם לדחותו מכל וכל.

וכן כתב בשו״ת דעת כהן (יורה דעה סימן קמז) וז״ל, ומגיירין את הקטן דוקא באופן כזה שאנו יודעין שבגדלותו יקיים את המצות, דבאמת הלא קבלת המצות היא עיקר של הגירות, שהרי היא מעכבת, ואפילו אם קיבל אלא שלא היתה הקבלה כדין, דהיינו שלא היתה ביום ובשלשה. ואם כן מסתברא מילתא דלדידן דקיימא לן דגר קטן צריך שיהיה מדעת אביו או מדעת אמו, שאז מטבילין אותו על דעת בי״ד, ודאי צריך על כל פנים שאביו או אמו, או שניהם יחד, ימסרו אותו ע״ד קבלת המצות. אבל בענין שהדבר מתברר, שאין דעתם כלל לקיים ולהזהר מאיסורי תורה, מאי מהני מה שהם מוסרים אותו לגירות על דעת בי״ד, דפשיטא דלא עדיפא מסירתם מאילו מסר את עצמו לגירות במילה וטבילה, שכיון שחסרה קבלת המצות אין זו גירות כלל, והכי נמי כן מדין ק״ו. עכ״ל.

אמנם הנה בשו״ת בית יצחק (אבן העזר ח״א סימן כט אות יא) כתב, שאם אין רצונה של האם להתגייר כדת משה, אבל האב מקבל עליו את כל המצות, ואין דעתו של אבי הבן לגרשה, משום כך עדיין אין בכך כדי למנוע את קבלת גירותו של הבן, כיון שאביו מצהיר שבנוגע לחינוכו של הבן ינהג בכשרות גמורה כדת ישראל, דאפשר שאכן אין רצונו של האב להקפיד בעצמו על שמירת המצוות, אבל כנה הוא בהצהרותיו לגבי חינוכו של בנו. והכל בזה כראות עיני הדיין. ומוטל על הדיינים להטות אוזנם כאפרכסת ולפקוח עיניהם לראות נכוחה עד שידעו בבירור את אמיתת כוונתו וכנות דבריו. ויש לצרף סברא נוספת שאף שיודעים אנו שמן הסתם הבן יכשל באיסורי תורה מחמת דירתו עם אביו ואמו ודרך חינוכם, ונמצא שיענש בסיבתם על ביטול המצוות ועקירתם, עדיין זכות היא לו לבוא בקהל ישראל, שכן שנינו בסנהדרין (ריש פרק חלק) כל ישראל יש להם חלק לעוה״ב, ואף הוא בכלל, ונמצא שעל ידי כניסתו לקהל ישראל זוכה בחיי נצח, שלא כשאר אומות העולם שהעיד עליהם הנביא (ישעיהו מ טו) גוים כמר מדלי וכשחק מאזניים נחשבו. עכ״ד.

ונראה מדבריו שסמך על סברא זו רק באופן שהאב מצהיר שיחנך את הבן כדת משה וישראל, ולפי ראות עיני הדיין ניכרים דברי אמת, ובזה י״ל דאפילו שמסתבר שהבן יכשל בקצת איסורים מחמת שהותו עמם באותו בית, מכל מקום יש לו זכות להיות בכלל ישראל. אבל באופן שהדיין רואה שאין בכוונתם לחנכו לשמירת כל המצות, אין כאן גירות, כיון שאינו מקבל מצות. ונראה דהדעת כהן לא נחלק על הבית יצחק באומדנא זו.

ושמעתי מבני הרה״ג **עובדיה יוסף** שליט״א [ראש ישיבת אוהל יוסף], שיש לדון עוד בכ״ז מטעם דלא חשוב בכלל ״זכין״ לאדם שלא בפניו, וכל מה שהבי״ד יכולים לגייר את הקטן, היינו רק מחמת הדין זכין וכו׳, וכמבואר בכתובות (יא.). וכתבו התוס׳ (ד״ה מטבילין) וז״ל, ואף על גב דזכייה הוי מטעם שליחות, ואין לקטן שליחות מן התורה, הני מילי בדבר שיש בו קצת חובה כגון להפריש תרומתו, דשמא היה רוצה לפוטרה בחטה אחת, או שמא היה רוצה להעדיף, אבל הכא ״שזכות גמור״ הוא לו יש לו שליחות. ע״כ. ואם כן בנדון דידן פשוט שאין זה זכות ״גמורה״ להיות יהודי שאינו מקיים מצוות בכלל, ודוקא כשנכשל במקצת מצות י״ל כן. וכן מוכח מסוגית הגמרא בכתובות שהוזקקו לחלק ולומר שכאשר נתגייר אביו עמו זכות היא לו, כיון דניחא להו במאי דעביד אבוהון, ואילו כשאביו עודו נכרי אין זו זכות גמורה. ונסתפק לן על פי זה אי מהני גרותו. ומשמע שכל שאין זו ״זכות גמורה״ לא מהני גרותו מדין זכין. וכ״ש כאן שמחמת גרותו יבא לכלל עונש. והבית יצחק מיירי רק באופן שהאב מצהיר שיחנך את בנו לקיים את המצות, והבי״ד מתרשמים שדבריו דברי אמת, ולכן לא חשש

למה שיכשל בקצת מצות, מחמת שאמו לא שומרת תורה ומצות, וכנ״ל. וגם לרוב הראשונים שישבו בטעם אחר משום שגירות שאני שאין היא חלה על ידי בי״ד אלא משמים או על ידי המתגייר עצמו, ולא כתוס׳ בכתובות משום שזכות גמורה שאני, על כל פנים בעינן שיהיה כאן זכות וכמבואר בגמרא גופא, ויהודי שעובר עבירות אין זה זכות.

ואף על גב שכתבו הפוסקים שזכין לאדם שלא בפניו גם כשאין בדבר זכות גמורה, ונמשך ממנו צד חובה, וכמבואר בחידושי הרשב״א (קדושין כג.). [וע״ש בברכת שמואל (קדושין סימן יד) מ״ש בביאור ג׳ הטעמים שהזכיר הרשב״א שם]. וכן מוכח מהר״ן בגיטין (לז.) לגבי זכיית קרקע בפרוזבול. וכן מוכח מהרא״ש (גיטין פרק א׳ סימן יג) דבמקום שיש זכות וגם חובה, אפילו שהם תלויין זב״ז, מכל מקום לא הוי בכלל הדין דזכין לאדם שלא בפניו. והובא בעולת נח (אבן העזר ס״ס ז׳).

וכן כתב השאגת אריה (הוספות סימן א׳) דהא דקיימא לן זכין לאדם שלא בפניו, לא צריך שיהיה ״זכות גמורה״, אלא אם הזכות רבה על החוב, החוב בטל במעוטו נגד הזכות. תדע דגבי גר קטן אמרינן דזכות הוא לו אטו מי לא מטי ליה חוב גם כן על ידי גרות שמקבל עליו עול מצות ונאסר במאכלות אסורים לישראל חמץ בפסח ובמלאכת שבת ויום טוב ומתחייב בענוי יום הכפורים ובהרבה מצות חמורות, אלא על כרחך כיון שזכות שמכניסין אותו תחת כנפי השכינה רבה הרבה מאוד על החוב זכות קרינן ליה. ע״כ.

וכן כתב הגרי״ש אלישיב (בקובץ תשובות ח״א סימן קג) דהיאך יתכן לומר שגם אם יגדל כאחד מרשעי ישראל עדיין גירות זו זכות היא לו, והא קיימא לן דתינוק שנשבה בין הגויים והיה נוהג כמעשיהם הרעים, ולא ידע כלל ממצוות התורה וענייניהם, לכשיוודע לו שהוא ישראל עליו להביא חטאת על כל אחד מחטאיו, ומוכח דלא חשיב אונס אלא שוגג, ואם כן היאך יתכן שיהיו כל ימיו מלאי עוון ויהיה צריך כפרה על כל אחד ממעשיו, ועדיין ייחשב לו הדבר כזכות. וע״ש שביאר ענין גיור הקטן דאף שאין שליחות לקטן, כיון דזכות לו, איכא זכייה גם לקטן. והראשונים בריש כתובות הקשו, דאיך אפשר לגייר קטן ולסמוך עליו לכל דבר, והרי יש לחוש שמא לכשיגדיל ימחה והוה גוי למפרע, ותירצו, דמכיון שהוא עצמו נוהג כל הזמן כישראל ושומר תורה ומצוות, חזקה שימשיך להתנהג כמנהגו ולא ימחה כשיגדיל. ואם כן בנידון גר קטן שהוריו נכרים, אין הכי נמי קיים חשש סביר דכאשר יגדיל ימחה ויבטל הגיור למפרע. וע״ש שהביא דברי האגרות משה שהיקל בדבר, ותמה על דבריו. ע״ש.

גם בשו״ת מנחת יצחק (ח״ו סימן קה וסימן קז) כתב, בבן ובת שאמותיהם נכריות, ואין בדעתם להתגייר, אך ברצונם לגייר את ילדיהם, ובביתם אוכלים נבילות וטריפות, ואף אם ישלחו את ילדיהם לת״ת, ללמוד משהו, לא יתכן שיתנהגו בביתם ע״פ חוקי התורה, ומאיימים שאם לא יקבלו ילכו לרפורמים, הנה אין זה צריך לפנים, והעיקר הוא דאין להתחשב כלל עם האיום שלהם, ואין לגייר אותם, דלא הוי כלל זכות בגיור קטנים כאלו, דכל הטעם שמטבילין קטן ע״ד ב״ד, היא משום דזכות היא לו, וזכין לאדם שלא בפניו, כדאיתא (בכתובות י״א.), והיכא דלא יגדלו אותם לתורה ומצוות, מה זכות היא להם, אדרבה חובה היא להם, שאם הי׳ נשארים נכריים היו פטורים מעונש, עי׳ בתשו׳ בי״צ (א״ע ח״א סימן כ״ט אות ח׳), ובמנחת יצחק (ח״ג סימן צ״ט אות ג׳).

ובשו״ת שבט הלוי (ח״ו סימן רב) ובשו״ת חבצלת השרון (ח״א יורה דעה סימן עה) ובשו״ת חלקת יעקב (ח״א סימן קכח סק״ד) דבודאי אינו חשוב כזכות גמור, כיון דמסתמא יחלל שבת כשיגדיל, ולכן לא הוי גירות.

וכן כתב בשו״ת זכר יצחק (ח״א סימן ב׳) ״דכיון דאנו יודעים, דיעבור בודאי על כל איסורין שבתורה כשיתגדל בבית כזה, אם כן אין זה זכות לו כי אם חובה״.

גם הג״ר יצחק אלחנן [הובא בתשובת מטה לוי ח״ב סימן נה] כ׳ שהזכות היא דוקא כשהילד ״יהיה יהודי ומחזיק ביהדות כראוי״, ואילו ״כשהאב יצא מהכלל והוא כמומר לכל התורה, על כרחך בכהאי גוונא לא מיקריא זכות אלא חובה״. וגירות זו אינה זכות לו אלא חובה, ולא שייך בזה דין זכין לאדם שלא בפניו.

וממילא אין כאן מעשה בי״ד, ושוב לא חשיב גירות כלל.

ועיין עוד בשו״ת מנחת אלעזר (ח״ג יורה דעה סימן ח׳) שגדולי אשכנז בעל הערוך לנר והגאון מוירצבורג הסכימו שניהם לדעה אחת שאין לגייר קטן כזה שודאי לא יתחנך לשמירת התורה והמצוות.

וכן כתב בשו״ת שרידי אש (ח״ב סימן סא אות ג׳) וז״ל, והעיקר שאין בזמננו שום זכות לקטן שגיירו אותו, ובפרט מי שמתגדל בבית הורים שאינם מקיימים תורה ומצוות, והילד גם כן לא יקיים את המצות שנתחייב בהם על ידי גירות. ואם כן לא זו בלבד שאין הגירות זכות לו, אלא היא חוב גמור, ואסור לגרום חוב לאדם אף על פי שאינו יהודי. ולא עוד, אלא שהגירות שהיא חובה לו היא בטלה ומבוטלת ואינו גר כלל ויבוא לידי מכשול, שיחשבוהו וגם הוא יחשוב את עצמו לישראל. ואין לשער ולתאר את ריבוי המכשולים שיצאו מזה. ולכן חלילה וחלילה להעלות על דעתו כלל, שאפשר להקל ולמול בן נכרית. ואל ישמע לקול רבנים טועים ומתעים, שרוצים להעביר ישראל על דתו ועל טהרתו. הם ילכו אחרי הבעלים שיעשו להם ואנחנו נלך אחרי ה׳ אלקינו ונשמע בקולו. עכ״ל. ועיין עוד בקונטרס כתורה יעשה (נדפס בסוף שו״ת לבושי מרדכי אבן העזר) שאסף כעמיר גורנה מתשובותיהם של רבים מפוסקי דורו שנטו אף הם להחמיר בזה שלא לקבלו.

וגם בשו״ת היכל יצחק (אבן העזר ח״א ס״ס כא) כתב שאם האב הטבעי הוא ישראל, ויראה הבן שאיננו שומר מצוה, ושהאם שהתגיירה איננה שומרת, איזה סיכויים יש כאן שיתחנך ליהדות, ואין לנו לגיירם, אבל אם לפי אומד דעת הרב יש סיכויים שההורים ישמרו יהדות, ויש חשש של תרבות רעה, אם לא נקבלם, אפשר לקבל בדיעבד. עכ״ד.

ונראה דצריך שיהיו סיכויים גדולים שישמרו את המצות לפי ראות עיני הדיין, וגם בזה יש להקל רק כשיש חשש שיתקלקלו יותר אם לא נקבלם. אבל בלא״ה אין להקל בשום אופן. ומתוך העיון בתשובה זו הרי שלא התיר לקבל את הגוים לגירות אלא כאשר ניכר שאכן עומדים לקבל על עצמו עול תורה ומצוות, אלא שגם זה התיר רק בדיעבד (משום צורך שעה כמבואר בדבריו) כיון שחשש בכל זאת לכוונת הגירות שצריכה להיות לשם שמים, ועוד שבימינו יש ספק על אגב אונס גמר ונתגייר ע״ש, וע״כ דבריו כדברי שאר הגאונים הנ״ל ללא חילוק כלל.

אבן הנה בשו״ת אגרות משה (אבן העזר חלק ד׳ סימן כו) כתב, בדבר מלמדים בבתי ספר שיש שם ילדים מאמה נכריה, דלכאורה אסור ללמדם תורה, ומאידך א״א להורות להם לעזוב את עבודתם, כיון שיש בזה חיי נפש, ועוד דרוב התלמידים יהודים כשרים. ולכן יש להזדקק לתקן להם כמה שאפשר, וז״ל: דאת הקטנים יגיירו כי הם אין צריכים קבלת מצות, ויגיירום על דעת בי״ד, והוא זכות להם, כי מכיון שלומדים בבית ספר דתי אצל מורים יראי שמים, הרי מצוי שיגדלו להיות שומרי תורה, ולכן אף שהוא ספק, הוא זכות ודאי, וגם אף אם לא יתגדלו להיות שומרי תורה מסתבר שהוא זכות, דרשעי ישראל שיש להם קדושת ישראל, ומצוות שעושין הם מצוה, והעבירות הוא להם כשגגה, והוא גם כן זכות מלהיות נכרים, וזה אני חושב שיסכימו הבע״ב, וגם הגדולים מבני י״ג נמי אם יאמרו להם שצריכין להתגייר, וכן הגדולות מבנות י״ב ודאי יתרצו, ובזה צריך להשתדל וכמובן להסביר הדבר באופן טוב ובנחת שודאי ישמעו לזה. עכ״ל.

ונראה מדבריו שלא הכריע בבירור דין זה, וכל הנדון רק אם יש בזה דין זכין, ובע״כ מירי שהקטן ישמור את רוב המצוות לכשיגדיל, דבלא״ה אין כאן קבלת מצות וחסר בעיקר הגירות. והוא קאי במקרה מסויים, וכפי הנראה היה נראה לו שהקטן מתחנך היטב ונמצא בסביבה של יהודים יראי שמים, ויש סיכויים גדולים שגם לאחר שיהיה בן י״ג שנה ישמור תורה ומצוות. אבל לא קאי על גיור המוני של אלפי קטינים שהאבא והאמא הם נכרים וממשיכים ללכת לכנסיה, או שאוכלים מאכלות אסורות. ועיין עוד בשו״ת אגרות משה (יורה דעה ח״א סימן קנח) שלא סמך על סברתו לכתחלה, וכתב דנכון לטבילם שנית לכשיגדילו, אבל בדיעבד אפשר שמכל מקום הוא זכות שאף רשעי ישראל עדיפי מעכו״ם וגם הוא זכות מחמת דניחא ליה במאי דעביד אביו ובפרט אחרי שגם אמו נתגיירה שבאופן זה הוא יותר זכות. ע״כ.

ונראה דאפשר לדחות דכיון שהוא שוגג גמור אין בזה חיסרון כל כך. מה שאין כן במי שמתגייר בין הישראלים, ואינו שומר תורה ומצוות. ועוד אפשר לדחות דמיירי שחשבו שיהיה מי שילמדנו המצוות אלא שאחר כך הולך אותו אדם ונשאר הגר לבדו בין הגוים. אבל מלכתחלה כשיודעים שלא יקיים את המצות, אין זה נחשב כזכות, וממילא הבי״ד לא יכולים לגיירו. וכן נקט בדברות משה (שבת סימן סד הע׳ יא) ש״מסתבר יותר שהוא זכות״, ועי׳ בשו״ת משנה הלכות (טז, קכט) שדן בסברת האגרות משה ופקפק בה. ע״ש. [ומאי דחשיב כניחא ליה, היינו משום דניח״ל לקטן להקדים גיורו על דעת ב״ד, כדי שיתחנך לאט לאט בעשיית המצות, מלשהות עד שיהא גדול כדי שיעשה המצוה בעצמו, וכל המצות יפלו עליו בבת אחת למעמסה (כ״כ בשו״ת יביע אומר ח״ח יורה דעה סימן לא) ע״ש].

ובספר מסורת משה (עמוד שכב) הביא בשם הגר״מ פינשטיין, אודות משפחה מרוסיה שאביהם יהודי, והם טוענים שאימם גם כן יהודיה, אך בחב״ד טוענים שהיא נכריה. ועכשיו האם התחילה ללמוד והסכימה גם כן להתגייר, ושאלו להגר״מ פיינשטיין אם יש לסמוך על זה לגייר את הילדים, והשיב שבודאי יש לגיירם בפרט שיש חשש שמא בלא״ה הם יהודים, ועי״ז יתקבלו לישיבות. ובל״ז יש חשש להתבוללות. ומאחר שגם אמם מתגיירת, יש לקוות שגם אביהם ידריכם בדרך המצות.

ואחר כתבי כל הנ״ל ראיתי מה שכתב בזה ידידי-עמיתי הרב הראשי הגר״ד לאו שליט״א, בספרו משכיל לדוד (סימן לח), ושם דן לגבי אשה נכרית שחיה עם יהודי וילדה ממנו בן, ואחר תקופה האשה התגיירה, יחד עם בנה, אך התנהגותה לא היתה בדרך התורה והמצוות, כיום הבן חזר בתשובה והתקרב לתורה ולמצוות, אם ניתן לסמוך על הגיור שנעשה, למרות שבמשך שנים הוא ואמו לא שמרו תורה ומצוות. וע״ש מה שכתב בטוב טעם, והביא דעת הגר״י אלחנן שקטן הגדל בבית שאינם שומרי תורה ומצוות, אין הגיור זכות לו, אלא חובה גמורה. אך בשו״ת בית יצחק סובר שבכל מקרה היא זכות בשבילו, אף שאינו שומר תורה ומצוות, [אלא שהרב בית יצחק קאי על דיעבד, ובודאי דלתכחלה מודה שאין לגייר קטן כאשר לא שייך לחנכו לשמור תורה ומצוות. ובלא״ה רוב ככל האחרונים חלקו על דברי הרב בית יצחק]. סוף דבר העלה בנידונו שאין הקטן צריך לחזור ולהתגייר.

המסקנא בענין גיור קטינים

לסיכום: **א.** הג״ר יצחק אלחנן כתב, כיון שרוצה להכניסו בכנפי השכינה שיהיה יהודי ומחזיק ביהדות כראוי, בזה אמרו דהויא זכות לו, וכמבואר בכתובות, מה שאין כן בנידון דידן דהאב יצא מהכלל, והוא כמומר לכל התורה, ועל כרחך בכהאי גוונא לא מקריא זכות רק חובה.

ב. דעת הגאון רבי יצחק מפונביז׳ בשו״ת זכר יצחק (ח״א סימן ב), כיון שאנו יודעים שיעבור בודאי על כל איסורין שבתורה כשיתגדל בבית זה, אין זה זכות לו כי אם חובה, ובכגון דא לא אמרו זכין וכו׳.

ג. ובשו״ת חבצלת השרון (ח״א יורה דעה סימן עה) כתב לדון, במי שנשא נכריה והביא ממנה בן, ורוצה למול אותו, אך בודאי יחנך אותו שלא בדרך התורה והמצוות, הנה אם יגיירוהו אין זו זכות אלא חובה גמורה עבור הקטן, ואם תמצא לומר דהא כשיגדיל יכול למחות, וממילא לא תהיה חובה עבורו אם ימשיך בדרך ההפקרות, ולא מהני גירותו למפרע, הנה לפי מה שכתבו התוס׳ בעינן שיהיה זכות גמורה, בכהאי גוונא גם יוצמח מזה דאם יגדל ויטוש דרך המצוות, ויהיה נכרי למפרע, והעולם לא ידעו מזה, וכשיהיו רואין שהוא נימול, וכן יהי׳ נכתב במסמכים, יהיו סבורין שהוא ישראל, וישא בת ישראל, ויביא בת ישראל לידי מכשול שתהי׳ נבעלת לנכרי שלא בידיעתה, וגם יעשו כמה ברכות לבטלה, וז׳ ברכות, וגם יוכל לבוא לידי איסור דאורייתא שתהיה לו בת ותינשא לכהן וכו׳.

ד. וכ״ד הרב מטה לוי (להגאון רבי מרדכי הורוויץ׳, שנת תרצ״ב, ח״ב סימן נה), שאין למול את הקטן כל זמן שהאבא מחזיק את הנכרית לאשתו וחי עמה. ואמנם ידוע בודאי שהם לא יפרדו מנשותיהם, ויאמרו להם שלא ימולו את הבן עד שהאמא תתגייר כדת.

ה. ובשו״ת שרידי אש ח״א (סימן מו, וכעין זה סימן סא, וח״ב סימן נז) כתב, התינוק שמתגייר ואוכל אחר כך

נבילות וטריפות, אם כן אין הגרות זכות לו, ואין בגרות כלום. ע"כ. אמנם בח"ב סימן סג כתב השרידי אש שרק "לכתחילה יש להימנע מלגייר גר קטן במקום שיש לחשוש שאבותיו לא יגדלוהו לתורה ולמצות".

ו. וכן כתב בשו"ת דעת כהן (להגרא"י קוק, יורה דעה סימן קמז), וכ"ז הוא רק אם אנו יודעים שבגדלותו יקיים את המצוות, דבאמת הלא קבלת המצוות היא עיקר של הגירות, שהרי היא מעכבת, ואם כן מסתברא מילתא דלדידן דקיימא לן דגר קטן צריך שיהיה מדעת אביו או מדעת אמו, שאז מטבילין אותו ע"ד בי"ד, ודאי צריך על כל פנים שאביו או אמו או שניהם יחד, ימסרו אותו ע"ד קבלת מצוות, אבל בענין שהדבר מתברר שאין דעתם כלל לקיים ולהיזהר מאיסורי תורה, מאי מהני מה שהם מוסרים אותו לגירות ע"ד בי"ד, דפשיטא דלא עדיפא מסירתם מאילו מסר את עצמו לגירות במילה וטבילה, שכיון שחסרה קבלת המצוות אין זו גירות כלל, וה"נ כן מדין קל וחומר. [וכאשר ההורים אינם שומרים תורה ומצוות אין זה נחשב שהם מוסרים את הילד לגיור, משום שההורים לא מבצעים את קבלת המצוות. ע"כ].

ז. וכן מבואר בשו"ת חבצלת השרון הנ"ל.

ח. ובשו"ת חלקת יעקב (ח"א סימן קכח סק"ד) דבודאי אינו חשוב כזכות גמור, כיון דמסתמא יחלל שבת כשיגדיל, ולכן ל"ה גירות.

ט. וכן כתב בשו"ת מנחת יצחק (ח"ו סימן קה וסימן קז, וח"ג סימן צט): היכא דמגדליהם אינם שומרים תו"מ, הרי לא יגדלו אותם גם כן לתו"מ, מה זכות היא להם, אדרבה חובה היא להם.

י. וכן כתב הגרי"ש אלישיב (בקובץ תשובות ח"א סימן קג) דהיאך יתכן לומר שגם אם יגדל כאחד מרשעי ישראל עדיין גרות זו זכות היא לו, והיאך יתכן שיהיו כל ימיו מלאי עוון ויהיה צריך כפרה על כל אחד ממעשיו, ועדיין יחשב לו הדבר כזכות. ולא שייך לגיירו כאשר גדל בבית של נכרים. או שאביו אינו שומר תורה ומצוות. ע"כ.

יא. ובפסקי דין הרבניים (ח"א עמוד 375-379) פסק דין של הדיינים הרב יעקב עדס, הרב יוסף שלום אלישיב, והרב בצלאל זולטי, הביאו בעיקר חלק מהמקורות המחמירים הנ"ל, אך התלבטו האם נאמרו גם בדיעבד, ומסקנתם היא: אין בידינו להכריע שהגירות לא חלה גם בדיעבד, שאפשר שזה גופא הוי זכות לו שנתחייב בתורה ומצוות ונדבק בזרעו של אברהם אבינו, ועל כל פנים לא יצא מידי ספק גר.

יב. וכן מבואר בשו"ת שבט הלוי (ח"ו סימן רב).

יג. גם הגר"ש ישראלי כתב במשפטי שאול (ס"ס לח) כתב, לברר את מדת הכינות של הזוג המאמץ, כי זהו שצריך בעיקר לקבוע את הגירות היא זכות לתינוקת, שאם תתחנך לעבריינות אין זו זכות, כמ"ש גאוני הדור הקודם, הגר"י ספקטור והגר"י מפונביז'. וכן הוא בדעת כהן. [אכן עיין בבית יצחק שכתב שיש עדיפות להכנס לכלל ישראל אף שייענש. וכוונתו לענין דיעבד].

יד. גם הגר"ש משאש בשו"ת שמש ומגן (ח"ג, סימן סב) כתב: לגייר בנים קטנים שאמם תישאר נוצרית ע"ד בי"ד, כאשר אביהם חילוני והאם אינה רוצה להתגייר, "דמעיקרא דמילתא אין זה גירות לגמרי, ונמצא שאין זה אלא כסות עיניים". ובסיום תשובתו שם: "אבל לגדל נוצרים ולתת להם שם יהודים, א"א בשום אופן לעשות זה. ואין זה גירות כלל, בזמן שהמגייר עצמו ידוע מעיקרא בעת הגירות, שהכל אחיזת עיניים. וכן לא יעשה".

טו. בשו"ת לב אריה (לונדון, תשי"ח, סימן ט') ביאר, דהבטחת ההורים לגדלו לתורה ולמצוות, מהני עבור הקטן כמו קבלת מצוות דכל גר. ע"ש.

טז. ובשו"ת לבושי מרדכי (וינקלר, לפני למעלה מ-100 שנה, אבן העזר קמא סימן לח אות יא וסימן מג) כתב שאם יגדל אצלם ויתחנך ע"פ דרכיהם אין לקבלו לגיור. ע"ש.

יז. ועיין עוד בשו"ת מנחת אלעזר (ח"ג יורה דעה סימן ח') שגדולי אשכנז בעל הערוך לנר והגאון מוירצבורג הסכימו שניהם לדעה אחת שאין לגייר קטן כזה שודאי לא יתחנך לשמירת התורה והמצוות.

יח. ועיין עוד בקונטרס כתורה יעשה (נדפס בסוף שו"ת לבושי מרדכי אבן העזר) שאסף כעמיר גורנה

מתשובותיהם של רבים מפוסקי דורו שנטו אף הם להחמיר בזה שלא לקבלו. ע״ש.

העולה מן האמור: אין מטבילין גר קטן על דעת בי״ד אלא אם כן תובע להתגייר, דאז זכות היא לו להתגייר בקטנותו. וקטן שהוריו עדיין מסרבים להתגייר כדת, ואוכלים בביתם מאכלות אסורות, אין לגיירו אף אם שולחים אותו לחינוך דתי, דאנן סהדי דכאשר יגדל לא יוכל לקיים המצוות כראוי. וגם בעת שבית הדין מגיירים אותו אנן סהדי שיאכל בישולי גויים מתבשילי אמו, ואפשר שיאכל גם מאכלות אסורות שהוריו מכניסים לביתם. וא״א לסמוך על הבטחת ההורים שיאכילוהו רק כשר, כאשר הם עצמם אוכלים חזיר ונבילות וטריפות. וכן השיב לי מרן אאמו״ר עט״ר זצוק״ל בימיו האחרונים.

בברכת התורה

יצחק יוסף

הראשון לציון הרב הראשי לישראל

סימן יח

קבלת מצוות בקבלת גרים מעכבת

בס״ד, ו׳ אב תשע״ה

לכבוד הרב הנכבד, מזכה הרבים, משנתו זך ונקי,

כש״ת הגאון רבי **שמואל בלמס** שליט״א,

שלום וברכה,

ראיתי כמה גליונות מהספר החשוב ״משפט גרים״ ב׳ חלקים, על הלכות גרים, ונהניתי מאד מאמרותיו ומההיקף האדיר בנושא הגירות. אשריו ואשרי חלקו על כך שזכה להוציא מתחת ידו חיבור מקיף בענין הגירות, והכל נכתב על פי דעת תורה של גדולי ישראל זיע״א ושליט״א, והוא בקי בספריו של מרן מלכא פוסק הדור, שכל רז לא אניס ליה, אאמו״ר מרן רבינו עובדיה יוסף זצוק״ל, בספריו החשובים אשר הם לנו לעיניים, והרבה תורה שאב משם, וגם ראה מה שכתבנו בס״ד בהלכות גיור, בספר ״כנס הדיינים״, שם הארכנו בס״ד לבאר עיקרי כללי הגיור על פי ההלכה.

חשיבות רבה יש לספרו זה, להיאבק כנגד רוחות זרות הבאים לחבל בכרם ישראל, ובפרט גורמים פוליטיים הרוצים להעניק אפשרות חוקית לכל רבני הערים בארץ, לגייר ככל שיחפצו, ולמרות שמצד השלטונות כאן בארץ הקודש לחצו עלינו כמה וכמה פעמים להסכים להצעת חוק שתסמיך את רבני הערים לגייר, ב״ה עמדנו בפרץ, ופעלנו רבות בענין, וזכינו לסייעתא דשמיא, ופירצה חמורה זו נבלמה בעזה״י.

ובשיחתי עם אחד מרבני הערים הקטנות הבחנתי בדעותיו בענין הגיור, בקלות דעת ממש, ולדעתו יש לגייר עשרות אלפי קטינים, מהם כאלה שהאבא והאמא גויים, או שהאמא גויה והאבא חילוני גמור, בתנאי שילמדו בחינוך ממ״ד. וכאשר שאלתי את אותו רב איך אפשר לגייר ילד שאמא והאבא הם גויים, וגם מסתמא יבשלו עבורו, ואיך יאכל הילד בישולי גויים, ועל זה השיב שיסמוך על הרמ״א, וידליק נר בכל בוקר, ומאותו נר האמא תדליק את הגאז, [ויש שטענו שכיון שכל איסור בישולי גויים הוא משום גזרת חתנות, הרי בנידון דידן לא שייך שהבן יתחתן עם אמו, ולכן אין כאן איסור בישולי גויים, אולם זו טעות חמורה בהלכה, וגילוי פנים בתורה שלא כהלכה, כי גם זקן וקרוב באופן שאין שום חשש של חתנות, יש איסור בישולי גויים, דאחר שגזרו גזרו, ותקנה ממקומה לא זזה. ובמק״א נתבאר דין זה].

שוב אמרנו לאותו רב עיר, ומי יערב לך שכל המאכלים בבית יהיו כשרים לכל אורך השנים, והרי האבא והאמא הולכים לכנסיה, או שאוכלים חזיר ושאר מאכלות אסורות, נוסעים בשבת, ואיך אפשר לגייר גיור המוני באופן כזה. והאם זו זכות בשביל הקטן לגיירו באופן שכמעט בודאי לכשיגדל ינהג כמנהג הוריו, לחלל שבתות ומועדים, ולאכול נבלות וטריפות וכדומה.

ואחד מרבני הערים בישראל בהסכמה לספר זרע ישראל, כותב בזה״ל: ״ונראה שניתן לקבוע שיש נטייה להקל ולקבל ברצון את הגרים המבקשים להסתפח בנחלת ה׳, ובתנאי שאין להם שום יחס של

זלזול במצוות התורה, עם זאת צריך להיות ברור שאינם מתכוונים לחזור לשום דבר שקרוב לע״ז, ושתהיה ידיעה על נכונותם לשמור באיזו מדה על קדושת השבת״. ע״כ.

ודברים אלו לגייר לכתחלה באופן שהגר ״ישמור שבת באיזו מדה״, הם נגד כל הפוסקים והשלחן ערוך, והרי מרן השלחן ערוך חזר וכתב כמה פעמים, ״קבלת מצוות״ ובודאי שאם אין מקבלים את כל המצוות, אפילו מה שהם מדרבנן, אין לקבלו לגיור. ולכן אם יינתן לכל רבני הערים לגייר אין ספק שיהיו הרבה גיורים שייעשו שלא ע״פ ההלכה. וע״ש [בהסכמה לספר הנז׳] שפקפק בענין טבילה בפני שלשה לכתחלה. אך במק״א ביארנו שאין להקל בדבר זה.

ואצטט בזה את דבריו של מרן אאמו״ר זצ״ל בישיבת ועדת הפנים של הכנסת בארץ הקודש (מיום כ״ג חשון תשל״ו, כפי המופיע בפרוטוקול של ועדת הפנים ואיכות הסביבה) וזו לשונו: ח״כ ב. אמר, שהרב בעצמו ציין שהיו מקרים ששנים לא טיפלו בהם, סימן שיש משהו לא בסדר [במערך הגיור]. כבר אמרתי שבית הדין איינו מגייר אלא כשהוא משוכנע בכוונת הגר לקיים את המצוות בעתיד, כשאיננו משוכנע בזה, אין הוא מגייר. המקרה של שש שנים בחלקו הוזנח ע״י המבקש עצמו, שלא שמע לבית הדין שביקש ממנו ללכת וללמוד את הדינים וכו׳, אבל אחר כך כשבא אלי והתאונן לפני, המקרה נפתר. מדובר בערבי שנשא יהודיה. ובהודעה שהוציא מרן זצ״ל לעיתונות (נדפס בקונט׳ גר צדק ברוקלין תשע״ג עמ׳ מח) מבאר דעתו בצורה ברורה בענין, וזה הלשון: נוכח הנסיונות החוזרים ונשנים ע״י גורמים מסוימים לשנות מהמקובל מאז ייסודה של הרבנות הראשית בארצנו הקדושה, שגירות מבוצעת אך ורק ע״י בתי הדין הרבניים המוסמכים. אין לי אלא לשוב ולהביע את התנגדותי הנמרצת נגד מגמה זו הטומנת בחובה סכנה של השלטת אנדרלמוסיא בקבלת גרים, ועלולה להביא לסיפוח בלתי ראויים לכלל ישראל. בתי הדין הרבניים בארץ המורכבים משלשה דיינים מומחים בכל בי״ד, אשר כישורם ועיסוקם התדיר בקבלת עדים וחקירתם, בבחינה מדוקדקת של מסמכים ועובדות, בדיון שקול בכל האחריות וכובד ראש ובקביעת ההלכה, וכן מעמדם העצמאי והבלתי תלוי בגורמים מקומיים וכיו״ב, מה שמשחרר אותם מאפשרות של הפעלת לחץ עליהם, בתי דין אלה הוכיחו את עצמם כהמתאימים ביותר גם למילוי תפקיד אחראי זה, בדומה לשאר הענינים המסורים לטיפולם, ע״י כך מובטח שלא יצא מתחת ידם דבר שאינו מתוקן. טעות תהיה לחשוב שע״י הוצאת הענין מסמכותם הבלעדית של בתי הדין, יזרזו כביכול את התהליך של הגיור, אין בתי הדין חשודים ח״ו על סחבת מכוונת בקיום מצות קבלת גרי צדק לחיק היהדות, ואם אכן אין הגירות מתבצעת על רגל אחת, אין זה אלא בגלל נאמנות בתי הדין לדרישות ההלכה. וזו תהלתם ותפארתם. ע״כ.

מבין השורות ניתן ללמוד את התנגדותו הנחרצת של מרן זצ״ל לנתינת הסמכות לרבני ערים ״הנתונים ללחצים מגורמים מקומיים״. והיינו גבאי בתי הכנסת והמתפללים.

ונודע, כי גם הגרי״ש אלישיב זצ״ל, היה סבור שיש לרבני ערים שאינם ראויים לגייר, כי מלבד שאין להם מומחיות בנושא זה, הנה היו דברים מעולם, שהיו רבני עיר שהיו נתונים ללחצים מצד בני קהילתם. [והיו כמה מקרים על כמה שלא עמדו בניסיון וקיבלו שוחד, ויש שגם נתפסו בקלקלתם, והוצרכו להתפטר מהרבנות. וכבוד ה׳ הסתר דבר. וכ״ז מפני הקשר היום-יומי בין רב קהלה לבני קהלתו, דבר שאינו מצוי בין הקהל לדיינים].

ומה שטען בספר הנז׳ [זרע ישראל], שאם הם מזרע ישראל צריך לקבלם במהרה. והיינו שאם האבא או הסבא יהודי, אף שהאמא גויה והבן נצרך לגיור, עם כל זה יש להקל עליו את התהליך, ומסתייע מהרשב״ש, ולכן די בכך שיהיה מסורתי, וא״צ שנדע שיקיים את כל המצוות. הנה זה סילוף גמור, שהרי הרשב״ש מדבר על אנוסי ספרד שרק ״אחד מאלף״ התבולל ונשא גויה, אבל רובם ככולם שמרו על עצמם לבלתי להנשא לגויה, והם יהודים גמורים, ובזה אמר שיש לקרבם. כי סוף סוף רוב מוחלט שלהם הם יהודים גמורים. ולא רק האבא יהודי, אלא גם האמא יהודיה. אבל לא כתוב ברשב״ש שיש להקל בגיור של מי שידוע בבירור שאמא שלו אינה יהודיה. וידוע שיהיה חילוני

ויחלל שבתות ומועדים ויעבור על איסורי תורה. ואין שום רמז לזה ברשב״ש. הוא מדבר רק על אנוסים שהיו יהודים בבירור.

ומ״ש שם עוד, דחשיב שעה״ד, וכדיעבד דמי, גם בזה הוא סילוף גמור של מושג בדיעבד, שהרי המושג בדיעבד הוא על דבר שאם נעשה בדיעבד מועיל. ואילו באמת היה הדין שמי שהתגייר ולא קיבל מצוות, בדיעבד מועיל הגירות שלו, איה״נ היה צודק ששעה״ד כדיעבד דמי. אבל הרי אין אף אחד מהפוסקים שיכתוב שאם התגייר ובפירוש לא קיבל עליו מצוות, דהוי גיור בדיעבד. ואם כן מה שייך כאן שעה״ד כדיעבד דמי. ומה שאנו מקילין ולא עוקרים גיור בדיעבד, זה רק בגלל שאנו מסתפקים אולי קיבל עליו מצוות בעת הטבילה.

וגם הפירוש שפירש בד׳ הרמב״ם, שדי להודיעו על מקצת מצוות קלות ומקצת מצוות חמורות, וחשב דקאי על קבלת מצוות, גם זה פשוט סילוף ההלכה, שדבר פשוט הוא שיש לחלק בין הודעת מצוות, לבין קבלת מצוות. כי א״א להודיע את כל המצוות כולם לפני הגיור, וסומכים על כך שהגר למד וילמד, אבל לענין קבלת מצוות ברור שצריך לקבל באמת את כל המצוות, ואפי׳ אם מצוה אחת מדרבנן אינו מקבל, אין לקבלו לגיור. ואם אומר שמקבל עליו מצוות, כפי מה שלימדו אותו באולפנות למיניהן, ואומר כן משפה ולחוץ, איך נוכל לטמון את ראשינו בחול ולקבלו, באופן שיש לנו אומדנא דמוכח שהגר לא ישמור תורה ומצוות.

ומה שנתלה בדברי הראשון לציון הגרב״צ עוזיאל זצ״ל, במ״ש בספרו משפטי עוזיאל, גם זה סילוף גמור, שהרי במשפטי עוזיאל [ח״ב יו״ד עמוד רה] הביא דברי הרמב״ם שסוף הגרים לחזור לסורם. ולכן אמרו קשים גרים לישראל כספחת. וע״ז הוא כותב שאם בא לפנינו ומקבל עליו מצוות, ומתגייר כדת, אף שרוב הגרים חוזרים לסורם, יש לקבלו לגיור. והיינו שבשעה שהוא מתגייר אין לנו אומדנא דמוכח שיחלל שבת וכדו׳, ובא להתגייר סתם, ואומר בפנינו שהוא מקבל מצוות, אף שאני יודע שרוב הגרים בסופו של דבר אינם עומדים בזה, עם כל זה יש לגיירם. אבל לא כתוב במשפטי עוזיאל שיש לגייר גר כזה גם כשאני בטוח ויש לי אומדנא דמוכח שיחלל שבת, ורק אומר שמקבל מצוות מהשפה ולחוץ. ואדרבה ע״ש במשפטי עוזיאל שחזר כמה פעמים על כך שצריך לקבל מצוות, ואם אומר על מצוה אחת מדרבנן שאינו רוצה לקבל, אסור לקבלו. כמבואר בש״ס.

ומעתה מ״ש בספר הנז׳ (עמו׳ 19) שאין קבלת המצוות מעכבת, וקבלת המצוות אינה חלק מהגירות כמילה וטבילה, אלא היא עצם הסיבה הראשונית שיש לבית דין להיטפל בכל הבא להתגייר, וכשאין רצון לקיים המצוות, אין לב״ד להיזדקק ולגייר, אכן בזמנינו שיש לנו סיבות חשובות כבדות משקל, הנובעות משלימות העם בכלולות, ולכן יש לבתי הדין לקבל את אותם גרים אפילו שאנחנו יודעים שלא יקיימו את כל המצוות קלה כבחמורה, וכדברי רש״י (יבמות קט:) קשים גרים לישראל כספחת, שאין בקיאים בדקדוקי מצוות. ולמדנו שאף שאנו יודעים בבירור שאינם יכולים לקיים את כל המצוות ודקדוקיהם, בכל אופן אנו מקבלים אותם. עכ״ד.

הנה הבל יפצה פיהו, דבריו הם נגד דעת כל גדולי הדור שכולם כאחד ענו ואמרו שקבלת מצוות מעכבת בגירות, והיא עיקר הגירות. ויש לחלק בין הודעת המצוות, לבין קבלת מצוות. שבתחלה הגר לומד את ההלכות העיקריות של שבת נדה מאכלות אסורות וכו׳, ואחר כך ילמד את שאר המצוות כמו כל איש מישראל שלומד הלכות במשך חייו. אבל ברור שבעת הגיור חייב לקבל עליו עול תורה וכל המצוות, ובלי זה אין גיור. שהרי בגמ׳ בכורות (ל:) אמרו, עכו״ם שבא לקבל דברי תורה חוץ מדבר אחד אין מקבלין אותו, ר׳ יוסי בר׳ יהודה אומר אפילו דקדוק אחד מדברי סופרים, ואיפסק להלכתא ברמב״ם (פי״ד מאיסורי ביאה ה״ח).

ומ״ש עוד שם, ״שהגר צריך להתחייב כי הוא נכנס בהגדרת יהודי מסורתי לפחות, דהיינו עזיבת הדת הקודמת לגמרי, כפירה בע״ז, יום כפור, חמץ בפסח, כשרות, הדלקת נרות וקידוש בשבת, הנחת תפילין וכדו׳״. ע״כ. ועוד כתב (עמוד 27) שאין בהכרח שנבין בזמן הגיור שמתכוין לקיים הכל, וא״צ שיתחייב

בפירוש לכך, ורק אם ניכר שאינו מתכוין לקיים מצוות כלל ועיקר, כגון שהוא גר בקיבוץ חילוני ימשיך לחלל שבת ולאכול מאכלות אסורות וכו׳ אין לגייר אותו״. ע״כ. הנה כל זה אינו נכון ואין כן דעת גדולי הדור, ולדעתם אין די בזה שיקבל חלק מהמצוות, ויהפוך ליהודי ״מסורתי״ אלא חייב לקבל את כל המצוות. ובזמנו כאשר התעוררה השאלה הקשה אודות גיורי צה״ל, והיו כמה חכמים שחשבו שדעת מרן אאמו״ר זיע״א שא״צ לקבל את כל המצוות, מיד מרן אאמו״ר הוציא גילוי דעת והעבירו לידי הבד״ץ ולידי הגרי״ש אלישיב זיע״א, ובו הבהיר חד משמעית שאין תוקף לגיור בלא קבלת מצוות, וכל שיש אומדנא דמוכח שהגר לא יקיים תורה ומצוות, ואומר כן בפיו בלבד, אין לקבלו לגיור. כי קבלת מצוות היא המהות של הגיור.

וידידנו הגאון רבי **מרדכי גזית** שליט״א, הראה לי את אשר כתב להמחבר הנז׳, והסתמך על דברינו בהערותיו, והראני את אשר המחבר השיבו בדברי התקפה חריפים על הרבנות הראשית, מבלי לענות לגופם של דברים, וטען שהרבנות כיום מחמירים ואינם הולכים בדרכו של הרב עוזיאל, ומרן זצ״ל וכו׳, וכהנה טענות שיש בהם אחיזת עינים, כי אין סילוף גדול מזה, לתלות בראשון לציון הגרב״צ עוזיאל שח״ו מתיר לגייר לכתחלה מי שידוע בבירור שלא ישמור תורה ומצוות כלל, יחלל שבת ויאכל טריפות. והוא פלא היכן למד המחבר, ומהיכן שאב את הבטחון הגדול שיש לו בהלכה, באופן שככל שיוכיחו לו שדבריו אינם נכונים, לעולם לא יחזור בו.

ובשו״ת דעת כהן (יו״ד סימן קנב) כתב בזה״ל: ומה שרוצים לחדש דבעינן בגר דוקא שמירת שבתות בין מילה לטבילה, ישתקע הדבר ול״נ, ואע״פ שיש מקום לחוש לחומרא עפ״ד הגהמ״ר בגר שנתגייר לשם אשה, שצריך גם כן שמירת המצוות, חלילה להקל בזה, ולמנקט עוד כללא דין בכל הגרים. ופשיטא דבסתם מחזקינן ליה לגר תיכף כשמל וטבל וקיבל המצות בפיו, ואין אנו אחראים לדברים שבלב, וגם באבותינו קרא כתיב ויפתוהו בלבם, ואמרו במדרשים שהיה לבם פונה לע״ז, ופסל מיכה היה עמם, ומכל מקום כיון שקיבלו בפה נגמרה הגירות. ע״כ.

ומרן השלחן ערוך (סימן רסח סעי׳ ג׳) כתב דקבלת מצוות מעכבת. וזו הסכמת כל האחרונים. עיין בשו״ת חמדת שלמה (יו״ד סימן כד כט), ובשו״ת אחיעזר (ח״ג סימן כו), ובשו״ת היכל יצחק (ח״א סימן יט). ובשו״ת אגרות משה (יו״ד ח״א סימן קנז, וח״ג סימן קו). ובשו״ת מנחת יצחק (ח״א סימן קכא), ושם התייחס גם לדברי הנימוק״י והריטב״א ביבמות שם. ובשו״ת יביע אומר ח״ה (יו״ד סימן יג) גבי איזבל אמו של יורם, כתב בפשטות דמ״ש הרמב״ם שאם חזר לסורו הרי הוא כישראל מומר, היינו דווקא כשנהג כישראל תקופה מסויימת, ואחר כך חזר לסורו, דבלאו הכי, לא הוי גר כלל.

ולא נצרכה אלא לברכה, יהי רצון וחפץ ה׳ בידו יצלח, ולברך על המוגמר בקרב הימים, ויפוצו מעיינותיו חוצה, לחבר עוד חיבורים טובים ומועילים.

בברכת התורה,

יצחק יוסף

הראשון לציון הרב הראשי לישראל

ונשיא בית הדין הרבני הגדול

סימן יט

כיצד לגייר גר חרש על דעת בית דין

ב״ה. שבט תשע״ד

לכבוד ידידנו מכובדינו היקר ונעלה, מר דיינא דנחית לעומקא דדינא, הגאון הרב **ירון נבון** שליט״א

אב״ד לונדון

באשר ביקש לדעת כיצד יש לגייר גר שהוא חרש, הנני להשיב כמיסת הפנאי, בס״ד:

הנה הטור (יורה דעה סימן רסח) הביא דברי בה״ג, דחרש שוטה וקטן שבאו להתגייר אין מקבלין אותם, מפני שאין כשרין להתנות עליהם, וכל מי שאין כשר להתנות אין מקבלין אותו, אבל קטן אף על פי שאין בו דעת מלין אותו ע״פ אבותיו. ע״כ. ומ״ש להתנות עליהם, היינו מה שמודיעים לגר מתן שכרן ועונשן של מצוות, ור״ל דחרש שוטה וקטן אינם בני קבלת מצוות. ולכאורה אמאי לא כתב בה״ג שגם חרש ושוטה מלין אותם ע״פ אבותיהם. ומשמע בפשטות מהטור דלא מהני בחרש ושוטה כשבא עם אבותיו, דכיון שלעולם לא יגיעו לכלל מצוות לא שייכא בהו גירות. ורק בקטן מהני כשבא עם אבותיו. אך בס׳ שאילת ישורון (סימן כד) כתב, שגם בחרש גדול, כל זמן שאביו ע״פ חוק אחראי בעד מעשיו, והוא צריך להשתדל עבורו, אף על פי שכבר הגדיל, י״ל שמועילים ביה גרות. ע״ש. וכן כתב כיוצא בזה במנחת אשר עמ״ס שבת (סימן לד).

אלא שהפשט לא יופשט, ואין זה פשט דברי בה״ג, וכמו שביארנו. וכן הבין בגליון מהרש״א על שלחן ערוך שם (ס״ז). ע״ש. וכן משמעות דברי הבית יוסף (יורה דעה סימן רסח), שכתב על דברי הטור שם, רבינו סובר דבה״ג דחה לדרב הונא משום וכו׳, ולכן תמה עליו וכו׳, ואני אומר דהא מילתא דפשיטא הוא וכו׳, אלא שבה״ג מפרש דרב הונא לאו בכל קטן הבא להתגייר קאמר, אלא בשאמו מביאתו להתגייר איירי, וכדפרש״י. ודע דבסימן רס״ז כתב רבינו בשם רב יהודאי, דעבד קטן או שוטה, מטבילין אותו על דעת בי״ד, ואין זה סותר למ״ש כאן בשם בה״ג דחש״ו שבאו להתגייר אין מקבלין אותם, דעבד שאני, דכיון שרשות רבו עליו הרי הוא כגר קטן שמטבילין אותו ע״פ אבותיו. ע״כ. אלא שהעירו מדברי מרן בשלחן ערוך (סימן רסז ס״ו): עבד קטן או שוטה מטבילין אותו על דעת בי״ד. ומקורו בדברי רב יהודאי גאון שהובאו בטור שם. והרי דעת השלחן ערוך שם ס״ג וס״ה, שאין להטביל נכרי לשם עבדות בעל כרחו, כי אם מדעתו וקבלת מצוות, וכמ״ש הטור שם לשיטת הרי״ף, ואם כן היאך מטבילין עבד שוטה על דעת ב״ד, הרי לעולם לא יגיע לכלל מצוות, וכנ״ל.

וצ״ל דאפילו לשיטת הרי״ף דגם בטבילה לשם עבדות בעינן דעתו וקבלתו, מכל מקום אינו דומה לקבלת מצוות של גר גמור, דהתם קבלת המצוות היא מהות הגירות, וכמו שכתבנו, מה שאין כן בטבילה לשם עבדות לא בעינן אלא שלא יהא בעל כרחו ובניגוד לרצונו. ודו״ק.

ועיין בגמרא יבמות (מז.) גר שבא להתגייר בזמן הזה אומרים לו מה ראית שבאת להתגייר אי אתה יודע שישראל בזמן הזה דווים דחופים סחופין ויסורין באין עליהם, אם אמר יודע אני ואיני כדאי, מקבלין אותו מיד ומודיעים אותו מקצת מצוות קלות ומקצת מצוות חמורות וכו׳.

והנה לגבי גר קטן כתב הגאון ר׳ יעקב עמדין דמטבילין אותו אף על גב דלא מצו למימר ליה מה ראית להתגייר, והא דאמרינן רעה אחר רעה תבוא למקבלי גרים, היינו בגדולים שטעמו איסורא, ובזה קשין גרים לישראל כספחת, מה שאין כן בקטן ליכא למיחש למידי. ולכן אמרו בגמרא כתובות (יא.) אמר רב הונא גר קטן מטבילין אותו על דעת בי״ד, מאי קא משמע לן דזכות הוא לו וזכין לאדם שלא בפניו, תנינא זכין לאדם שלא בפניו ואין חבין לאדם שלא בפניו, מהו דתימא עובד כוכבים בהפקירא ניחא ליה, דהא קיימא לן דעבד ודאי בהפקירא ניחא ליה, קא משמע לן דהני מילי גדול דטעם טעמא דאיסורא, אבל קטן זכות הוא לו. וע״ש בתוס׳, ותימה דהא זכיה הוי מטעם שליחות דכיון דזכות הוא לו אנן סהדי דעביד ליה שליח, כדמוכח בפ״ק דב״מ גבי חצר, ואם כן איך זכין לקטן והלא אין שליחות לקטן. ועוד דאכתי עכו״ם הוא, ואמרינן התם דקטן דאתי לכלל שליחות אית ליה זכיה מדרבנן, עכו״ם דלא אתי לכלל שליחות, אפילו זכיה מדרבנן לית ליה. ותירץ ר״י, דהכא נמי זכין לו מדרבנן, ואף על גב דאכתי עכו״ם הוא, הא אתי לכלל שליחות.

נמצא דכל הזכיה היא דאתו לכלל שליחות, ואם כן בחרש וחרשת דלעולם לא אתי לכלל שליחות, ממילא אין להם זכיה.

ומ"ש בפס"ד ירושלים ח"ה (ע' רסב) בתשו' הרא"ד לוין, שכ"ז דוקא אליבא דמ"ד שאין זכייה לשוטה גמור גם על ידי בן דעת, אך אליבא דמרן השלחן ערוך בחושן משפט (סימן רמג סט"ז) דס"ל דזכינן לשוטה על ידי בן דעת, כדעת הרמב"ם (פ"ד מה' זכיה ה"ז), אם כן לדעה זו אפשר לגייר חרש ע"פ ב"ד, כשם שמגיירים קטן. ע"ש. הנה אין דבריו מוכרחים, דבחרש מנא לן דזכות היא לו שנחשוב זה כדין זכין, הא אפשר שיתחייב הוא בעונשין עי"ז. ואף שפטור הוא מרוב המצוות כדין שוטה, עדיין הוא חייב באיסורים אליבא דרוב הפוסקים. אלא דמסתבר שאין להם עונש לא בעוה"ז ולא בעוה"ב. וכן כתב הפרי מגדים. ואף שקטן נמי לאו בר עונשין הוא, מכל מקום כשיגדיל יהיה בר שכר ועונש.

והנה בתשובת המהרי"ל (סימן קצו) דן בענין מי שנולד לו בן שוטה, האם קיים בו מצות פריה ורביה, וכתב, לא ידענא אמאי לא קיים, וכי גרע ממי שנתגייר (יבמות סב.) וכו', אי משום לשבת יצרה, איכא שבת ויכול לישא אשה ולהוליד בן חכם, ואי טעם פריה ורביה שיכלו כל הנשמות שבגוף, האי נמי נשמה יש לו, "ובר מצוה הוא, ופקחים מוזהרים עליו", דאי הוה כבהמה, יחשב שחיטתו כשחיטת גוי וקוף ואפילו כשאחרים עומדים על גביו, דהא דרשינן מקרא דפסול מוזבחת ואכלת וכו'. ולמ"ד קטן בעריסה מצטרף לעשרה (תוס' בברכות מח.) הכי נמי על כל בי עשרה מישראל שכינה שריא, כדמפר' התם, אלא דאנן קיימא לן דאין מצטרף עד י"ג. עכת"ד. והובא בקצרה בבית יוסף (אבן העזר סימן א) בשם מצאתי כתוב. וכן פסק הרמ"א שם בסעיף ו.

ולפי דברי המהרי"ל הנ"ל ששוטה נחשב בר מצוות, מה שאמרו בגמרא (חגיגה עח:) שהשוטה פטור הוא מכל המצוות, ועיין עוד ברמב"ם (הל' חמץ ומצה פ"ו ה"ג). ועיין עוד בלשון הרמב"ם (חגיגה פ"ב ה"ד) חרש שוטה וקטן פטורין מכל מצות האמורות בתורה. צ"ל דהיינו כלפי מצות עשה, אך לא לגבי הלאוין.

והנה לגבי שחיטה, קיימא לן בשלחן ערוך (יורה דעה סימן א סעיף ה) דחרש גמור ושוטה, אף שאין מוסרין להם לשחוט, לכתחלה, אפילו אחרים עומדים על גביהם. אם שחטו, שחיטתן כשרה אם אחרים עומדים על גביהם. והפרי מגדים בפתיחה כוללת לאורח חיים (חלק ב אות ג) הקשה, דמ"ש תפילין דקיימא לן שקטן פסול לכתיבת תפילין, לפי שאינו בכלל 'וקשרתם', ואילו לגבי שחיטה כשר באחרים רואין, וכתב דצ"ל דרק במצות עשה בקום ועשה רחמנא פטריה לגמרי לקטן, מה שאין כן בלא תעשה קטן חייב, אלא דלאו בני דעה הוה, ואף אם תמצא לומר דפטור, מכל מקום אחרים אסורים ליתן לו, לכן הוה בר זביחה. וע"ש פלפול ארוך בזה.

ועוד כתב הפרי מגדים שם, דמה שהביא בתבואות שור (סימן א את מט) מהגמרא (נדרים לה:), י"ל התם לאו כפרה על חטא, דבכפרה בעינן דעת בעלים, רק להכשירם לאכול בקדשים, ע"ש, וברמב"ם (פ"א מהל' מחוסרי כפרה ה"ה), באופן דבודאי לגבי לאוין בקום ועשה, הם כקטן, דאביהם מוזהרים עליהם. עיין בשלחן ערוך (אורח חיים סימן שלד סעיף כה, ובסימן שמג סעיף א). ובבית יוסף (סימן רסו) בשם המ"מ (שבת פ"ב ה"ז) שחרש ושוטה אסור להאכילם בידים כמו קטן. ועיין במגן אברהם שם (סק"ח), והם בני מצוות, אלא דלאו בני דעה נינהו, וגם כשעוברים על לאו אין להם עונש בעולם הזה ועולם הבא, דאונס רחמנא פטריה. ובר"ה פרק ג' משנה ח' חרש שוטה וקטן אין מוציאין אחרים דפטורים הם, היינו מחמת חסרון דעתם מקרי פטורים. באופן דאם אחד בא אל החרשת והיא מאיסורי לאוין השוין בכל, עשאה זונה האמורה לכהן, דנעבדה בה עבירה, ובני מצוות הן, אלא דלמאן יצוה, (ומש"ה כשרים בשחיטה באחרים רואין), וכן בשוטה כהאי גוונא. ע"כ.

ובתה"ד (פסקים וכתבים סימן סב) כתב, שקטן שהגיע לחינוך, ואפילו שעה אחת קודם שיביא ב' שערות לאו בר אזהרה הוא כלל ועיקר. כדמוכח ביבמות (לג) ואפילו עונש כל דהו אין עליו, שהרי אין מצווין להפרישו. ועיין עוד בריטב"א (מגילה יט:) שקטן שהגיע לחינוך אינו מחוייב במצות כלל ואפילו מדרבנן, אלא שאנו מצווין עליו לחנכו במצות, ולא עוד אלא שאפילו אוכל נבלות, אין ב"ד מצווין להפרישו.

ובשו"ת יביע אומר ח"ג (אורח חיים סימן כח) הביא מ"ש בשו"ת עמודי אש (סימן ד כלל ו) שהביא מ"ש רבינו ירוחם, שדין שוטה וחרש כדין קטן שאסור למספי להו בידים. ושכ"כ הרמ"ה. והשיג עמ"ש השיבת ציון (סימן ד) להקל בזה. ע"ש. וכן כתב השדי חמד (מע' ח כלל קטו) בשם הפתה"ד והחק"ל. ע"ש. ועל כל פנים נראה לחלק בין מצות ל"ת דרמי רחמנא איסורא אף לגבי קטן, לבין מצות עשה שאינם אלא לחנכו ולהרגילו לכשיגדיל. וכמ"ש להדיא רש"י ותוס' חגיגה (ו). ע"ש. וכן מוכח מד' הרמב"ן והריטב"א והמאירי והר"ן, דס"ל שאין כל חיוב של המצות על הקטן עצמו, אלא האב מחוייב לחנכו.

ועיין עוד ברמב"ם (ספ"ג מהא"ב) שקטן בן ט' שנים ויום א' שבא על שפחה חרופה, היא לוקה והוא מביא קרבן. והראב"ד שם תמה על זה, שלא מצינו קטן בר עונשין. ועיין בתוס' (כריתות יא.) דס"ל דאה"נ הקטן פטור מקרבן. ועיין עוד ברמב"ם פ"ט מהל' שגגות (ה"ג) שכתב, ויראה לי שאינו מביא קרבן עד שיגדיל ויהיה בן דעת. והרדב"ז (ח"ה סימן ב' אלפים צד) כתב, שדעת הרמב"ם דמכיון שאין הקרבן אלא לכפרה, קטן נמי כפרה בעי. ועיין עוד בב"ק (מ.) כופרא כפרה ויתמי לאו בני כפרה נינהו.

ועיין עוד בת' משכנות יעקב (חלק אבן העזר סימן מג), שהביא דברי הרמב"ם (אסו"ב פ"ג. סוטה פ"ב) שפסק קטנה שזינתה אסורה לבעלה, והק' עליו הראב"ד דהא פיתוי קטנה אונס הוא. וכ' לתרץ ד' הרמב"ם, שסמך ע"מ שאמרו בסנהדרין (נה:) לגבי קטנה בת ג' שנים ויום א', שבא עליה אחד מן העריות וכו', קתני מיהת א' מכל עריות ואפילו בהמה, והא הכא דקלון איכא תקלה ליכא וקתני מומתין על ידה וכו', וכיון דמזידה היא תקלה נמי איכא ורחמנא הוא דחס עלה וכו'. וכן כתב הבית מאיר (אבן העזר סימן קעח ס"ג). ובת' חתם סופר (חלק אבן העזר ח"ב סימן קעח). אולם באו"ש (פ"ג מאיסורי ביאה) כתב דשאני התם דמיירי במצות שב"נ מוזהר עליהם, ומה שאין כן בכלהו איסורי תורה, כזר ששימש בשבת וכו', שאין ב"נ מצווה עליהם, לכן גם על קטן ישראל ליכא שום דררא דאיסורא. וכן כתב בנחל יצחק (סימן ז ענף ב). ובשו"ת בית שערים (חלק יורה דעה סימן תלז) כתב, שקטן פטור מכל האיסורים מפני שאין לו מחשבה וכמתעסק בעלמא חשיב, מה שאין כן בחלבים ועריות. והגר"א באליהו רבה (נדה פ"ה מ"ה) כתב, דהאי שינויא דבסנהדרין הנ"ל, דיחויא בעלמא הוא דהא פתוי קטנה אונס הוא. והובא ביביע אומר (ח"ג א"ח סימן כח).

גם בשו"ת חתם סופר (חלק אורח חיים סימן פג), כתב, אודות א' שהלך לעולמו והניח בן אחריו שהוא לעת הזאת בן ז' שנים, והנער בכל מעשיו כמתעתע מדבר ואך קול דברים, ובעצמו אינו יודע מהו מדבר, שומע בעת מדברים אליו, ואינו יודע תכלית שום כוונה מיוחדת על בוריה ממה שדיברו אליו, אינו לא חרש ולא אילם אף לא פקח, כל מעשיו רמיזותיו קריצותיו תנועותיו מוכיחין מעידין ומגידין אשר הוא שוטה ודעתו קלישתא מאוד, והרופאים כולם פה א' כי יש בו מעט דעת, ודעתו קלישתא, ואין רפואה אחרת למכתו אם לא בעיר וויען, אשר שמה הוקם בית חנוך מורים מחנכים מלמדים לאלה דעת ומזמה, ואם יבוא שמה בודאי בלי שום ספק יעלה מעלה אחר מעלה בדעת, להיות בעל אנושי לישא וליתן, לכלכל דבריו במשפט, לטרוף טרף לו. אלא דאחר שיניחוהו שם לא יניחו להוביל לו שום דבר ממקום אחר, ויהיה בחברה ואגודות כל הנמצאים שמה, ואף במאכלן ומשקן נבילות וטריפות, אם רשאים למוסרו שמה, וע"ש מה שהאריך בזה, אך היוצא מכל דבריו דא"א לומר דחרש ושוטה דינם כאינם יהודים שמותרים לכתחלה באכילת נבילות וטריפות, אלא יהודים נינהו, ע"ש.

וראה עוד בפתח הדביר ח"ג (סימן שמג אות ז). ועיין היטב בתשו' בית שערים (חלק יורה דעה סימן שנט) שמוכח מדבריו דלמ"ד קטן אוכל נבלות מצווין להפרישו, אם כן שייך הוא באיסורין. ע"ש. וקטן שאני שהרי יש לו אפשרות למחות כשיגדיל, מה שאין כן חרש שאין זמן ידוע שיוכל למחות בו.

ואף למ"ש לחדש הגר"ב ז'ולטי בס' תורה שבעל פה חי"ד (ע' לד - מ) שגירות הקטן על דעת ב"ד חלה מיד, ולא רק כשיגדיל. ע"ש היטב כל אריכות דבריו. מכל מקום עדיין כ"ז רק על סמך ההנחה שזכות היא לו.

וכאן אעיקרא לא ברירא לן כלל אם זכות או חובה היא לו. שהגם שהוא עצמו חושב ובטוח שזכות היא לו, עדיין כיון שלא מתכוין הוא לשמור מהאיסורין, אם כן יענש על זה, רק שהוא לא מבין חומרת הדבר ואמיתותו, ואם כן מנא לן דהוי זכות בשבילו. ועוד שבגר קטן י״ל דהוי זכות עבורו מטעם שמתחייב במצוות כשיגדיל, מה שאין כן חרש שלא יהיה חייב במצוות כל עוד חרש הוא. וכן ראיתי שכ׳ בפד״ר ח״כ (ע׳ קצג) בתשו׳ הרב צימבליסט, (חלק י פס״ד עמוד 193). ועיין במחנה אפרים (הל׳ זכיה סימן לב), ובקצות החושן (סימן רמג סק״ו), ושו״מ תנינא (ח״ג סימן סח). ע״ש.

והנה אף שבשו״ת חתם סופר (חלק יורה דעה סימן רנג) כתב שזכות אינה דוקא בצד הרוחני אלא אף בחלק הגשמי. ע״ש. וכאן טוענים שכיון שחרשת זו למדה וגדלה בחברתם של יהודים משום שאביה הוא יהודי, וגם כעת מכירה חרש יהודי שרוצה לינשא לו, אם כן הרי בודאי זכות הוא לה מהצד הגשמי, אך זה אינו מוכרח, שאף שודאי זכות נחשבת גם בצד הגשמי, אך אם זה סותר לזכות הרוחנית, מנא לן שעדיפה זכות הגשמית על פני הרוחנית, וכאן אפשר דהוי כחובה בשבילה מהצד הרוחני, שמתחייבת באיסורין ולאוין שלא תשמור אותם אף שחייבת בהם.

והנה מה שחסר בעצם הגיור ענין של קבלת מצוות, י״ל דהוי כעין דברי השטמ״ק בכתובות (יא.) בשם השיטה ישנה, שכתב, בגר קטן דאף על גב דצריך קבלה הני מילי היכא דאפשר אבל בקטן לא אפשר. ועיין עוד בריטב״א שם. ועיין בדגמ״ר הנ״ל שם בס״ג. ויש לעיין במנחת חינוך (מצ׳ תקלב). אלא שאין הדבר מוסכם כהשטמ״ק הנ״ל, ועיין היטב בתוס׳ סנהדרין (סח:), וברשב״א כתובות שם. ובתשו׳ שרידי אש ח״ב (סימן עא).

אך בזה י״ל דאעיקרא אפשר דבחרשים פקחים של ימינו שמבינים אנו מתוך סימנים שעושים וכיוצא בזה, ועונים לנו שיש להם רצון לקבל מצוות, שפיר דמי לחושבם כקבלת מצוות. ועיין בתשו׳ מהרש״ם ח״א (סימן קמ) בכיוצא בזה, ובשו״ת בית שלמה (חלק אורח חיים סימן צה), ובשו״ת נחלת בנימין (חלק אורח חיים סימן לא), ובשו״ת אגרות משה ח״ג (חלק אבן העזר סימן לז), ובפד״ר חי״ב (ע׳ קג), ובקובץ תשובות ח״א (סימן י), ובהיכל יצחק ח״ב (חלק אבן העזר סימן מז), ובמנח״י ח״א (סימן קלב). ע״ש. אכן ע׳ מ״ש בזה בשו״ת מהר״ם שיק (חלק אבן העזר סימן עט), ובשו״ת נאות דשא (חלק אבן העזר סימן קלב), ובשו״ת צמח צדק (סימן עז), ובשו״ת פני יצחק (חלק אבן העזר סימן יג), ובשו״ת צור יעקב (סימן קעד), ובשו״ת משפטי עוזיאל (חלק אבן העזר סימן פט). ע״ש. ולא יצא הדבר מידי ספק. ועיין היטב במנחת שלמה ח״א (סימן לד) מה שהגדיר בטוב טעם בפסול דחרש משום דלאו בר דעת הוא. ע״ש.

וממילא בחרש כזה דנידון דידן אפשר דיודה בה״ג דשפיר דמי לגיירו אם אכן רואים שמבין מה שרוצים ממנו ועונה כענין שמקבל עליו מצות. ואף שלא דמי זה לעבד חרש ושוטה שרשאים להטבילם לעבדות, דהתם רשות רבם עליהם, אף על גב שמצד עצמם א״א להתנות עליהם, אף על פי כן בחרש כנידון דידן שהוא כבר דעת לרוב הענינים י״ל דמהני. אכן ע׳ למרן זצ״ל ביחוה דעת ח״ב (סימן ו) שחשש בענייני דאורי׳ לדעה דלא נחשבים כפקחים. ע״ש. ובפרט שכאן לא עוסקים בחרשת שלמדה לדבר אלא רק משתמשת בשפת הסימנים, וזה כבר לא ברור לפנינו שיצאה מכלל דין חש״ו, ע׳ היטב בכל דברי הפוס׳ הנ״ל. והלא אף בעבד דאליבא דרש״י ועוד ראשונים מטבילין אותו בעל כרחו, כתבו התוס׳ ביבמות (מח.) ואומר ר״י דתקנת חכמים היא שלא יכשיל את רבו באיסור והיתר, כיון דאין מקבל עליו עול מצות, ועוד דאין טוב לחייבו במצות מאחר דאין חפץ לקיימם. ע״ש. וזהו אף בעבד שאפשר בעל כרחו וסגי בדעת האדון, ובכ״ז כתבו בזה התוס׳ שלא טוב לחייבו בהכי כשאינו חפץ.

ואף שהיה מקום לכאורה לעשות ס״ס בזה דשמא האי חרשת נחשבת כפיקחית, ואם תמצא לומר דלא, שמא במי שלא יכול לקבל עליו עול מצוות לא הוי לעיכובא, וכדין קטן, ע״פ סברת השטמ״ק הנ״ל, מכל מקום נראה דלא חשיב זה ס״ס הגון, דקטן י״ל דשאני אף לסברת השטמ״ק וריטב״א הנ״ל, דכיון דיכול למחות כשיגדיל הוי שפיר אז קבלת מצ׳. ועוד דהוי זכות לו כשיגדיל ומתחייב במצ׳. מה שאין כן חרש. ומה שרוצים להתיר בטענה דממה נפשך, שאם דנים את החרשת הזו שבאה להתגייר כפטורה מכל המצ׳ וא״א לגיירה, אם כן אף הבעל פטור מן המצוות ואם

ישאנה אין בכך כלום וכו׳, זו אינה טענה, שאף אם נאמר שפטורה היא מן המצוות, עדיין י״ל דבאיסורים חייבים הם, ואיך ישא זה החרש שחייב בלאו דלא תתחתן בם אשה זו שאינה מזרע ישראל, אם אכן אין גיורה כלום.

ועוד שאם זו החרשת המתגיירת לא תשמור ותקיים המצ׳ והאיסורים, אם כן מכיון דקיימא לן הגדילו יכולים למחות, ולדעת כמה פוס׳ לאו דוקא במחאה ממש אלא כל שמעשיו מוכיחין שלא נוהג ע״פ דת ישראל הוי מחאה, אם כן בגר קטן המתגייר ומתחנך חינוך שאינו ע״פ התורה, בעצם הנהגתו לאחר שמגדיל ואינו נוהג ככל דיני ישראל, הוי לשיטתם ביטול הגיור ממילא, דחשיב כמחאה. ובנידון חרש שלא שייך בו כשיגדיל, הוי בעצם הנהגתו אם אינה ע״פ הדין, כגון שעובר על איסורים (ולא סגי במה שלא מקיים מצוות) כמחאה על כך שגיירוהו.

והנה אם היה בידינו לחדש שכשם שאין המילה מעכבת בגיור במי שנכרת לו הגיד, שכבר אינו שייך במילה, וכאשה דמי, כך אין קבלת מצוות מעכבת במי שאין בו דעת כחש״ו. בזה היינו יכולים לגייר החרש בזה״ז ממה נפשך, שאם יש לחושבו כפיקח, אם כן הרי רואים אנו שמקבל עליו מצוות, ואם לא נחשב כפיקח אלא כחרש, אם כן אין בו דעת, וכבר לא שייך בו ענין של קבלת מצוות, והוי כנכרת הגיד שלא שייך בו מילה. אכן ברור שאין בכוחינו לחדש דברים מה שלא כתבו הראשונים, וקבלת מצוות שהיא מהות ועיקר הגיור, ולא רק תנאי בגיור, לא דמיא לדין מילה כשא״א למול.

ובאמת שאם היתה השאלה לענין דיעבד, שכבר גיירו, היה מקום להתיר ולהכשיר הגיור ובתנאי שיתחייבו לגייר שוב את הילדים שיוולדו להם. אך כאן השאלה לענין לכתחילה, ובזה קשה להתיר. וכן כתב בשו״ת דברי שלום (יורה דעה סימן קי) דלענין דינא הדבר ברור שאין מקום כלל לגייר חרש או שוטה ע״ד ב״ד, כמו שמפורש בדברי בה״ג ז״ל, שדבריו דברי קבלה הם, והביאו הטור בלי חולק. וע״ש שאין מקום לקנות החרשת ולהטבילה לשום שפחות, ולהנהיגה במצות של עבד, ואחר כך להטבילה ולשחררה, חדא דאנן קיימא לן להלכה כהרי״ף והרמב״ם וסיעתם וכמו שפסק השלחן ערוך, וכן פסק רי״ו (נכ״ד ח״ד) דטבילת עבדות הויא כטבילת גירות, וצריך שתהא קבלה מעיקרא, ולפי זה לא מהני לסברתם להטביל חרש ושוטה לשם עבדות, דהא לאו בני דעה נינהו. ורב יהודאי גאון שכתב שמטבילין שוטה לעבד ע״ד ב״ד בע״כ, צ״ל דאזיל כרש״י וסיעתו וכמ״ש הרב מחנה אפרים, ודברי השלחן ערוך שפסק כהרי״ף, ואפ״ה פסק לדברי ר״י גאון ז״ל, הניחם המח״א בתימה. ועוד דאפילו לשיטת רש״י וסיעתו לא מהני אלא אם כן מקיים מצות של עבד מדעתו ורצונו, כמ״ש הטור והרמ״א והלבוש, וגבי חרשת שא״א לקיים תנאי זה, דהא לאו בת דעה היא, לא מהני שיוכל לשחררה אחר כך, דהא אכתי לא שייכא במצות, ובגמרא אמרינן דגבי עבד דשייך במצות מהני לרבנן.

ועוד דאפילו נימא כדברי הרמב״ן, דאפילו אם נהג שלא מדעתו מהני אליבא דרש״י וסיעתו, מכל מקום הא יש לצדד ולומר דזה לא מהני רק בגברא דהוא בר חיובא, מה שאין כן גבי חרש ושוטה דלאו בני חיובא נינהו, לא מהני מה שנוהגים לקיים מצות של עבד, כדי שיוכל לשחררן שלא מדעתם, ואף על גב דזה מהני לגבי שיהא כעבד, כמ״ש ר״י גאון ז״ל, מכל מקום לגבי שחרור שיהא לו דין ישראל גמור, לא מהני מידי. ולכן נקטינן לדינא, שאין להטביל חרש או שוטה לשם גירות על דעת בי״ד. וטבילה לשם עבדות צריכה קבלת מצוות כמו בטבילה לשם גירות. ולכן אין לקנות חרש ולהטבילו לשם עבדות ולהנהיגו במצוות כעבד, ואחר כך להטבילו לשם שיחרור, ולשחררו ויהא כישראל.

ושאני גר קטן שמטבילים אותו על דעת בי״ד, אף על פי שקטן אינו בר קבלת מצוות, דהא הקטן יגיע לכלל מצוות, ועיקר הגירות הוא כשיגדל ויתנהג ביהדות. וזהו שאמרו בגמרא (כתובות יא.), הגדילו יכולים למחות. ורק אם נהג ביהדות אחר שהגדיל, שוב אינו יכול למחות, כמבואר בשלחן ערוך (יורה דעה סימן רס״ח ס״ח). ועי׳ רשב״א וריטב״א שם שכתבו בשם התוס׳, שאינם גרים גמורים עד שמודיעים אותם מתן שכרן ועונשן של מצוות כשהגדילו. וכן משמע בתוס׳ (סנהדרין סח:) שכתבו וז״ל: דמועיל להו מילה וטבילה

של קטנות שהיתה בגופם, ואין חסרים אלא קבלת מצוות, ומתוך שגדלו ולא מיחו היינו קבלה. ולפי זה בחרש או חרשת שלעולם לא יגיעו לכלל קבלת מצוות וחיובן, אין מקום לגיירם. שכבר ביארנו במקום אחר, שקבלת מצוות היא מהות הגירות, וכל שאינו בכלל קבלת מצוות, אינו בכלל גירות.

ויש לדון בחרש או חרשת שנתחכמו כ״כ באופן שלמדו לדבר מעט כאחד האדם, דלכאורה בזה כבר יש להתיר לכתחלה, כי בכהאי גוונא לדעת רוב הפוסקים הנ״ל יצאו כבר מכלל דין חש״ו. ונחשב לבר דעת, ויש לקבלו להליכי גיור ככל המבקשים להתגייר, ובאופן שמתנהלים רק על ידי שפת הסימנים או כתיבה וכו׳, אבל לא למדו לדבר כלל, בזה לכאורה אין להתיר לגיירם לכתחלה. וצ״ע. ואין לומר כיון דהחרשים הללו יודעים לכתוב חשיבי כיש להו דעת וכגדול שבא להתגייר דמי, דהרי כתב בשו״ת מהרש״ם (סימן קמ) וז״ל, והנה בגוף דין חרש כבר הביא בתשובת הב״ח מהגמרא גיטין עא. דמפורש דאף שיכול לדבר מתוך הכתב, וחזינא ליה דחריף, אפ״ה לא מהני הגט כלל. וגם בתשובת צמח צדק (סימן עז) הביא כמה עובדות בחרשים שהיו פקחים, וראה בקראקא חרש שהיה חייט ופקח גדול, והיה סוחר עם מלבושים שעשה למכירה, וכמה פעמים תבע מאחרים בפני בי״ד, ולפעמים היה הוא נתבע והיה פקח גדול ובקל היה מבין הרמיזות, ומכל מקום דינו ככל חרש, דאין לחלק בין החרשים. ע״ש. וי״ל ע״ד. וראה עוד בתשובת מהר״ם שיק (חלק אבן העזר סימן עט), ובשו״ת פני יצחק (חלק אבן העזר סימן יג). ובשו״ת מנחת שלמה (סימן לד) כתב, דלענין חרש אין לזוז ממ״ש הפוסקים, שאפילו פקח גדול ומבין בטוב, ויודע בדבר התפלות, ונו״נ עם כל אדם, ויודע לחתום בחתימת ידו, דאפ״ה דינו כחרש גמור, ואף על גב דאין שום טעם להא דחרש אין מעשיו כלום כי אם זה מפני שחשיב כשוטה שאין לו דעת, ומצד הסברא ודאי קשה לומר על חרש שהוא פקח גמור וחריף טובא, דדעתיה קלישתא ואינה שלימה, וצ״ל שידעו חז״ל ברוב חכמתם דחרש שאינו שומע ואינו מדבר הוא איש כזה שא״א לראותו כאחראי על מעשיו, ולכן אין מתחשבין במעשיו, אפילו אם לפי דעתינו הוא זריז וממולח וכל מעשיו הם בפקחות ודעת שלימה, וסברא זו כה חזקה ואמת עד שגם בבן נח אמרינן הכי, וכדאמרן דלא מצינן שום הבדל בהגדרת איש בין ישראל לבן נח לענין חרש ושוטה, ע״ש. ונמצא דמידי ספיקא לא נפקא, ולכן בכל אופן הנכון שלא לגייר חרשת, אלא אם כן למדו לכתוב ולדבר מעט, ונושאים ונותנים כפקחים.

בברכת התורה ולומדיה

יצחק יוסף

הראשון לציון הרב הראשי לישראל

סימן כ

הנחיות לדייני הגיור

[שלחן ערוך סימן רסח]

בס״ד, י״ד טבת תשע״ד

לכבוד הרה״ג הנכבד, משנתו זך ונקי, טעמו ונימוקו עמו, כבוד שם ותפארתו, הרה״ג ר׳ **שלמה קריספין** שליט״א. אב״ד בבי״ד לגיור

ראיתי גליונות מספרו החשוב, ״מכתב שלמה״ על הלכות גירות, וברכתי אליו שחפץ ה׳ בידו יצלח לברך על המוגמר בקרב הימים, ויזכה לכוין לאמתה של תורה, ועוד יפוצו מעיינותיו חוצה, באורך ימים ושנות חיים.

ואצרף בזה ההנחיות ששלחנו לכל דייני הגיור, בסמוך לבחירתינו לתפקיד הרב הראשי לישראל, וכדלהלן:

א. אין מקבלים גר לקהל ישראל, אלא אם כוונתו לשם שמים[א]. לפיכך, נכרי הבא לפני בית הדין ומבקש שיקבלוהו לעדת ישראל, עליהם לדרוש ולחקור אחריו

א) **בבלי** יבמות כד:.

היטב, לידע את אמיתות רצונו ומניעיו, שלא בשביל ממון, עושה כן, ויש להגביר ביתר שאת את ההסברה לגרים קודם ביצוע הגירות, שעליהם לשמור לעשות ולקיים כל דברי תורתנו הקדושה, ושאל יחשבו שגם מי שאינו שומר תורה ומצוות נחשב ליהודי טוב ולישראל כשר, והמקיימים את התורה והמצוות הם רק האדוקים, המתחסדים עם קונם[א]. ולא די במה שאומר כן לפניהם שבדעתו לקיים תורה ומצוות, אלא צריכים בית הדין לחקור בשאלות חוזרות כדי לידע אם באמת כוונתו לקיים תורה ומצוות[ב].

א) עי' רמב"ם (פי"ג מאיסו"ב הי"ד), וסדר חקירת המתגייר מבואר ברמב"ם, וע' בב"י (יורה דעה סימן רסח) בשם הסמ"ג. וז"ל מרן בשלחן ערוך (רסח, ב): כשבא להתגייר אומרים לו: מה ראית שבאת להתגייר, אי אתה יודע שישראל בזה"ז דחופים סחופים ומטורפים, ויסורים באים עליהם. אם אמר: יודע אני ואיני כדאי להתחבר עמהם, מקבלין אותו מיד, ומודיעים אותו עיקרי הדת, שהוא יחוד ה' ואיסור עבודת כוכבים, ומאריכין עמו בדבר זה, ומודיעים אותו מקצת מצות קלות ומקצת מצות חמורות, ומודיעין אותו מקצת עונשין של מצות, שאומרים לו: קודם שבאת למדה זו אכלת חלב אי אתה ענוש כרת, חללת שבת אי אתה חייב סקילה, ועכשיו אכלת חלב אתה ענוש כרת, חללת שבת אתה חייב סקילה. ואין מרבין עליו [הזכרת העונשים], ואין מדקדקין עליו. [כלומר אף באותן מקצת עונשין אין להודיעו כל דקדוקי עונשין, אלא מודיעין אותו דרך כלל, קודם שבאת למדה זו אכלת חלב וכו' ואין להודיעו כל הדקדוקים והחומרות שיש באיסור חלב ואיסור שבת, דשמא כוונתו לשמים, כ"כ הב"ח]. וכשם שמודיעים אותו ענשן של מצות כך מודיעים אותו שכרן של מצות, ומודיעים אותו שבעשיית מצות אלו יזכה לחיי העוה"ב, ושאין שום צדיק גמור אלא בעל החכמה, שעושה מצות אלו ויודעם. ואומרים לו: הוי יודע שהעוה"ב אינו צפון אלא לצדיקים, והם ישראל. וזה שתראה ישראל בצער בעוה"ז, טובה היא צפונה להם, שאינם יכולים לקבל רוב טובה בעוה"ז כעובדי כוכבים, שמא ירום לבם ויתעו ויפסידו שכר עוה"ב, ואין הקב"ה מביא עליהם רוב פורענות כדי שלא יאבדו, אלא כל העובדי כוכבים כלים והם עומדים. ומאריכים בדבר זה כדי לחבבן. אם קיבל, מלין אותו מיד וממתינים לו עד שיתרפא רפואה שלימה, ואחר כך מטבילין אותו טבילה הוגנת בלא חציצה. ושלשה (תלמידי חכמים) עומדים על גביו ומודיעים אותו מקצת מצוות קלות ומקצת מצוות חמורות פעם שניה, והוא עומד במים. ואם היתה אשה, נשים מושיבות אותה במים עד צוארה, והדיינים מבחוץ, ומודיעין אותה מקצת מצות קלות וחמורות, והיא יושבת במים, ואחר כך טובלת בפניהם והם מחזירים פניהם ויוצאים, כדי שלא יראו אותה כשתעלה מהמים. ויברך על הטבילה אחר שיעלה מן המים, וכיון שטבל הרי הוא כישראל, שאם חזר לסורו הרי הוא כישראל מומר, שאם קידש קידושיו קידושין. ע"כ. וכל מה שאומרים לו הוא כדי שאם ירצה לפרוש יפרוש, שקשים גרים לישראל כספחת. וגם שלא יאמר לאחר מכן אלו ידעתי לא הייתי מתגייר. [ש"ך שם סק"ג]. וכ' הבית יוסף, שאם לא הודיעוהו אינו מעכב, והביאוהו האחרונים. ועיין בשו"ת ר"א גוטמאכר (סימן פז). ובשו"ת יביע אומר (ח"ב אבן העזר סימן ג, וח"ח יורה דעה סימן כד). אמנם כ"ז לגבי הודעת המצוות שכרן ועונשן, אבל קבלת מצוות בודאי מעכבת. וכמ"ש בשו"ת חמדת שלמה (חלק יורה דעה סימן כ"ט וסימן ל'). ועי' בשו"ת ר"א גוטמאכר (סימן פז). ועיין בשלחן ערוך (רסח, ב). ועי' שו"ת ר"א גוטמאכר (סימן פז). ועוד עי' יביע אומר (ח"ב אבן העזר סימן ג, ח"ח יורה דעה סימן כד).

ב) ראה בשו"ת בית יצחק (יורה דעה ח"ב סימן ק ס"ק ד) שדקדק כן מלשון הרמב"ם (פי"ד מאיסו"ב ה"א) "כשיבוא אחד להתגייר מן העכו"ם ויבדקו אחריו ולא ימצאו עילה", ולא ע"פ דיבורו לבד. וע"ש שהדבר פשוט ברמב"ם ובשלחן ערוך, דגר שבא להתגייר בודקין אחריו שמא בשביל ממון שיטול, ואם אשה היא בודקין אחריה שמא עיניה נתנה בבחורי ישראל, ואם לא נמצא עולה וכו', מקבלים אותם, ואם לא בדקו אחריה או שלא הודיעו שכר המצוות ועונשן, ומל וטבל בפני שלשה הדיוטות, ה"ז גר אפילו נודע שבשביל דבר הוא מתגייר, וחוששין לו עד שיתברר צדקתו. הנה מבואר דמחוייב לבדוק אחריו, ואם נודע שכוונתו לשום דבר, אין מקבלים אותו. ומלשון דנקט בודקים אחריו ולא נקט בודקים אותו משמע, שאין לשאול אותו, ואם יאמר דאין כוונתו לשום דבר רק לשם שמים, סגי, רק הבי"ד צריך לבדוק אחריו היינו שישימו עינא פקיחא על כוונתו, ואם יבינו שכוונתו בשביל דבר אחר, או אשה לשום אישות, אל יקבלו אותם.

וכן הוא לשון המרדכי בהגהות (פרק החולץ סימן קי) וז"ל: אני ההדיוט הכותב נראה לי דמי שבא לפנינו להתגייר, וידוע לנו שבשביל תועלת דבר בא להתגייר, אין לקבלו, ע"ש באריכות. וכפי הנראה שם היא מחלוקת, שהמרדכי מסיים שם, אחרי שכתב דלכתחלה אין לגייר כשמתכוונים לשם דבר אחר, וז"ל, ומה שנ"ל כתבתי, ומרבותי לא נראה לי מדה זו, ועל בינתי אין להשען. ע"כ. וכן משמע מדלא הביא הטור לשון

ב. יש מקומות שנהגו להמתין שנה תמימה מיום בוא הגר לפני בי״ד ומגלה רצונו להתגייר, ועד שיקבלוהו בפועל, בכדי שבאותה שנה יתבוננו בית הדין במעשיו ובדרכיו, ויוודע להם בבירור האם כוונתו כנה בקבלתו את המצוות. וכן בכדי שיוכל ללמוד את פרטי המצוות שיוכל לקיימם בשלימות מיד אחר מעשה הגירות. אולם מנהג בתי הדין כיום שלא לקצוב הדבר בזמן. והכל לפי ראות עיני הדיינים[א].

ג. אף אחר שנתברר לבית הדין כוונתו ומניעיו שהם לשם שמים, מכל מקום אין להם למהר לקבלו, אלא יתארו בפניו את הטורח והעול שיש בקיום המצוות, כדי לדחותו[ב]. וכן מתארים בפניו את מצבו של עם ישראל[ג].

הרמב״ם, משמע דלא שמיע ליה, כלומר לא ס״ל. אך אף אם הטור לא ס״ל כן, מכל מקום כיון דהרמב״ם והמרדכי ס״ל הכי, ואף שהמרדכי כתב שם, דעל בינתו אין להשען, אנחנו נשענים על בינתו. בשגם דהבית יוסף פסק כן, והוקבעה הלכה כן בשלחן ערוך (יורה דעה סימן רסח סעי׳ יב): כשיבוא הגר להתגייר בודקין אחריו שמא בגלל ממון וכו׳, ואם איש וכו׳. ע״כ. ועיין בדרישה שאחר שחילק בין לכתחלה לדיעבד, דלכתחלה אין לגייר משום תועלת אך בדיעבד מהני, והביא דברי התוס׳ דהיכא שהוא בטוח דסופו לעשות לשם שמים שרי לגיירו, כבמעשה דהלל. כתב, ומכאן יש ללמוד דהכל לפי ראות עיני הבי״ד. וכ״ה בבית יוסף ובשלחן ערוך. וראה עוד בהערה דלהלן בענין זה.

ולענין דיעבד באיש או באשה שהתגיירו ואחר כך נודע שלא שמרו תורה ומצוות, אם יש לבטל את הגיור, יש לדון בכל מקרה לגופו, כי מחד גיסא י״ל, שהרי הגר מקבל על עצמו קבלת עול מצוות רגע אחד לפני הכנסת הראש למים בטבילת הגיור. ומיד לאחר הוצאת הראש מן המים, חל הגיור. ויתכן שבאותו רגע גמר המתגייר בלבו לקבל מצוות, או שטבל על דעת מה שאמר רגע לפני הכנסת הראש למים, אלא שאחר מכן חזר בו, ודינו כשראל שיצא לתרבות רעה. ומאידך י״ל, דהא מהות הגיור הוא קבלת מצוות, ובאופן שבית-דין אינו משוכנע שקבלת מצוות זו מתחוללת בלבו באמת, ורק לימדו אותו לענות תשובות כאלה שירצו את בית הדין, אין תוקף גם לטבילה ולמילה שנעשו בתהליך הגיור.

א) עי׳ בספר משנת הגר (עמוד כא) שהביא כן משם ספר משנת רבי אליעזר, שכן היה המנהג משנים קדמוניות. ומן הסתם בשנה מעוברת די בי״ב חודש למנהג זה. אך בלא״ה כיום לא נהגו כן. וכל שבית הדין מתרשם מהבא לפניו שכוונתו לשמור תורה ומצוות, ויש אומדנא דמוכח שיקיים מצוות, ומתגורר במקום שיש לו אפשרות לשמור תורה ומצוות, אין לעכבו שנה שלימה.

ב) מסכת גרים (פ״א ה״א), וכן הוא ביבמות מז: אמר מר גר שבא להתגייר אומרים לו מה ראית שבאת להתגייר, ומודיעים אותו מקצת מצוות קלות ומקצת מצוות חמורות, מאי טעמא דאי פריש נפרוש, דא״ר חלבו קשים גרים לישראל כספחת. ופרש״י, ד״ה דאמר, שאוחזים מעשיהם הראשונים ולומדים ישראל מהם, או סומכים עליהם באיסור והיתר. וז״ל הרמב״ם (הלכות איסורי ביאה פי״ג הל׳ יח): ומפני זה אמרו חכמים קשים גרים לישראל כצרעת, שרובן חוזרים בשביל דבר, ומטעין את ישראל, וקשה הדבר לפרוש מהם אחר שנתגיירו. צא ולמד מה אירע במדבר במעשה העגל, וקברות התאוה, וכן רוב הנסיונות האספסוף, היו בהם בתחילה גרים. ע״כ. [ובס׳ יוסיפון (סוף פרק לג) מסופר על אלכסנדר שמלך על היהודים בחזקה, ואחר כך קיבלוהו בכבוד גדול, והיו כמה ערים שלא הרס, ואת מרשה אשר לאדום, וימולו את בשר ערלתם וכו׳. ע״ש. וידוע שמאותם גרים יצא הורדוס העבד האדומי אשר הכרית כל זרע החשמונאים. והוא שנתכוונו חז״ל, קשים גרים לישראל כספחת].

ועיין בפרש״י (נדה יג:) שכל ישראל ערבים זה לזה, ונמצא שיהיו ישראל ערבים גם לגרים שנתווספו עליהם, שאינם מקפידים כ״כ במצוות. ע״כ. וזו הסיבה שבתחלה דוחים את הגר מלהתגייר, משום שרבים מן הגרים אינם מקפידים על שמירת המצוות בשלימות המעשה כשאר ישראל, ואוחזים מעשיהם הראשונים בידיהם.

ואמנם התוס׳ ביבמות שם, וכן בקידושין (ע:) פירשו בשם ר״י, דהטעם לדחיית הגרים הוא מפני שישראל הוזהרו ביותר על אונאת הגר, וכדכתיב (שמות כב כ) וגר לא תונה, וקשה להזהר באונאתם.

וכתב בנימוקי יוסף (טז. ד״ה ת״ר גר) סברא דרבוותא שאם לא הודיעוהו אינו מעכב, והכי משמע בפרק כלל גדול. וכ״ה בש״ך (שם ס״ק ג), ובאחרונים. ומפרש בגמרא (ע״ב) דטעמא דאומרים לו מה ראית שבאת להתגייר ומודיעין אותו

ד. יש שכתבו שצריך לדחות את הגר ג׳ פעמים בלך ושוב, ורק אחר כך לקבלו [א]. ולא נהגו כן.

ה. אם החזיק בדעתו על אף כל האמור שרוצה להתגייר, מקבלים אותו מיד [ב].

ו. ומודיעים אותו עיקרי הדת שהוא יחוד ה׳ ואיסור עבודת כוכבים, ומאריכין עמו בדבר זה [ג].

ז. ומודיעים אותו מקצת מצוות קלות ומקצת מצוות חמורות. ומודיעים אותו מקצת עונשין ושכרן של מצוות [ד].

ח. יש להזהר מאד שלא לגייר אותן שמוחזקים שאחר כך יעברו על איסורי תורה. וכגון אותם הגרים בקיבוצים חילוניים שאין שם בית כנסת, וכיוצא בזה. ולכן הבאים להתגייר, ואומרים בפיהם שברצונם לקבל עליהם עול תורה ומצוות, אך בית הדין סובר על ידי אומדנא דמוכח שאין בכוונתם לקיים מצוות, ולבם בל עמם, ומיד לאחר מעשה הגיור, יפנו עורף לתורה ולמצוות, וישליכום אחרי גווים, ודאי שאין לקבלם, ולא שייך לומר בזה דברים שבלב אינן דברים. והכל לפי ראות עיני הדיין [ה].

מקצת מצות קלות וחמורות היינו משום דאי פריש נפרוש דאמר רבי חלבו קשים גרים לישראל כספחת. וסמ״ג (לאוין קטז מ ע״ג) כתב טעם אחר כדי שלא יאמר לאחר מכאן אילו הייתי יודע לא הייתי מתגייר ואם לא הזכירו לו כן, וכ״ה בבית יוסף שם. ועיין בדרכי משה הקצר שם, שדייק מדברי הטור דלא משמע כן שהרי מעכב אפילו בשלשה.

א) **שלחן ערוך** (יורה דעה סימן רסח ס״ב). ואם לא הזכירו לו כן, עי׳ בבית יוסף (שם) שכתב דאינו מעכב, וכ״ה בש״ך (שם ס״ק ג).

ב) **הרוקח** (סימן קץ), והל׳ גרים לרבינו גרשום הגוזר. ובשלחן ערוך לכאורה לא הביא כן, אך המעיין בלשונו יראה שיש מקום למשמעות כן. ועיין במדרש רות (רבה ב, טז) אמר רבי שמואל בר נחמני בשלוש מקומות כתיב כאן שובנה, שובנה, כנגד ג׳ פעמים שדוחין את הגר.

ג) **יבמות** (מז:) רמב״ם (פי״ד מאיסו״ב ה״א), שלחן ערוך (יורה דעה סימן רסח ס״ב): ״אם קיבל, מלין אותו מיד״.

וברמב״ם הוסיף כדברי הגמרא שמודיעין אותו גם מצות לקט שכחה ופאה, אך השלחן ערוך השמיט כן. וכתב מרן בבית יוסף הטעם, משום שאינן נוהגין בזה״ז. ועיין בשו״ת חמדת שלמה (חלק יורה דעה סימן כ״ט וסימן ל׳) דהודעת המצות וקבלת המצות שני ענינים הם, דקבלת המצות הוא בסתם שקיבל עליו להכנס בדת יהודית, והודעת המצות להודיע לו ענין המצות ושכרן ועונשן, וזה אינו מעכב, ולעולם קבלת המצות בסתם מעכב, דזהו עיקר הגירות, וכמש״כ הרמב״ם דבעי קבלת המצות בשלשה. ע״ש.

ד) **יבמות** (מז, ב) רמב״ם (פי״ד מאיסו״ב ה״א), שלחן ערוך (יורה דעה סימן רסח ס״ב).

ה) **יבמות** שם, רמב״ם שם, שלחן ערוך שם. וברמב״ם הוסיף כדברי הגמרא שמודיעין אותו גם מצות לקט שכחה ופאה, וכן הביא גם הרמב״ם. אך השלחן ערוך השמיט כן. וכתב מרן בבית יוסף הטעם, משום שאינן נוהגין בזה״ז.

ו) **ע׳** ביבמות (קט:) רעה אחר רעה תבא למקבלי גרים. ובתוספות שם, אומר ר״י דהיינו היכא שמשיאין אותן להתגייר, או שמקבלין אותן מיד, אבל אם הן מתאמצין להתגייר יש לנו לקבלם, שהרי מצינו שנענשו אברהם יצחק ויעקב שלא קיבלו לתמנע שבאתה להתגייר, והלכה והיתה פילגש לאליפז בן עשו, ונפק מינה עמלק, דצערינהו לישראל, כדאמרינן בפרק חלק (סנהדרין צט:). וגם יהושע קיבל את רחב הזונה, ונעמה העמונית ורות המואביה, ובריש פרק במה מדליקין (שבת לא.) שגייר הלל אותו שאמר גיירני על מנת שתשימני כ״ג, ואותו דעל מנת שתלמדני כל התורה כולה, ואף על פי שלא היו מתאמצין להתגייר, יודע היה הלל בהן שסופם להיות גרים גמורים, כמו שעשה לבסוף. ע״כ. וכתב הרשב״ץ בספר זהר הרקיע (עשה מ׳) שיש מצוה על בי״ד לקבל גוי הבא להתגייר. וראוי להכניס מצוה זו בכלל מנין המצוות, ואיני יודע על איזה מצוה נסמוך אותה. ע״ש. ובאזהרת הר״י אלברצלוני (במצות עשה אהבת הגר) כתב, שקבלת גרים הוא בכלל מצוה ״ואהבתם את הגר״. ובביאור הגאון ר׳ ירוחם פישל פערלא על ספר המצות להרס״ג (סוף עשה י״ט ח״א דף קמח) מצדד שהוא נכלל במצוה ״ואהבת את ה׳ אלקיך״ כמבואר בספרי (פרשת אתחנן פיסקא ל״ב) שזה מצוה לאהבו על כל הבריות, כאברהם אביך שנאמר ״ואת הנפש אשר עשו בחרן״.

ועיין בשו״ת בית יצחק (יורה דעה ח״ב סימן ק אות יא), ובשו״ת אחיעזר (ח״ג סימן כו אות ד), ובשו״ת אגרות משה (יורה דעה ח״א סימן קנז).

וכן העלה מרן אאמו״ר זצוק״ל בקובץ תורה שבעל פה (ח״ג וז״ל: ונראה שאם הבאים להתגייר אמנם אומרים בפיהם שברצונם לקבל עליהם עול תורה ומצות, אך בית הדין סבור על ידי אומדנא דמוכח שכל דבריהם מן השפה ולחוץ ולבם בל עמם, ומיד לאחר מעשה הגיור יפנו עורף לתורה ולמצוות וישליכום אחרי גוום, ודאי שאין לקבלם ולא שייך לומר בזה דברים שבלב אינם דברים, כמוב׳ בתוס׳ והרא״ש (נדרים כח.), דאף על גב דקיימא לן דברים שבלב אינם דברים, כל דאי׳ אומדנא דמוכח ואנן סהדי שדעתו כך, הוה ליה כאילו פירש בהדיא, ולא חשיב דברים שבלב. וכן כתב המהריק״ש בס׳ ערך לחם (יורה דעה סימן רלב סי״ד). וכן כתב עוד המהרי״ט בתשו׳ (חלק חושן משפט ס״ס מה). והגאון מקור חיים (סימן תמח ס״ק ט), ועוד. וממילא כשהגר או הגיורת ברצונם לגור בקיבוץ חפשי לאחר גיורם, ויש אומדנא דמוכח שימשיכו לאכול מאכלות אסורות או לחלל שבת וכדו׳, אין לקבלם. והכל לפי ראות עיני הדיין. וכן העלה מהר״י שמלקיס (ח״ב יורה דעה סימן ק) ובשו״ת ערוגת הבושם (חלק יורה דעה סימן רכד) ובשו״ת צור יעקב (סימן כז) ובשו״ת ר׳ עזריאל הלדסהיימר (סימן רלד) ובשו״ת דעת כהן (סימן קנד). עכ״ל. ועיין עוד בשו״ת יביע אומר (ח״ה אבן העזר סימן ג). ועי׳ בקובץ תורה שבע״פ (חי״ג עמוד טו) במ״ש בזה הגרא״י אונטרמן.

ואם מוחזק שיעבור לתיאבון, נחלקו בזה הפוסקים עי׳ באחיעזר ח״ג (סימן כו) שלדעתו אפשר לגייר באיזה אופנים, ושם דן אודות נכרית שנישאת לישראל בנשואין אזרחיים, וכעת רצונה להתגייר, ואם לא יקבלוה לגירות בב״ד כשר, תלך לרפורמים, אם חשיב בכלל גירות לשם אישות, ובפרט שגם לאחר שתתגייר לא תשמור דיני ישראל, ובתחלה הביא הסוגיא ביבמות (כד) בדין הנטען על השפחה, דלא ישאנה, ופי׳ רש״י דלא ישאנה משום לזות שפתים, דאתי לאחזוקי קלא קמאי, ודייקו באיזה פוסקים, דאם הדבר ידוע שנבעלה לו בודאי מותר לכונסה, אבל הרשב״א מפרש, שהלזות שפתים היא שיאמרו שנתגיירה שלא לש״ש, וכן מבואר ברמב״ן וריטב״א והגר״א (אבן העזר סימן קע״ז ס״ק י״ז). ומבואר דס״ל בשי׳ רש״י דאם בודאי בא עלי׳ אפילו אם כנס יוציא, ורק בנטען לפי שהוא חשד בעלמא. והקשו מהתוספתא דמבואר דלא תצא, הרי דפשוט להם בשי׳ רש״י דאפילו בא עליה בעדים שייך הטעם דהלעז של רש״י. ואפילו אם כנס יוציא. ועי׳ בנמוק״י שם, וכן פסקו לדינא בשו״ת דברי חיים למהר״ח מצאנז (חלק אבן העזר), ובתשו׳ שואל ומשיב (מהדו״ת ח״ג) דאסורה לכנוס, כמו שאסר הרשב״א. ע״ש. ועיין בדברי חיים שצידד דבאופן שיש לחוש שיבואו לידי עבירות חמורות, מתירין איסור קל, ובפרט בכהאי גוונא דבדיעבד לא תצא דאין מוחין בדבר, אך לא להתיר לכתחלה.

ואם אפשר לקבלה לגירות, לכאורה אין מקבלים, כמבואר ברמב״ם (פי״ג מה׳ איסו״ב), ובטור ובשלחן ערוך (יורה דעה סימן רס״ח סעי׳ י״ב), ועי׳ בבית יוסף שם דהכל לפי ראות עיני הב״ד, ואם רואים שסופו לש״ש, מותר לקבלם כמש״כ התוס׳. ובנידון דידן שמתגיירת ע״מ להנשא, הי׳ מקום לפקפק אף אי נימא דמתגיירת בלב שלם, דהא מבואר בבכורות ל״א נכרי שבא לקבל דברי תורה חוץ מדבר אחד, אין מקבלים אותו. ר״י בר״י אומר אפילו דקדוק אחד מד״ס. וכן פסק הרמב״ם (פי״ד מה׳ א״ב ה״ח), וכיון שרצונה להנשא לו ולעבור על דקדוק אחד מד״ס, אין מקבלים אותה. אולם נראה דהדין דנטען על האשה לא ישאנה, האיסור רק עליו ולא עליה, וכל מקום דתני לא ישאנה האיסור עליו, ולא תנשא האיסור עליה, ואף על פי דאם האיסור עליו ממילא אסורה בלפני עור, ואף באיסור דרבנן יש איסור לפני עור, מכל מקום י״ל כיון דאם ניסת לא תצא, אם כן אין בזה גוף איסור, רק אסור לכתחלה, משום הסר ממך עקשות פה, ואפשר דעל איסור דלכתחלה אין דין דלפ״ע ל״ת מכשול, ולבד זה נראה דדין זה דנכרי שבא להתגייר ולקבל עליו כל המצות חוץ מדקדוק אחד מד״ס דאין מקבלין אותו, היינו במתנה שלא לקבל, ושיהי׳ מותר לו דבר זה מן הדין, בזה אין מקבלים אותו, דאין שיור ותנאי בגירות, ואין גירות לחצאין, אבל במי שמקבל עליו כל המצות, רק שבדעתו לעבור לתיאבון אין זה חסרון בדין קבלת המצות.

ומה״ט נראה מה שחשש הרה״ג השואל לגייר לפי שלא ישמור דיני ישראל כהלכה, אפ״ל דאין לחוש לזה כיון דמקבל עליו כל המצות אף שחושב לעבור על איזה מהמצות אחר כך לתיאבון, מכל מקום אין זה מניעה לקבלת המצות, ודוקא היכא שמתנה שלא לקבל עליו זהו חסרון בקבלת המצות דמעכב. אולם היכא שברור הדבר שבודאי יעבור אחרי כן על איסורי תורה, חלול שבת ואכילת טריפות, ואנו יודעים בבירור כונתו שאינו מתגייר רק לפנים, ולבו בל עמו, הרי אומדנא דמוכח שמה שאומר שמקבל עליו המצות לאו כלום הוא, אם כן זהו חסרון בקבלת המצות דמעכב. ובס׳ בית יצחק (חלק יורה דעה ח״ב) כתב, דכיון דאיכא אומדנא דמוכח, ול״ש בזה דברים שבלב אינם דברים, לא הוי קבלת גירות. ושם נסתפק בגוף הדין דאין מקבלין גר אם אמר חוץ מדקדוק אחד מד״ס, דלא נתבאר מפורש אי גם דיעבד ל״ה גר.

עוד כתב האחיעזר, דלענין הלכה, בפשוטו נראה שאין לב״ד כשר לקבלה לגירות, כיון שכונתה לשם אישות, וגם אחר שנתגיירה אסורה לו, מצד נטען על הנכרית ונתגיירה דלא

ט. גר שבעת הגיור לא קיבל עליו מצוות, פשוט וברור שאינו גר כלל אף בדיעבד. כי אחד מתנאי עצם הגיור, הינו קבלת עול מצוות, והוא דבר המעכב בעצם קבלת הגירות. [ולא דמי למתגייר משום אישות דהוי רק ענין צדדי הפוגם לכתחילה], ולכן גוי הבא להתגייר, ולא מקבל עליו עול כל המצוות [ואפילו חוץ ממצוה אחת דרבנן] אין מקבלים אותו. [ובשו״ת דברי יציב כתב שגם מי שלא קיבל דקדוק אחד של דברי סופרים, הגיור בטל בדיעבד, וכ״מ בשאר האחרונים]. אולם סתם גר שבא להתגייר, ואינו מתיימר לומר שחקר במצוות התורה והוא כופר באחת מהן, אף שידוע לנו שבסתר לבבו אינו מעריך את כל המצוות כראוי, אבל קיבל על עצמו את המצוות, אינו נחשב כאומר חוץ מדבר אחד[א].

י. בני זוג יהודים, הרוצים לאמץ ילד נכרי ולגיירו, אם בני הזוג יגדלוהו כיהודי, לפי כללי ההלכה היהודית, יש מקום לגיירו בהיותו קטן על דעת בי״ד. ואם ההורים

ישאנה, ומה שחששו שמא תבוא לפני הרפורמים, אין לנו לחוש לזה, ועל הב״ד כשר להזדקק רק באופנים המבוארים בפוסקים להלכה בקבלת מצוות, וגם אין לצדד להתיר איסורא זוטא כדי שלא לעבור ע״ה איסור חמור, וכמו שאמרו בעירובין לב, וכמ״ש המהרשד״ם לצדד בכהאי גוונא. וכן כתב בשו״ת מהר״ח צאנז, דהא בנידון דידן יש לחוש בודאי שלא תשמור פתחי נדה וטבילה, ויהי׳ בועל נדה בכרת. ובנכרית אין איסור נדה, ועי׳ תוס׳ שבת ד. החילוקים בדין אם אומרים חטא כדי שיזכה חבירך. ולפי החילוקים שם נמי י״ל דלא שייך בנידון דידן אומרים לאדם חטא כדי שיזכה חברך. וגם מוהר״ח צאנז בדין הנטען מן האשה מסיק שאין מורים להיתר.

והנה אחר המלחמה הגדולה, שהותר הגירות וגם הוכר על פי חק ונימוסים נשואי אזרחים, נשאלתי, בנכרית שניסת לישראל ורצונה להתגייר ולהנשא בחופה וקדושין, באמרם שרצונם לגדל את בניהם ע״פ דת ישראל, וגם אומרים שאם הב״ד לא יקבלו לגירות ישתמד הבעל, אם יש להתיר לכתחלה, ובשו״ת טוב טעם ודעת (מהדו״ק סימן ר״ל) העלה להקל ולהתיר לכתחלה בכהאי גוונא, ויסוד לזה מתשובת הרמב״ם פאר הדור, אלא שלא נתברר בדבריו אם הוא רק מדין הנטען על השפחה, או גם מצד הגירות, דמלשון השאלה נראה שהיא גוי׳. אבל בתשו׳ הרמב״ם נראה רק מדין נטען על השפחה, וע״ד הגירות לא זכר כלל, על כל פנים מפורש בד׳ הרמב״ם דמפני תקנת השבים יש להתיר גם בשפחה, ומוטב שיאכל בשר תמותות. וד׳ הרמב״ם יסוד גדול. ומפורש בד׳ הרמב״ם הוראת מוהר״ש קלוגר שמדמה דין שפחה לדין הרמ״א בסימן קע״ז ס״ה בפנוי׳, וכל דאיכא תקנת השבים וחשש שלא תצא לתרבות רעה, יש להתיר.

וכ״ז לענין דין הנטען על השפחה מצד דין איסור דלזות שפתים, אבל מדין קבלת גירות לא שמענו מד׳ הרמב״ם, וחילוק יש ביניהם דנטען על שפחה האיסור עליו ואמרינן מוטב שיאכל בשר תמותות, אבל בקבלת גרים לשם אישות ה״ז דין לגבי הבי״ד שאין לב״ד לקבל המתגיירים לשם אישות, והוי כמו חטא בשביל שיזכה חברך, מכל מקום נראה לדין כיון דגם אם לא תתגייר הרי תשאר אצלו בגיותה, אם כן אין כאן לשם אישות, ובפרט למש״כ להסתפק כי באומרת שכונתה לשם גירות לש״ש, ואין אומדנא דמוכח להיפוך, מקבלים אותה, וע״כ נראה דלפי ראות עיני בי״ד יש מקום להקל ולסמוך על הוראת מוהר״ש קלוגר.

ועיין עוד בנידון דידן בדבר אברהם (ח״ג סימן כח), ובאגרות משה (יורה דעה ח״ג סימן קח, אבן העזר ח״ב סימן ד).

ובשו״ת קובץ תשובות ח״ב (סימן נז) כתב לבאר דעת האחיעזר הנ״ל, כי מי שקיבל עליו כל המצוות רק שבדעתו לעבור לתיאבון, אין זה חסרון קבלת המצות. ע״ש. גם בשו״ת אור לציון ח״א (סימן יב) פירש כן בדעת האחיעזר, ושם קאי מענין גירות באופן שידוע בודאי שמיד אחר הגירות זילזל בתורה ובמצוות, וכתב, דאף על פי כן הם ספק גרים. ובדעת האחיעזר כתב, דס״ל שהם ודאי גרים. ע״ש.

א) **עיין** בב״ח (יורה דעה סימן רסח), ובמגיד משנה (איסו״ב פי״ג הי״ז). ובדעת הרי״ף, עיין ברמב״ן (יבמות מה:). ומרן השלחן ערוך (סימן רסח סעי׳ ג׳) הכריע דקבלת מצוות מעכבת. וזו הסכמת האחרונים. עיין בשו״ת חמדת שלמה (יורה דעה סימן כד כט), ובשו״ת אחיעזר (ח״ג סימן כו), ובשו״ת היכל יצחק (ח״א סימן יט). ובשו״ת אגרות משה (יורה דעה ח״א סימן קנז, וח״ג סימן קו). ובשו״ת מנחת יצחק (ח״א סימן קכא), ושם התייחס גם לדברי הנימוק״י והריטב״א ביבמות שם. ובשו״ת יביע אומר ח״ה (יורה דעה סימן יג) גבי איזבל אמו של יהורם, כתב בפשטות דמ״ש הרמב״ם שאם חזר לסורו הרי הוא כישראל מומר, היינו דווקא כשנהג כישראל תקופה מסויימת, ואחר כך חזר לסורו, דבלא״ה, לא הוי גר כלל. ועיין ביביע אומר ח״ח (אבה״ע סימן יב) בשם המהר״ש קלוגר בשו״ת טוב טעם ודעת תליתאה (ח״ב סימן קיא ג׳) שמדאורייתא גם בלי קבלת מצוות הוי גר גמור. אבל לא הביא לו חבר.

וז״ל הרב טוב טעם ודעת: ״וגם מש״כ כב׳ דלפי דברינו גם המילה אינו עיקר רק קבלת עול מצות, זהו טעות גמור,

דקבלת עול המצות הוי רק מכשיר. ועיקר הגרות הוי המילה וטבילה. ותדע שבקבלת עול מצוה בלי מילה וטבילה אינו כלום, ולהיפוך אם מל וטבל לשם גירות אף דלא קיבל עול מצות תחילה, הוי גר מן התורה בודאי, וקבלת עול מצות תחילה הוי רק דרבנן". ומבואר שרק קבלת מצוות תחילה היא דרבנן. וזה מהטעם שכתב שקבלת מצוות אינה חלק ממעשה הגיור אלא מכשיר למעשה הגיור, לכן גם כאשר הגר קיבל על עצמו מצוות לאחר מכן, מדאוריתא מהני, וחכמים תיקנו שיודיעו אותו עיקרי מצוות קודם לכן. ועל כל פנים לדעת רוב האחרונים קבלת מצוות מעכבת, וכן פסק השלחן ערוך, אולם קבלת מצוות תחלה, בזה כתב הרב הנז' שאינה מעכבת]. ולכאורה יש סמך לדברי המהר"ש קולגר ממש"כ הרמב"ם (איסו"ב פי"ג הט"ו) בגרים שהתגיירו בימי דוד ושלמה וז"ל: "והיו ב"ד הגדול חוששין להם לא דוחין אותן אחר שטבלו מכ"מ ולא מקרבין אותן עד שתראה אחריתם". מבואר שאם קיבלו מצוות באחריתם שפיר דמי, ומהני הגיור שעשו קודם לכן. שו"ר שזו אינה ראיה, עיין בשו"ת אגרות משה (יורה דעה ח"ג סימן קו) שביאר את דברי הרמב"ם אחרת, דמיירי במתגיירים שקיבלו מצוות ויש ספק האם פיהם ולבם שווים, לכן ממתינים לראות מה תהיה אחריתם, דאם ישמרו מצוות אגלאי מילתא למפרע שקבלתם היתה שלמה. ועיין בדבריו של הגר"ב זולטי זצ"ל בכנס תורה שבעל פה כרך יב, שכתב מעין דברי הטוב טעם ודעת. אך באגרות משה (ח"ג יורה דעה סימן קו) כתב שקבלת מצוות היא חלק ממעשה הגרות, ומעכבת שתהיה בתחלה.

וע"ש באגרות משה (יורה דעה ח"א סימן קנז). וע"ש שדן בגר שאנן סהדי שלא קיבל מצות, אף שאמר בפיו שמקבל מצוות, אם נחשב גר, וכתב, פשוט וברור שאינו גר כלל אף בדיעבד. וכן הורה אבא מארי הגאון זצלה"ה הלכה למעשה בסטראבין, בעובדא כזו שאינו גר כלל בין לקולא בין לחומרא, שקבלת מצות בגר מעכב, כדאיתא ביורה דעה סימן רס"ח סעי' ג'. ואף אם אמר בפיו שמקבל מצות, אם אנן סהדי שאינו מקבל עליו באמת אינו כלום. וגר שמהני לשם אישות בדיעבד, איירי שבשביל האישות קיבל עליו מצות באמת, והוא ברור ופשוט. ואיני יודע טעם הרבנים הטועים בזה, דאף לדידהו על כל פנים איזה תועלת הם מביאין בזה לכלל ישראל, שמקבלין גרים כאלו, דודאי לא ניחא ליה להקב"ה ולעם ישראל שיתערבו גרים כאלו בישראל. ולדינא פשוט שאין זה גר כלל. ע"כ.

גם בשו"ת דעת כהן (סימן קמז) כתב לגבי גר קטן, דמה שמגיירים אותו כ"ז הוא רק אם הוא באופן כזה, שאנו יודעין שבגדלותו יקיים את המצות, דבאמת הלא קבלת המצות היא עיקר של הגרות, שהרי היא מעכבת, ואפילו אם קיבל מצוות, אלא שלא היתה הקבלה כדין, דהיינו שלא היתה ביום ובשלשה, כמבואר בשלחן ערוך, אם כן מסתברא מילתא, דלדידן דקיי"ל דגר קטן צריך שיהי' מדעת אביו או מדעת אמו, שאז מטבילין אותו על דעת בי"ד, ודאי צריך על כל פנים שאביו או אמו, או שניהם יחד, ימסרו אותו על דעת קבלת המצות. אבל בענין שהדבר מתברר שאין דעתם כלל לקיים ולהזהר מאיסורי תורה, מאי מהני מה שהם מוסרים אותו לגירות ע"ד ב"ד, דפשיטא דלא עדיפא מסירתם מאילו מסר א"ע לגירות במילה וטבילה, שכיון שחסרה קבלת המצות אין זו גירות כלל. ע"כ.

גם בשו"ת שרידי אש חלק ב (סימן עה) כתב, אודות איש אחד שגר עם אשה גיורת שנתגיירה על ידי רב אחד, והגיור - היינו הטבילה - היתה רק בפני אשה אחת, ועכשיו רוצה הבעל שתתגייר עוד פעם בפני בי"ד של שלשה כדין תורה. ואמנם למילה ולטבילה מהני בדיעבד בלא ג', אבל לקבלת המצוות בעינן ג' אף בדיעבד. שקבלת המצוות היא כתחילת דין. כמבואר בשלחן ערוך (סימן רסח ס"ג) "חוץ מקבלת המצוות שמעכבת אם אינה ביום ובשלשה". ועי' בתוס' שבת (סח. ד"ה גר) שכתבו, אם לא הודיעו לו את המצוות הוה גר. וכן כתב הרמב"ם בהל' איסורי ביאה פי"ג הי"ז, שאם לא הודיעוהו המצוות ועונשן הוא גר. ויש לחלק בין הודעת המצוות לבין קבלת המצוות. שקבלת המצוות היא, שהוא מקבל על עצמו את כל המצוות המחוייבות כישראל, וזהו עיקר הגירות. וקבלה זו צריכה להיות בפני בי"ד של ג', והיא מעכבת אפילו בדיעבד. והודעת המצוות היא, שמודיעים לו שכרן ועונשן, וזה אינו מעכב בדיעבד. ע"כ.

גם בשו"ת דברי יציב (חלק אבן העזר סימן קב) כתב, דזה פשוט דגירות של קראים, שאינו מקבל עליו תורה שבע"פ, אינו גירות. ולהדיא שנינו בבכורות (ל:) עכו"ם שבא לקבל דברי תורה חוץ מדבר אחד אין מקבלין אותו, ר' יוסי בר' יהודה אומר אפילו דקדוק אחד מדברי סופרים, ואיפסק להלכתא ברמב"ם (פי"ד מאיסורי ביאה ה"ח), והיינו שאין מקבלין אותו אפילו לגר תושב [כהמשמעות בסדר דברי הרמב"ם שם], והדבר מבואר לפמ"ש בשו"ת דברי חיים (ח"ב בהשמטות סימן ל"ג) דבאינו מאמין בחז"ל הוה אפיקורוס, דתורתינו הקדושה ציותה לא תסור, ופסול לעדות ולאו אחיך הוא. י"ש. ואם כן א"א לגיירו. ובמס' גרים (פ"א ה"ד) קחשיב בין מקצת מצוות שמודיעים לאשה המתגיירת, ע"מ שתהא זהירה בנדה ובהדלקת הנר. ע"ש. והובא בברכי יוסף [שם דין ז'], וקבלת עול מצוות מעכבת, ומנה בכלל זה נר שבת שאינו אלא מדברי סופרים. ובבית יוסף (יורה דעה ר"ס רס"ח בד"ה וכשבא להתגייר) הביא מהנמוק"י, שאם לא הודיעוהו אינו מעכב, אך בד"מ (אות א') כתב עליו שמדברי הטור לא משמע כן, שהרי מעכב אפילו בג'. ואם כן לפי הד"מ הודעת המצות וקבלת המצות חדא נינהו. ואמנם בפתחי תשובה

[ס״ק כ״ט] הביא מ״ש בחמדת שלמה (יורה דעה סימן כ״ט אות כ״ב) שיש לחלק בין הודעה וקבלת עול מצוות. וכן כתב ביד שאול (ח״ב שם סק״י). ועל כל פנים לכולי עלמא קבלת עול מצוות מעכב, ואם אומר שאינו רוצה לקבל עליו עול מצות התורה, אינו גר, וגוי גמור הוא לכל דבריו. ורק הודעת שכרן, או להחמדת שלמה והיד שאול גם הודעת המצוות, אינה מעכבת, אבל קבלתן ברור שמעכב, ובלי זה אינו גר כלל. ע״כ.

גם בשו״ת קובץ תשובות ח״א (סימן קד) נשאל אודות גרים שנתגיירו בגיור אורטדוקסי אך לא התכוונו כלל לקבל מצוות, ועל אף שברור הדבר שהצהרתם בפני הרב מסדר הגירות שהם מקבלים עליהם לשמור תורה ומצוות, לא היתה אלא משפה ולחוץ, כדי לתת להם תעודת גירות, האם חובה על הרב רושם הנישואין לחקור ולדרוש את הגר או הגיורת הבאים לבקש לרושמם לנישואין עם בן או בת ישראל, אם אמנם היתה כוונתו לקבל על עצמו לקבל עול תורה ומצוות, והשיב, דמילתא דפשיטא היא שאין גר בלא קבלת עול תורה ומצוות, ואם אינו חושב כלל להתגייר באמת לחסות תחת כנפי השכינה להיות שומר שבת מחללו, ומחזיק בבריתו, וכל המטרה בכדי להשיג את מבוקשו החומרי, ולמלאות את תאותו, אין זו גירות כלל, ועיין בשו״ת בית יצחק (סימן ק) דללא קבלה בלב לא הוה גר, ולא אמרינן דברים שבלב אינן דברים. והואיל ורבים מהגרים הם מסוג זה, הרי החובה מוטלת על רושמי הנישואין לדרוש ולחקור בטרם בא להוציא להם תעודת היתר נישואין, למען לא יתערבו גויי הארץ בזרע קודש. ע״כ.

גם בשו״ת ציץ אליעזר חלק טז (סימן סו) כתב, כי מי שבא להתגייר ואיננו מוכן לקבל עליו לקיים כל מצוות התורה, דבר זה גורם הפרעה בעצם התגיירותו, וזה עיכוב בעצם הגירות, ואמנם מי שבא להתגייר בשביל מטרה ידועה, אבל הוא מקבל עליו עבור כן לקיים כל המצוות, בכהאי גוונא אין זה עיכוב בעצם הגירות כשלעצמו, אלא דבר זה מהוה גורם עיכוב על המקבלו, שלא יקבל אותו לגיירו, אבל אם עבר וקיבלו הר״ז גר, ורובן של גרים הבאים להתגייר המה על זאת הכוונה, וכמו שמבאר הרמב״ם (בפי״ג מה׳ איסו״ב הי״ח), שמפני זה אמרו חכמים קשים להם גרים לישראל כנגע צרעת, מפני ״שרובן חוזרין בשביל דבר זה, ומטעין את ישראל, וקשה הדבר לפרוש מהם אחר שנתגיירו. צא ולמד מה אירע במדבר במעשה העגל ובקברות התאוה, וכן רוב הנסיונות האספסוף היו בהן תחילה״. ובכל אלו המקומות לא בוטלו גירותן אלא נשארו בתוך בני ישראל. ע״כ.

והנה בגליון אקדמות (כא, כב) כתב שם אחר הכותבים, שיש מדייני הגיור שיודעים שהבאים להתגייר משקרים ומערימים עליהם, ואם נותנים יד לגיורי קריצה, וביה״ד מתעלם מן האודמנא דמוכח, שהרי רוב רובם של המתגיירים אינם מתעתדים להצטרף לחברה הדתית. ויש שנתלו באילן גדול בדברי הראשל״צ הגרב״צ עוזיאל זצ״ל, וטענו שלדעתו ניתן לקבל לגיור בלא קבלת מצוות מלאה. ועיין במשפטי עוזיאל ח״א (סימן יד), וח״ב (יורה דעה סימן נח). אולם הדברים אינם נכונים, כי התשובה הראשונה בח״א אינה עוסקת כלל בקבלת מצוות, אלא בשאלת הגיור לשם אישות, ובתשובה השניה קאי במי שנתגיירה בפני שנים בלבד, ולכל אורכה של התשובה הוא כותב דבעינן קבלת מצוות, ותפס זאת כדבר פשוט, ובין היתר כתב, מכל האמור למדנו דקבלת מצוות צריכה להיות בפני בי״ד של שלשה, והוא הדין באשה שבאה להתגייר צריכה לקבל מצוות בפני שלשה, אבל אם לא קיבלה מצוות ולא טבלה בפני שלשה, אינה גרות כלל. וכן כתב עוד בתשובתו בח״ב (יורה דעה סימן נה ונו), וז״ל: לסיכום, אין אדם נכנס לברית ישראל להיות מותר לבוא בקהל ישראל אלא על ידי מילה וטבילה וקבלת עול מצוות וכו׳. ע״ש.

ומחבר אחד חיבר בין הודעת המצוות לקבלת המצוות, ולדעתו מעכבת, וממילא אין קבלת המצוות מעכבת, כי איך יקבל על עצמו קבלת מצוות אם לא יודע מה הם, וגם אם יאמר שהוא מקבל דבר שאינו יודע מה הוא, הלא הם פטפוטי סרק, ונמצא שקבלת המצוות אינה חלק מהגירות כמילה וטבילה, אלא היא עצם הסיבה הראשונית שיש לבי״ד להיטפל בכל הבא להתגייר, וכשאין רצון לקיים המצוות, אין לב״ד להיזדקק ולגייר, אכן בזמנינו שיש לנו סיבות חשובות כבדות משקל, הנובעות משלימות העם בכלולות, ולכן יש לבתי הדין לקבל את אותם גרים אפילו שאנחנו יודעים שלא יקיימו את כל המצוות קלה כבחמורה, וכדברי רש״י (יבמות קט:) קשים גרים לישראל כספחת, שאין בקיאים בדקדוקי מצוות. ולמדנו שאף שאנו יודעים בבירור שאינם יכולים לקיים את כל המצוות ודקדוקיהם, בכל אופן אנו מקבלים אותם. עכ״ד. [ספר זרע ישראל תשע״ד, עמוד 19] ודבריו הם נגד דעת כל גדולי הדור שכולם כאחד ענו ואמרו שקבלת מצוות מעכבת בגירות, והיא עיקר הגירות. ויש לחלק בין הודעת המצוות, לבין קבלת מצוות. שבתחלה הגר לומד את ההלכות העיקריות של שבת נדה מאכלות אסורות וכו׳, ואחר כך ילמד את שאר המצוות כמו כל איש מישראל שלומד הלכות במשך חייו. אבל ברור שבעת הגיור חייב לקבל עליו עול תורה וכל המצוות, ובלי זה אין גיור.

ומ״ש עוד שם, ״שהגר צריך להתחייב כי הוא נכנס בהגדרת יהודי מסורתי לפחות, דהיינו עזיבת הדת הקודמת לגמרי, כפירה בע״ז, יום כפור, חמץ בפסח, כשרות, הדלקת נרות וקידוש בשבת, הנחת תפילין וכדו׳.״ ע״כ. ועוד כתב

אינם שומרי תורה ומצוות, והם מחללים שבת ואינם מקפידים על כשרות המזון, אין לגייר ילד הגדל בבית כזה [א].

יא. עובר שנולד לאשה יהודיה מביצית של גויה שהופרתה ברחמה, והיהודיה היתה אם פונדקאית, יש אומרים שדין הולד כגוי לכל דבר, שהולכים אחר נותנת הביצית, ומה שהיהודיה היתה אם פונדקאית לולד, לא עושה את הולד הנולד ליהודי. ויש אומרים שלא יצא הדבר מידי ספק, ויש לגייר את הולד מספק קודם שימולו אותו. וכן לענין אם קידש אשה [ב].

בברכת התורה ולומדיה,

יצחק יוסף

הראשון לציון הרב הראשי לישראל

(עמוד 27) שאין בהכרח שנבין בזמן הגיור שמתכוין לקיים הכל, ואין צריך שיתחייב בפירוש לכך, ורק אם ניכר שאינו מתכוין לקיים מצוות כלל ועיקר, כגון שהוא גר בקיבוץ חילוני ימשיך לחלל שבת ולאכול מאכלות אסורות וכו׳ אין לגייר אותו״. ע״כ. הנה כ״ז אינו דעת גדולי הדור, ולדעתם אין די בזה שיקבל חלק מהמצוות, ויהפוך ליהודי ״מסורתי״ אלא חייב לקבל את כל המצוות, והרי בגמרא בכורות (ל:) אמרו, עכו״ם שבא לקבל דברי תורה חוץ מדבר אחד אין מקבלין אותו, ר׳ יוסי בר׳ יהודה אומר אפילו דקדוק אחד מדברי סופרים, ואיפסק להלכתא ברמב״ם (פי״ד מאיסורי ביאה ה״ח). ובזמנו כאשר התעוררה השאלה הקשה אודות גיורי צה״ל, והיו כמה חכמים שמשום מה חשבו שדעת מרן אאמו״ר זיע״א שאין צריך לקבל את כל המצוות, מיד מרן אאמו״ר הוציא גילוי דעת והעבירו לידי הבד״ץ ולידי הגרי״ש אלישיב זיע״א, ובו הבהיר חד משמעית שאין תוקף לגיור בלא קבלת מצוות, וכל שיש אומדנא דמוכח שהגר לא יקיים תורה ומצוות, ואומר כן בפיו בלבד, אין לקבלו לגיור. כי קבלת מצוות היא המהות של הגיור. וראה בהערה להלן מדברי מרן אאמו״ר.

ובמכתב מיום יום ה׳ כ״א סיון תש״ל, כותבים הגאונים רבי אליעזר מנחם מן שך, והגאון רבי יעקב ישראל קנייבסקי, זצוק״ל, בזה״ל: מכאב לב הננו כותבים דברים אלו בשעה שתורתנו הקדושה נעשית פלסתר לעיני כל העולם, והננו נעשים ללעג ולקלס בעשיית ענין הגירות לצחוק, ולקרוא שם ישראל על אלו שאינם מקבלים כלל ועיקר, לא עול מצוות ולא עול מלכות שמים באמת, אוי לאזני שכך שומעות, ואוי לנו שכך עלתה בימינו. ובשעה זו חובתינו להודיע לשוחרי תורה, כי לא זו הדרך ועוד לא אלמן ישראל בעוסקים בתורה לשמה ומורים הלכה לשם שמים. ע״כ. ובמכתב נוסף מיום עש״ק פ׳ שלח לך ט״ו סיון תשד״ם, כתבו גדולי הדור זיע״א: אל רבני ודייני ישראל, היות ולצערינו הגדול נתרבו לאחרונה מקרים של קבלת גרים, ומתברר שאחוז גדול מהם לא חשב לקבל על עצמו שמירת תורה ומצוות, בעת מעשה הגירות, הננו מזהירים בזה שהוא איסור חמור מאד לקבל גרים מבלי להיות משוכנעים שאכן דעתם באמת לקבל עליהם עול תורה ומצוות, והדבר פשוט וברור שגיור ללא קבלת קיום תורה ומצוות אינו גיור כלל, אפילו בדיעבד. וגם הננו מזהירים את כל רושמי הנישואין, שההלכה מחייבת אותם לבדוק את כל המציג תעודת גיור, הן מהארץ הן מחוץ לארץ, האם באמת היתה הגירות כהלכה כאמור לעיל, ורק לאחר מכן אפשר לרשמם לנישואין. וחתומים על מכתב זה: הגרא״מ שך, הסטייפלר, הגרי״ש אלישיב, והגרש״ז אויערבאך, זכר צדיקים לברכה. [קריינא דאגרתא ח״ב עמוד קסא].

ובספר מסורת משה (עמוד שכג) הביא בשם הגר״מ פיינשטיין ששאלו אותו באשה שבאה להתגייר, ואומרת שמקבלת לשמור כל המצוות, חוץ מכיסוי הראש. [א.ה. שזה קשה מאד בכמה מדינות בחוץ לארץ מחמת אנטישמיות], האם מותר לגיירה. ותמה ע״ז למה אין להם השכל, שמלמדים אותם דברים כאלו וכו׳ ע״ש. אבל למעשה אם אמרה כך אין לגירה. ואין נראה לסמוך על הסברא שבאמת היא מקבלת מצוה זו, רק שאינה רוצה לשומרה. שקשה להחשיב זאת כקבלה, דהיינו שאין די שמאמינה שיש ציווי כזה, אלא שמקבלת לשומרו. ולמעשה צריך להשיב לה שבתנאי כזה א״א לנו לגיירה.

א) **הרא״ה** קוק זצ״ל. אגרות משה (יורה דעה ח״א סימן קסא), שבט הלוי (חלק ו סימן רב). וראה זכר יצחק (סימן ב) ובשו״ת מטה לוי (ח״ב סימן נד), ומנחת יצחק (ח״ג סימן צט). וכבר כתבנו בזה בתשובה בפני עצמה ראה לעיל. וראה להלן במכתב המצורף בהערה 15

ב) **ראה** להלן בחלק אבן העזר סימן ה׳. ואצרף בזה מכתב שכתבנו לאחד מרבני הציונות הדתית, כאשר בזמנו הועלתה הצעת חוק המאפשרת לרבני ערים לגייר, ובכללם גיור עשרות אלפי קטינים.

מכתב בענין גיור על ידי רבני ערים

ב״ה. כ״ב תמוז תשע״ד

לכבוד כש״ת הרה״ג ר׳ חיים דרוקמן שליט״א

ראש ישיבת ההסדר ״אור עציון״, ולשעבר ראש מערך הגיור

שלום וישע רב וכט״ס !

בהיות ואני יודע שנושא הגיור נוגע ללבו, וכת״ר מחפש דרכים שהגיור ייעשה אך ורק על פי ההלכה המיוצגת על ידי הרבנות הראשית לישראל, וכת״ר מודע שיש לשמור בכל תוקף על מעמד הרבנות הראשית, כדי לשמור על ההלכה היהודית המסורה בידינו במסורת, ביד מעתיקי השמועה שבכל דור ודור, ובהיות שיש לכב׳ השפעה כיום על נציגי הדתיים לאומיים בכנסת, [הבית היהודי] לפיכך הנני להציג בפניו את עמדת הרבנות הראשית לישראל, בענין החוק המאפשר לרבני ערים לגייר. אני מדגיש בפניו, כי במשך השנה האחרונה נפגשתי עשרות פגישות לדון בענין חוק הגיור, דבר זה הוא בראש מעייני כנשיא ביה״ד הגדול, נפגשתי עם כבו׳ כמה פעמים לדון בנושא זה. נפגשתי כמה וכמה פעמים עם סגן שר הדתות, נפגשתי עמו לבד, וגם יחד עם צוות מורחב. נפגשתי כמה פעמים עם רבני הציונות הדתית, ואפילו עם רבני צוהר, ועם כולם דנתי בכובד ראש בפרטי הפרטים של חוק הגיור, למנוע כל פירצה ח״ו בענין הלכתי חשוב זה. הנושא נדון אצלי בעשרות פגישות. ותמיד אני מדגיש בפני הדיינים, שכל שיש אומדנא דמוכח בבירור שהגר המתגייר לא יוכל לשמור תורה ומצוות, הרי שאין לקבלו לגיור.

לדעתי אין שום סיבה להרחיב את מערכת הגיור לרבני ערים ורבני יישובים. אחד מחכי״ם הודה בפני, שכל המטרה בהצעת החוק כדי שרבני צוהר יוכלו לגייר. ואמר, שאם אתן להם רישיון לגייר, ירד מנושא הגשת החוק. אין שום צורך לחוקק חוק כדי שרב עיר יוכלו גם הם לגייר, אותו ח״כ הנז׳ סבור שרבני צוהר מקילין יותר, וכל מי שלא יתקבל לגיור אצל הדיינים כיום, יעבור להתגייר אצלם. אך בודאי ופשוט שאי אפשר להקל יותר מאשר דייני הגיור כיום, הם הולכים לקולא ממש עד קצה היכולת, ויותר מזה הגיור בודאי ובלי ספק לא ייעשה על פי ההלכה, וייעשה רק כדי לרצות אישים חילוניים.

מרן האבא זצוק״ל הכ״מ, וכן הגרי״ש אלישיב זצ״ל, היו סבורים שלצערינו יש כיום רבני ערים שאינם ראויים לגייר, כי מלבד שאין להם מומחיות בנושא זה, הרי היו דברים מעולם, והיה רב עיר אחד שקיבל שוחד אלפי דולרים כדי לגייר, ונתפס בקלקלתו, והוצרך להתפטר מרבנות אותה העיר. וכבוד ה׳ הסתר דבר. כי מטבע הדברים רבני ערים קשורים לקהלותיהם, ואם אחד מאנשי הקהלה בתו הכירה גוי וכדו׳ לוחצים על רב הקהלה להקל בגיורו ולזרזו. וסיפר לי הרב הראשי לת״א הרה״ג רבי ישראל מאיר לאו, כי הוא יודע על מיקרים נוספים שרבני ערים היו נתונים ללחצים כבדים, וגיירו על פי לחצים או על פי מתן בסתר.

היה לי ויכוח קשה עם רב עיר אחד, וראיתי את דעותיו בענין הגיור, כאשר אמרתי לו שהרב קוק הוא זה שאוסר לגייר קטינים שהוריהם חילוניים, אפילו אם שולחים את ילדיהם לחינוך דתי, אמר, הרי יש חולקים. ותפס את החבל משני קצותיו, בעוד שגם הרב פיינשטין שהיקל בכיו״ב דיבר במקרה בודד שבו היה בטוח שהקטין המתגייר ישמור תו״מ לאחר שיגיע לבר מצוה. ואין ללמוד ממקרה חריג ופרטני לכלל. והארכתי להסביר לאותו רב עיר, כי אם הילד יתגייר והוריו אינם שומרים על כשרות ושבת, מה יאכל הילד, אטו יאכל בישולי גויים, ואז השיב לי, כי הגר הקטין ידליק את האש, די בזה, כי בזה יש לסמוך על הרמ״א שדי בהדלקת האש להנצל מבישולי גויים. ואמרתי לו אטו בבישולי גויים לבד עסקינן, ומי ערב לנו שיקנו רק אוכל כשר, ומה עם שמירת שבת ושמירת דיני פסח ושאר הדינים. ומה נעשה כאשר שני ההורים נוצרים והולכים לכנסייה בכל יום ראשון, מי ערב לנו שלא יקחו את בנם לשם אחר שיגיע לבר מצוה, ויעבור לבית ספר חילוני. ומעתה אם יינתן לרבני ערים הסמכות לגייר אין לי ספק שיהיו הרבה גיורים שלא יעשו על פי ההלכה. וכל מי שיראת ה׳ בקרבו אסור לו לשתוק על גיורי סרק שיעשו במדה והחוק יעבור.

ובשיחתי האחרונה עם מרן האבא זצ״ל, דיברנו בבית החולים בענין גיור קטינים, כאשר האבא והאמא גויים, או שהאבא חילוני גמור, וההורים ממשיכים לאכול טריפות, ואולי גם הולכים לכנסיה, ואין להם שום זיקה לדת היהודית, ואמר לי, כי זו חוב גמור עבור הקטנים ולא זכות. ואין לגייר קטינים כאלה בשום פנים ואופן. ומי כמוהו מורה ובקי בכל מכמני התורה ובעל כוחא דהיתרא.

נושא חוק הגיור עלה לפני מספר חודשים במועצת הרבנות הראשית, והיתה תמימות דיעים בקרב כל חברי המועצה, והרבנים הראשיים, שאין להסכים לכך שרבני הערים יוכלו לגייר. ובפרט לפי החוק שהציע סגן השר, שרב העיר יהיה אב בית דין לגיור, והוא זה שיבחר את שני הדיינים שישבו עמו לדין. בזמנו הבעתי את דעתי בתקיפות בפניו גם לסעיף זה. וביקשתי שלכה״פ נשיא ביה״ד הגדול הוא זה שימנה את שני הדיינים הנוספים. הרי ידוע שנשיא בית המשפט החילוני שהוא זה שממנה את שני השופטים היושבים עם אב בית הדין בבתי המשפט. וכך צריך שיהיה בבתי הדין לגיור.

מיותר לומר, שאנו הולכים בדרכו של מרן האבא זצוק״ל,
בכוחא דהיתרא, אך כוחא דהיתרא אין הפירוש להקל בכל דבר בבחינת מתיר אסורים. אלא צריך תמיד שיהיה במסגרת ההלכה. והכל יודעים את היתר 950 העגונות ממלחמת יוהכ״פ שאת כולן האבא התיר להנשא. הכל יודעים את פסיקתו של מרן האבא בענין האתיופים, ובזכותו הם הגיעו לארץ. בספריו של מרן האבא יביע אומר מובאים מאות פסקי דין מבתי הדין, שבהם הכריע לקולא, להתיר לבוא בקהל, היתר עגונות, וכיוצא. את כל ההיתרים האבא זצ״ל עשה אך ורק במסגרת ההלכה, ולא זז מההלכה ימין ושמאל. כי התורה וההלכה היא נר לרגלינו.

ישבתי עם כבו׳ כמה פעמים, וכב׳ הבטיח לי שיתקן את החוק כבקשתי. והבטיח שבהצעת החוק החדשה יהיה כתוב שהכל יהיה בהסכמת הרבנים הראשיים, או נשיא ביה״ד, וכבודו הוסיף, שלא יתכן לעשות בלי הסכמת הרבנות הראשית. אולם למעשה החוק הנוכחי מנטרל לגמרי את הרבנות הראשית לישראל, וזה מעשה שלא ייעשה.

אבקש מכבוד תורתו, שיפגש עם שרת המשפטים, להסביר לה את כל הענין, כי במדה והחוק יעבור, ורבני ערים יוכלו לגייר עם דיינים שיבחרו כרצונם, ויגיירו עשרות אלפי ילדים, אזי לא תהיה ברירה ומועצת הרבנות הראשית לישראל יחד עם הרבנים הראשיים לישראל יודיעו מעל כל במה, שהם מסירים כל אחריות על תחום הגיור. ויודיעו שיותר אין להם אחריות על כל הגיורים הנעשים בארץ. וכל מי שירצה להנשא עם גיורת וכדומה הדבר יהיה על אחריותו.

רבים מתושבי הארץ הזאת הם מסורתיים, שלא יסכימו להתחתן עם גר או גיורת שהתגיירו שלא על פי ההלכה הצרופה המסורה בידינו מדור ודור. וחבל שאותם חברי כנסת הדתיים מובילי החוק, גורמים שיהיה ח״ו פילוג, אולי אינם יודעים שרוב העם מסורתי, ואינם יודעים שרוב העם לא יסכים להנשא נגד דעת הרבנות הראשית, ואפילו אם יהיה חוק, יצטרכו לכתוב שזה על פי החוק ולא לפי דעת הרבנות. ורבים רבים לא יסכימו לזה בודאי.

בברכה רבה,
יצחק יוסף
הראשון לציון הרב הראשי לישראל

מכתב לראש הממשלה בענין גיור ע״י רבני ערים

בס״ד, י״ט תמוז תשע״ה

לכבוד מכובדי הנכבד, היקר והנעלה,
מר בנימין נתניהו ה׳ ישמרהו.
ראש הממשלה.

שלום וישע רב וכט״ס,

בראשית, הנני בזה לברך את כבוד ראש הממשלה על עמידתו האמיצה בענין חוק הגיור, והעברת החלטת ממשלה בענין, יישר כח לכב׳ שבכך מנע התבוללות קשה של מי שאינם יהודים בתוך העם היהודי. כי אם גר מתגייר שלא על פי ההלכה כדעת כל גדולי ישראל, הרי שאנו מטעים אותו, שהוא סבור שהתגייר ונעשה כיהודי, בעוד ואינו יהודי, ועוברים בזה על הונאת הגר. אבל כאשר הגר מתגייר על פי ההלכה כדעת כל גדולי ישראל, אדרבה אנו מקרבים אותו, ומצוה עלינו מן התורה לאהוב את הגר. כי עצם קבלת גרים בישראל, הינו דבר חיובי, וכמו שמצינו רבות בדברי חז״ל בשבח הגרים. ונאמר בתורה (דברים י׳, יט) ואהבתם את הגר. ואמרו במסכת פסחים (פז:) ״לא הגלה הקדוש ברוך הוא את ישראל לבין האומות אלא כדי שיתווספו עליהם גרים״. אולם כל זה אמור, בגר הבא להסתפח בנחלת ה׳ מתוך כוונה טהורה, ואמונת אומן.

ועוד אמרו חז״ל (ב״ק לח:) שבשביל שתי פרידות טובות שעתידות לצאת מעמון ומואב, רות המואביה ונעמה העמונית, חס הקדוש ברוך הוא על שתי אומות גדולות אלו, וציוה שלא להתגרות בהן מלחמה. ובמדרש (רבה נשא פ״ח ד) הא למדנו כמה קירב הקדוש ברוך הוא את הרחוקים שנתגיירו, כגבעונים, ואין צריך לומר על גרי הצדק. וכן בירושלמי (קידושין פ״ד ה״א). וישנם עוד הרבה מאמרי חז״ל בשבח הגרים כיו״ב.

וכל זה כשבא להתגייר על פי ההלכה כדעת כל גדולי ישראל בכל הדורות, אבל אם מתגייר שלא על פי כללי ההלכה, על זה נאמר, קשים גרים לישראל כספחת (יבמות קט:). ופירשו התוס׳, דהיינו באותן שמקבלים אותם מיד, כלומר ללא חקירה ודרישה, שמא בא להתגייר להשגת מטרה חומרית וכדו׳.

וברכתי למעלת ראש הממשלה, שיזכה להאריך ימים על ממלכתו, ויזכה להמשיך לחזק ולבצר את גדרי היהדות בארץ הקודש, מתוך בריאות איתנה ונהורא מעליא, ואתה שלום וביתך שלום וכל אשר לך שלום. שובע שמחות וכל טוב.

בברכת התורה
יצחק יוסף
הראשון לציון הרב הראשי לישראל
ונשיא בית הדין הרבני הגדול

סימן כא

בענין להטביל לגירות מי שיש לו תחבושות

[שלחן ערוך סימן רסח ס"ד]

בס"ד, י"ז כסלו תשע"ה

לכבוד היקר והנעלה כה"ר רבי **נסים כהן** שליט"א,

אב"ד לגיור באיזור הדרום.

בדבר שאלתו שאלת חכם, בענין גר שנפצע בתאונת דרכים, ומאז הוא מאושפז בבית חולים שיקומי, ומרותק לכסא גלגלים כל היום, ויש לו פצעי לחץ, והטיפול בו מחייב לחבוש אותו בתחבושות חדשות מידי יום ביומו, והמים בטבילה יזיקו לו, ובעצת הרופאים הם מסכימים שיטבול לגיור רק עם תחבושות, ותחבושות אלו מודבקות בצידיהן לגוף, כדי למנוע כניסה של מים העלולים להזיק לו, ושאלתו אם מותר להטבילו לגירות עם התחבושות.

ועיין בספר טהרת הבית ח"ג (עמוד ס') שכתב כל שנעשה לרפואה, וא"א להסירו מחמת כאב וצער, אינו חוצץ לטבילה, דחשיב מיעוטו שאינו מקפיד עליו ואינו חוצץ, וכן כתב בשו"ת אבני נזר (חלק יורה דעה סימן רנח) שלא יעלה על הדעת שמה שצריך לרפואה יחשב למקפיד עליו שיהיה חוצץ, ואדרבה מקפידים שישאר לרפואה.

וכן כתב השואל ומשיב קמא (ח"ג סימן כז) וז"ל: וכבר הארכתי במקום אחר, והוכחתי שכל שהוא משום רפואה, ודאי דלא מקפדי עליה ואינו חוצץ. וכן כתב עוד השואל ומשיב תנינא (ח"ג סימן קח) וז"ל: ומצד החציצה נראה שכיון שהיא עושה כן משום רפואה זו, בודאי אינה מקפדת, ואין ספק דכ"ע נמי אם היו צריכות לזה, היו עושות כן, ולא שייך לומד דבטלה דעתה בדבר שהוא צורך לרפואתה. עכ"ל.

וכן כתב בשו"ת כתב סופר (חלק יורה דעה סימן צ"א בד"ה היוצא) דכל שהוא לרפואה אינו חוצץ, דכל דכאיב ליה אזיל לבי אסיא, ועושה לו רפואה ואינו מקפיד על רטיה ותחבושת. ורובם ככולם הכי עבדי להניח הדבר כל זמן שיצוה הרופא עליו, ולא דמי לרטיה החוצצת, כי ידוע שלפעמים מסירים הרטיה מידי פעם בפעם לראות אם המכה נתרפאה, או כדי לתקן הרטיה במשחה, ודומה לטבעת שמסירות אותה בשעת לישה. ע"ש. וכן כתב כיוצא בזה בשו"ת אמרי יושר ח"א (ס"ס קצה). ועיין עוד בשו"ת מהרש"ם ח"א (ס"ס מו), ובשו"ת להורות נתן ח"ה. ובשו"ת יביע אומר ח"ג (יורה דעה סימן יב).

אשר על כן בהיות והרופאים מצווים שלא להסיר את התחבושות, ובפרט בשעת המגע עם מים, ומקפידים על זה לרפואה שלא ינזק, יש להקל במקרה הנ"ל לטבול יחד עם התחבושות, ואינו נחשב לחציצה. ואילו היה הענין באופן שיש בו אפשרות להמתין כמה זמן עד להוצאת התחבושת, אין הכי נמי, אבל המדובר כאן בנכה שהטיפול בתחבושות הוא תמידי, ולא יעזור כאן ההמתנה של איזה זמן, ולכן במקום צורך גדול כזה, יש לסמוך על כל הנ"ל, ויוכל לטבול עם התחבושות.

והנה בשואל ומשיב שם נשאל אודות אשה שהיה לה כאב שיניים, ונעשה נקב, והרופא סתם הנקב בעופרת לשם רפואה, ואחר ג' חודשים יסירו העופרת. והשיב שם להתיר לה לטבול עם העופרת, דכיון שעושה כן משום רפואה, בודאי אינה מקפדת. דאף שיותר היה נוח לה שלא תצטרך לסתום בעופרת, אבל כעת שצריכה רפואה לא שייך לומר דמקפדת. ואף דרובא דעלמא מקפידות, מכל מקום נראה דמלבד שדעת הרמב"ם [לפי הבנת הבית יוסף ר"ס קצ"ח] דהעיקר תלוי בקפידתה, וכל שהיא אינה מקפדת מה לה בהקפדת אחרים, אלא אף לפי דעת כל הפוסקים שחלקו בזה, ודעתם דכל שרובא דעלמא מקפידות, אף שהיא אינה מקפדת בטל דעתה, מכל מקום נראה דזה דוקא אם נשאר עליה דבר החוצץ במקרה, או שעל כל פנים לא עשתה כן לרפואה, אבל כל שעושה לרפואה בלי ספק לכולי עלמא אם היו צריכין ח"ו לזה, הי' עושין כן, ואיך שייך לומר דבטלה דעתה בדבר שצורך לרפואה לעשות כן.

וראיה ברורה לזה מדתניא בתוספתא, והובא בר״ש סוף מסכת מקוואות, הנכנס לו חץ בירכו, ר״א אומר אינו חוצץ, וחכ״א הר״ז חוצץ. במה דברים אמורים בשל מתכות, אבל בשל עץ הרי זה חוצץ. ואם קרם עליו העור מלמעלה, הכל מודים שאינו חוצץ. ופירש הר״ש, דבשל מתכות עיילי מיא טפי משל עץ, שאינו נדבק כל כך עם הבשר. אי נמי בשל מתכת איכא סכנה טפי כשמוציאו, ודבר שאינו מקפיד אינו חוצץ. וכן כתב המרדכי. הובא בדרכי משה סימן קצ״ח אות ה׳. ע״ש.

ואם כן יקשה מה בכך שאיכא סכנה והיא אינה מקפדת, והא רובא דעלמא מקפידין, ואף שהיא אינה מקפדת הא אזלינן בתר רובא דעלמא. וגם הא יותר היה נוח לה שלא יתחוב חץ, ולא צריך להסירו, ועל כרחך דעיקר אנו דנין אם הי׳ אנשים או נשים ח״ו במעמד הלז, אם היה מקפידות, ואם כן מזה ראיה ברורה דכל שצריך לרפואה, ועשתה לרפואה, דאין צריך להסירה.

העולה מן האמור: גוי הבא להתגייר, ונפצע בתאונת דרכים במהלך ההכנות לגיור, ומאז הוא מאושפז בבית חולים שיקומי, ומרותק לכסא גלגלים כל היום, ויש לו פצעי לחץ, והטיפול בו מחייב לחבוש אותו בתחבושות חדשות מידי יום ביומו והמים בטבילה יזיקו לו, [והטיפול בתחבושות הוא תמידי, ולא יעזור כאן ההמתנה של איזה זמן]. ובעצת הרופאים הם מסכימים שיטבול לגיור רק עם תחבושות, ותחבושות אלו מודבקות בצידיהן לגוף, כדי למנוע כניסה של מים העלולים להזיק לו, מותר להטבילו לגירות עם התחבושות, אם א״א שיתרפא במועד קרוב.

בברכת התורה ולומדיה,

יצחק יוסף

הראשון לציון הרב הראשי לישראל

סימן כב

קבלת גרים הבאים לשם אישות, ומי שנשא נכריה בנישואין אזרחיים, ובאה להתגייר

[מתוך חוזר שנשלח לכל דייני הגיור]

ב״ה. אייר תשע״ה.

לכבוד

חברי בתי הדין לגיור בארץ הקודש, ה׳ עליהם יחיו.

שלום רב,

באשר נשאלתי בכנס דייני הגיור, מכמה דיינים, כיצד לנהוג בגוי שבא להתגייר אחר שחפץ לישא בת ישראל, וכן גויה הבאה להתגייר כיון שחפצה להנשא ליהודי.

הנה מעיקר הדין אנו מצווים לדחותם, ולא לקבל את בקשתם להתגייר. ולא די במה שאומר לפני בית הדין שאין כוונתו כדי לישא אשה ישראלית. וכן הדין בכל בקשת גיור שמטרתה השגת ענין חומרי. ועל כל פנים כל ענין זה אינו אלא מדרבנן, ומדאורייתא מותר לקבלו, ולכן בדיעבד אם עברו וקיבלום, והגר קיבל עליו תורה ומצוות באמת, אפילו שהתברר שעשה כן לשם אישות וכדומה, הרי הם גרים לכל דבר. וראה בשו״ת יביע אומר (ח״א יורה דעה סימן יט) דהאידנא דאחסור דרי ורוב הגיורות אין כוונתן לשם שמים רק לשם אישות וכיו״ב, אלא שאנו מוכרחים לקבלן כשבאים אלינו להתגייר, מכמה טעמים וסיבות נכונות ומספיקות, וכמש״כ בתשובה אחרת בס״ד. אבל אין להוסיף על זה עוד קולות כגון לטבול שלא בפני ב״ד, כדי שלא תנעול דלת בפני גרים, חלילה לומר כן, אדרבה מי יתן וננעלה דלת בפניהם, ומכ״ש שאחר הגרות ע״פ הרוב זה דרכם כסל למו, ואיש לדרכו פנה, ומחללין שבת, וכו׳, וקשין לישראל יותר מספחת. ואינם ראויים הללו לחוס עליהם ולהקל נגד דברי חכמים.

ואמנם גוי הבא להנשא לשם אישות, ובית הדין משוכנעים שבסופו של דבר המאור שבתורה

ישפיע על הגר הזה לקיים התורה והמצוות לשם שמים, אף על פי שעכשיו אינו עושה אלא לשם אישות, רשאים לקבלו לכתחילה. וכמו שכתב הבית יוסף שהכל לפי ראות עיני הדיין. ונמדד הענין לפי אומד הדעת בתכונות המתגייר שלפנינו. ועל כל פנים ברור שצריך לקבל מצוות בפני בית דין. וכן השיב מרן זצ״ל בספר משא עובדיה (עמ׳ תכו אות ב). ועוד שם (עמ׳ תלח-תלט) די״א שאף בדיעבד אם לא קיבל מצוות אינו גר, ויש חולקים. אולם זה אמור רק באופן דליכא אומדנא דמוכח בשעת הגיור שאין כוונתם אמיתית. ועיין בשו״ת אגרות משה (יורה דעה ח״א סימן קנז).

ועוד נשאלתי בכנס דייני הגיור, ביהודי שנשא אשה נכריה בנישואין אזרחיים אצל הערכאות, [וילדה לו בנים], וכעת באה האשה הנכרית להתגייר ולהנשא אליו בחופה וקידושין, ולגדל בניה בדת ישראל, על פי התורה והמצוות, אם יש לקבל את האשה וילדיה לגיור.

הנה אם יראה לעיני בית הדין שהנכריה באה להתגייר גירות גמורה בקבלת עול תורה ומצות בלב שלם, לשמור ולעשות דיני התורה והמצוה, ולחנך בניה לתורה לאחר גיורם כדת ישראל, בשעת דחק גדולה כזו יש להתיר לגיירה לכתחלה, ולהתיר לה להנשא אליו בחופה וקידושין כדת משה וישראל. וכדעת רוב האחרונים שבזמנינו שכתבו להקל. וכן נוהגים כיום בבתי הדין לגיור, להקל בגיור באשה החיה עם נכרי, [ובפרט שיש לה ילדים ממנו], והבעל רוצה להתגייר, שמקבלים אותו להתגייר, בתנאי שמקבל עליו עול תורה ומצוות, וגם יש אומדנא דמוכח שיקיים את המצוות כולן, ואין אמירתו שמקבל מצוות מהשפה ולחוץ. וכן ההיפך באשה נכריה שכבר חיה עם יהודי, והאשה רוצה להתגייר, נהגו להקל בזה כיום ולגייר כפי הדין, עם קבלת מצוות כדת, ואינו בכלל גיור לשם אישות. [ובאופן שאין סיכוי שיפרדו יש טעם נוסף להיתר], ומסתמכים על תשובת הרמב״ם שכתב לגבי עבדים, שיש להקל מפני תקנת השבים.

ואף אם תמצא לומר שלא יצאנו מידי ספק פלוגתא דרבוותא, מכל מקום כיון דהוי מילתא דרבנן, ספיקא דרבנן לקולא. ולגבי הגיור גם כן אף שיש מקום לומר דשמא לא חשיב גיור לשם שמים, שיש לומר שעושה כן מפני הלחץ שעליה מהאיש אשר חי אתה, או מלחץ משפחתו עליהם, מכל מקום כיון דבדיעבד קיימא לן שכולם גרים הם, בספק יש להתיר לכתחלה.

והנה נחלקו הראשונים, במקום שהגיור נעשה למטרה אחרת אם מעכב מהתורה, וי״א שאינו מעכב מן התורה לכו״ע, רק מדרבנן אין לגייר, אא״כ בטוח לנו שאחר כך יישר דרכיו לשם שמים, ואם מספק״ל מה כוונתו, שפיר דמי לגייר, דהוא מדרבנן, וספק דר׳ לקולא, ואפילו לכתחילה נכנסים לבית הספק, משום שמצוה לגייר את החפץ בכך. ואומדן זה אם סופו לעשות לש״ש, יכול לעשות כל דיין ולא רק גדול הדור כהלל, או מי שהוא בעל רוה״ק. וכל זה במקום שברור שכוונת הגר לתועלת איזה ענין, אבל במקום שנראה שאין זו כוונתו, כגון כאשר יהודי נשא אשה נכריה בנישואין אזרחיים או חי עמה בלי חו״ק כמה פעמים, באופן שלא נראה שיש לה תועלת גדולה בגיור, שפיר דמי לגייר לכתחילה.

ואף במקום שחוששים שכוונת הגר לתועלת, כגון שחוששים שרוצה להינשא לו בגלל שחוששת מפניו, או מפני בני משפחתו, י״א ששפיר דמי לגיירה, משום שהעיקר שהאיסור לגייר את מי שמתגייר לתועלת הוא רק מדרבנן, ולכתחילה, ובכל כה״ג חשיב דיעבד, שאם לא נתיר לו איסור קל וחד פעמי לגייר את הנכריה שחפץ בה, או שנכשל עמה בעבר, ימשיך להיכשל בביאות אסורות כל יום, או שמא יעבור ׳גיור׳ אצל רפורמים, וסמך להם מדברי הרמב״ם בתשובת פאר הדור, שמשום תקנת השבים מתירים לו להינשא למי שנטען על גויה, על אף שיש לחלק בין הדינים, מכל מקום האחיעזר דחה החילוק, ובת ישראל שנשאת לגוי, יש תקנה לה ולבנים שינצלו מתרבות רעה אם נגייר את הבעל.

וי״א שזה אינו טעם להקל, שמתוך כך יצא קלקול לאחרים שיראו איך מקילין עם מי שנשא נוכריה, וגם יש שעוררו שזה הוי כמו שאומר לבית הדין חטא כדי שיזכה חבירך, אלא שבגלל המחלוקת בפוסקים אין כאן בודאי חטא לביה״ד, עוד י״א, שכאשר נישאה באזרחי, חשיב דיעבד מטעמים אחרים, שיש כמה מניעות שיגרשה בחוקים האזרחיים, וגם דחשיב כמו

עבר וכנסה, כלומר שנישואין אזרחיים חשובים כמו לאחר מעשה, וסמך להם מדברי הראשונים, דברי ר״ת בישראלית שעזבה את בעלה ונשאת לגוי, והתגייר, שמותרת לו, לפי כמה מהראשונים וכ״פ מרן השו״ע, מותרת לכתחילה, ופירשו האחרונים משום שכבר נשאו לו באזרחי, ואף שמדברי הרשב״א בתשובה משמע שאין להקל בזה, השו״ע פסק כר״ת, עוד יש מקום לומר, שגם המתגייר לתועלת, אם הוא נחוץ ואנוס לאותה תועלת, שפיר אמרינן שגמר דעתו ורצונו בגרות, אלא שיש מעט שאין להם גמירות דעת, ובגללם אמרו חכמים, שלכתחילה לא לגייר מי שמתגייר לתועלת, אבל אין זה מחמת ספק ממש אלא זהירות של חז״ל, וביותר יש שכתבו שבכל מקום שאין אומדנא דמוכח הפוך, אם הגר אומר שכוונתו לש״ש, מאמינים לו.

והנה בענין זה דן בשו״ת יביע אומר ח״ח (יורה דעה סימן כד), ועיקרי דבריו, הוא, דהנה במשנה יבמות (כד:) איתא: ״הנטען על השפחה ונשתחררה, או על הנכרית ונתגיירה, ה״ז לא יכנוס, ואם כנס אין מוציאים מידו״. ובגמ׳, הא גיורת מיהא הויא (ואף על פי שלא נתגיירה לשום יהדות אלא בשביל שישאנה זה. רש״י) ורמינהי, אחד איש שנתגייר לשום אשה, ואחד אשה שנתגיירה לשום איש, וכן מי שנתגייר לשום שלחן מלכים, או לשום עבדי שלמה, אינם גרים, דברי ר׳ נחמיה. שהיה ר׳ נחמיה אומר אחד גרי אריות [כגון הכותים שנאמר בהם (מלכים ב יז) וישלח ה׳ בהם את האריות, ונתגיירו. רש״י] ואחד גרי מרדכי ואסתר אינם גרים עד שיתגיירו כבזה״ז. ומשני, הא איתמר עלה א״ר יצחק בר שמואל אמר רב, הלכה כדברי האומר כולם גרים הם. א״ה לכתחלה נמי, משום דרב אסי, דאמר, הסר ממך עקשות פה ולזות שפתים הרחק ממך. ופרש״י, משום דאתו לאחזוקי לקלא קמא. (וכן כתב הראב״ן פ״ב דיבמות סימן לה. והאו״ז ח״א סימן תריד אות א׳). והרמב״ן בחי׳ שם, הביא פירוש רש״י, וכתב, וקשה לי דא״כ משמע דהיכא דאיכא עדים מפקינן לה, והא סיפא דמתני׳ דקתני הנטען על אשת איש והוציאוה מתחת ידו אף על פי שכנס יוציא, אוקמה רב בעדים, וא״כ רישא בלא עדים וסיפא בעדים, לפלוג וליתני בדידה, ועוד דאיתא בתוספתא (יבמות פ״ד ה״ה), הנטען מאשת איש וכו׳, עכו״ם ועבד הבא על בת ישראל, וחזר העכו״ם ונתגייר, העבד ונשתחרר, ה״ז לא יכנוס ואם כנס לא יוציא, ומדקתני גבי אשת איש ״נטען״, וגבי שפחה ונכרית ״הבא״, ש״מ דוקא קתני, דהיינו שבא עליה בעדים, ואעפ״כ לא יוציא. לפיכך נ״ל לפרש מתני׳ דמיירי אפילו באיכא עדים, ומשום לזות שפתים אסור לכנוס, שלא יאמרו לשום זנות נתגיירה זו, ולשום זנות נשאה זה. ע״כ. וכן כתב הרשב״א בחי׳ ליבמות שם. וכן כתב בתשובה ח״א (סימן אלף ור״ה), דה״ט דלכתחלה לא יכנוס, משום דאיכא לזות שפתים ומכוער הדבר, שיאמרו שלא נתגיירה זו לש״ש אלא כדי שתנשא לזה, ועצת חטאין יש ביניהם. ע״ש. וכ״כ בחי׳ הריטב״א ובמאירי יבמות שם.

והנימו״י יבמות שם, כתב כפי׳ רש״י, דה״ט משום לעז, שלא יאמרו אגלאי מילתא למפרע שאמת היה הקול הראשון, ומכל מקום אם כנס לא יוציא, דברננה לא מפקינן אשה מתחת בעלה, שנאמר דרכיה דרכי נועם וכו׳. ואחר כך סיים, ומיהו לאו דוקא ברננה, אלא אפילו בא על השפחה או על הנכרית בודאי, אם כנס לא יוציא. והכי קתני בהדיא בתוספתא. וה״ט שכיון שנתגיירה וקיבלה עליה מצות, חזקה היא דאגב אונסה גמרה וקיבלה. דגמ׳ גמיר לה, דאחד איש שנתגייר לשום אשה, ואחד אשה שנתגיירה לשום איש, גרים גמורים הם. הילכך מותרת היא לו. וכן כתב הרמב״ן. ע״כ.

ויש לדייק ממה שאמרו דלכתחלה דוקא אין לקבל גרים לשום אישות, אבל בדיעבד קיימא לן שכולם גרים הם, משמע שהאיסור לקבל גרים לשום אישות, הוא רק מדרבנן, דבדאורייתא בדרך כלל לא מפלגינן בין לכתחלה לדיעבד. וכמ״ש התוס׳ גיטין (ג:). והר״ן גיטין (כא:). והריטב״א סוכה (יא: בד״ה ואי רבנן). וע׳ בתוס׳ מנחות (לח.) ובתוס׳ פסחים (יא. בד״ה קוצרין).

ואמנם בהגהות מרדכי (יבמות, פרק החולץ סימן קי) כתב, אני הכותב נ״ל שהבא להתגייר וידוע לנו שבשביל תועלת דבר הוא עושה, אין לקבלו. וראיה לזה מיבמות (כד:), ת״ר אין מקבלים גרים לימות המשיח, כיו״ב לא קבלו גרים בימי דוד ושלמה, והקשו התוס׳, מבת פרעה ואיתי הגתי, ותירצו דמידי הוא

טעמא אלא משום שלחן מלכים, הני לא צריכי. (וכ״ה בגמ׳ יבמות עו.). וההוא דאתא לקמיה דהלל ואמר גיירני ע״מ שאהיה כהן גדול, וגייריה, בטוח היה הלל שסופו לעשות לשם שמים. וכן י״ל בההיא דמנחות (מד.) באותה אשה שבאה לפני רבי, ואמרה גיירני ע״מ שאנשא לאותו תלמיד. אלמא להדיא מה״ת שצריך להיות בטוח שסופו לעשות לשם שמים. ואף על גב דפסקינן הלכה כולם גרים גמורים הם, י״ל דמיירי כשאנו רואים אחר כך שמישרים דרכיהם, אף על פי שמתחילה עשו לשם אישות וכו׳. ויותר נ״ל לומר כן, מלומר שהאמורא יפסוק דלא כהברייתא דר׳ נחמיה. וכ׳ בהגהה שם, פירוש, דבברייתא שם א״ר נחמיה שאין מקבלים גרים כאלה, ור׳ יצחק בשם רב פסק שכולם גרים גמורים הם, ומש״ה מחלק דבדיעבד שכבר נהגו בדרך ישרה גרים גמורים הם, הלא״ה איכא למיחש שלא נתגיירו אלא לתועלת. ע״כ.

ומה שהעיר שאיך רב פסק דלא כהברייתא דר׳ נחמיה, לק״מ, שכבר כתב הריטב״א (יבמות כד:) וז״ל: הלכה כדברי האומר כולם גרים הם, פירוש, דגמ׳ גמירי לן דרבנן פליגי בזה על ר׳ נחמיה, וסתם מתני׳ כרבנן היא. ע״כ. וא״כ אין הכרח למ״ש דהא דכולם גרים גמורים הם היינו כשאנו רואים אחר כך שמישרים דרכיהם.

גם בשו״ת עבודת השם (להגר״ש מטאלון חאה״ע סימן ד סוד״ה אכן), הביא מ״ש בהג״מ הנ״ל שאיך האמורא יחלוק על הברייתא דר׳ נחמיה, ומשמע דס״ל דהא דאמר רבי יצחק בשם רב הלכה כולם גרים הם, מסברא דנפשיה קאמר, ותמוה, דהא רב קאמר להדיא הלכה ״כדברי האומר״ כולם גרים הם, ומוכח שיש תנא שחולק על הברייתא דר׳ נחמיה, וס״ל דבדיעבד מיהא כולם גרים הם, שאל״כ היה לו לרב לומר ״הלכה כולם גרים הם״ וכו׳. ע״כ. ונראה דלק״מ על המרדכי, כי נראה שהמרדכי היה גורס ״הלכה כולם גרים הם״, שכן הגירסא בתוס׳ הרא״ש ובפסקי רי״ד. וכ״ה בפי׳ ר״ח שנדפס באוצר הגאונים (יבמות עמוד שב). ומיהו לפי גירסתינו י״ל כמ״ש הריטב״א דקים ליה לרב דרבנן פליגי על ר׳ נחמיה, וממילא אצ״ל כמ״ש המרדכי דרב מיירי דוקא כשראינו אחר כך שמישרים דרכיהם.

והנה מ״ש המרדכי ״אלמא להדיא מה״ת שצריך להיות בטוח שסופו לעשות לשם שמים״, אפשר דלאו דוקא מה״ת, אלא כלומר מן הדין, ולעולם דהוי רק מדרבנן, שאילו הוי מה״ת ממש, היה נראה דלא מהני מה שאחר כך בסופו של דבר יעשה לשם שמים, שמכיון שבשעת הגיור לא היתה כוונתו אלא לשום אישות או לשאר תועלת לעצמו, הרי יש פגם של ממש בגיורו, אלא ודאי דלא הוי אלא מדרבנן.

גם בשו״ת תשורת שי ח״ב (סימן ג בד״ה ועוד לפי מ״ש רשב״א) כתב, שאף על פי שלפי הס״ד של המקשה נראה דלר׳ נחמיה אינם גרים אף מה״ת, מכל מקום לפי המסקנא שכולם גרים הם, יש לנו לומר שגם לר׳ נחמיה דס״ל שאינם גרים, אין זה אלא מדרבנן, שכל מה שנוכל לקרב הדעות כן נכון לעשות, כדי שלא לעשות פלוגתא רחוקה. וכמבואר בכללי הגמ׳. ע״כ. [וכיו״ב כ׳ הבית יוסף יורה דעה סימן קצד בד״ה ומאימתי. והש״ך חו״מ סימן כה ס״ק יד אות יד]. וכבר מצינו לשון ״מה״ת״ שאינו אלא מדרבנן. וכמ״ש התוס׳ מ״ק (ג: ד״ה ניסוך המים). והתוס׳ סוטה (כז. ד״ה איש). ועיין עוד בס׳ יעיר אזן (מע׳ ד אות כ) ובשדי חמד (מערכת ל כלל לט).

וכן יש להוכיח מדברי המרדכי עצמו, שכתב בראש דבריו, שהבא להתגייר ״וידוע לנו״ שבשביל תועלת דבר הוא עושה, אין לקבלו, (והובא לשון המרדכי הזה בב״י ס״ס רסח). משמע שאם אין הדבר ידוע לנו אם עושה לתועלת עצמו או לש״ש, ואף אחר שבדקנו אחריו נשאר הדבר בספק, יש לקבלו. דכיון דלא נפיק מספיקא אמרינן ספד״ר לקולא.

ואפילו למ״ד דלא עבדינן ספד״ר בידים, שאני הכא דאיכא מצוה בגיור, וכדאמר ביבמות (מז:), קיבל מלין אותו מיד, מ״ט שהויי מצוה לא משהינן. ועיין עוד בתוס׳ יבמות (קט: ד״ה רעה אחר רעה תבוא למקבלי גרים), אומר ר״י דהיינו דוקא היכא שמשיאים אותם להתגייר, או שמקבלים אותם מיד, אבל אם הם מתאמצים להתגייר יש לנו לקבלם, שהרי אמרו בסנהדרין (צט:) שהאבות נענשו על שלא קיבלו לתמנע שבאה להתגייר, והלכה והיתה פילגש לאליפז בן עשו, ונפק מינה עמלק דצערינהו לישראל. ע״ש.

והנה הרב בני חיי בליקוטים (דף קפו ע"ג) הקשה על מ"ש התוס' (יבמות כד:), דההיא דשבת (לא.) גיירני ע"מ שאהיה כהן גדול, וגיירו, בטוח היה הלל שסופו לעשות לש"ש, דא"כ כשהקשו בגמ' על המשנה דהנטען על הנכרית ונתגיירה, הא גיורת מיהא הויא, והתניא ר' נחמיה אומר אחד אשה שנתגיירה לשום איש וכו' אינם גרים, לימא דמתני' מיירי שביה"ד שגיירוה היו בטוחים שסופה לעשות לש"ש, דבכה"ג מקבלים, ואעפ"כ לא ישאנה, שלא להחזיק הקול. ומתני' לא נחית לומר אם מקבלים או לא וכו'. וצ"ע. ע"כ. ונראה ליישב, דלר' נחמיה דס"ל דאף בדיעבד אינו גר, אין לקבלו אפילו כשיודעים שסופו לעשות לש"ש, שאפשר שזה מעכב מה"ת ממש, כפשט דברי המרדכי הנ"ל. והו"ל פגם בגוף הגיור, ובאשר הוא שם כוונת גיורו שלא לשם שמים. ודוקא לדידן דקיימא לן כולם גרים גמורים הם בדיעבד, ורק לכתחלה אין לקבל גר הבא להתגייר לשום אישות וכבוד, אם אנו בטוחים שסופו לעשות לש"ש מקבלים אותו אף לכתחלה, כעובדא דהלל.

וע' למרן החיד"א בס' כסא רחמים (על אבות דר' נתן פרק טו) שהביא קושית הרב בני חיי הנ"ל, וכתב, ולק"מ, דהא אוקימנא שפיר למתני' כהלכתא, שכולם גרים הם. וכמו שפסקו כן הפוסקים, דבהכי ניחא ורווחא שמעתתא טפי מלאוקים מתני' דהב"ע באדם גדול כהלל כי שיח וכי שיג לו שסופה לעשות לש"ש, שזה דוחק מאד, דמתני' מילתא פסיקתא קתני, ואירי בכל ענין. ע"כ.

ומשמע מדבריו דבעינן שיהיה גדול הדור כהלל. ורק אז אפשר לו לסמוך על מה שנראה לו שסופו לעשות לשם שמים.

אולם הנה מרן הבית יוסף (ס"ס רסח) הביא דברי התוס' (יבמות כד:) הנ"ל, וכ' ע"ז בזה"ל: "ומכאן יש ללמוד שהכל לפי ראות עיני בית הדין". ע"כ. וכ"כ בהגהת דרישה שם, והש"ך (ס"ק כג). ע"ש. וכ"כ בשו"ת טוב טעם ודעת קמא (סימן רל). ובשו"ת ערוגת הבושם (חלק יורה דעה סימן רכד). ע"ש.

ואמנם בשו"ת תשורת שי ח"א (סימן תקכו בד"ה עוד נ"ל), כתב, שהלל שעשה מעשה לקבלו, צפה ברוח הקודש שסופו לעשות לש"ש, שאל"כ איך היה בטוח שסופו לעשות לש"ש, ואף על פי שהב"י כתב שהכל תלוי לפי ראות עיני בית הדין, כיון שלא אמר כן מסברת עצמו, אלא שנתחדש לו כן ממה שלמד מד' התוס', ומאחר שאין לנו ראיה מוכרחת מד' התוס', מפני שי"ל דשאני הלל שידע כן ברוה"ק, אין לנו לעשות מעשה לכתחלה, זולת ע"פ הוכחה ברורה, או שאין לנו שום סיבה לתלות שהוא מתגייר שלא לש"ש. ע"כ.

ואין דבריו מחוורים, והעיקר כמו שהבין מרן בכוונת התוס', וכמו שפסקו האחרונים הנ"ל, שהכל תלוי באומדנא דמוכח של ביה"ד, והיה ה' עם השופט, וכן תמה בשו"ת עבודת השם (חאה"ע סימן ד, דף מז ע"ד), שאין ספק אצלי דאשתמיט מיניה דהחיד"א מ"ש מרן הבית יוסף ע"ד התוס', שמכאן יש ללמוד שהכל לפי ראות עיני ביה"ד, וכ"כ הפרישה והש"ך. ומוכח דס"ל דלאו דוקא גדול הדור כהלל, אלא ה"ה בכל ב"ד שבכל דור ודור, וכדאמרינן בעלמא (ב"ב קלא.) אין לדיין אלא מה שעיניו רואות. ומ"ש הכס"מ (פי"ג מאיסורי ביאה הט"ו) שבזה"ז אין להם לקבל גרים הבאים לשום אישות וכו', מיירי בסתמא, שאינם יודעים ובטוחים שסופם לעשות לש"ש, אבל כשיודעים ובטוחים שסופם לעשות לש"ש, יכולים לגיירם אפילו לכתחלה. וכמ"ש בב"י (סימן רסח) הנ"ל וכו'.

וכבר כתבנו לעיל (הערה א') שבשו"ת עצי הלבנון (סימן סג) כתב, דע"כ שאין כוונת התוס' שהלל ידע כן מראש ע"פ רוה"ק, דהא אמרינן בב"מ (נט:) דלא בשמים היא, ולא מורינן מידי להלכה ע"פ רוה"ק, אלא ודאי שידיעת הלל היתה ע"פ אומד דעתו התורנית בלבד, לפי התבוננותו בתכונת המתגייר שלפניו, שבהכירו אחר גיורו דיני הכהונה בישראל, ידע מעצמו עד כמה נשגבה ממנו התגלמות פנייתו הנפרזה, והמאור שבתורה יקשר אותו אל הדת בלי שמץ פניה. ע"כ. [אמנם הזכרנו לעיל דעת הצל"ח בתשו' סימן קלה שהלל עשה כן ע"פ רוה"ק, כעין מ"ש בעירובין (סד:) שכיון ר"ג ברוה"ק. ע"ש. וליתא, כנ"ל].

והנה הרמב"ם (פי"ג מאיסורי ביאה הי"ג), ומרן השלחן ערוך (בסימן רסח סי"ב) כתבו בזה"ל: כשבא הגר

להתגייר, בודקים אחריו שמא בגלל ממון שיטול, או בשביל שררה שיזכה לה, או מפני פחד בא להכנס לדת ישראל, ואם איש הוא בודקים אחריו שמא נתן עיניו באשה יהודית, ואם אשה היא בודקים אחריה שמא נתנה עיניה בבחור מבחורי ישראל, אם לא נמצאת להם עילה, מודיעים להם עול התורה והטורח שבעשיית המצות על עמי הארץ, כדי שיפרשו, אם קיבלו ולא פירשו וראו אותם שחוזרים מאהבה מקבלים אותם, ואם לא בדקו אחריהם, או שלא הודיעו אותם שכר המצות ועונשם, ומלו וטבלו בפני ג׳ הדיוטות, הרי אלו גרים, ואפילו נודע שבשביל דבר התגיירו הואיל ומלו וטבלו יצאו מכלל עכו״ם וכו׳. ע״ש.

ולפי זה יש לדון בנידון דידן, שי״ל שמאחר שכבר נישאת ליהודי ע״פ חוק המדינה ע״י הערכאות, והיא יושבת לבטח אתו, ואין פוצה פה כנגדם, אין גיור זה נחשב לשום אישות, אף על פי שאפשר שהיא עושה כן להיות רצויה גם למשפחתו.

וראיה לזה מיבמות (עו.) דאמרינן, דהא דכתיב ויתחתן שלמה את בת פרעה מלך מצרים, דגיורי גיירה ונסבה, והא לא קבלו גרים בימי שלמה, מידי הוא טעמא אלא משום שולחן מלכים, הא לא צריכא. (שהרי בת מלך היתה. רש״י). ואף על פי שבודאי היה מקום לחוש שרצונה למלאת חשקה עם שלמה, (וע׳ בפי׳ רש״י משלי לא. א, ובילקוט שמעוני שם. ובתוס׳ מנחות סד: ד״ה ועל). ובפרט שהיה מלך גדול שמלך על כל העולם כולו, ועל העליונים ועל התחתונים (מגילה יא:), וכבוד גדול היה להנשא אליו, ועכ״ז לא חששו, וגיירוה, וה״נ בנידון דידן כיון שהיא יושבת עמו זמן רב וילדה לו בנים, באין מכלים, בדורות אלו, יכולים לקבלה ולגיירה לכתחלה, ולא חשיב גיור לשום אישות.

ובשו״ת עבודת השם (חאה״ע סימן ד בד״ה ומיהו), בנידון אחד שבגד באשתו וחיבק חיק נכריה וילדה לו, ואחר כך גירש את אשתו, וכעת באה הנכרית להתגייר כדי שתוכל להנשא לו בחופה וקידושין כדמו״י, וכתב, שנראה שהואיל והיא יושבת עמו זה זמן רב כאיש ואשתו, והוא נוהג עמה בדרך אישות וגם ילדה לו, אין כאן חשש לומר שבאה להתגייר משום תועלת שתנשא לו כדת, מאחר שאינה חסרה דבר ממנו, ואין לה תועלת בגיורה, יש לקבלה בסבר פנים יפות ולגיירה, שבודאי נראה שכוונתה לש״ש. וכעין מ״ש התוס׳ (יבמות כד:) שהלל קיבל לגיור את האיש שביקש להתגייר בשביל שיהיה כהן גדול, מפני שהיה בטוח שסופו לעשות לש״ש, וכ׳ הבית יוסף, שהכל תלוי לפי ראות עיני בית הדין, וכ״כ הדרישה והש״ך. וה״ה בנידון דידן שיש לגיירה אף לכתחלה, כיון שאין נראה שעושה כן לשום איזה סיבה ותועלת וכו׳. ע״ש.

גם בשו״ת טוב טעם ודעת קמא (סימן רל) כתב, שי״ל דמאי דקיימא לן שאסור לקבל ולגייר לשום אישות היינו דוקא בלא בא עליה עדיין כלל, דאז תקיף יצרם, אבל בבעל מותר לקבלה לכתחלה, כיון דלא תקיף יצרם, וכ״ש בבא עליה כבר כמה פעמים, והואיל ועיקר האיסור לשום אישות הוא מילתא דרבנן, שפיר יש לסמוך על אומדן שלנו להקל, שאילו היה רוצה היה משתמד ולוקח אותה בדתם, וממה שהוא רוצה להשאר יהודי ושהיא תתגייר, מוכח שכוונתם לשם שמים. ויש להתאמץ בכל עוז לגיירה ולחיות עמה בהיתר וכו׳. ע״ש.

גם בשו״ת עצי הלבנון (סימן סג) כתב, שנכרית שנישאת ליהודי ע״פ חוק המדינה ע״י הערכאות, מותר לקבלה לכתחלה ולגיירה, ואין לחוש שהגיור לשום אישות, שמכיון שכבר נישאת ע״פ החוק, הגיעה כבר אל מטרתה בשלמות, והיא מסולקת מעתה לגמרי משאיפת וכוונת הגיור לשום אישות, ובבואה להתגייר ולמול את ילדיה כדת, אין לנו הוכחה גדולה מזו שרצונה בדת ישראל בלב שלם. ע״ש.

גם בשו״ת דברי מלכיאל ח״ו (סימן יט) כ׳ בנידון הנ״ל להקל, שאף שאפשר שהיא מתגיירת מפני שאינה רוצה להפרד מבעלה היהודי, מכל מקום אין לדקדק כ״כ בזה, כיון דבדיעבד היא גיורת גמורה, וכמ״ש ביבמות (כד:) וביורה דעה (סימן רסח). וע״י כך נציל את הישראל מלשבת באיסור עם נכריה. ואף שיש אחרונים שהחמירו בזה, למעשה יש להתיר וכו׳. ע״ש.

וכן כתב בשו״ת ישא איש (חלק אה״ע סימן ז) בדין נכרית שנישאת לישראל ע״פ חוק המדינה ע״י הערכאות, ונתרצית להתגייר, שאין לחוש שהוא לשום אישות, שהרי בעודה נכרית היא נשואה עמו בפרהסיא, ואין

מכלים, הילכך ודאי שכוונתה להדבק בדת ישראל וכו׳. ע״ש.

וכן כתב בשו״ת פרי השדה ח״ב (ס״ס ג), שבדין גיור לשום אישות, אם דרו יחדיו קודם הגיור, יש לתלות שכוונתה לשם שמים, שמכיון שהיו כבר ביחד בלא גירות, אין לחוש שלשם אישות באה להתגייר. וכן כתב בשו״ת ישא איש. ע״כ.

וכן כתב הגר״א חזן בשו״ת תעלומות לב ח״ג (סימן כט), שאם הנכרית יש לה בנים מבעלה היהודי, והיא באה להתגייר ולגיירם עמה, יש לנו לומר שבשבילם באה להתגייר ולהכניסם תחת כנפי השכינה, שאם מפני הבעל באה להתגייר הרי היא יושבת עמו לבטח, ואין פוצה פה ומצפצף.

גם בשו״ת מלמד להועיל (חלק יורה דעה סימן פה) כ׳, שמותר לקבל לכתחלה גיורת שרוצה להנשא ליהודי, שכיון שמבואר בב״י (סימן רסח) שהכל לפי ראות עיני ביה״ד, ועינינו הרואות בזמנינו, שיכולה להנשא ליהודי בלי גיור ע״י נישואין אזרחיים, ועוד שאם לא יקבלנה בי״ד של יראי שמים, תלך אצל הרפורמים שמקבלים גיורות אף בלי טבילה ובלי קבלת מצות, ויחשבוה גיורת אף שבאמת היא נכרית, לכן מוטב לאחוז הרע במיעוטו, ולקבלה אם תבטיח לקיים כל המצות וכו׳. וכן יזהירו את בעלה על כך וכו׳. ע״ש.

הן אמת כי בשו״ת אמרי יושר (ח״א סימן קעו) כתב, דמ״ש הרב פרי השדה, שאם דר עמה ביחד בפרהסיא, אין לתלות הגיור לשום אישות וכו׳, אין בזה כדי סמיכה להקל, שיתכן שהיהודי שדר עמה רוצה עתה לדור עמה בכבוד ולא בהפקרות, ומש״ה היא באה עתה להתגייר, והרי לשון הרמב״ם והשלחן ערוך, שאם לא נמצאת להם ״עילה״ מקבלים אותם, ולשון עילה משמע סיבה ועלילה כל שהיא לתלות בה, כמ״ש רש״י (כתובות כ:) גבי עילה מצאו וטיהרו את א״י, וכ״ש אם היתה עמו בזנות ובאה להתגייר כדי להנשא לו וכו׳. וכן מ״ש הגר״ש קלוגר שאם בא עליה בגיותה תו לא תקיף יצרם, ולא חיישי׳ שהגיור לשם אישות, הוא נסתר מהגמ׳ יבמות (כד:) בדין נטען על הנכרית ונתגיירה וכו׳, באופן שהדבר חמור לגיירה כדי להנשא לישראל. ע״ש.

גם בשו״ת מהרש״ג ח״א (חלק יורה דעה ס״ס לד) כתב, דמ״ש בשו״ת פרי השדה להקל באופן שדרו יחדיו, לא נהירא, שי״ל שמחמת בושה הוא מדבר על לבה שתתגייר, והיא מוכרחת לעשות כן בגלל אהבתה אותו. ואין כאן ענין לשם שמים כלל, ומ״ש הרה״ג השואל [מח״ס משנה שכיר] להתיר לקבלה, כדי להציל את הבעל הדר עמה באיסור, וכן להצילו מאיסור נבלות וטרפות ושאר איסורים, וקיימא לן דבדיעבד כולם גרים הם, יש להשיב ע״ז, שאפילו את״ל שלגבי הבעל חשיב תיקון, מכל מקום הוי פירצה וקלקול לשאר אנשים ע״ה, שיתרבו העושים כן ע״י נישואי הערכאות, שיחשבו שאחר כך ישפיעו על נשותיהם הנכריות להתגייר וכו׳. ע״ש.

ויש להעיר מהגמ׳ יבמות (מה:), עבדיה דר׳ חייא בר אמי אטבלה להההיא עובדת ע״ז לשום אנתתא, אמר רב יוסף יכילנא לאכשורי בה ובברתה, בה כדרב אסי, דאמר רב אסי מי לא טבלה לנדותה וכו׳. ופי׳ רש״י לשום אינתתא, לשום אישות, וטבילת גירות הויא, אלא דלא חשיבא טבילה, דאמרי׳ (לעיל כד:), אחד איש שנתגייר לשום אשה, ואחד אשה שנתגיירה לשום איש, אינם גרים. יכילנא לאכשורי בה, ע״י טבילות אחרות שטבלה אחר כך לנדותה. כך שמעתי. וקשה לי, חדא דקבעינן הלכתא התם כולם גרים הם. ואפילו למשנה ראשונה התם שאינם גרים, אי קמייתא לא סלקא לה, בתרא נמי לא סלקא לה, דלאו לשם שמים נתגיירה. עכ״ל. ומוכח דס״ל שאף על פי שכבר חי עמה, לא מהני טבילתה שלאחר מכן לענין גירות, דאכתי חשיבא לשום אישות. ומכאן סתירה גם כן למ״ש הגר״ש קלוגר הנ״ל, שכיון שבא עליה פעם אחת תו לא תקיף יצריה, ולא חשיב לשום אישות, ומדברי רש״י מבואר להיפך. אא״כ נפרש כפי׳ היש מפרשים הנ״ל, וס״ל דלא כרש״י.

וע׳ לרבינו אברהם מן ההר יבמות (מה:) שדחה לפי׳ רש״י שם, ומקיים דברי המפרשים דהיינו לשום אישות. ע״ש. ולפי זה אה״נ דבטבילה בתרא לא חשיבא לשום אישות. וצ״ע.

וע׳ בשו״ת שרידי אש ח״ג (סימן נ׳) שהביא מ״ש הפרי השדה הנ״ל שאם כבר דר עמה ביחד, לא חיישינן שגיורה הוא לשום אישות, והעיר מההיא דיבמות (מה:)

הנ״ל. ומכל מקום סיים, דבנידון דידן שהיא כבר נשואה ע״י הערכאות, ובאה להתגייר, יש אומדנא שכוונתה לשם שמים. ואם תקבל עליה לשמור כל המצות כדת, יש לקבלה להתגייר, וכמ״ש הגר״ש קלוגר. ע״ש.

ועיין עוד בשו״ת ירושת פלטה (סימן כו עמוד עב) שסמך סמיכה בכל כחו על האחרונים הסוברים להקל כשדרו יחד זמן רב, דמוכח שכוונתה לשם שמים, וגם כדי להציל את איש ישראל שחי עמה, שלא יעבור על כל ביאה וביאה משום נשג״ז, שהרי בנידון דידן הוי רק מילתא דרבנן לכתחלה. ולכן יש לגיירה, ושישאנה האיש אשר חי עמה. ובלבד שיקבלו עליהם עול תורה ומצות כהלכת גוברין יהודאין.

וע׳ בשו״ת מלמד להועיל (חאה״ע סימן י) שהביא מ״ש הגר״ש קוטנא בספרו ״וכתורה יעשה״ (דף נג.), שאפשר יען נתקשרו בנישואין אזרחיים ע״י הערכאות, ולא יוכל לנתק מוסרותיהם בלי בית משפט שלהם, ויש בזה כמה מניעות, חשיב כדיעבד, ויכולים ב״ד לקבלה להתגייר כדת ותנשא אליו כדמו״י, ושהציע דבריו לפני בעל אבן יקרה ויישר בעיניו. ובהוספות לספר וכתורה יעשה (דכ״ג:) הביא בשם חכמי אר״י שפסקו שמכיון שכבר נישאת לזה בנימוסיהם, הו״ל כדין עבר וכנס שאין מוציאים אותה מידו, וכתב ע״ז הגהמ״ח, ולזה דעתי נוטה וכו׳. ע״ש.

ומתחלה היה נראה דמ״ש הרמב״ם והשלחן ערוך, שאם לא בדקו אחריו, אפילו נודע שבשביל דבר נתגייר, הואיל ומל וטבל יצא מכלל עכו״ם, וחוששים לו עד שתתבאר צדקותו. ואפילו אם חזר ועבד ע״ז הרי הוא כישראל מומר שקידושיו קידושין, ומצוה להחזיר אבידתו, שמאחר שטבל נעשה כישראל. וכנראה מקורו מההיא דיבמות (מה:) ע״פ דברי היש מפרשים שבפירוש רש״י, ולכן אף על פי שהטבילה הראשונה היתה לשום אישות, ויש לפקפק בגיורה, מכל מקום כיון שנהגה אחר כך ע״פ מצות התורה, וטבלה לנדותה, חשיבא גיורת גמורה. וניחא מה שהקשה רש״י.

אולם יותר נראה שמקור דברי הרמב״ם והשלחן ערוך מהירושלמי קידושין (פ״ד ה״א): ״המתגייר לשם אהבה, וכן איש מפני אשה וכו׳, הלכה גרים הם, ואין דוחים אותם כדרך שדוחים הגרים תחלה, אבל מקבלים אותם, וצריכים קירוב פנים שמא גויירו לשם שמים״. ומשמע שחוששים להם שמא לש״ש נתגיירו, וכמ״ש הריטב״א (יבמות כד: בד״ה הלכה כדברי האומר כולם גרים הם), שכיון שנתגיירו וקבלו עליהם, חזקה הוא דאגב אונסייהו גמרו וקיבלו, ואף על פי שמחמת האונס קיבלו, גירות היא אליבא דרבנן. ע״ש. ולפי זה מ״ש שחוששים לו עד שתתבאר צדקותו, חששא מדרבנן היא, וע״פ הרוב גמרו וקיבלו, וחזקה מחמת רובא היא, אלא שיש מיעוט שאינם מקבלים בלב שלם.

וע׳ בשו״ת היכל יצחק (אה״ע ס״ס כ) שכ׳, דלכאורה היה נראה שאין להשיא גר כזה ישראלית עד שיתבאר לנו צדקתו שהפנימיות שלו כראוי ובלב שלם. וכן אם היא אשה אין לנו להשיאה עד שיתבאר צדקתה, אולם נראה שאין זה בגדר ספק ממש, אלא מהזהירות הראויה היא, דשמא יחזרו לסורם, הואיל ומטרת הגיור לא היתה לש״ש. ואילו היה ספק ממש היאך מחזירים לו אבידתו. ע״ש.

אימתי סומכין על ״עת לעשות לה׳ הפרו תורתך״

והנה הרמב״ם בשו״ת פאר הדור (סימן קלב) כתב, אודות הנטען על השפחה, שבית הדין מחוייבים לגרש את השפחה מביתו, או שישחרר אותה וישאנה, ואף על פי שהנטען על השפחה ונשתחררה אינו יכול לישא אותה לכתחלה, אכן פסקנו כן מפני תקנת השבים, ואמרנו מוטב שיאכל רוטב ולא שומן עצמו, וסמכנו על אומרם ז״ל עת לעשות לה׳ הפרו תורתך, הילכך יכול לישאנה. ע״כ. [וע׳ במלאכת שלמה פ״ב דיבמות מ״ח, שהביא תשובת הרמב״ם מכתב יד, ושם כתוב: אבל כבר הורינו פעמים רבות בדומה לנידון זה שישחרר אותה וישאנה מפני תקנת השבים וכו׳].

ולפי זה בנידון דידן אשר רבו האחרונים הסוברים שמותר לקבלה ולגיירה לכתחלה, אף על פי שבודאי בא עליה בגיותה, ושנינו בתוספתא (פ״ד) עכו״ם הבא על בת ישראל וחזר ונתגייר, ה״ז לא יכנוס, ואם כנס לא יוציא. וא״כ ה״ה כאן שלא יכנוס, אולם ע״פ דברי הרמב״ם הנ״ל יש מקום להתיר לו לכנוס, בשביל תקנת השבים, ובפרט משום תקנת הבנים, שיוכל לחנכם בדת ישראל. וכ״ש אם כבר נישאו בערכאות, שי״ל דחשיב ככנס שלא יוציא. וכן מוכח

מהתוס׳ ישנים (יומא פב.), שכ׳ בשם ר״ת, דבעכו״ם לא שייך גילוי עריות דרחמנא אפקריה לזרעיה דעכו״ם וכו׳, ומה״ט התיר ר״ת לעכו״ם שבא על בת ישראל בהיותה תחת בעלה, ונתגרשה מבעלה, והמירה דתה ונישאת לאותו עכו״ם, וחזרו ונתגיירו שניהם, והתיר ר״ת לעכו״ם שנתגייר לישאנה. ע״ש.

והקשה ע״ז מרן החיד״א בשו״ת חיים שאל ח״א (סימן מט), מהתוספתא הנ״ל, עכו״ם שבא על בת ישראל ונתגייר ה״ז לא יכנוס ואם כנס לא יוציא, וכ״פ הרמב״ם (פ״י מהל׳ גירושין הי״ד). ותירץ דשאני נידון ר״ת דמיירי שהאשה המירה דתה ונישאת עם הגוי בגיותו ושוב חזרו ונתגיירו, וכמ״ש התוס׳ (יומא פב.), וא״כ הו״ל ככנס שלא יוציא. וכן משמע ממ״ש התוס׳ (כתובות ג:) שהתיר ר״ת לקיימה. וכ״ה בתוס׳ סנהדרין (עד:) מתוך כך היה רוצה ר״ת להתיר בת ישראל שהמירה ובא עליה עובד כוכבים, ושוב נתגייר עמה לקיימה ביהדות, דלא שייך למימר אחד לבועל בביאת עובד כוכבים, דהויא כביאת בהמה. ע״ש. אלמא דהוי ככנס. ועיין עוד בתרוה״ד (סימן ריט). עכת״ד. וה״נ בנידון דידן שנישאו בנישואין אזרחיים ע״י הערכאות, חשיב ככנס, ומותר לסדר להם חופה וקידושין ולהשיאם כדמו״י.

והנה בשו״ת גור אריה יהודה (חאה״ע סימן מט), הביא לשון השלחן ערוך (אבן העזר סימן קעח סי״ט): ״י״א שאשת איש שזינתה עם עכו״ם, וגירשה בעלה, ונתגייר העכו״ם, שמותרת לגר הזה, דלא שייך לומר אחד לבועל בביאת עכו״ם״. וכתב, ותמיהני, דמשמע שמותרת לגר אף לכתחילה, והרי סוגיא ערוכה ביבמות (כד:) הנטען מן הנכרית ונתגיירה לא יכנוס. ובתוספתא איתא, עכו״ם הבא על בת ישראל ונתגייר, ה״ז לא ישאנה, ואם כנס לא יוציא, וכ״פ בשלחן ערוך (סימן יא ס״ו). וא״כ איך התיר בשלחן ערוך סימן קעח הנ״ל לכתחילה. ובאמת שהדין דסימן קע״ח מקורו בתוס׳ כתובות (ג: ד״ה ולדרויש להו): ״ומתוך כך התיר ר״ת לבת ישראל שהמירה ובא עליה עכו״ם, לקיימה לאותו עכו״ם כשנתגייר, דלא שייך לומר אחד לבעל ואחד לבועל בביאת עכו״ם, דהויא כביאת בהמה״, ובלשון הזה יש לפרש שהתיר לקיימה אם כנס, אבל לשון השלחן ערוך שמותרת לגר משמע אף לכתחילה, וזה אינו מדוקדק. ע״כ. ונעלם מעינו הבדולח לשון המרדכי (סוף סנהדרין סימן תשכ): ופירש ר״ת דבעילת עכו״ם אינה אוסרת וכו׳, ומתוך כך פסק שאשת איש שהמירה דתה ונישאת לנכרי, ונתגרשה מבעלה ישראל, ואחר כך נתגייר בעלה הנכרי, והתיר ר״ת לגר לקחת אותה לאשה, ואף על גב דקיימא לן דאסורה לבועל, מכל מקום ביאת עכו״ם אינה ביאה כלל. ורבינו יחיאל עשה מעשה כר״ת וכו׳. ע״ש. הרי מפורש להדיא שר״ת התיר לכתחילה לקחת אותה לאשה. וכ״נ מפשטות לשון התוס׳ כתובות, וכן בפסקי התוס׳ שם. גם בתוס׳ ישנים (יומא פב.) כ׳, ומה״ט התיר ר״ת בעכו״ם שבא על בת ישראל תחת בעלה, וגירשה, והמירה, ונישאה לעכו״ם, וחזרו ונתגיירו שניהם, והתיר ר״ת לעכו״ם שנתגייר ״לישאנה״, משום דרחמנא אפקריה לזרעיה דעכו״ם, ולא שייך בה ״אחד לבעל ואחד לבועל״. ע״כ.

ואמנם המהר״ם בן חביב בתוספת יוה״כ (יומא פב. בד״ה ובהך), עמד בסתירת דברי השלחן ערוך (סימן יא ס״ו), לדבריו (בסימן קעח סי״ט), וכן הק׳ מהתוספתא דגוי הבא על בת ישראל לא יכנוס, ואיך התיר ר״ת לקיימה, ותירץ דעובדא דר״ת הוה שעברה וניסת, דקיימא לן אם כנס לא יוציא. ע״ש.

ושתי תשובות בדבר, חדא, שהרי מלשון התוס׳ ישנים וכן מלשון המרדכי מוכח להדיא דר״ת התיר אף לכתחילה לישאנה. ועוד שלשון מרן בסימן קעח מורה בעליל דס״ל שמותרת לגר אף לכתחילה. ובע״כ לומר דשאני התם שהמירה ונישאת לגוי בדתם, ומש״ה חשיב ליה ככנס, וניחא בזה דברי ר״ת.

אלא שעדיין קשה לשון מרן (דסימן קעח), שנראה שמתיר לכתחילה אף בלא נישאת לעכו״ם אלא בזנות בעלמא. וכעין לשון מרן, כתוב בחידושי הריטב״א כתובות (ג: ד״ה משום דאיכא צנועות), ובשטה מקובצת שם (ד״ה ואיברא וכו׳). וכן בפסקי הרא״ש פ״ק דכתובות (סימן ד), וז״ל: ״ומתוך כך התיר ר״ת בת ישראל שהמירה דתה ונבעלה לעכו״ם, וחזר העכו״ם ונתגייר עמה, וגירשה בעלה, והתירה לאותו שנתגייר עמה, דלא שייך למימר אחד לבועל בביאת עכו״ם דהוי כביאת בהמה״. וכן כתב האגודה (פרק בן סורר סימן נח).

הא קמן שאף על פי שלא נישאת לעכו"ם כלל, מותרת לו. אא"כ נאמר שהתירה מדין האיסור לבועל, ואה"נ דלכתחלה לא יכנוס משום לזות שפתיים, ומדרבנן, ואם כנס לא יוציא. וכן יש לפרש בדברי השלחן ערוך (סימן קעח), וכן כתב החיד"א בשו"ת חיים שאל (סימן מט) בדעת מרן. ובדעת ר"ת פירש כמ"ש, דמיירי שנישאת לעכו"ם בדתם אחר שהמירה דתה.

אם אפשר להתירה להנשא לו לכתחלה

גם הגאון שרשי הים ח"ב (דף מד ע"ד) השיג על מ"ש המהר"ם בן חביב הנ"ל דמיירי בדיעבד שעבר וכנס, מדברי הרא"ש והמרדכי דמוכח להדיא דר"ת מתיר אף לכתחילה. ובע"כ דס"ל דדוקא בנטען או בבא עליה בודאי בצינעא, חיישינן דלמא לא נתגיירה אלא כדי להנשא אליו בפרהסיא, ולא יבצר מהם את אשר יזמו לעשות. אבל בהמירה דתה ונישאת לעכו"ם בפרהסיא, ואין מי שמעכב בידם, אין לחוש לשמא לא נתגייר אלא כדי להנשא יחדיו. ע"ש.

גם בספר חינא וחסדא ח"א (דל"ח:) השיג על המהר"ם בן חביב שכ' דמיירי בדיעבד שעבר וכנס, וכתב, שאין נראה כן מדברי התוס' והראשונים, אלא גם לכתחלה שרי להשיאה אליו. ושם (דף מ) העלה שלדידן שקבלנו הוראות מרן יש להקל אף לכתחלה, וכמו שפסק באה"ע (סימן קעח סי"ט).

אמנם בשו"ת ארץ צבי תאומים (חאה"ע סימן ד) נשאל אודות יהודיה אשת איש שאנסוה להמיר דתה, ואחר שהמירה נישאת לעכו"ם אחד, וישבה עמו כשלש שנים, ונתגרשה בגט מבעלה היהודי, ושוב נדבה רוחה אותה לחזור לצור מחצבתה ולדת ישראל, ואף השפיעה על בעלה העכו"ם להתגייר, ונתגיירו שניהם, האם מותר להשיאה לבעלה הגר בחופה וקידושין כדת, ובתשובתו הביא דברי השלחן ערוך (סימן יא ס"ו), גוי הבא על בת ישראל וחזר הגוי ונתגייר ה"ז לא ישאנה, ואם כנס לא יוציא. והקשה ע"ז ממה שפסק בשלחן ערוך (סימן קעח סי"ט) כד' ר"ת שהתיר אותה לעכו"ם שנתגייר עמה. והביא תירוץ המהר"ם בן חביב הנ"ל שלא התיר ר"ת אלא בדיעבד, אבל לכתחלה לא יכנוס, וכן כתב הפנ"י בכתובות (ג:) שלא התיר ר"ת אלא בדיעבד, אבל לכתחלה לא יכנוס. ובנידון דידן יש להחמיר טפי וכו', הילכך אין להתיר לה להנשא לו לכתחלה. ע"ש. ולא ראה דברי המרדכי והתוס' ישנים דמוכח להדיא שר"ת מתיר לכתחלה, וממילא יש להתיר גם בנידונו להשיאה אליו בחופה וקידושין.

ומ"ש בשם הפני יהושע, הנה ז"ל הפנ"י שם בסו"ד: "ומש"ה התירה ר"ת להגר שכבר כנסה מעיקרא". איהו סבר שכוונת הפנ"י דמיירי שעבר וכנסה ולא היא, אלא כוונת הפנ"י, כיון שכבר כנסה כשהיה עכו"ם, ולהכי לא מפקינן מיניה אחר שנתגייר. וכמש"כ לעיל, וכדברי החיד"א בחיים שאל, שסמכו עליו בשו"ת עבודת השם ובשו"ת ישא איש.

והנה בשו"ת ארץ צבי הנ"ל הביא אחר כך תשובת הרמב"ם בשו"ת פאר הדור (סימן קלב) שהיקל מפני תקנת השבים, וכן הביא דברי תשו' טוב טעם ודעת הנ"ל, ולכן דן להקל גם בנידונו אם יש לחוש שיחזרו לקלקולם, ואעפ"כ לא מלאו לבו להורות היתר למעשה, והניח בצ"ע. ע"ש. ולפי מ"ש הדבר ברור להיתר, וכדעת ר"ת. ומ"ש שנידונו חמור יותר, אין דבריו מחוורים לפע"ד. ואורויי מורינן להתיר לכתחלה בזה.

גם בשו"ת עבודת השם (אה"ע סימן ד, דמ"ט ע"ג) סמך על תירוץ החיים שאל הנ"ל, ולכן התיר בנידונו לישא את הנכרית אחר שנתגיירה, כיון שהיו נשואים מקודם, כדרך איש ואשתו, והו"ל כדין אם כנס לא יוציא. ואף על פי שממ"ש הרשב"א בתשובה ח"א (סימן אלף ר"ה) מוכח שחולק על סברא זו, וכן נראה בתשו' הרשב"א ח"ה (סימן רמב). מכל מקום הואיל ור"ת וסיעתו ס"ל להקל, ורבינו יחיאל עשה מעשה כר"ת, ומילתא דרבנן היא, אית לן למיזל להקל. ע"ש.

הרבה סמכו למעשה על סברת הרמב"ם להתיר מפני תקנת השבים.

גם בשו"ת ישא איש (חאה"ע סימן ז) כתב, שמכיון שנישאו בערכאות חשיב ככנס שלא יוציא, וסמך סמיכה בכל כחו על דברי מרן החיד"א בחיים שאל הנ"ל. וסיים, ומה יקרו דברי הרמב"ם בשו"ת פאר הדור שכ' להקל בזה מפני תקנת השבים. ע"ש.

וכן כתב בשו"ת תעלומות לב ח"ג (סימן כט), שבנידון דידן שהם נשואים ע"י הערכאות, ואי אפשר להפרישם זמ"ז בשום אופן, יש לנו להקל. ועיקר סמיכתי בזה על תשובת רבינו הרמב"ם בשו"ת פאר הדור (סימן קלב) שהתיר לכתחלה לישאנה, מפני תקנת השבים, ועת לעשות לה' הפרו תורתך. וכ"ש בדורותינו ובארצות החופש והדרור וכו'. ע"ש.

ובשו"ת אחיעזר ח"ג (סימן כו אות ז) כתב גם כן, שבזמנינו יש להקל בנכרית שנישאת לישראל בנישואין אזרחיים ע"י הערכאות, ורצונה להתגייר ולהנשא בחופה וקידושין, ואומרת שרצונה גם לגדל ולחנך את בניהם בדת ישראל, ויש לסמוך בזה ע"ד הגר"ש קלוגר בטוב טעם ודעת קמא (סימן רל) שהתיר לגיירה לכתחלה וכו'. ומצאתי יסוד לדבריו בשו"ת פאר הדור להרמב"ם (סימן קלב) שהתיר בזה מפני תקנת השבים, ועת לעשות לה' הפרו תורתך, ומוטב שיאכל בשר תמותות שחוטות. ודברי הרמב"ם יסוד גדול, דכל דאיכא משום תקנת השבים, וגם חשש שלא יצאו לתרבות רעה יש להתיר, ומד' הרמב"ם אלו סיוע להוראת הגר"ש קלוגר. ואף על פי שאין ללמוד מתשו' הרמב"ם אלא לענין דין הנטען על השפחה, דהוי משום לזות שפתים, אבל מדין קבלת גרים לשום אישות ע"י ביה"ד, י"ל אין אומרים לאדם חטוא כדי שיזכה חבירך, מכל מקום נראה שכיון שגם אם לא תתגייר הרי תשאר אצלו בגיותה, א"כ אין כאן לשום אישות, וכל שאומרת שכוונתה לש"ש ואין אומדנא דמוכח להיפך מקבלים אותה לכתחלה, לכן לפי ראות עיני ביה"ד יש מקום לסמוך להקל ע"פ הוראת הגר"ש קלוגר הנ"ל. עכת"ד.

ובשו"ת אור שמח (סימן לב עמ' קיח) התיר לקבל עכו"ם הבא על בת ישראל וילדה לו בנים, ולגיירו לכתחלה, משום תקנה דידה ותקנת הבנים שהם ישראלים לכל דבריהם. וכמ"ש בע"ז (לו:) דאיהי משכה אבתריה, ומכיון שיש כמה חששות אם נחמיר באיסור דהוי לכתחלה יש להקל, ועוד דמסתברא שהתוספתא דיבמות (פ"ד) לא אמרה שלא יכנוס אלא לגבי עכו"ם הבא על בת ישראל במקרה, וה"ה בישראל הבא על הנכרית במקרה, אבל לא היכא שדרה עמו ביחד עד שנתעברה ממנו, דבכה"ג ודאי שהיא אדוקה בו, ואימור דלא החמירו לומר בזה שלא יכנוס, שיש חשש שיצאו לתרבות רעה, ולכן מותר לו לכונסה לאחר שתתגייר, וכן לאחר שיתגייר מתירים לו לכונסה, ומקבלים אותו לכתחלה, ומוטב שיאכלו בשר תמותות שחוטות וכו', וכמו שאמרו בקידושין (כ:) גבי יפת תאר. אמנם יראתי לסמוך ע"ז, עד שמצאתי לרבן של ישראל בכל הדורות הוא הרמב"ם בשו"ת פאר הדור שפסק שיש להקל מפני תקנת השבים, ואמרנו שיכול לישאנה, שמוטב שיאכל רוטב וכו', ועת לעשות לה' הפרו תורתך, וכ"ש כאן דאיכא תקנתא דידה ותקנת הולד, ובודאי דשריא להנשא אליו אחר שיתגייר, ובסופו יעשה לשם שמים ויהיה גר צדק. עכת"ד.

גם בשו"ת דרכי שלום (סימן נ) העלה להקל במי שחשק בנכריה, ורוצה לגיירה ע"ד שישאנה אחר גירות, ויש חשש שאם לא תתגייר, יצא לתרבות רעה וידור עמה בגיותה, שיש לצדד ע"פ דעת הרמ"א (אבן העזר סימן קעז ס"ה) בנטען על הפנויה, שאם יש חשש שמא יצא לתרבות רעה יכול לכונסה. ובהגהה שם הובאו דברי הרמב"ם בתשובה הנ"ל. ע"ש.

ובשו"ת דברי חיים מצאנז ח"ב (חאה"ע סימן לו) כתב גם כן בנידונו שהוא מגזם שאם לא יגיירו אותה ישב עמה באיסור, ושיבא לעבירות חמורות, י"ל דבכה"ג מתירים לו איסור קל של לכתחלה, כדי שלא יבא לידי עבירות חמורות וכו'. אבל אין לעשות מעשה להתיר אלא רק אחר הסכמת הרבנים שבמדינתם. ע"ש.

וכיו"ב כתב בספר נהר מצרים (דף קיא.), שאנו מתירים להשיאה אליו, כדי להצילו מאיסור נשג"ז, וגם לטהר את זרעו מכאן ולהבא, כי ולד נכרית כמותה, וגם לגייר את בניו אשר הוליד ממנה. ועוד שיש לחוש פן ימיר דתו כדי לישאנה ע"פ דתם וכו'. ע"ש.

וכדברים האלה כתב לצדד להקל רבה של ביירות (לבנון) הגר"ש בוחבוט בתשובה שהובאה בשו"ת ישכיל עבדי ח"ג (חלק יורה דעה סימן טז). והגהמ"ח הביא עוד כמה אחרונים שכתבו להקל, ומהם הרב תעלומות לב והרב עצי הלבנון, וסיים, איך שיהיה בעיקר הדין דנידון דידן נראה דשפיר יוכל לסמוך בשופי להקל מהטעמים שהביאו האחרונים הנ"ל

בשעה״ד כזאת, שכבר נישאו בערכאות נישואין אזרחיים, וכדאי הם לסמוך עליהם לגייר לכתחלה. ע״ש.

והנה בשו״ת בית שערים (חלק יורה דעה סימן שסא) אחר שכתב להחמיר בנידון דידן, ומשום הנטען על הנכרית וכו׳, סיים, אחרי כותבי הראני בני תשובת הרמב״ם בס׳ פאר הדור (סימן קלב) שהתיר בזה מפני תקנת השבים, ועת לעשות לה׳ הפרו תורתך וכו׳, ולפי זה אפשר שגם בנידון דידן יש להתיר לגיירה ולכונסה מה״ט. אבל מדלא הביאו הטור והמחבר ושאר פוסקים אחרונים דבר זה, ש״מ דלא שמיע להו ולא ס״ל. וכה״ג כתב התומים (סימן כה) שאין לטעון קים לי כדעה שלא הובאה בשלחן ערוך. ובשו״ת מים חיים (סימן יח) כתב שאפילו לספק ספיקא אין לצרף דעה שלא הובאה בשלחן ערוך. ע״כ.

ודבריו תמוהים, דהא ודאי שתשובת הרמב״ם שהיתה בכתב ידי קדשו, נעלמה מעיני קדשם של הטור ומרן, וכן משאר אחרונים שלא הביאוהו, ואילו ראוה בודאי שהיו סומכים עליה להלכה. וכמ״ש המהר״י קולון (שרש צד): ״שאם נמצא דבר הלכה בתשובת גאון אחד, ולא עלה זכרונו על ספר ידוע ומפורסם, אפילו אם ימצא פוסק אחרון שפסק להיפך מדברי הגאון הקודם לו, י״ל דילמא לא שמיעא ליה לאותו פוסק אחרון מדברי הגאון הקודם לו, ואילו שמע הוה הדר ביה״, וכמ״ש כיו״ב בכתובות (סט.), ובדברי רב האי גאון שם. ע״ש. וכ״פ הרמ״א בהגה (חו״מ סימן כה). וכ״כ כיו״ב גדולי האחרונים, ומהם, המהרשד״ם בתשובותיו (חחו״מ סימן א). והמהר״ם אלשיך (סימן לט).

והמהרימ״ט (חחו״מ ר״ס נג). ועיין עוד בט״ז יורה דעה (ס״ס נב וס״ס קיג). **ובש״ך** (חו״מ סימן מו ס״ק קיז). וכן כתב החיד״א בשו״ת חיים שאל ח״א (סימן נו), ע״כ.

ומעתה יש לתמוה הפלא ופלא על הרב בית שערים הנ״ל דאזיל כל בתר איפכא. ובאמת שהאחרונים סמכו סמיכה בכל כוחם ע״ד הרמב״ם בס׳ פאר הדור (הנז׳). וכמש״כ לעיל.

מצרפים לספק ספיקא גם דעה שלא הובאה בש״ע

ומ״ש עוד הרב בית שערים שדעה שלא הובאה בשלחן ערוך אין לצרפה אפילו לספק ספיקא, ושכן כתב בשו״ת מים חיים (סימן יח), לא היה צריך להרחיק עדיו, שכבר כ׳ כן גם הפמ״ג (או״ח סימן לב מש״ז סק״ב). וכ״כ בלבושי שרד, ועוד אחרונים. אבל אין זה ענין לכאן, כיון שתשובה זו לא נגלית לעיני מרן השלחן ערוך וגדולי האחרונים, ואילו ראוהו היו מביאים דבריו להלכה פסוקה. ובלאו הכי כבר תמה ביד אברהם (יורה דעה ס״ס קי), על הלבושי שרד הנ״ל, וכתב עליו, ושרא ליה מריה, דאטו מפני הכרעת הבית יוסף והרמ״א, נשים דעת גדולי הפוסקים הראשונים כלא היו, וכמ״ש כן הנוב״י (אה״ע סימן מז). ע״כ.

ועיין עוד בשדי חמד (כללי הפוסקים סימן יג אות ה) שכתב, שרבים מגדולי האחרונים הספרדים אינם חוששים לכלל הנ״ל, ומצרפים לס״ס להקל גם סברא שלא הוזכרה כלל בשלחן ערוך. ע״ש. וכן כתב בפשיטות בשו״ת תעלומות לב ח״א (חאה״ע ס״ס כב). ע״ש. וראה בעין יצחק ח״ג עמוד קיח, וח״ב עמוד שה.

ומ״ש עוד בשו״ת בית שערים לעשות חילוקים בין תשובת הרמב״ם לנידון שלנו, המעיין יראה שאין דבריו מוכרחים כלל, ובפרט באיסור קל של לכתחלה, כשתקנת השבים עומדת מנגד. ורבים וגדולים מרבני דורנו כתבו להקל בנידון דידן.

וכן העלה הגאון מרא דארעא דישראל מהרי״א הרצוג בשו״ת היכל יצחק (חאה״ע סימן כ), שבודאי שכדאי הוא הגר״ש קלוגר לסמוך עליו להקל, וכבר היקל בכיו״ב הרמב״ם בתשובה (סימן קלב) וכו׳, ולכן יש לגיירה לכתחלה ולהשיאה בחופה וקידושין וכו׳. ע״ש.

וכן בשו״ת משפטי עוזיאל (חלק יורה דעה סימן יד) הסתמך על דברי הרמב״ם בשו״ת פאר הדור (סימן קלב) הנ״ל, וכתב, שדבריו היקרים של רבינו הרמב״ם הנ״ל הם לנו לעינים, בכל כה״ג כגון הנטען או הנשוי עם נכריה ונתגיירה, שאם לא נתיר נישואיו עמה אחרי שהתגיירה, ישארו בנישואיהם כל ימיהם בגיותה,

ובניהם בני התערובות יהיו נעקרים מעם ישראל. ע״ש.

והניף ידו שנית בשו״ת משפטי עוזיאל (חאה״ע סימן כה) לחזק דבריו הראשונים בהסתמכו ע״ד הרמב״ם בתשובה הנ״ל, וכ׳ ליישב דברי הרדב״ז בשו״ת דברי דוד (סימן יא), שלא יהיו מתנגדים לתשובת הרמב״ם. ע״ש. וכן כתב עוד בשו״ת משפטי עוזיאל מה״ת (חלק יורה דעה סימן נג וסימן נח). ועוד לו בשו״ת משפטי עוזיאל (חאה״ע מה״ת סימן כא). ע״ש. ואיכפל תנא לאשמועינן כולי האי בכוחא דהיתרא. וכן גדולי רבני המערב סמכו סמיכה בכל כחם על תשובת הרמב״ם בספר פאר הדור הנ״ל, וכמ״ש בתשובה שהובאה בשו״ת תבואות שמש (חלק יורה דעה סימן קד), וחתימי עלה הגאונים, רבי רפאל אנקאווה, ורבי יוסף בן עטר, ורבי חיים יקותיאל בירדוגו, זצ״ל. והגר״ש משאש זיע״א הסתמך עליהם, וכ׳ לסייע דבריהם. וכן הרחיב דבריו בכוחא דהיתרא בשו״ת תבואות שמש (חלק יורה דעה סימן סו), ובשו״ת שמש ומגן ח״ב (סימן לב), וסמך גם כן על תשובת הרמב״ם בשו״ת פאר הדור הנ״ל. ע״ש. וכן העלה הגר״מ קירשבוים ראב״ד בפפד״מ, בשו״ת מנחם משיב (סימן מב), להקל בזה, מטעם מוטב שיאכלו בשר תמותות שחוטות ולא נבלות וכו׳. ע״ש. והדבר ברור שאין להקל בזה אלא כשיודעים שישמרו תורה ומצות. ומקבלים עליהם ככל אשר יצוו בית הדין עליהם לשמור ולעשות. [וע׳ בשו״ת חלקת יעקב ח״א (סימן יג) מ״ש ע״ד הרב מנחם משיב הנ״ל. ודו״ק].

ועיין עוד בשו״ת שרידי אש ח״ב (סימן קה) שהעלה גם כן להקל, שמכיון שאיסור נטען שלא יכנוס הוא רק מדרבנן, ועובר עליו פעם אחת בלבד, ואם לא נגייר אותה להשיאה אליו, ישאר עמה בגיותה ויעבור כל ימי חייו בכל ביאה משום נשג״ז, א״כ מוטב להתיר לו לכונסה, שהיא איסור קל של לכתחלה, כדי שלא יעבור כל ימיו. ע״ש.

מסקנא דדינא, בהא נחיתנא ובהא סליקנא שאם יראה לעיני בית הדין שהנכריה באה להתגייר גירות גמורה בקבלת עול תורה ומצות בלב שלם, לשמור ולעשות דיני התורה והמצוה, ולחנך בניה לתורה לאחר גיורם כדת, יש להתיר לגיירה לכתחלה, ולהתיר לה להנשא אליו בחופה וקידושין כדת משה וישראל. וכדעת רוב האחרונים שבזמנינו שכתבו להקל. ואף את״ל שלא יצאנו מידי ספק פלוגתא דרבוותא, מכל מקום כיון דהוי מילתא דרבנן, ספד״ר לקולא. ולגבי הגיור גם כן אף שיש מקום לומר דשמא לא חשיב גיור לשם שמים, שי״ל שעושה כן מפני הלחץ שעליה מהאיש אשר חי אתה, או מלחץ משפחתו עליהם, מכל מקום כיון דבדיעבד קיימא לן שכולם גרים הם, בספק יש להתיר לכתחלה, וכמ״ש הגר״ח בן עטר בספר פרי תאר (סימן ח סק״א) בדין סכין קטן כל שהוא לשחיטה, שכיון דבדיעבד שרי, ובדין לכתחלה נחלקו בזה הפוסקים, יש להקל, שכל דבדיעבד שרי, ספקו מותר גם לכתחלה. ע״ש. וכיו״ב כתב הבית יוסף באה״ע (סימן קנט).

בברכת התורה

יצחק יוסף

הראשון לציון הרב הראשי לישראל

סימן כג
בעניני גירות

ברכת שלא עשני גוי, לעמוד מפני גר זקן, אם גר חייב לשנות שמו, וכתיבת שם גר בכתובה

בס״ד, י״ד טבת תשע״ד

לכבוד הרה״ג, מעו״מ, גבור במלחמתה של תורה וכו׳,

הרה״ג ר׳ **אברהם דרעי** שליט״א ראש כולל ״קול יהודה״ באשדוד, ובנו של ידידנו מחותני הגאון המפו׳, כש״ת הג״ר **יהודה דרעי** שליט״א הרב הראשי וראב״ד לבאר שבע.

שלום רב,

מאשר קבלת גליונות מספרו ״אוצר ברית אברהם״ על הלכות גירות, וברכתי אליו שיזכה להפיץ מעיינותיו חוצה, איישר חיליה לאורייתא.

ולאות ראיה שעברנו על חלק מהספר, אציין בכמה כמה נקודות:

ברכת שלא עשני גוי - בגר צדק

א. הנה יש לדון אם גר צדק מברך בכל בוקר בברכות השחר את ברכת שלא עשני גוי, כי שמעתי לחכם אחד שאמר בשידור, שגר צדק יכול לברך בברכות השחר "שלא עשני גוי" וכשאמרו לו שבילקוט יוסף נכתב שאין לגר לברך ברכה זו, אמר, ומה בכך הרי אני תנא ופליג. ובמחכ"ת אי אפשר לפסוק הלכה בלי ללמוד ב"י ש"ע ונושאי כלים, ולא להמציא הלכות מסברת הכרס, כי הנה בבית יוסף (סי' מו) הביא מה שכתב רבי דוד אבודרהם, שהשיב הרמ"ה, שברכות אלו אינם אלא על תחלת ברייתו של אדם, ולפיכך הגר אינו מברך שלא עשני גוי, כל שלא היתה הורתו ולידתו בקדושה וכו'. וכן כתב בספר ארחות חיים. ע"כ. ואמנם בדרכי משה כתב, שגר יברך שעשני גר, דזה נמי מיקרי עשייה, כמו שנאמר ואת הנפש אשר עשו בחרן. וכן כתב עוד בהג"ה. אבל לא יאמר שלא עשני עכו"ם, שהרי היה עכו"ם מתחלה.

ובספר כסא אליהו פירש דברי הרמ"א, שאפילו גר היה יכול לברך בלשון שעשני גר, אך לא יאמר שלא עשני גוי וכו'. אולם ביפה ללב (סק"ו) העיר, דממה שכתב הרמ"א ואפילו גר יכול לברך כן, לא משמע כפירוש הנ"ל, ולכן כתב דכפי הנראה בנוסח מרן השלחן ערוך היה כתוב שעשני יהודי, או ישראל, ועל זה הרמ"א כתב שאפילו גר יכול לברך בלשון זו שעשני יהודי, שהרי נעשה גם הוא יהודי וכו', ובשם ישראל יכונה. וראה עוד במ"ש המאמר מרדכי בזה.

אך בב"ח שם כתב, דגר אינו יכול לברך שעשני יהודי, דמה שנכנס לדת יהודית הוא על ידי בחירתו שמסר הקב"ה ביד האדם, ולא שייך לומר שהוא יתברך עשאו גר, שקיבל דת משה וישראל, ולכן אין הגר מברך מאלו שלש ברכות אלא שתים, שלא עשני עבד, ושלא עשני אשה. ורלא כהגהת השלחן ערוך שכתב, שהגר יכול לברך שעשני יהודי, דליתא. אולם עיין בט"ז (סק"ה) שכתב ליישב, דהא גר שנתגייר כתינוק שנולד דמי, כמו שאמרו ביבמות כג. וממילא הוי כגופא אחרינא, ושייך שפיר שיאמר שעשני גר דהויא עשייה חדשה, כאילו נברא מחדש. ע"ש. והמגן אברהם סק"י כתב, והשל"ה והב"ח כתבו, דלא שייך לומר כדברי הדרכי משה, דמה שנעשה גר היה מצד בחירתו שבחר בדת ישראל, לכן לא יברך ברכה זו, אלא השנים עבד ואשה. ע"כ. ולדידהו צ"ל שלא עשני עבד קאי אתחלת בריאתו. ואף על גב דתחלת בריאה היה גרוע מעבד, מכל מקום אילו היה עבד לא היה יכול להתגייר, אלא אם כן שחררו רבו, ולפי מ"ש המקובלים שהברכות הללו מברכים על יציאת נשמתו בלילה, שלא נדבק בה נשמת עכו"ם או עבד, אם כן גם גר יכול לברך כן. ע"כ. וכן הובאה סברא זו בעוד יוסף חי (פרשת וישב), ובבאר היסב שם הביא משירי כנסת הגדולה, שהיותר נכון שיברך שהכניסני תחת כנפי השכינה. והפרי חדש כתב, שאין לברך כלל כד' הב"ח. ודעת הרב יד אהרן שגר יכול לברך שלא עשני גוי, שהכוונה היא שלא עשני ששאר גוי.

והנה מרן בשלחן ערוך לא הזכיר דין זה אם גר יכול לברך שעשני גר, או לא, ומסתבר שסמך על מה שביאר בבית יוסף, שגר לא יברך ברכה זו. וגם ברכת שלא עשני גוי לא יברך. וכתב בשו"ת מטה יוסף (חלק ב' סימן ח' דר"ה עוד שם) שבסידורים שלנו כתוב שלא עשני גוי, וכך אנו מברכים. ונראה לי שהטעם הוא לפי שעשאני ישראל משמע שהוא הדריכני בדרך הישרה, ומה שעושה האדם המצוות הוא מהקב"ה, והא ליתא, דהא הבחירה ביד האדם לעשות מה שרוצה, וצדיק ורשע לא קאמר. ואם ירצה להמיר דתו ולעשות עצמו גוי, הבחירה בידו. ולכן אין אנו מברכים אלא שלא עשאני גוי, כלומר שלא בראני בבטן גויה, שאם כן לא הייתי יודע דת הקב"ה, והייתי נשאר גוי. אבל עכשיו שבראני בבטן ישראלית, מכיר אני את בוראי, ובידי לעשות עצמי ישראל. ולכן אנו מברכים שלא עשני גוי, שהברכה אינה אלא על תחלת ברייתו של אדם נתקנה, וכמו שכתב האבודרהם בשם הרמ"ה.

ולפי זה הגר אינו יכול לברך ברכה זו, ואפילו שעשני ישראל, ונם לא יברך שהכניסני תחת כנפי השכינה, לפי שזה לא עשה אותו הקב"ה, שהרי הכל

בידי שמים חוץ מיראת שמים, ולא כמ״ש בשיורי כנסת הגדולה. ע״ש. והכנה״ג כתב, שמברך שלא עשאני נכרי. ואיני יודע מה בין גוי לנכרי. ואם נפרש שרצונו לומר שלא עשני שאמות נכרי. אם כן יאמר שלא עשני גוי. ופירושו שלא עשני שאמות גוי. לכן נראה לי שאין לו לברך ברכה זו כלל. שוב ראיתי להב״ח שעמד בזה ותירץ, שאם יברך שעשני ישראל אי אפשר לומר שלא עשני עבד ואשה, ואנן בעינן להרבות בברכות. וכתב גם כן הטעם הנז׳ שהגר אינו מברך שעשני יהודי, לפי שברכה זו היא על תחלת ברייתו של אדם. ע״ש.

ובכף החיים שם הביא מדברי מרן החיד״א בברכי יוסף, דכיון שמצינו גדול מרבוותא קמאי שכתב, שלא יברך ברכה זו, האו״ח והרד״א, וגם אשור נלוה עמם מרן ז״ל, דנראה רמסכים עמהם, וכן דעת המהריק״ש בהגהותיו, לפיכך הכי נקטינן. ויברך שלא עשני גוי בלא שם ומלכות.

לעמוד בפני גר שנתגייר בזקנותו

והנה יש להסתפק בגר שנתגייר בזקנותו ואינו חכם רק שהגיע לשיבה, אם נחשב מעת הגירות והימים הראשונים יפלו ואין בו שבעים שנה, וממילא אין צריך לעמוד מפניו, שהרי גר שנתגייר כקטן שנולד דמי (יבמות כב.), או דילמא כיון דכעת הוא בן שבעים שנה צריך לעמוד בפניו. ודן בזה המהרי״ש נתנזון בעל שו״ת שואל ומשיב, בספר יד שאול חלק ב׳, לספר ידות נדרים (סימן רסד סק״ב, והובא בקונטרס פסקי רבי יוסף שאול עמוד נט). ומבואר מדבריו, דיש צד לומר גר שנתגייר כתינוק שנולד דמי, היינו לכל מילי, וכמו שכתב בכיוצא בזה בתשובת לחמי תודה (סי׳ ה׳), דגר שנתגייר אין עונשין אותו בבית דין של מעלה עד שיעבור עליו כ׳ שנה מיום שיתגייר. ובספר ברכת משה (ס״ק סה) כתב, דלפי זה הגר לא יאמר היהי רצון אחר חטאת ואשם תלוי, דכל שאין חייב על זדונו כרת אינו חייב על שגגתו חטאת. והובאו דבריו בספר שלחן מלכים.

ועיין בגמ׳ קידושין (לג.) רבי יוחנן הוה קאי מקמי סבי דארמאי, אמר כמה הרפתקי עדו עלייהו. [מקראות וצרות וראו נסים הרבה ומופתים עברו עליהם]. ולכאורה לטעם זה גם בגר שנתגייר בזקנותו יש לעמוד מפניו, דכמה הרפתקי עדו עליה. אך אדרבה מהטעם שזכר מבואר שאין זה חיוב גמור רק הידור. דהא לא דרשינן טעמא דקרא, וכמבואר בילקוט יוסף איסור והיתר כרך ג׳ (עמוד מב).

וז״ל החינוך (מצוה רנז): משרשי המצוה, לפי שעיקר היות האדם נברא בעולם הוא מפני החכמה, כדי שיכיר בוראו, על כן ראוי לבני אדם לכבד מי שהשיג אותה, ומתוך כך יתעוררו האחרים עליה, ומזה השורש פירש איסי בן יהודה בגמרא קידושין (לב:) שאפילו זקן אשמאי כלומר שאינו חכם, הוא בכלל המצוה, שראוי לכבדו מפני שרוב שניו ראה והכיר קצת במעשה ה׳ ונפלאותיו. ומתוך כך ראוי לכבוד, והיינו דאמר רבי יוחנן שם בקידושין, הלכה כאיסי בן יהודה, וזה שאמרו בתנאי שלא יהיה בעל עבירות, שאם כן מנע עצמו מכבוד. ע״כ. חזינן דמה שצריך לעמוד מפני זקן היינו מפני שרגיל לראות בנפלאות ה׳ ונתחזקה בלבו האמונה. ולפי זה גם בנתגייר בזקנותו צריך לעמוד מפניו, דסוף סוף ראה מעשה ה׳ ונפלאותיו. ואין זה מטעמא דהורגל במצוות, אלא מטעמא אחרינא. ואל תיקשי דהא לא דרשינן טעמא דקרא, דלחומרא דרשינן. ובפרט לפי מה שכתבו בכמה אחרונים, דאם רוצה להבין את גדר המצוה במה שלא מפורש בתורה, בזה דרשינן טעמא דקרא, שהרי רוצה לדעת כוונת ומטרת הבורא יתב׳ בחיוב מצוה זו. ורק לדרוש טעם התורה בדבר שהטעם מבואר להדיא בתורה, וכגון באיסור לא ירבה לו נשים, שאם רוצה לבאר טעמא דקרא דהוא כדי שלא ישיב את לבבו, והוא סבור שלא ישיבו את לבבו, בזה לא דרשינן טעמא דקרא. תדע, דבנדה (מו:) ילפינן מטעמא דר׳ פנחס משמיה דרבא, דאמר כל הנודרת על דעת בעלה היא נודרת, ואפילו קטנה דקידושיה מדרבנן מיפר נדרים דאורייתא במופלא הסמוך לאיש. והא לא דרשינן טעמא דקרא, ועל כרחך כדאמרינן, דבזה לא חשיב כטעמא דקרא, אלא ילפינן גדר המצוה. ודו״ק.

תדע, דבגמרא ב״מ (צ.) גבי לאו דלא תחסום דבעי מאי אם מותר לחסום פרה שחולה במעים דבעי מאי טעמא אמרה תורה לא תחסום משום דמעלי לה והאי

לא מעלי לה, או משום דחזיא ומצטערא והא נמי חזיא ומצטערא, ופשיט מרשב"י דמשום דמעלי לה. והק' שם בתוס' הרא"ש מאי פשיט מרשב"י הא ר"ש דריש טעמא דקרא, ותי', דבזה לא פליגי רבנן דפשיטא דלא אזהר רחמנא אלא לטובתה של בהמה. וע"ש בשיטה מקובצת. ולפי זה כל מקום שכך הוא פשט הפסוק כיו"ב דרשינן טעמא דקרא.

אך מצד הסברא נראה, דאין הפירוש של גר שנתגייר כקטן שנולד דמי כפשוטו לכל מילי, אלא רק לענין שאין לו קירבה, ומותר בקרובים וכו', אבל לא לכל מילי. וכן כתב בשו"ת פני מבין (אורח חיים סי' כג), ובספר שלחן מלכים (עמוד קצג). ע"ש. וגם לענין אין בית דין של מעלה עונשין למי שהוא פחות מגיל עשרים, יש לומר דשאני גבי גר, דדוקא התם שהם ימי הבחרות ואין יישוב דעת מספקת כדי להענישו, מה שאין כן בגר שנתגייר בגדלותו שיש לו כבר יישוב דעת. אלא דאי נימא דטעמא שאין מענישין במי שהוא פחות מעשרים שנה הוא משום שעדיין לא התרגל במצוות, אם כן הוא הדין בגר שנתגייר. אך טעם זה קשה, דהא איכא חינוך עד י"ג שנה, ובזה די להרגילו במצוות, וכדמשמע מרש"י בחגיגה ו. דטעמא דחינוך הוא כדי להרגיל במצוות. ואין צריך שיהיה בן עשרים שנה. וזה דבר פשוט.

למנות גר לשליח צבור

ואם מותר למנות גר לשליח צבור, הנה המרדכי (בפרק קמא דמגילה) פסק, שגר יכול להיות שליח צבור. והביא שם, שבעיר ווירצבורק היו מונעים לגר להיות שליח צבור, מפני שאינו יכול לומר אלהי אבותינו. ורבינו יואל התיר, שהרי על אברהם אבינו ע"ה נאמר, כי אב המון גוים נתתיך, מכאן ואילך אתה אב לכל האומות. [שלימד לכל העולם אמונת ה']. והכי נקטינן. וכ"כ בהגהות מיימוניות. וכ"פ מרן בשלחן ערוך (סימן נג סעיף יט): יש מונעים גר מלהיות שליח צבור, ונדחו דבריהם. ע"כ.

ואמנם בשו"ת משכנות יעקב (סימן סט) תמה על רוב הפוסקים שהתירו למנות גר לשליח צבור, לפי פסקו של ר"י דאמר מביא ביכורים וקורא. דנהי דפסקינן כר"י, היאך יתמנה כשליח צבור ואנן בעינן מקרב אחיך, ודרשינן כל משימות שאתה משים לא יהיו אלא מקרב אחיך. ועל כל פנים בעינן אמו מישראל לכל התמנות. כגון רבא דמני לר"מ בר רחל אפורסי דבבל משום דאמו מישראל. וכן לדון פסלינן לגר לדון את הישראל עד שתהא אמו מישראל. ומה שכתבו המרדכי והגהות מיימוניות בשם רבינו יואל שמותר למנות גר כש"צ, אולי איירי בשאי אפשר למצוא אחר מיוחס, וקא משמע לן דעל כל פנים יוכל להתפלל בנוסח התפלה. ע"ש. ושמא יש לחלק בזה בין מינוי קבוע לעראי, ובין היכא דאפשר להיכא דאי אפשר.

וכיו"ב כתב מהר"ש הלוי, בישראל ששב בתשובה דראוי להיות שליח צבור. והביא ראיה לזה ממ"ש מרן לקמן בסעיף יט, וז"ל: יש מונעים גר מלהיות שליח צבור ונדחו דבריהם. והוא מדברי המרדכי שהביא דברי רבינו יואל שהתיר לגר להיות שליח צבור. וכן דעת ר"י והרמב"ם והרשב"א והר"ן, וא"כ היוכל להעלות על הדעת שהגר יהיה שליח צבור וישראל שחזר בתשובה לא יוכל להיות שליח צבור, וכבר קיימא לן ישראל שחטא אף על פי שחטא ישראל הוא, ודאי דזהו דבר קשה. ע"ש.

ולכאורה יש לחלק דשאני גר שנתגייר דחשיב כקטן שנולד, מה שאין כן בבעל תשובה שעשה עבירות בזמן שהיה חייב בשמירת התורה והמצוות. אך זה אינו, דגם בבעל תשובה הוי כאדם חדש לגמרי. ועיין בס' נתיבות החיים ח"ד (עמוד קסב) שהביא דברי הרב לחם רב, ודחה ראייתו מגר צדק, דכיון דגר שנתגייר דינו כקטן שנולד, וכשעבר עבירה הרי לא היה מצווה בזה, לפיכך ראוי להיות שליח צבור. מה שאין כן בישראל שהיה מצווה ועבר עבירה, אינו ראוי קרינן ביה. ואמנם הרמב"ם בהלכות תשובה כתב, דאחר שאדם חוזר בתשובה נקרא רע ידיד וכו', ובמקום שבעלי תשובה עומדים אין צדיקים גמורים יכולים לעמוד. ולפי זה כל בעל תשובה הוא בגדר פנים חדשות באו לכאן, ואין ה"נ דמי שפיר לגר צדק.

ומה שכתבנו שגר צדק אומר בתפלתו אלהי אבותינו אלקי אברהם אלקי יצחק ואלקי יעקב, הנה במשנה (פרק א מביכורים משנה ד) שנינו: גר מביא ואינו

קורא וכו׳, וכשהוא מתפלל בינו לבין עצמו אומר אלהי אבות ישראל, וכשהוא בבית הכנסת אומר אלהי אבותיכם. ובירושלמי שם הביאו דעת ר׳ יהודה שגר מביא וקורא, לפי שנאמר באברהם כי אב המון גויים נתתיך, לשעבר היית אב לארם, מכאן ואילך אתה אב לכל הגוים הנכנסים תחת כנפי השכינה. והתוס׳ בפרק הספינה (פא.) הביאו מחלוקת ר״ת ור״י בדין זה, אם גר יכול לומר אלהי אברהם וכו׳. ודעת ר״י להתיר. וכ״פ הר״ן. שלזה הסכימו הרמב״ן והרשב״א. וכן נראה מדברי הרמב״ם (בפרק ד׳ מהלכות בכורים). וכ״כ עוד באגרותיו (סימן ט), ובתשובה (סימן רצג). ושם נשאל מרבינו עובדיה הגר כיצד ינהג בעניני ברכות ותפלה, אם יאמר אלוקינו ואלוקי אבותינו וכו׳, ואשר הבדילנו, ואשר בחר בנו, ושהנחלת לאבותינו, ושהוצאתנו מארץ ישראל, ושעשה נסים לאבותינו, וכיו״ב, והשיב, שיאמר הכל כתקנן, ככל אזרח בישראל, בין כשמתפלל יחיד, בין שליח צבור, שהרי אברהם אבינו ע״ה הוא שלימד כל העם והשכילם והודיעם דת האמת, וייחודו של הקדוש ברוך הוא, ובעט בע״ז, והכניס רבים תחת כנפי השכינה, וציוה בניו ובני ביתו אחריו לשמור דרך ה׳. לפיכך כל מי שיתגייר עד סוף כל הדורות, הוא כתלמידו של אברהם אבינו ע״ה, לפיכך הגר אומר אלוקינו ואלוקי אבותינו, שאברהם ע״ה הוא אביך, ויש לך לומר שהנחלת את אבותינו, שלאברהם ניתנה הארץ, אבל שהוצאתנו ממצרים או שעשית נסים לאבותינו, אם רצית לשנות ולומר שהוצאת את ישראל ממצרים, עשית נסים עם ישראל, אמור. ועיין בתשו׳ הרשב״א (דפוס רומא ח״ו סימן כ).

אם גר יכול להיות ראש ישיבה או משגיח בישיבה, ושאר תפקידים ציבוריים

ויש לעיין אם גר יכול להיות ראש ישיבה או משגיח בישיבה, כיון שנאמר מקרב אחיך, ודרשו רז״ל (קידושין עו:) כל משימות שאתה משים עליך יהיו מקרב אחיך. וע׳ בב״י (יורה דעה ס״ס רסט), ובחו״מ (ר״ס ז). וכבר כתבנו בזה לעיל לגבי שליח ציבור, ואם יש חילוק בין עראי לקבוע. ע״ש.

וכתב בקובץ שיעורים (ב״ב אות כג) דמשמע דדין זה הוא לעיכובא גם בדיעבד. ולפי זה אם נתמנה למלך אין לו דין מלך. אלא שלכאו׳ בכתובות (יז.) לגבי אגריפס לא משמע כן, ע״ש בתוס׳ ובשטמ״ק בשם הריטב״א.

ולגבי מינוי לנשיאות וראש ישיבה, לכאו׳ יש להוכיח משמעיה ואבטליון שלמדו תורה ברבים והיו מבני בניו של סנחריב (גיטין נז:), וכן מרבי עקיבא ועוד. ועיין עוד במגילה (יח:) שר׳ מאיר הלך לעבר את השנה בעסיה. וכן בירושלמי (חגיגה פ״ג ה״א) איתא, מעשה שנכנסו שבעה זקנים לעבר את השנה בבקעת רימון ומי היו ר׳ מאיר ור׳ יהודה וכו׳״.

אולם יש לומר שהיתה אמם מישראל. ובשו״ת אגרות משה (יורה דעה ח״ד סימן כו) הביא לדחות עוד, שיש סברא לומר, ששמעיה ואבטליון וכדו׳, מחמת גדלותם, מעצמם היו הנשיא והאב״ד והשופט, ולא הוצרך למנותם, והניח סברא זו בצ״ע.

וז״ל הרשב״ץ בספר מגן אבות עמ״ס אבות (פרק א משנה י): יש תימא שהרי נשיא ואב בית דין, והרי קיימא לן דכל משימות שאתה משים לא יהיו אלא מקרב אחיך, ואף על פי שאמרו בגמ׳ שאם אמו מישראל מקרב אחיך קרינא ביה, זהו לענין שאר שררות, אבל לא לענין נשיאות שהוא דומה למלך, שהרי שניהם הם בכלל אשר נשיא יחטא כמו שהוא מוכיח במסכת הוריות בפרק כהן משיח, היה נראה כי כמו שהגר פסול למלכות אפילו אמו מישראל, ולזה נענשו חכמי ישראל כשהחניפו לאגריפס ואמרו לו אחינו אתה מפני שהיתה אמו מישראל. וכמו״כ הנשיא אינו כשר לנשיאות עד שיהיו אביו ואמו מישראל, ואפילו להיות דיינין בחליצה צריך שיהיו אביו ואמו מישראל. ועוד שבודאי שמעיה ואבטליון הם עצמם היו עכו״ם ונתגיירו, וכדמוכח בגמ׳, [ע״ש]. ושמא כיון שלא היה בישראל כמוהו בקבלה, הוא היה ראוי יותר מכולן, כי לא פסלה תורה גרים אלא בשיש כיוצא בהם בישראל, אבל אם אין כיוצא בהם בישראל הם קודמים וכו׳, ובפרק שור שנגח ארבעה וחמשה אמרו אשר יעשה אותם האדם וחי בהם ואפילו עכו״ם ועוסק בתורה הרי הוא ככהן גדול, וכל שכן גר צדק שהוא קודם אם אין בישראל כמוהו, ואמרו בהוריות בפרק אחרון יקרה היא מפנינים יקרה היא מכהן גדול הנכנס לפני ולפנים. ע״כ.

ואם שמעיה ואבטליון היו גרים, ראה בהקדמת הרמב"ם שהיו גרים. וכ"ה ברמב"ם עדיות (פ"א מ"ג) **ובראב"ד** (עדיות שם), **וברבינו עובדיה ברטנורא** (עדיות שם ואבות פ"א מ"י). אולם בס' דרך החיים למהר"ל מפראג (אבות שם) וכן בתוי"ט (אבות שם) ועוד כתבו, ששמעיה ואבטליון היו מקהל גרים ואמם היתה מישראל.

וראשית, מצד הסברא, יש חילוק בזה בין ראש ישיבה סתם לבין משגיח, שמחד גיסא משגיח בישיבה חמיר טפי, באופן שיש לו סמכות לקבל בחורים או לסלק, או להעניש. וראה בתוס' (יבמות קא: ד"ה ואנא) שכתבו בתי' השני, שהגר כשר הוא לדיני ממונות לדון בלא כפייה, דלא שייכא שימה ודבר של שררה, דכתיב שום תשים עליך מלך (דברים יז) אלא בכפייה. וכתב הרא"ש שם (פי"ב סימן ב) שכן עיקר, דלא בעינן מקרב אחיך אלא במילי דשררא וכפייה, וכן משמע בההיא דסנהדרין הכל כשרין לדון לאתויי גר, דמשמע בסתמא אפילו לדון ישראל. והיינו לדון בלא כפייה דלא שייך שימה ודבר של שררה אלא בכפייה, כההיא דיבמות (מה:) לפורסי דבבל.

וכ"כ הסמ"ע (חו"מ סימן ז' סק"ד) דהא דגר פסול לדון את ישראל, היינו דוקא בכפייה, אבל שלא בכפייה מותר לדון אפילו ישראל. וכ"ה בש"ך שם (סק"א) עי"ש. והכנה"ג בשו"ת בעי חיי (חו"מ סימן ב, סימן ד) כתב, שמותר למנות גר פרנס על הציבור אם אין בזה שררה וכפייה, דכל שהקהל מרוצים שיהיה פרנס עליהם הרי הוא כקבלוהו עליהם ויכול להיות פרנס במידי דליכא שררה וכפיה. והביא ראיה משמעיה ואבטליון שהיו גרים ונתמנו לנשיא ואב"ד, וע"כ משום דבשאר שררות חוץ ממלכות מהני כשקבלוהו עליהם הקהל ומרוצים במינויו. וסיים שם, שאז יכול לדון אפילו במילי דשררה וכפיה. עיי"ש. וא"כ היה מקום לומר שאם הקהל הסכימו לקבל גר לרב מהני. אמנם, שם בסימן ג' הובא דעת החולק, דלא מהני כשקבלוהו עליהם רק בדיני ממונות, ובלא כפיה.

ובכנה"ג (חו"מ סימן ז הגב"י אות א) נשאל ביהודי שבא על גויה והוליד ממנה בן, ונתגייר אותו הבן, אם כשר למנותו פרנס על הצבור. וכתב שאפשר לבקש זכות לאיש הלזה ממ"ש הרא"ש (סנהדרין פ"ד סימן י) דלא בעינן מקרב אחיך אלא במילי דשררה וכו', ומיהו במילי דליכא שררה וכפיה מהניא הקבלה וכו'. ולענין נ"ד, כיון דלמפרשים דס"ל ששמעיה ואבטליון היו גרים, מוכרח דקבלה מהניא לפחות בשאר שררות ואפילו וכו' כל שקבלוהו עליהם הקהל ומרוצים במינויו יכול לדון אפילו במיני דשררה וכפיה. ע"כ. ובברכי יוסף (חו"מ שם) העיר על דב"ק, והוסיף עוד, שלפ"ד הרשב"ץ הנ"ל נדחית ראייתו של הכנה"ג.

ואין להוכיח משם דמהני קבלה בשאר שררות, ושיוכל לדון אפילו במילי דשררה, דלרשב"ץ שמעיה ואבטליון לאו משום דקבלה מהני, אלא דלא היה כיוצא בהן בישראל, ולעולם דקבלה לא מהניא אפילו לשאר שררות. וכן משמע בטור (יורה דעה סימן רסט) דבדבר של שררה וכפיה לא מהני קבלה, ולא אשכחן מאן דפליג בהא. ותצא דינ"א, דמי שאביו מישראל ואמו מעכו"ם ונתגייר, לא מצו הקהל לקבלו למילי דשררה וכפיה, דמקרב אחיך בעינן, ואין זה מקרב אחיך, וכדעת ההוא זוגא דרבנן שהביא הכנה"ג שם, דשניהם מודים דאם אינו מקרב אחיך לא אריך למנוייה כי ישתרר על ישראל. עכ"ד החיד"א.

ובשו"ת אהל יעקב ששרפורט (סי ד' ד"ה ולכן) כתב לגבי גר שאין אימו מישראל, ששררה דלית בה כפייה, כגון גזבר שאין לו כפייה אף בממונות, מותר. ולכן רשאי להתמנות גזבר נאמן יחיד.

והגר"נ גשטטנר בקובץ מבית לוי (קובץ טו, תש"ס) דן בזה אם מותר למנות גר צדק לרב בקהילה גדולה, והעיר דמכל מקום הרי החיוב לאהוב ולקרב את הגר צדק שדבק בתורה ובמצוות, הוא גדול למאד, וכל שכן אם נתעלה למעלת תלמיד חכם גדול, שבודאי שחייבים לעשות כל טצדקי כדי לכבדו ולרוממו. ואף שגזרת המלך הוא שאין ממנים את הגר לענין של שררה, וי"ל שתואר רב קהלה הוא ענין של שררה אשר על פיו ישק כל דבר, מכל מקום מצוה גדולה לכבדו ולרוממו במה שהותר לנו, דהיינו לתארו בשם מורה הוראה או מורה צדק או מרביץ תורה או שאר תואר של כבוד שאין בו ענין שררה. ובפרט לפמ"ש הרא"ש (יבמות קב.), דלא בעינן מקרב אחיך אלא במילי דשררה

וכפיה וכן עיקר, והביאו הבית יוסף (יורה דעה ס״ס רסט), וא״כ י״ל דלענין רב שאינו דן בכפיה, מותר למנות גם גרים, וכ״ש אם יעשו עמו תנאי שיקבלוהו רק להורות הוראות איסור והיתר בלא כפיה. ונימא דאז רשאין לקרותו בתור רב. אך י״ל דעצם הדבר שדעתו מכרעת בעניני ספיקות בהלכה, לפי שיקול דעתו, זהו בגדר כפיה. ולכן נראה שיש לקרותו בתור מורה הוראה, אבל לקרותו תואר רב שהוא לשון שררה יש בו חשש איסור דאו׳ דלא תוכל לתת עליך איש נכרי.

ולענין הלכה לגבי מינוי גר לראש ישיבה [או משגיח בישיבה], כתב בשו״ת אגרות משה שם, שהמצווה של ואהבתם את הגר (דברים י, יט) מחייבת אותנו לקרבם ולהקל בכל עניינים אלו, ולפיכך אחר ישוב גדול נראה, שאין להחשיב משרות אלו בתקופתנו כענין של מעשה שררה, דעיקר תפקיד של ישיבה הוא ללמד לתלמידים כשהם רוצים. ומה שיש כח להמנהלים והראשי הישיבה על התלמידים לסלקם או שלא לקבל אותם לכתחילה וכדומה, אין זה אלא כמו שררה של בעל הבית על פועליו, שאין זה מעין מינוי לשררה כלל. ולפי זה משרות אלו אינם אלא כמילוי תפקיד וכעניין של עסק. ואף את״ל שאין למנות אשה להיות משגיחה על הכשרים (ע׳ אגר״מ יורה דעה ח״ב סימן מד), ש״ה שהוא מינוי לעשות נגד רצון בעל הבית ע״פ כח התורה שצונו להאכיל דברים כשרים, וזה כמו ריש כווריו בקידושין (עו:) דפירש רש״י ממונה על המידות. אבל לא דמי לשררה של כבוד. עכת״ד.

ובשו״ת משנה הלכות (חט״ו סימן צט) כתב בתו״ד, שאין ממנין גר להיות שמש בביהכ״נ וכ״ש לא רב או ראש ישיבה. אולם אין זה מוכרח.

וראה בשו״ת אבני נזר (חלק יורה דעה סימן שיג אות יט) דו״ד עם הגאון חלקת יואב, עמ״ש הגאון חלקת יואב, להוכיח דחזן הכנסת אינו בכלל מינוי ושררה, מהא דשרי להשים גר חזן הכנסת. והגהמ״ח דחה, שאין זה ראיה, שהרי בקבלו עלייהו מותר לשומו דיין, ואפילו דיין קבוע, ואפילו נשיא ואב״ד, וכמבואר בכנה״ג (סימן ז). ועיין עוד בזה בספר מנחת אשר וייס עה״ת (בראשית סימן עא), ובשו״ת ציץ אליעזר (חי״ט סימן מח).

ובשו״ת בית מרדכי (ח״א סימן פ) העלה, שבדברים שאין בהם שלטון וכפייה, גר יכול לשמש כדיין ומורה הוראה ורב, אף על פי שאין אמו מישראל. ומעשה כזה היה לפני כמאתים וחמשים שנה באמשטרדם, באחת הקהלות הנודעות לשם ולתהלה באירופה של הימים ההם. וכמבואר בס׳ זרע יצחק (שנדפס באמשטרדם שנת תקמ״ט), ומחברו היה גר צדק, הנקרא בפי כל: ר׳ יצחק הגר, שהיה דיין ומורה הוראה באמשטרדם. ובהקדמת ספרו, מספר, שהוא ואביו ר׳ אברהם, היו גרי צדק, וכבר בגויותם קיימו הם ומשפחתם במסירות נפש את עיקרי דת ישראל ומצוותיה עד כמה שידעום מן התורה שבכתב. ובהיותו בן י״ג הגיע ר׳ יצחק לאמשטרדם ושם למד תורה אצל רב העיר ודייני העיר ונעשה ת״ח גדול. וגדולי הדור הרבו בשבחו כמבואר בהסכמות שם בריש הספר. והגאון ר׳ דוד דיאזידו (אב״ד ור״מ קהלת הספרדים באמשטרדם), כתב שם: ״וכל הדבר הקשה כפטיש יפוצץ דתביר גזיזא דברדא, וכי ישאל איש דבר קטון או דבר גדול הנה הוא זוכה בכ״ד פירוקי. ולילה כיום יאיר במילי דאור׳ משנה וגמרא ספרא וספרי כבן עזאי בשוקי טבריא, החכם השלם והכולל המופלא וכו׳. והגאון ר׳ דוד יצחק די ליאון (רבם של הספרדים בהאג) כתב שם: ״החכם השלם והמופלא, דיין מצוין בהוראה״. ומבואר שאף שאמו לא היתה מישראל, אעפ״כ היה דיין ומורה הוראה באמשטרדם. [ואולי מחמת שהקהל חיבבוהו וקיבלוהו עליהם]. ע״ש.

ובאגרות משה שם כתב, שבעיקר האיסור של שום תשים וגו׳, נראה שאין איסור זה מצד הגר עצמו לקבל שררה, אפילו בשררה ממש. ע״כ. ולפי דברים אלו, אם הגר מקים מעצמו בית הוראה או פותח ישיבה, אין בזה כל חשש. וכיו״ב כתב בשו״ת ישיב יצחק שכטר (ח״א חו״מ סימן מו).

אם הגרים צריכים להטביל את כלי המעודה

ובעל ואשה נכרים שהתגיירו על ידי בית הדין כדת וכהלכה, מעיקר הדין יש להתיר את הכלים שלהם לאחר הכשרתם מבלי טבילה, דכאשר נתגיירו וחלה הקדושה עליהם, חלה גם על כליהם. [ואין זה

דומה למעשה שהיה בכלי מדיין]. ומכל מקום יש להחמיר בכלי מתכות להטבילם בלא ברכה, מכיון שלדעת הראב"ד ועוד פוסקים טבילת כלי מתכות מדאורייתא. אבל בכלי זכוכית שטבילתם מדרבנן, שפיר יש לסמוך על סברת האחרונים הנ"ל דס"ל שאינם צריכים טבילה. וכדקיימא לן בעלמא (ע"ז ז.) בשל סופרים הלך אחר המיקל. והואיל והלכה רווחת (יבמות מז:) גר שנתגייר כקטן שנולד דמי, ממילא נפקעה בעלותו מעל הכלים שלו, ונעשו כהפקר, והרי הוא כזוכה מן ההפקר, ואין צריך לטבול כליו, דלא דמי למעשה שהיה, אצל כלי מדיין, וכדאמרינן בע"ז (עה:), וברמב"ם (פי"ז מהמ"א ה"ו), שלא חייבו בטבילה זו אלא כלי סעודה הלקוחים מן הגוי, וכמעשה שהיה, אבל שאולין מן העכו"ם א"צ טבילה. וכ"כ התוס' (שם ד"ה אי), שאם נתן כלי לאומן עכו"ם לתקנו אפילו למ"ד אומן קונה בשבח כלי א"צ טבילה, דלא הוי כמעשה שהיה, שהכלים היו של מדין, ונקרא שמם עליהם. ע"ש. וכן פסק מרן השלחן ערוך (בסימן קכ ס"י) וז"ל: "ישראל שנתן כסף לאומן גוי לעשות לו ממנו כלי א"צ טבילה". וכ' הפר"ח (שם סק"ל) שכן עיקר להלכה. ואף כאן לא דמי למעשה שהיה, שאף על פי שהבעלים של כלי מדין נהרגו, נשארו בנותיהם שזכו בהם בירושה, כדקיימא לן בקידושין (יז:) גוי יורש את אביו דבר תורה, ואחר כך זכו בהם ישראל, ע"י שקנו את בנותיהם של המדינים, וכמ"ש וכל הטף בנשים וכו' החיו לכם, ואמרינן ביבמות (סא:) דהיינו לעבדים ולשפחות, ומה שקנה עבד קנה רבו, ולכן זכו בכליהן, והוי כמי שלקחום, שיצאו מרשות לרשות, א"נ קנאום בכיבוש מלחמה, וכמ"ש התוס' גיטין (לח. סוף ד"ה אבל). ע"ש. מה שאין כן בנ"ד שזכו בהם מן ההפקר, הילכך א"צ טבילה.

וכ"כ הגאון רבי אליהו קלצקין (אב"ד לובלין, בספר דברים אחדים סימן קצו), דבעינן דרך לקיחה כמעשה שהיה וכו'. ע"ש. וכן כתב מהר"ש גרינפלד בתשובה ח"ג (סימן מח).

אולם בשו"ת תשורת שי מה"ת (סימן קג) כתב, שישראל מומר שחזר בתשובה כליו צריכים טבילה. ע"ש. ולפי זה כ"ש עכו"ם שנתגייר שכליו צריכים טבילה. [וע' בשו"ת יביע אומר ח"ב חלק יורה דעה סימן ט אות יג, מ"ש על דברי התשורת שי הנ"ל. ועיין עוד בשו"ת לבושי מרדכי (מהדו' בתרא ס"ס רמא). ודו"ק].

ואמנם הגאון מסוכטשוב בספר שם משמואל (פר' מטות) הביא בשם מר אביו בעל האבני נזר, שכתב וז"ל: והנה בתמורה (ל:) איתא, ולד טריפה שנתעברה ואחר כך נטרפה, היא וולדה נטרפו וכו', ודייקינן מינה שה"ה בדבר קדושה השורה על האדם, ולכן הא דקיימא לן בכלים הנלקחים מן העכו"ם שצריכים טבילה, מפני שיצאו מטומאת עכו"ם ונכנסו לקדושת ישראל, לפי האמור נראה שגר שנתגייר וכליו עמו, אין הכלים צריכים טבילה, כי חלות הקדושה שעליו בשעת גיורו חלה גם על הכלים שלו, ורק אם קנה כלים מן הגוי לאחר מכן צריך להטבילם, למען יכנסו לקדושת ישראל. ע"כ.

ובספר חדרי דעה (יורה דעה סימן קכ) כתב, לכאורה לפי דברי הירושלמי (סוף ע"ז) שהטעם לטבילת כלי סעודה הנלקחים מן העכו"ם, מפני שיצאו מטומאת עכו"ם ונכנסו לקדושת ישראל, גם גר שנתגייר יצטרך להטביל כליו, אבל לא מצינו דבר זה בשום מקום. ואולי שמכל מקום אין זה כמעשה שהיה. וצ"ע. ע"כ.

ובשו"ת לחם שלמה (חלק יורה דעה סימן צז אות ב) הביא בשם הגאון מטשכנוב, שהזוכה מן ההפקר א"צ טבילה, לפי זה גר שנתגייר אין כליו צריכים טבילה, שכיון שגר שנתגייר כקטן שנולד דמי, הרי הוא כזוכה מן ההפקר ואין כליו צריכים טבילה. אבל לפע"ד לא נראה כן, שהרי גם במדין היה הכל הפקר וכנ"ל, ואף על פי כן הוצרכו להטביל הכלים. ע"כ.

אולם לפי דברי הרב שם משמואל בשם אביו הגאון בעל אבני נזר, גר שנתגייר הועילה טהרתו בטבילה גם לענין הכלים שלו.

וע' בשו"ת ציץ אליעזר חלק ח' (סימן כ אות ד) שהביא בשם שו"ת נזר הקודש (חלק יורה דעה סימן יז) שכתב, שגר שנתגייר אין כליו צריכים טבילה, ואפילו הכלים שקנאם בגיותו מעכו"ם, א"צ טבילה, וה"ט משום שכח הטומאה המרחפת על כליו, הוא רק בזמן שהכלים בבעלותו, אבל אם נפקעה בעלותו מהם, נפקע ופסק כח הטומאה מעליהם, ולכן גר שנתגייר שהוא כקטן שנולד, נפקע מכליו שם טומאת העכו"ם, שכל

הזכויות שהיו לו עליהם קודם שיתגייר נפקעו עתה לאחר הגיור, וזוהי טהרתם, ואין צורך בטהרה אחרת ע״י טבילה. עכת״ד.

ואף שבשו״ת שבט הלוי ח״ד (סימן צב אות ב, וח״ו סימן רמה אות ב) העלה מסברא, שגר שנתגייר כליו צריכים טבילה מן הדין כדי שיכנסו לקדושת ישראל. ושכן מוכח בשו״ת תשורת שי (הנ״ל). ע״כ. מכל מקום לא זכר שר מדברי האחרונים הנ״ל.

ולענין הלכה נראה שיש להחמיר בכלי מתכות שלו להטבילם בלא ברכה, מכיון שלדעת הראב״ד ועוד פוסקים טבילת כלי מתכות מדאורייתא. אבל בכלי זכוכית שטבילתם מדרבנן, שפיר יש לסמוך על סברת האחרונים הנ״ל דס״ל שאינם צריכים טבילה. [שו״ת יביע אומר חלק ז יורה דעה סימן ח ועי׳ גם בשו״ת דברי שלמה שנייעדר (חלק ג סימן שו עמ׳ קצד) שהאריך בענין זה.].

אם גר שמתגייר חייב לשנות את שמו

ויש לדון, אם גר שנתגייר חייב לשנות את שמו, דלכאורה מצינו שרות המואביה לא שינתה את שמה, שנקראה כך גם בעת גיותה. ובחידושי המהרש״א (בבא בתרא יד:) כתב, שאין ללמוד מזה שאין צריך הגר לשנות את שמו, מאחר שיש משמעות מיוחדת לשם ״רות״, כפי שהגמרא בברכות (ז:) אמרה, מאי רות, א״ר יוחנן שזכתה ויצא ממנה דוד, שריווהו להקב״ה בשירות ותשבחות. ובספר בן יהוידע כתב, דכל מה שהגרים משנים את שמותם היינו כדי שלא יהיה להם שמם הקודם למזכרת עון. ובגמרא אמרו, דגרים דחויים מפני שאיחרו לבוא. וכל זה בשאר גרים, אבל לגבי רות אין עליה תביעה למה לא באה להתגייר קודם, שהרי אמרו חז״ל שבועז אמר לרות, אלמלא באת אתמול שלשום לא היו מקבלין אותך, כי היום נתחדשה הלכה זו דעמוני ולא עמונית, מואבי ולא מואבית, ואם כן טוב עשתה רות שלא באה קודם להתגייר, שהרי לא היו מקבלים אותה, ולכן בכוונה נקראת בשם הישן שנקראה בגיותה, להודיע שהיא אינה כשאר גרים שנענשים על זמן גיותן שאיחרו לבוא תחת כנפי השכינה.

וראיתי שציינו לדברי הזוה״ק (זהר חדש דף עט) ששמה הקודם של רות היה גולית, ורק אחר שנתגיירה שינו את שמה לרות, וכבר כתב הרמב״ן (במדבר י׳ כט) וז״ל: כבר פירשתי כי חובב שם חדש שקראו ליתרו כאשר שב לתורת ישראל. כי זה דרך כל המתגייר, כי לעבדיו יקרא שם אחר, וכן מצינו בשמות רבה (פרק כז ח׳) וישמע יתרו, ו׳ שמות נקראו לו, יתר כשהוא נכרי, שנאמר וישב אל יתר חותנו, וכשנתגייר הוסיף לו אות ו׳ ליתרו, כשם שנעשה לאברהם אבינו. [והיינו, כשם שהוסיפו לאברהם אבינו אות ה׳ משמו של הקב״ה בשעה שמל, כך הוסיפו ליתרו אות ו׳ משמו של הקב״ה].

ובספר שם משמואל הביא מהגאון האבני נזר שהקשה, שהרי גר שנתגייר כקטן שנולד דמי, ואם כן היאך יתרו נקרא גם אחר הגירות חותן משה, הא אין לו קירבה. ותירץ על פי דברי המהר״ל, דיתרו לא היה גר מעלמא שמתבטל ממהותו הקודמת כשבא להסתפח לישראל, אלא יתרו היה רֵע לישראל קודם גירותו, ועל זה אינו כקטן שנולד. והיוצא מזה, דמה שמשנים את שם הגר הוא מפני שמעת כניסתו תחת כנפי השכינה מתבטל ממהותו הקודמת, ויש לו מהות חדשה הראויה שתיקרא בשם חדש. ודומה לזה כתב הרמב״ם (הלכות תשובה פרק ד׳ הלכה ד׳): מדרכי התשובה להיות השב צועק תמיד לפני ה׳, ומשנה שמו, כלומר אני אחר ואיני אותו האיש שעשה אותן המעשים. ע״ש.

וכתב הרמ״א (סי׳ קלט סעיף ג׳): ואסופי ושתוקי קורין אותו [לספר תורה] בשם אבי אמו, ואם אינו יודע קורים אותו בשם אברהם כמו לגר. ע״כ. ומבואר, דגר עצמו אין נקרא אברהם, ורק שם אביו אברהם, וקורים לאסופי פלוני בן אברהם, כמו שקורין לגר בן אברהם. וסייעתא לזה מהמבואר בזוה״ק חלק ג׳ (דף קסח), דאברהם אבינו מוליד נשמות הגרים, ושרה מולידה נשמות הגיורות. ע״ש. ומשמע דראוי יותר לקרותו פלוני בן אברהם.

אולם באור החיים הקדוש (בראשית כח ה׳) מבואר, דהגר עצמו נקרא אברהם, וז״ל: והיה לך לאות עולם אברהם או שרה כי הם גרים ראשונים, וכל אשר יתגייר מאומות בכל זמן יקרא אברהם ונקבה שרה. ויש לך לדעת כי דוקא בימים ההם שעדיין לא נתבררו הנשמות הקדושות ממקום שבייהם, והוכרה משפחת אברהם, כי

שם קנתה לה הקדושה מקום, והיה לה לאות עולם אברהם ושרה כי הם גרים ראשונים, וכל אשר יתגייר מהאומות בכל זמן יקרא אברהם, ונקבה שרה, לזה מין הקדושה יחפש אחר מינו, כי אחד היה אברהם, ולא הושלם בנין הקדושה בזכרים ובנקבות כי לא הוליד אלא את יצחק, ולא הוליד נקבות עמו וכו', אך זה היום שקוינהו כי פרחו שורשי הקדושה הן בני ישראל ופרח מטה עוז תפארה, והוכר אילן החיים חלק ה' עמו יעקב חבל נחלתו, הן הנה המובהקים בקודש ולא יסוב אדם ממטות בני ישראל למשפחות הארץ, ואם נשאר מניצוצי הקדושה בתוך העמים הרי הם ביציאתם לעולם מתאספים ובאים, ואחר גירותם יאמנו כי אבודים היו ולנו הם. ע"כ.

וכן כתב עוד בפירושו לפרשת בלק (במדבר כד, כא), על הפסוק וירא את הקיני וישא משלו ויאמר איתן מושבך וגו', וז"ל: "איתן זה אברהם, ואברהם היה גר צדק הראשון, ועל שמו נקראים כל הגרים אברהם".

וראיתי שהעירו, שהרי מצינו הרבה גרים שלא נקראו בשם אברהם, וכמו בארונה היבוסי שהיה גר צדק, כמבואר בפירוש רבי יצחק אברבנאל (שמואל א' כד, טז). וכן עובדיה הנביא היה גר אדומי כמבואר בסנהדרין (לט:). וכן שמעיה ואבטליון שהיו גרים, וכן רבי יוסף אביו של רבי עקיבא, שהיה גר, כמבואר בדברי הרמב"ם בהקדמה לחיבורו, וכן התנאים בן בג בג, ובן הא הא, שהיו גרים, כמבואר בתוס' (חגיגה ט:). וכן אונקלוס הגר. וכן מונבז המלך שהיה גר, כמבואר במדרש בראשית רבה (פרק מו סי' י"). ויתכן שכוונת האור החיים לשם כינוי ולא לשם עצם. דוגמת מה שאמרו ששמו של הקב"ה שלום, על שם דעביד שלמא. ועיין תוס' סוטה (י.) שיש שמות של הקב"ה שהם שם עצם, ויש שם תואר.

שוב יצא לאור הספר מאור ישראל חלק א', ושם בחידושיו לברכות (ז:) כתב בענין שינוי שם לגר, וז"ל: מאי רות, אמר ריו"ח שזכתה ויצא ממנה דוד שריוהו להקב"ה בשירות ותשבחות. המהרש"א בח"א (ב"ב יד:) העיר כי בשם כזה שיצא לה בגיותה, לא מצאנו לחז"ל שדרשו בו, אא"כ יש לו עוד שמות כגון יתרו ובלעם. ויל"פ דלא על שמה שאלו למה נקראת רות, אלא על ספר מגלת רות שאלו למה לא נקרא על שם נעמי וכו'. ע"ש. ובס' תולדות זאב, פי' שאלת הגמ', מאי רות, שכיון שהדרך לשנות שם הגר, לגר קוראים אברהם ולגיורת שרה, א"כ למה לא שינו שמה של רות מאחר שנקראת כן בגיותה, והשיב שנרמז בזה שיצא ממנה דוד וכו'. ע"ש. וכבר קדמו בזה מרן החיד"א בשמחת הרגל על רות (דף ז ע"ב), וביוסף תהלות (פרק קיט סוף אות ח). ובספר כסא דוד (דף קיח רע"ד). ובפתח עינים כאן. וכ"כ בס' בן יהוידע כאן בשם המפרשים. וראה בפי' הרמב"ן עה"ת (במדבר י כט): "ויאמר משה לחובב, חובב הוא שם חדש ליתרו, שנקרא בו כששב לתורת ישראל כדרך כל המתגייר לשנות שמו הקודם". וכו'. אולם בזוהר חדש רות (דע"ט ע"א): "שאל ר' פדת לבריה של ר' יוסי, רות שנתגיירה מפני מה לא קראוה בשם אחר, א"ל כך שמעתי שבתחלה היה שמה "גלית", וכשנישאת למחלון נתגיירה וקראו שמה רות". ע"ש. נמצא ששם רות ניתן לה כשנתגיירה, וא"ש שאלת הגמ' למה נקראת רות וכו'. [וכן יש להעיר על המהר"ץ חיות בהגהותיו כאן שנעלם ממנו דברי הזוהר חדש]. והגר"א רמז בזה, כי כשנתגיירה התחייבה בתר"ו מצות נוסף על ז' מצות של בני נח, ולכן נקרא שמה "רות", ובכ"ז שאלה הגמ' מאי "רות" (ולא "תרו"), שיצא ממנה דוד שריוהו להקב"ה בשירות ותשבחות. וכ"כ בענף יוסף בשם סמיכות חכמים. [וראה עוד בילקוט הגרשוני על תנ"ך (ריש מגלת רות), שכ"כ בשם הב"ח. וע' בס' צרי לנפש יפה בקונט' מעט צרי ערך רות].

כתיבת גט של גר

ולגבי גט של גר היאך כותבים, מבואר בשלחן ערוך (אבן העזר סי' קכט סעיף כ'), שכותבים בגט של גר, פלוני בן אברהם אבינו. וכתבו שם האחרונים, שאם כתב רק פלוני בן אברהם, ולא הוסיף אבינו, מיחזי כשיקרא ומזוייף מתוכו מיקרי. וע"ש בב"ש ובבאר היטב, שאם לא כתב בן אברהם אבינו, צריך לכתוב פלוני הגר. וראיתי שציינו לשו"ת משפטי עוזיאל (חיו"ד מהד"ת סי' נט) שכתב להעיר על הנ"ל מהמשנה בביכורים (פרק א' משנה ד') גר מביא ואינו קורא וכו', וכשהוא מתפלל בינו לבין עצמו אומר אלהי אבות ישראל,

וכשהוא מתפלל בבית הכנסת אומר אלהי אבותיכם. הרי דלא יאות לקרוא הגרים בשם בן אברהם. אלא שמדברי הגמרא בחגיגה (ט:) מבואר לא כך, שאמרו שם, א"ל בר הי הי להלל וכו', וכתבו התוס', יש מפרשים שגר היה והיינו בן אברהם ושרה שנוסף ה"א לשמן. וכן בג בג דעולה גימטרי' ה'. ע"כ. וכן הביאו מהזוה"ק (חלק א' דף תצו ע"א) בזה"ל: ובגין כך גיורא דאתגזר גר צדק איקרי, בגין דלא אתא מגיזעא קדישה דיתגזרו. ועל דא מאן דעאל בהאי שמיה אברהם. - שמיה, בגין כך כתיב כה יהיה זרעך. ע"כ. וכתב מהרח"ו בהגהות דרך אמת שם, וז"ל: מכאן נהגו לקרות לגרים אברהם. עכ"ל. ובתוס' יו"ט (פרק ה' דאבות משנה ה') מפרש, שנקראו כן להסתירם מן המלשינים. ומוכח מזה שכל הגרים נקראים בשם בן אברהם. ע"ש. והעירו על זה, שהרי אנן קיימא לן כרבי יהודה בירושלמי (פרק א' דביכורים הלכה ד') שגר מביא וקורא, לפי שנאמר באברהם "כי אב המון גויים נתתיך", לשעבר היית אב לארם, מכאן ואילך אתה אב לכל הגוים הנכנסים תחת כנפי השכינה. ומשמע שגר נקרא בן אברהם.

בברכת התורה ולומדיה,

יצחק יוסף

הראשון לציון הרב הראשי לישראל

סימן כד
למכור ספרי קודש ולקנות תוכנות תורניות

[שלחן ערוך סימן רע]

ב"ה. י"ב תשרי תשע"ו

לכבוד היקר והנעלה, ה"ה ר' **ג. י. נר"ו**

מושב עוצם

שלום רב,

מאשר קבלת מכתבו ובו שאלותיו, והנני להשיב:

מותר למכור ספרי קודש כדי לקנות תקליטור תורני, כמו פרוייקט השו"ת או אוצר החכמה, תקליטור התורני, וכדומה, ואין בזה משום הורדה בקדושה, כי עושה כן לצורך הרחבת ידיעותיו בתורה, וגם י"א שאין קדושה כ"כ בספרים הנדפסים בימינו, שהוא דרך צילום מפלאטה, ולא הטבעת אותיות על הנייר כמו שהיה בעבר. וראה בערוך השלחן (יורה דעה סימן רפה סכ"ב). והן אמת שבשו"ת משאת בנימין (סימן צט) כתב, שאלת על קדושת ספרים הנדפסים, נראה שאין לחלק בין ספרים הנכתבים בכתיבה, ובין ספרים הנדפסים בדפוס, וכל הקדושה שיש לספרים הנכתבים יש גם כן לספרים הנדפסים, דמה לי בכתיבה ומה לי בחקיקה. ועיין בתשו' רבי מנחם עזריה מפאנו (סימן צג).

גם הט"ז (יורה דעה סימן רעא סק"ח) כתב, לפי ששמעתי אומרים שאין בספרים הנדפסים קדושה כמו הנכתבים בכתב, נראה לי שאין חילוק בזה, ואפילו אם נאמר דהוה חקיקה, מכל מקום הוא כמו כתב, דהא גם גבי גט אשה כשר בחקיקה, כמ"ש באבן העזר סימן קכה, דאף על גב דכתיב וכתב ולא חקק. ועוד נראה לי ראיה ברורה, דבפרק עגלה ערופה (מח ב) אבנים הללו של אפוד וחושן, אין כותבים אותם בדיו, שנאמר פיתוחי חותם. ומשמע חקיקה. ואין מסרטין עליהן באיזמל, שנאמר, במלואתם שיהיו שלימות, שלא יחסרו מהם כלום. אלא כותב עליהם בדיו ומראה להם שמיר מבחוץ על פני הדיו בחריץ האות והן נבקעות מאליהן. ואם איתא דמעשה הדפוס הוה חקיקה, קשה מנא לן שהיה על ידי שמיר, שהוא דבר שאינו מצוי, ולימא שהיה על ידי הדפוס ובדיו כדפוס שלנו, ונמצא שפיר מתקיים פתוחי חותם. אלא ברור הוא דמעשה הדפוס מיקרי כתיבה ממש. ולא חקיקה כלל. ושוב ראיתי בתשו' למהר"ר בנימין ז"ל שכתב גם כן שמעשה הדפוס הוא קודש ככתב רגיל, דגם חקיקה היא קודש. והביא ראיה גם כן מאפוד, אבל לפע"ד אין צריכים לזה, כי הוה כתיבה ממש, דמה לי שדוחק את העט על הנייר או הנייר על האותיות של עופרת, אידי ואידי כתיבה היא. ומכל מקום לענין גט בודאי שאין לעשות בדפוס, כיון שקצת דומה לחקיקה. אבל לענין קדושת הספרים, כל המיקל עתיד ליתן את הדין. ע"כ.

וכיוצא בזה דנו הפוסקים לענין חותמת אי הוי ככתיבה, כי הנה ז"ל מרן בשלחן ערוך (אבן

העזר סימן קכה סעיף ד׳): חקק גט על הלוח או על האבן או על טס של מתכת, אם חפר יריכי האותיות כשר וכו׳. אבל אם הכה על פני הטס בחותם עד שנמצאו האותיות בולטות כדרך שעושין דינר זהב, אינו גט. ע״כ. וכתב בב״ש שם (סק״ג) שאם ניתן גט שנדפס נראה לכאורה דכשר בדיעבד, דהוי כתב ממש. וכן כתב בתשובת הרמ״ע מפאנו (הנ״ל). ועיין בתשובת מ״ב, ובט״ז סימן רעא. ע״כ. וע״ש בפרי חדש שכתב, ויש לדקדק בענין הדפוס אי מיקרי כתיבה או לא, ומסתברא ודאי דהוי כתיבה, דמי גרע מחקיקה ורשימה דהוו כתיבה. והכי קיימא לן לענין שבת דרושם הוי תולדה דכותב ומיחייב וכו׳, ומצאתי בתשו׳ הרמ״ע מפאנו (סימן צג) שנשאל על זה, והשיב, דישראל הבקי לשמה יעשנו בדפוס ויקבענו היטב על הספר בדיו, ובכל דבר שהוא רושם אפילו לכתחלה, והעדים גם הם כל אחד רשאי לחתום שמו על ידי עצמו באופן זה אף לכתחלה. ויש מי שפסל אפילו בדיעבד, ואמר שהנייר הנכבש בחזקה בשעת ההדפסה כחקיקה דמי. אך אין ממש בדברים הללו, כי אפילו היו האותיות חקוקות הוי חק יריכות וכשר, וכ״ש שבדפוס עיקר הכתיבה היא בדיו, ואין האומנין כובשים את הקלף במכבש שלהם, אלא כדי שתצוייר האות בדיו היטב ולא ישאר חלק ממנה בלתי מושחרת. זהו תורף דבריו. ודברים אמתיים הם. ובסימן מ״ב וצ״ט נשאל גם כן אם ספרים הנדפסים בדפוס אם יש להם דין קדושת ספרי קודש כספרים הנכתבים בכתיבה ובקולמוס, והשיב, דכל הקדושה שיש לספרים הנכתבים יש גם כן לספרים הנדפסים. דמה לי בכתיבה, ומה לי בחקיקה. ויפה כתב, ולאו מטעמיה דהוי חקיקה, אלא מטעמא אחרינא דהוי רשימה בדיו ע״ג נייר דלכולי עלמא הוי כתיבה. ומ״ש עוד דאיכא למידק לכאורה דשאני מלאכת הדפוס שמדפיס כל הדף בבת אחת ובכח אחד, שלא כדרך הכתיבה שכותבין כל אות ואות בפני עצמה, לא קשיא מידי, והך מילתא מיפשטא משיטת הראב״ד גבי ציץ וכו׳. וע״ש עוד.

ובשו״ת מהרשד״ם (יורה דעה סימן קפד) קרא תגר על המזלזלים בספרי הדפוס. וכן דעת המגן אברהם, והפרי מגדים (סימן קנג משׁ״ז ס״ק טו ד״ה דע), והמשנה ברורה (סימן מ׳ סק״ד). וכן כתב בשו״ת רב פעלים ח״ב (סימן כד) שהדפוס הוא כמו כתיבה ממש, ויש לכל ספרי הקודש הנדפסים דין כתיבה ממש, ומש״ה יש מצוה לקנות ספרי קודש אף שהם נדפסים. וכן כתב בכף החיים (שם אות יד - טז). ע״ש. וגדולה מזו כתב בשדי חמד (כללים מערכת ד׳ עמוד 266) בשם שו״ת שבות יעקב ח״א (סימן טו) שאף בספרים הנדפסים על ידי עכו״ם יש בהם קדושה. והביא שם שיש חולקים על סברא זו. וע״ש עוד.

והנראה, שכ״ז בדפוס שהיה בזמנם, שהיו מכינים אותיות של עופרת, ומעבירים בדף בחוזקה על האותיות, או את האותיות על הדף, שבזה דנו הפוסקים הנ״ל אי הוי ככתיבה או לא, אבל בדפוס שבזמנינו שנעשה על ידי צילום מפלאטה, ואין ההדפסה נעשית באופן ידני על ידי האדם, אלא בלחיצת כפתור החשמל, י״ל דאינו חשיב ככתיבה לענין גט וס״ת תפילין ומזוזות. וכן פסק בשו״ת יחוה דעת ח״ו (סימן נז). ועיין עוד בחזון עובדיה (פורים, עמוד רנג). ושם (עמוד רנה) הזהיר על השיטה החדשה שהומצאה לאחרונה להדפיס ספרי תורה ומגילות, וכתב שהמכשירים ספרי תורה אלו אוי להם מיום הדין.

אך לענין קדושת ספרי קודש, עדיין יש לדון בזה, כי בשו״ת מהרש״ם כתב לצדד להתיר מיהת בנדפסים שמבואר ברוקח שאין בהן קדושה. ובחזון איש (יורה דעה סימן קסד סק״ג ד״ה ואם נכתב) כתב, שאם נכתב שם ה׳ על ידי גרמת האדם כמו על ידי מכונה מתגלגלת על ידי מים בכח שני, וכדאמר בחולין (טז א), צ״ע אם יש בו משום איסור מחיקה, וכי קמבעיא לן במקום דלא ניתן לכתוב, אבל במקום שניתן לכתוב כגון כתבי הקודש לדידן משום עת לעשות לה׳ הפרו תורתך, בודאי אסור לאבדן כדין כתבי הקודש. ע״ש. והנראה מדבריו, שקדושת ספר הנדפס בזמנינו על ידי צילום מכח החשמל, הוא פחות מדפוס הנעשה מכח האדם, אך אכתי יש בזה קדושה וטעונים גניזה, ואין לנהוג בהם בזיון. ועיין בספר גנזי הקודש (דף כג) שהביא מחלוקת רבני הזמן אם אפשר להקל להכנס למקומות

המטונפים בכיסוי אחד בדברים המצולמים, שי״א שדי בכיסוי אחד. אך דעת הגרי״ש אלישיב והגר״ש וואזנר שאף בדפוס שבזמנינו צריך ב׳ כיסויים. ובשו״ת יביע אומר ח״ד (חלק יורה דעה סימן כא אות ד׳) הביא כמה פוסקים שסוברים שאין בספרים הנדפסים קדושה כמו בספרים שנכתבו בכתב יד, וכמ״ש הרוקח (סימן רפ). ובספרים הנעשים על ידי צילום גרע יותר מהדפסה רגילה. וראה בילקוט יוסף על הלכות קריאת התורה ובית כנסת (עמוד שכ). ע״ש.

והנה בעיקר מצות כתיבת ס״ת נודע מה שנחלקו הראשונים, אם המצוה היא כדי שיוכל ללמוד תורה, או שעצם הכתיבה היא מצוה. ונפקא מינה אם מותר למכור ס״ת כשיש לו ספרים הרבה. וז״ל הרמב״ם (הל׳ ס״ת פ״ז ה״א): ״מצות עשה על כל איש מישראל לכתוב ס״ת לעצמו, שנאמר ועתה כתבו לכם את השירה הזאת. וכן כתבו הטוש״ע יורה דעה (סימן ער). ומשמע שהמצוה היא בעצם כתיבת הס״ת. אולם שיטת הרא״ש, שעיקר מצות ס״ת אינה אלא כדי ללמוד בו, כדכתיב ולמדה את בני ישראל שימה בפיהם. ולכן בזמן הזה שאין לומדים תדיר מתוך ס״ת, לדעתו מצוה לקנות תלמוד ופוסקים וללמוד בהם. ובזה יוצאים י״ח כתיבת ס״ת.

והנה לגבי מכירת ס״ת בגמרא מגילה (כז.) אמרו, אמר רבי יוחנן משום רבי מאיר, אין מוכרין ס״ת אלא ללמוד תורה ולישא אשה. תנו רבנן, לא ימכור אדם ס״ת אף על פי שאינו צריך לו. יתר על כן אמר רבי שמעון בן גמליאל אפילו אין לו מה יאכל, ומכר ס״ת, או בתו, אינו רואה סימן ברכה לעולם.

וכן הוא ברמב״ם (הלכות תפילין ומזוזה וס״ת פרק י): ס״ת כשר נוהגין בו קדושה יתירה וכבוד גדול, ואסור לאדם למכור ס״ת אפילו אין לו מה יאכל, ואפילו היו לו ספרים רבים, ואפילו ישן ליקח בו חדש, לעולם אין מוכרין ס״ת אלא לשני דברים, שילמוד תורה בדמיו, או שישא אשה בדמיו, והוא שלא יהיה לו דבר אחר למכור. ע״כ. וכן פסק בשלחן ערוך (יורה דעה סימן עד ס״א). והיינו משום כבוד התורה, שאם מוכר את הס״ת מראה בעצמו שאינה חשובה לו. ומטע״ז האיסור הוא גם כשיש לו ספרים רבים.

אולם מדברי הרא״ש שכתב שיוצאים י״ח כתיבת ס״ת במה שקונה ספרי קודש, נמצא שאם יש לו ספרי תורה רבים, אין איסור למכור ס״ת. ולפי זה מה שאמרו בגמרא שאסור למכור ס״ת, היינו כדי שיוכל ללמוד, ובאופן שאין לו ס״ת אחר. וז״ל הרא״ש (הל׳ ס״ת פ״א סימן א׳) ״וזהו בדורות הראשונים, שהיו כותבים ס״ת ולומדים בו, אבל האידנא, שכותבין ס״ת ומניחין אותו בבתי כנסיות לקרות בו ברבים, מצוה עשה היא על כל איש מישראל אשר ידו משגת לכתוב חומשי התורה ומשנה וגמרא ופירושי׳ להגות בהם הוא ובניו, כי מצות כתיבת התורה היא ללמוד בה, כדכתיב: ולמדה את בני ישראל שימה בפיהם, וע״י הגמרא והפי׳ ידע פירוש המצוה והדינים על בוריים, לכן הם הם הספרים שאדם מצוה לכתבם וגם לא למוכרם אם לא ללמוד תורה ולישא אשה״. ע״כ. ונחלקו האחרונים בדעת הרא״ש, שדעת הבית יוסף (יורה דעה סימן ע״ר) דלא בא הרא״ש לפטור מכתיבת ס״ת, אלא בא לחדש חיוב כתיבת חומשים ומשניות וגמרות ופירושיהם ואיסור למוכרם. ואילו דעת הפרישה והט״ז והש״ך, שהרא״ש סובר שרק בדורות הראשונים, שלמדו תורה שבע״פ שלא מן הכתב ורק תורה שבכתב למדו מן הכתב, נקבעה מצות כתיבת ס״ת על ס״ת המדוייק כהלכתו, אבל עכשיו שהתורה שבע״פ מונחת לפנינו בכתב, המצוה היא לכתוב חומשים משניות וגמרא שלומדים בהם, ולא ס״ת שאינם לומדים בו אלא משתמשים בו רק לקריאה בציבור. ע״ש.

ועל כל פנים מדברי הרא״ש מבואר, שטעם איסור המכירה הוא משום שמבטל על ידי זה מצות ועתה כתבו לכם. ולכאורה לפי זה אם יש לו יותר מס״ת אחד אין עליו איסור למכור את שאר הספרים, כיון שמצות כתיבת ס״ת להדיוט מתקיימת שפיר בס״ת אחד.

ואמנם כ״ז לגבי ס״ת שיש בו קדושה, אבל לגבי שאר ספרים שרוצה למוכרם על מנת לקנות תוכנת מחשב שיוכל ללמוד בפוסקים רבים, נראה דבכהאי

גוונא שפיר אפשר לסמוך על הפוסקים הנ״ל לגבי קדושת ספרים הנדפסים.

ועיין בפתחי תשובה (יורה דעה סימן רע א), ובתשובת ריב״ש, הביאו הבית יוסף, שכל ס״ת שיש בו טעות אין בו קדושת ס״ת ויכול למכרו. ע״ש. ולפי זה הוא הדין ספרים שנדפסו שאין בהם קדושת ס״ת. ובמשנה ברורה (סימן קנג ס״ק נג) כתב, דמה שמותר למכור ס״ת ללמוד תורה, היינו להתפרנס בדמיו בריוח. פרי מגדים. וכתב עוד, צ״ע אם מוכרין ס״ת לקנות גמרא ופוסקים ופירושיהן, דהא הטעם דמוכרין ס״ת בשביל ת״ת, משום דלימוד גדול שמביא לידי מעשה, אם כן הוא הדין אפשר דכהאי גוונא נמי, דא״א ללמוד בלא ספרים.

ועיין בשו״ת משנה הלכות חלק יב (סימן קצה) שדן אם מותר למכור שאר ספרים שיש לו בביתו, כשהוא צריך לו להוצאות ביתו, או שהם בכלל ס״ת שמבואר בשלחן ערוך יורה דעה סימן ע״ר שאסור למכור. וכתב, דאנן קיימא לן כהרא״ש בהל׳ ס״ת והובא בשלחן ערוך (יורה דעה ס״ב) שכתב דהאידנא מצות עשה על כל איש מישראל שידו משגת לכתוב חמשה חומשי תורה וגמרא ופירושיהן, להגות בהן הוא ובניו, כי מצות כתיבת ס״ת הוא ללמוד בה, וע״י לימוד הגמרא ופירושיה, ידע פירוש המצוות והדינים על בוריים. ולכן הן הספרים שאדם מצווה לכתבן וגם שלא למכרם, אם לא ללמוד תורה ולישא אשה, עיין לשון הרא״ש, ובשלחן ערוך שם ס״ב, ובש״ך ובט״ז. ואם כן מבואר דבסתם ספרים נמי אסור למכור כמו ס״ת, אם לא לישא אשה וללמוד תורה. וז״פ. ועיין פתחי תשובה שהביא בשם תפארת למשה ע״מ סמכו העולם למכור ספרים לכ״ד שירצו ועיין מגן אברהם סימן קנ״ג סקכ״ג. ע״ש.

ועל כל פנים לענין נידון דידן יש להקל, אחר שהוא לצורך לימוד התורה.

בברכת עלה והצלח, ובברכת התורה ולומדיה

יצחק יוסף

הראשון לציון הרב הראשי לישראל

סימן כה

אם חייבים לקבוע מזוזה באניית שעשועים, ואם קובעים מזוזה בברכה במשרדים ובחנויות

[שלחן ערוך סימן רפו]

בס״ד, ל׳ ניסן תשע״ה

לכבוד ידידנו, רב פעלים לתורה ולתעודה, מפיץ תורה ויראה, ירא ה׳ מרבים, הרב רבי **שלמה זביחי** שליט״א

שלום וברכה וישע רב,

חיזקו ואמצו על פעילותכם רבת המעשים לזיכוי הרבים, אשריכם ואשרי חלקיכם, וזכות הרבים והתורה הקדושה, תגן בעדכם אלף המגן.

במענה לשאלותיו הנני להשיב בקצרה:

א. יש לקבוע מזוזות בכלי שייט של יהודים בלי ברכה, דבית שבספינה פטור מן המזוזה, לפי שאינו עשוי לדירת קבע. וכמ״ש הרמב״ם (פ״ו מהל׳ מזוזה ה״ט). וכן פסק מרן בשלחן ערוך (סימן רפו סי״א), ומקורו בתוספתא, כמ״ש הב״ח והגר״א. ואמנם המטיילים כמה ימים או שבועות באניות שעשועים, ויש בהם דירות עם כל הנוחיות חייבים במזוזה, ומכל מקום נכון שלא יברכו. ועיין בשו״ת שבות יעקב ח״א (סימן פ״ה) שכתב בשם הרשב״א, דלדינא נקטינן אוהל זרוק שמיה אוהל. ואף הרמב״ם דס״ל דלא שמיה אוהל, זהו רק מדרבנן, ודוקא לחומרא, אבל מדאורייתא שמיה אוהל. ולפי זה אין החסרון של בית בספינה מפני שמטלטל, אלא משום שאינו דירת קבע ונייד. ולכאורה גם הדר בקרון אף על פי שהוא דר שם בקביעות, חשיב דירת עראי ופטור ממזוזה.

אבל בשו״ת חלקת יעקב ח״ב (סימן ס״ב) כתב שלא נראה כן, כי בודאי שאין לו שום דירה אחרת רק דירה זו של הקרון בקביעות, אף על פי שהוא יושב ומצפה שה׳ ירחיב גבולו להגיע לדירה, מכל מקום חייב לקבוע בו מזוזה בברכה. וכן כתב בשו״ת מנחת יצחק ח״ב (סימן פ״ב). ושם העלה שאפילו לדברי הרמב״ם והשלחן ערוך שבית שבספינה פטור, אם

נעשה לדירת קבע (בפרט להמלחים והעובדים שבספינה) חייב במזוזה. ועיין עוד בערוך השלחן שכתב, בספינות שלנו שיש בהן בתים קבועים חייב במזוזה, שהרי היא כדירה קבועה. ולפי זה המטיילים באוניות שעשועים ויש להם שם דירות עם כל הנוחיות חייבים במזוזה.

וכיוצא בזה דנו באחרונים לענין קביעת מזוזה בחנויות, דהנה מרן בשלחן ערוך (יורה דעה סימן רפו סעיף יא) כתב: החנויות שבשווקים פטורים מן המזוזה, ובספר יד הקטנה (פ"ב מהל' מזוזה אות כא) כתב, שכוונת השלחן ערוך על חנויות שעושים ביום השוק רק כל משך ימי היריד ואחר כך מפרקים אותם, שזה דומה ממש לסוכת החג בחג (שנאמר באותו סעיף בשלחן ערוך). אבל חנות שמונחת בה סחורה תמיד הוה ליה כבית האוצר שחייב במזוזה. ומ"ש הט"ז (בסק"י) שאפילו אם הסוחרים יושבים בחנויות בכל יום, כיון שאין יושבים שם בלילה, מיקרי עראי, ופטורים ממזוזה, השיג עליו הרב יד הקטנה, שהוא תמוה, שאם יש סחורה בחנות באופן תמידי הוה ליה בית האוצר ממש שחייב במזוזה. כמ"ש מרן בשלחן ערוך (סימן רפו ס"א). וכתב ברב פעלים, שיפה העלה הרב יד הקטנה, ושהאמת אתו בזה, שבודאי לא גרע זה מבית המדרש שפסק מרן (שם סעיף י), שיש לחוש לדברי המחייבים אותו במזוזה, אלא שלא יברך, והדברים קל וחומר בדין החנויות. ע"כ.

גם בשו"ת ויקרא יהושע (הל' מזוזה סימן ח דף ט ע"ד) העיר על זה מהא דאמרינן (יומא יא:) יכול שאני מרבה הר הבית והלשכות והעזרות, ת"ל בית, מה בית שהוא חול וכו', יצאו אלו שהן קדש, ומדאצטריך למעוטי כל הני שהן קודש, אף על פי שלא היו יושבים בהם ביום ובלילה, מוכח דלא בעינן דירת יום ולילה, וגם לפמ"ש מרן דבית האוצר חייב במזוזה, חנויות אלו שיש בהם סחורה תמיד, לא גריעי מבית האוצר. ע"כ.

וכן העלה בשו"ת אבני נזר (סימן שפד אות ה), דמ"ש הטוש"ע, שהחנויות שבשווקים פטורות ממזוזה, זהו רק בחנויות הפתוחות בימי השוק בלבד, ובסיום ימי השוק מפרקים אותם, אבל סתם חנות חשיב בית, שהרי פסק הרמב"ם (פ"ד מהל' מעשר) שחנות קובעת למעשר כדין בית, ואפילו הרמב"ם שפוטר בית האוצר ממזוזה, כאן חייב, וכ"ש להשלחן ערוך שבית האוצר חייב במזוזה. וכבר בספר יד הקטנה חלק על הט"ז בזה ודבריו נכונים, וגם מן הראיה שכתבתי מדין מעשר נ"ל נכון. ע"כ. וכן ראיתי בשו"ת משיבת נפש ח"ב (חלק יורה דעה סימן נד) שהעלה שאם החנויות קבועות חייבות במזוזה. ועיין עוד בשו"ת שרידי אש ח"ב (סימן קיב) שהביא מ"ש הט"ז הנ"ל, וכתב, שדעת הלבוש והש"ך אינה כן וכו'. ע"ש. ועיין עוד בשו"ת מהר"ם בריסק ח"א (סימן ע).

והנה לאחרונה ביקשו אותנו ממשרד מבקר המדינה לקבוע מזוזה בפתח הבנין החדש, וקבעתי שם מזוזה בלא ברכה, כיון שאין ישנים שם בלילות, והן אמת שבשו"ת יביע אומר ח"י (יורה דעה סימן נ"ח אות כ"ח), הביא בזה מחלוקת אם בעינן דירת יום ולילה, וכיון שהמחלוקת במצוה ולא בברכה, ודעת מרן השלחן ערוך לחייב במזוזה, יש לקבוע מזוזה עם ברכה.

אולם המנהג כיום אצל הכל לקבוע מזוזה במקומות כאלה בלא ברכה, ואף שהמברך יש לו ע"מ לסמוך, כך נוהגים רוב החכמים. ועיין בספר ילקוט יוסף שובע שמחות (הלכות מזוזה עמוד תקנ"ח), שביארנו שמעיקר הדין ראוי לחייב החנויות שבזמנינו במזוזה בברכה, וחומרא בעלמא החמירו שלא לברך, והמברך יש לו ע"מ שיסמוך, והוא הדין בבתי חרושת ובמשרדים שאין ישנים שם, ואין המקום עשוי לדירה שגם כן קובעים שם מזוזה, וטוב שיקבעו בלא ברכה, אך המברך יש לו ע"מ לסמוך.

ושם בהערה הרחבנו לבאר דין זה, ובודאי שיש מקום להחמיר ולקבוע מזוזה בלא ברכה לחוש לדעת הט"ז, ואף מרן זיע"א סיים שם ביביע אומר וזה לשונו: ולכאורה נראה שכיון שהמחלוקת במצוה ולא בברכה, ודעת מרן לחייב במזוזה כמ"ש האחרונים הנ"ל, יש לקבוע מזוזה בהן בברכה. וכמ"ש בשו"ת יביע אומר ח"ט (חלק יורה דעה סימן כ אות ג). וכן המשרדים והבנקים, אף על פי שהם סגורים בלילה, יש לקבוע בהן מזוזות בברכה. והבא לקבוע מזוזה בחנות או

במשרד בלי ברכה, וכמ״ש בבן איש חי ש״ב (פרשת כי תבא אות כב) לחוש לד׳ הט״ז, יש לו ע״מ שיסמוך. ואכמ״ל.

ולכן נהגתי לקבוע בלא ברכה. ומכל מקום מעיקר הדין אם רוצים לברך, יכולים לברך בחנות או במשרד על קביעת המזוזה. וכ״ש המטיילים באוניות שעשועים, ויש להם שם דירות עם כל הנוחיות, דחייבים במזוזה, ואם רוצים יכולים לקבוע שם מזוזה בברכה. והרוצה לחוש להחולקים ולא לברך, יש לו ע״מ לסמוך.

אם ליקח מזוזה בכתב ספרדי

ב. ובאשר שאל איזה מזוזות לספק להם, הנה אין נפקא מינה בצורת האותיות, כי צורת האותיות של האשכנזים כשרים לספרדי, וכן ההיפך. ועיין בשו״ת חיים ביד (סימן פג) שכ׳ ע״ד אשר קם איש אחד במדינתו להוציא דיבה על ס״ת הכתובים בכתב ספרדי, ופוסל אותם ס״ת ח״ו, וכבר הכה על קדקדו הגאון מוהרש״ק הנז׳, ואנא דאמרי אף ידי תכון עמהם, דהאיש הלזה ראוי לעונש ולנזיפה, דאיך לא ירא להטיל מום בקדשים על כתב שלנו האמיתי, אשר כמה ספרי תורות נמצאים כתובים כך בכל מדינותינו, וכמה גאונים מחכמי ספרד ואשכנז קראו בהם משנים קדמוניות, ובירכו עליהם באין פוצה פה. וככה כותבים בכל דור ודור כל סופרי מדינותינו אשר מעולם אנשי השם. ואדרבא היעב״ץ והרב חיד״א טרחו להודיענו צורת כתב שלנו הספרדי, כי כתב זה הוא רצוי ומקובל מימי עולם. ונמצא בינינו ספרי קדמונים מכתב ספרדי ובפרט ספרי הגאון מוהר״ר עזריה פיג׳ו בעל גדולי תרומה, אשר ישנו בעיר ג׳ילבטאר, וגם מהרב יד מלאכי, ועיין נמי בס׳ נודע ביהודה (מ״ב ליורה דעה סימן ק״ע) שכתב, דאף שיש שינוי בין כתב וועלט״ש לכתיבה תמה, אין ס״ד לפסול ס״ת בכך, ושכל מה שהביא בבית יוסף סימן ל״ו אינם לעיכובא. ע״ש. ועיין עוד בשו״ת יחוה דעת ח״ב (סימן ג).

ג. ובדבר שאלתו מתי יש לבדוק מזוזות אלו, הנה אף על פי שהחיוב לבדוק את המזוזות שבביתו הוא פעם אחת בכל שלוש שנים ומחצה, מכל מקום בספינות אלו בהיות והם נמצאים בים וישנה לחות גדולה בספינות, נכון ממדת חסידות לבודקן פעם אחת בשנה בחודש אלול.

בברכת התורה,

יצחק יוסף

הראשון לציון הרב הראשי לישראל

סימן כו

בדיני פדיון פטר חמור

[שלחן ערוך סימן שכא]

בס״ד, ה׳ תמוז תשע״ד

לכבוד ידידינו היקר והנעלה, מזכה הרבים, תהלתו בקהל חסידים, הגאון המופלג ר׳ **אהרן סימן טוב** שליט״א ראש כולל באר מים חיים בת״א

שלום וברכה וישע רב,

למענה לשאלותיו הנני להשיב בקצרה,

ע׳ בספר שו״ת יביע אומר ח״י (חלק יורה דעה סימן ל״א) שהובא שם דהוה עובדא במרן זיע״א זצוק״ל, שנתכבד על ידי חבר מועצה דתית שנולד לו בעדרו חמור בכור, לקיים מצות פדיון פטר חמור, וחשב לקנות את החמור בשוויו, כדי שתהיה המצוה בממונו, אלא שבכור חמור שלא נפדה עדיין קיימא לן שאסור בהנאה וכו׳.

ואף דקיימא לן (בכורות יא.) דהפודה פטר חמור של חבירו פדיונו פדוי, אף על פי כן רצה שהפטר חמור יהיה שלו, ולכן עשה קנין חליפין לקנות מבעל החמור, שמכיון שיש לו תקנה להתירו בהנאה על ידי פדיון בשה, לא חשיב כשאר איסורי הנאה דלא שייך בהם הקנאה לדעת הראב״ד, וכדמוכח מדברי הנודע

ביהודה (חלק יורה דעה סימן פ״ד), והובא בפתחי תשובה (סימן שכ״א סק״א), וכן כתב עוד פוסקים, ולפי זה שפיר מהני לקנותו בקנין סודר ע״מ לקיים מצוות פדיון פטר חמור.

ועיין עוד בשו״ת חתם סופר (חלק יורה דעה ח״ב סימן רצ״ה) בכוונת תוס׳ דס״ל דבפדיון פטר חמור שלא כתיב פטר חמורך, כמו בכור בניך תפדה, אלא כתוב פטר חמור סתם, אין המצוה של הפדייה מוטלת על הבעלים, אלא כל אדם הקודם לפדותו זכה. ולכן מצוה לקנותו כדי לקיים את המצוה, וע״ש עוד.

שותפות כהן או לוי פוטר בו, כמבואר בשלחן ערוך (סימן רכ״א סעיף כ״א), וכן שותפות עכו״ם פוטר בו כמבואר בשלחן ערוך (סימן שכ״א סעיף כ׳): שותפות העובד כוכבים, פוטר בו. וכל דיני שותפות העובד כוכבים בטהורה, כן דינו בטמאה, אלא שאסור להשתתף עמו כדי להפקיע קדושתו, כיון שאפשר בפדיה או בעריפה. ע״כ. על כן יש לפרסם שכהנים או לוים או גויים שיתרמו תרומתם תהיה למוסד בלבד, או לסיוע הסעודה של הפדיון פטר חמור, אבל לא יהיה להם חלק בחמור, ותגלו דעת הבעלים ותפרסמו דבר זה, שאין אתם מוכרים חלק לא לכהנים ולא ללוים ולא לעכו״ם.

ואם נכון לבטל תורה כדי לבוא ולראות ביחיד המקיים מצוה נדירה של פדיון פטר חמור, נראה שאין כדאי לבטל בשביל זה מלימוד תורה, אלא אם כן באים ללמוד כיצד מקיימים את פרטי המצוה. ולשמוע דברי תורה ולהתחזק מקדושת המעמד (עיין תוס׳ ב״ב דף כ״א. ד״ה כי מציון). ואגב יזכו גם בקיום מצות ברוב עם, ולחבב המצוה בשעתה. ונודע שהגאון בעל פאת השלחן ערך מצות פדיון פטר חמור, ובאו רבים מתושבי העיר צפת להיות במעמד. וכן היה אצל מרן אאמו״ר זיע״א, שבאו רבים לחזות במעמד כזה. ועיין בגמרא מגילה ג. מבטלין ת״ת מפני מקרא מגילה, ויש שיפרשו דהיינו כדי לקיים המצוה ברוב עם. [ראה במאור ישראל שם]. אך שאני התם דהוא משום פרסומי ניסא, מה שאין כן בפדיון פטר חמור. לכן אם אין מטרתו ללמוד ההלכה כיצד מבצעים הפדיון, אין לבטל תורה בשביל לחזות בקיום מצוה זו.

והנה יש לדון במי שנולד לו פטר חמור ומוטל עליו לקיים בו מצות פדיון בשה כפי הדין, ורוצה לכבד אדם אחר, כמו את רבו או גדול בישראל, האם אותו רב צריך לקנות את החמור שיהיה שלו, כדי שיוכל לקיים בו את המצוה. דשמא כל זמן שלא קנהו להיות שלו, קיום המצוה הוא עבור הבעלים. וכמו מי שמדליק נר חנוכה בביתו של חבירו, שיתכן שהמצוה מתקיימת ממילא רק עבור בעל הבית, ואע״פ שהשמן של המדליק. וכן יש לדון לגבי השה שפודה בו אם צריך להקנותו לרב.

ויתכן שהפודה את החמור עבור חבירו, א״צ בזה אפי׳ דיני שליחות. וע׳ בבכורות (יא.) דהפודה פטר חמור של חבירו פדיונו פדוי. אך יש לעיין האם זה מדין שליחות, או״ד אין צריך כלל שליחות בזה, שאין זה דבר המוטל בדוקא על הבעלים. והאריך בזה המנחת חינוך (מצוה כב), וכתב שם בשם מהרי״ט אלגאזי, דנ״מ מזה אם יכול לפדות פטר חמור ע״י גוי.

וכבר עמד בזה בשו״ת יביע אומר (ח״י חיו״ד סימן לא), במעשה שהיה בשנת תשנ״ה, שנתכבד באיזה מושב לקיים מצות פדיון פטר חמור. והעיר שאם רוצה לקנות את החמור הבכור בשיוויו, בכדי שתהיה המצוה מממונו, יש כאן נידון של קנין באיסורי הנאה, וכדקי״ל (יו״ד סימן שכא ס״ח) שפטר חמור אסור בהנאה. ומבואר בשלחן ערוך (חו״מ סימן רלד ס״ד) שכל איסורי הנאה אין בהם דין מכירה כלל, ומחזיר לו הדמים. ויש לפלפל בזה בשיטות הראשונים אם יש קנין באיסורי הנאה. ע׳ בריטב״א (סוכה לה.), ובר״ן נדרים (מז.), ובריב״ש (סימן תא), ובקצות החושן (סימן תו סק״ב).

ומכל מקום י״ל דכיון שאכן יש לו תקנה להתירו בהנאה ע״י פדיון בשה, לא חשיב כשאר איסורי הנאה דלא שייך בהם הקנאה לדעת כמה ראשונים, כמ״ש בשו״ת שאילת שמואל (קונ׳ כלילת שמואל מע׳ ה אות יב), וכן כתב בשו״ת פורת יוסף (סימן נז), דכיון שבידו לפדותו חשיב שלו. וכיו״ב מבואר בר״ן (ע״ז מג.) לגבי ע״ז. ולפי זה שפיר מהני לקנותו בקנין סודר על מנת לקיים מצות פדיון פטר חמור. וע״ע בשו״ת חתם סופר (חאו״ח סימן קעט).

וכתב ביבי״א שם, דאף דקי״ל (בבכורות יא.) שהפודה פטר חמור של חבירו, פדיונו פדוי, אעפ״כ רצה שהפטר חמור יהיה שלו, ולכן עשה קנין חליפין לקנותו מבעל החמור. עש״ע צדדים בזה.

ולגבי ברכת שהחיינו, העלה שם, בהיות שלא פורש מה יעשה לו, ילבש בגד חדש ויברך ״שהחיינו״ לפוטרו, ויפטור גם את המצוה מברכת שהחיינו.

וברכתי שחפץ ה׳ בידכם יצלח, להגדיל תורה ולהאדירה, ויהי ה׳ עמכם להצלחה ולשגשוג קהלתכם הנכבדה.

בברכת התורה,

יצחק יוסף

הראשון לציון הרב הראשי לישראל

סימן כז

״תעלות שפוכות״ לגבי שביעית

[שלחן ערוך סימן שלא]

בס״ד, ה׳ אייר תשע״ד

לכבוד מכון התורה והארץ לענייני מצוות התלויות בארץ

שלום וישע רב וכט״ס.

בדבר שאלותיכם, הנני להשיב כדלהלן:

לגבי השאלה הראשונה בענין ״תעלות שפוכות״ שהם תעלות גידול המחופות בניילון מכל צדדיהן, וגם מתחתיתן, והעפר עם השתילים בתוך הניילון, ונסתפקתם בזה, שהרי מצד אחד יש כאן ניתוק מן הקרקע על ידי הניילון הנמצא מתחת לאדמה, ומאידך אין עליו שם כלי דהוי כלי שאינו מיטלטל מחמת אורכן של התעלות והכובד שלהן. הנה נראה שאם באמת הניילון הזה הוא אטום לגמרי מתחתיתו ומעליו וצדדיו, ללא כל חורים וסדקים כלל ועיקר, והחומר הוא חזק ועב, אם כן לפמ״ש בירוש׳ (פ״ק דערלה סוף ה״ב) לגבי אילן שנטעו בתוך הבית, שפטור מן המעשרות, ובשביעית צריכא, דהיינו שמספקא לן מילתא, ואנן נקטי׳ דשביעית בזמן הזה מדרבנן ואזלי׳ לקולא. [ודעת הרי״ף הרמב״ם והרא״ש (ברכות יב.) דבכל תיקו בש״ס בבלי וירושלמי, במילתא דרבנן אזלינן לקולא, ובמידי דאורייתא אזלינן לחומרא. ואמנם דעת רבי אליעזר ממיץ בספר היראים, והגמ״י, דבכל ספק בש״ס יש להחמיר גם במידי דרבנן. אך אנן נקטינן כדעת ג׳ עמודי ההוראה, כמבואר בהקדמת הבית יוסף]. ומזה יש ללמוד לגבי דין החממות שאין בהם קדושת שביעית, וכמו שהארכנו בס״ד בילקוט יוסף השביעית והלכותיה. ראה שם. ואחר שנים יצא לאור שו״ת יביע אומר ח״ט, ושם (חלק יורה דעה סימן לא) גם כתב כדברינו ממש. ע״ש.

והנה דעת הגאון החזון איש (סימן כב אות א) דגדר בית לענין זה ודאי שאין צריך שיהיה בית החייב במזוזה, אלא הדעת נוטה שהעיקר בזה שהוא תלוי בכיסוי, דשדה הנאמר בתורה הוא תחת כפת השמים, ואולי צריך גם שיהיו לו מחיצות עשרה טפחים. ע״כ. אך הגרצ״פ פראנק בספרו הר צבי זרעים ח״ב (סימן לד) בד״ה וכן, הביא דברי הגאון החזון איש, וכ׳ שמהירוש׳ הנ״ל מוכח שהכל תלוי בתקרה שלמעלה, שהיא בלבד זו הפוטרת ממעשרות ושביעית. ואין צריך שיהיו מחיצת עשרה טפחים. ע״ש. ובאמת נראה לדינא שאין ספיקו של החזון איש מוציא מידי ודאו של הגרצ״פ פראנק זצ״ל. ובפרט שאין כל מקור וסמך לספיקו זה של הגאון החזון איש, ומצינו לכמה אחרונים שהסכימו עם הגרצ״פ פראנק אחר שדבריו מסתברים. וכן נראה שמסכמת דעתו של מרן אאמו״ר זצוק״ל ביביע אומר שם. ועיין עוד בהר צבי שם, שכ׳ על מ״ש עוד החזון איש שם, שאם היה אהל עראי לפי שעה מתוח לזרוע תחתיו אינו כלום. ואינו מבטל שם שדה. וכ׳ עליו שאינו מוצא יסוד לדבריו, שמכיון שיש לנו גילוי מקרא דבעינן שדה שהוא בגלוי, מה לי אהל קבוע ומה לי אהל עראי. ע״ש. וכל מה שרצו לחדש ולהמציא איזה ממחברי זמנינו שכיון שהיום נפוץ הגידול בחממות, ממילא אין לזה דין אילן שבבית, ולא נפקי מכלל שדה, כבר סתר מרן זצ״ל שם דבריהם, שכיון שחז״ל מיעטו בית ממה שכתוב שדה, אין לנו לחלק חילוקים כאלה, אחר שגזרת הכתוב היא לפטור.

ושכ״כ כיוצא בזה באבן ישראל ח״ח (סימן עד). ע״ש. ועיין עוד בס׳ תורת הארץ ח״א (פרק ו אות כה), ובמנחת שלמה ח״ג (סימן קנח אות ז). ע״ש. ומעתה מאי אכפת לן אי תעלות שפוכות אלו הוו כלי המטלטל או לא, עדיין כיון שאטומים הם מכל צדדיהם, ל״ח זה שדה, ובפרט לפמ״ש הגרצ״פ פראנק הנ״ל שהכל תלוי בתקרה שלמעלה. ומה לי תקרה גבוהה מעל האדמה באויר מלמעלה, ומה לי תקרה שאוטמת אותו וצמודה אל האדמה ממש. ולכן נראה שלא רק ממעשרות פטורים בכהאי גוונא, אלא אף בשביעית דמספקא ליה בירוש׳, יש להקל בנידון דידן ולא חיישי׳ לסברא דהוי ס״ס להחמיר.

ולגבי השאלה לגבי הסוגים השונים של ״פלריג״, הנה הפלריג היצוק יש לחושבו כאינו נקוב והוי מחיצה גמורה בין הקרקע למה שמעליה אחר שהחומר חזק שאינו נקרע, ואף אטום הוא לגמרי. אך לגבי הפלריג שאינו יצוק שיש בו חורים מיקרוסקופיים שמטרתם לסלק את עודפי המים בחממה, הנה אף לפי מה שכתבתם שלדברי האגרונום אם נשים שתיל של ירק מעל אריג זה ומתחתיו מים, ככל הנראה לא יחזיק הצמח מעמד. מכל מקום נראה שיש לחושבו כעציץ נקוב ולא נחשב כחציצה בין הקרקע למה שמעליה. וממילא לפי זה גם לגבי שאלתכם הנוספת, מה דין הצמח שגדל בגובה מעל אריג זה, אם הנוף שנמצא מעל האריג באופן ישיר מוגדר כמחובר לקרקע או לא. לפי האמור מה שנמצא מעל אריג זה נחשב כנקוב, אחר שאינו חוצץ בין הקרקע למה שמעליה.

פרי הנקרא גוג׳ ברי (או וואלפברי), אם נוהג בו דין ערלה

ולעניין השאלה לגבי פרי הנקרא גוג׳ ברי (או וואלפברי), אם נוהג בו דין ערלה, הנה ידועים דברי הרדב״ז לגבי היתר החצילים שאין נוהג בהם דין ערלה, וה״ט שכל שנותן פרי בתוך שנה לזריעתו אינו בכלל אילן, אלא מין ירק הוא. ע׳ בתשובת הרדב״ז ח״ג (ס״ס תקלא), וח״ד (ס״ס רצו), ובשו״ת הלכות קטנות (סימן פג). ע״ש. ועיין עוד להרדב״ז בתשובתו בח״א (ס״ס תצט). ע״ש. ומטו בה מדברי התוספתא שנמצא שם כסברא זו שכתב הרדב״ז, ע׳ בשו״ת קול אליהו ח״ב (בקונטרס מחנה ישראל סימן נד), ובספר כסא אליהו יורה דעה (סימן רצד סק״א). ע״ש. וכן מוכח עוד ממה שכתבו כמה מגדולי האחרונים לגבי ברכתם וכיוצא בהם, שהיא בורא פרי האדמה, ע׳ להפרי חדש בליקוטי אורח חיים (ס״ס רב), ולהמהר״ם בן חביב בתוספת יום הכפורים על יומא (פא:) בד״ה ודע, ובברכי יוסף אורח חיים (סימן רג סק״א). ע״ש. ולפי כ״ז הנה לגבי הצמח המדובר הנקרא גוג׳י ברי, כפי מה שמתברר לוקח לו בין שתים לשלש עונות עד שנותן פירות, ומשך הזמן שנותן את הפירות מאז שמתחיל לתת הוא בין שלש לארבע שנים, ולפי זה ודאי שאין שייך בו גדר של ירק אלא הוא אילן גמור, ויש בו דין ערלה. ובפרט לפי מ״ש החזון איש ערלה (ס״ס יב) שהביא מ״ש הרדב״ז הנ״ל, וכתב על דבריו, שאין מקור לסברא זו בש״ס, ומכל מקום סיים שכל שהגרעין מצמיח פרי בשנה הראשונה, וגם הגזע לא מתקיים יותר משלש שנים, אין בו משום ערלה. ע״ש. ובנידון דידן אין אף אחד מהתנאים הללו, שגם הפירות והגרעינים לא צומחים בשנה הראשונה, וגם מתקיים אילן זה ומוציא פירות לאחר ג׳ שנים מיום נטיעתו. [ומה שכתבו בכמה מן המחקרים שפרי זה הוא ממשפחת העגבניה, לפי טבעו וענינו, והרי בפס״ד הידוע בביהמ״ש בארה״ב הנקרא ״ניקס נגד הידן״ משנת 1893 למנינם, בו נדרש להכריע האם העגבנייה הוא פרי או ירק, וזה בכדי להכריע האם רשאי גובה המיסים בנמלי ניו יורק לגבות מיסים על העגבניה, שלפי החוק רשאים היו לגבות רק מירקות ולא מפירות. והכריע שנחשב הוא כירק. ובחלק מן המחקרים הכריעו שהיא גם פרי וגם ירק. כ״ז אינו מענינינו, כי אין זה מעלה ומוריד אם הוא ״ממשפחה״ כזו או אחרת (וגם אין ברור באמת ההכרעה הנ״ל לגבי עגבניה, שנראה שקבעו כן יותר משום שכך העולם מחשיב העגבניה), והעיקר הוא גדרי ההלכה לפי מהות ודרך צמיחת הפרי. וז״פ]. ועיין עוד היטב בכ״ז בשו״ת יחוה דעת ח״ג (סימן נב), ובשו״ת יביע אומר ח״י (חלק יורה דעה סימן לד). ע״ש. וע״פ ודאי שנוהג בו דין ערלה.

והנה אף אם יגדלוהו לפרי זה בחממה (כפי שכתבו כן בכמה מן המחקרים שזהו גידול הראוי ומתאים לפרי זה) הלא נקטינן שדין ערלה נוהג אף באילן שגדל בבית,

כמפורש בירושלמי (פ״ק דערלה סוף ה״ב), ורק במעשר גזירת הכתוב היא משום שכתוב היוצא ״השדה״ ובא למעוטי בית. ולגבי שביעית הסתפקו בירושלמי שם, כי ב׳ פסוקים יש שמכל אחד משמע להיפך לגבי דין בית, אך ערלה ודאי נוהג אף בבית. וממילא הוא הדין גם בחממות.

אכן כפי מה שמתברר בדרך גידולו של צמח זה, יוצאים ממנו במשך כל זמן גדילתו הרבה ענפים מתחת לפני הקרקע, ואם כן כל ענפים אלו המשרישים מן הקרקע נחשבים כמו גידול מחדש, ועל כן יש לחתוך לעקור ולנקות את כל הענפים החדשים הללו, במשך כל זמן גדילתו (דהיינו אף אחר שעברו ג׳ שנות הערלה) באופן קבוע. שלא יהיה בהם חשש ערלה.

בברכת התורה ולומדיה

יצחק יוסף

הראשון לציון הרב הראשי לישראל

סימן כח

ריוח בין קבר לקבר - קבורת שדה

[שלחן ערוך סימן שסב]

בס״ד, כ״ט שבט תשע״ו

לכבוד היקר והנעלה, מוקיר ורחים רבנן, אוהב התורה,

ה״ה ר׳ **אפרים עמר** נר״ו

מרכז בכיר באגף הקבורה שעל ידי משרד הדתות

שלום רב,

מאשר קבלת מכתבו ובו ביקש הנחיות לחברות קדישא בדבר הקבורה.

א. ובכן, יש להקפיד שכל יחידה של קבר תהיה לפחות שתי מטר, על ששים ס״מ, כדי שהנפטר יקבר בכבוד, ושרגלי הנפטר לא יהיו מקופלים, וייקבר בכבוד הראוי.

ב. המרחק בין כתף מת הראשון לכתף מת השני - יהיה לכל הפחות 50 ס״מ, דהיינו 6 טפחים, שכל טפח הוא 8 ס״מ. והיינו 48 ס״מ, ובכדי שלא יהיה בצמצום יעשו 50 ס״מ, וכמ״ש הטור (סימן שס״ב), שאם יש עפר ששה טפחים מותר לקבור זה אצל זה, והיקף הבור יהיה בגובה 40 ס״מ שעליהם יונחו אבני הגולל, ובמקרה ויש נפטר שהוא גדול ממדים, או גדול באורכו או במדת שומנו, יש להתאים הקבר לפי צרכיו. כדי שיקבר בכבוד.

ועיין בתשו׳ שבות יעקב ח״ב (סימן צ״ה) על דבר הרחקת המתים, אף שהדין פשוט ומבואר בטור (יורה דעה סימן שס״ב) ששיעור הרחקת מתים הוא בין זה לזה ששה טפחים, מכל מקום פוק חזי מאי עמא דבר בכל תפוצות ישראל, שקוברין זה אצל זה, וזה ע״ג זה, אף על פי שהוא שלא ע״פ הדין, נ״ל דנתפשט המנהג כן בגלות, לפי שלא לנו ניתן הארץ רחבת ידים לפנינו, וכמה השתדלות צריכין בכל המקומות ליתן לנו קצת מקום, ודי לעמוד בשלנו במקום מצומצם. ודינים אלו לא נאמרו אלא במקום שהארץ רחבת ידים לפנינו. וכהאי גוונא כתב הט״ז (סימן שס״ד ס״ק ב׳) וז״ל: וכתב הרש״ל, הא דאין נוהגין האידנא בדין מת מצוה, לפי שאין הארץ שלנו, ואין לנו רשות בכל. עכ״ל. והוא הדין בנדון זה, מכל מקום כיון שיישוב זה נתיישב מקרוב, ועדיין רחבת ידים לפניהם, ויכולין לקבור כשיעור הרחקה, ודי לצרה שלא תבא בשעתה שיהא מוכרחים לקבור כמו בכל המקומות. עכ״ד.

ורבנו האי גאון בתשובה שהובאה בספר תורת האדם להרמב״ן (שער הקבורה דל״ח ע״ג) כתב, שצריך שיהיה בין מת לחברו לפחות ששה טפחים, שלשה טפחים לתפיסת מת זה, ושלשה טפחים לתפיסת מת זה. ואף שיש דחק וטירחא לקבור את המתים אם ירחיקו קבר מקבר ששה טפחים, ויצטרכו בשביל זה להוליך המתים למקום אחר רחוק משם, עם כל זה צריכים הם להרחיק ששה טפחים קבר מחבירו. ומוכח לה ממתני׳ דהמוכר מקום לעשות לו קבר, שבשילהי המוכר פירות. וכל שאינו עושה כן, גוזל את המתים. ע״ש.

ועיין בשו״ת חכם צבי (סימן קמ״ט), שהביא התשובה הנ״ל, וכתב, דאף לרשב״ג דאמר במשנתינו הכל לפי הסלע, ופיר׳ רשב״ם שאם הקרקע חזקה אין צריך הפרש אמה בין כוך לכוך, בביה״ק שבאמשטרדם

שעפרה תחוח ורך מאד, כ״ע מודו דאין למעט ההפרש שבין קבר לקבר פחות מאמה אחת, שהיא ששה טפחים. ואדרבא לפי דבריו הי׳ צריך להרחיק באמשטרדם יותר מאמה, שהרי כ׳ הרשב״ם, ואם סלע הבא בידי׳ ירחיק יותר מאמה. ואין לך סלע הבא בידים יותר מקרקעית ביה״ק שבאמשטרדם. באופן שכל מי שיש בידו למחות בקברנים שבאמשטרדם, שלא יקרבו קבר אל קבר בפחות מששה טפחים, שלא יהיו גוזלין את המתים, [שימחה]. ואף שיש קהלות אחרות כמו כן שמקרבין הקברות בפחות מאמה, טעמא משום שאין להם מקום אחר לקבור בו, וביה״ק שלהם צר ודחוק. ועוד שעפרם קשה. אבל בביה״ק שבאמשטרדם שהוא גדול ורחב הרבה, ועפרם רך, אין להם טענה לקרב הקברות בפחות משיעור הנ״ל. אלא שהעולם טועים במה שראו בשלחן ערוך, שבין קבר לקבר כתוב סתם עד שתהא דופן הקבר מפסיק ביניהם, ובשני קברים זה ע״ג זה, כתוב בפירוש ששה טפחים. וחשבו שבין קבר לקבר סגי בהפרש כל שהוא, וטעות הוא בידם, דהשלחן ערוך שיטפא דלישנא דברייתא נקיט, וכונת הברייתא ברורה וידועה שהוא על שיעור הדופן השנוי במשנתנו, שהוא אמה בת ששה טפחים, וכמ״ש רבנו האי גאון ז״ל, שא״א כלל לקרב שני קברים בפחות משששה טפחים הפרש ביניהם. ואף אם תמצא לומר שלכך סתם בשלחן ערוך וכתב דופן הקבר מבלי תת קצבה לדבר, משום דפסק כרשב״ג, אף שהוא נגד דעת הרמב״ם שבהל׳ מכירה פסק כת״ק, ולא הזכיר דברי רשב״ג, עוד לא הרווחת בזה, דבקרקע רכה ועפר תיחוח וסלע הבא בידי׳, כקרקעות ביה״ק שבאמשטרדם, לא סגי בהרחקת ששה טפחים, אלא צריך יותר לדברי רשב״ג. וכמ״ש למעלה בשם רשב״ם. סוף דבר אלו שמקרבין הקברים באמשטרדם בפחות משששה, לא יפה הם עושים, וצריך למחות בידם. עכ״ד.

ונמצא שצריך להרחיק בין קבר לקבר ששה טפחים, בין אם הקרקע רפויה, כמו באיזור גוש דן, בין אם הקרקע קשה כמו באיזור ירושלים והצפון.

ועיין בשו״ת אגרות משה יורה דעה ח״א (סימן רל״ג וסימן רל״ד) שמשמע מדבריו שלדעת השלחן ערוך קבר בצד קבר, סגי כשיש דופן הקבר מפסיק ביניהם, ואפילו בכל שהוא, ודייק דמה שהצריך ו׳ טפחים עפר ביניהם, משמע הרחקה בעלמא משום שנראה כבזיון אם לא יהיה הפסק, ולכן לא כתב כיסוי קבר, אלא אם יש בניהם עפר, דמשמע הרחקה בעלמא, ולהרמב״ם אפשר שצריך ו׳ טפחים, ולהרשב״ם ובהגמ״י, ורב האי גאון, והרמב״ן, הוא מדיני קבורה, שצריך שיהיה דוקא אמה הפסק דהיינו ו׳ טפחים, כדי שיהיו ב׳ דפנות של ג׳ טפחים דופן לכל קבר.

דריכה על השבילים שבין קבר לקבר

והנה בענין הדריכה בשביל שבין קבר לקבר, הנה הרמב״ם (פי״ד מה׳ אבל הי״ג) כתב, דבתי הקברות אסורין בהנאה, אין אוכלין בהם ולא שותין בהם, ואין עושין בהם מלאכה, ולא קורין בהם ולא שונין בהן. כללו של דבר אין נאותין בהן, ואין נוהגין בהן קלות ראש. ע״כ. וכתב הריטב״א (מגילה כט.): ואסור לישב על הקבר או להלך ולרמוס בו, והעושה כן עובר משום לועג לרש חרף עושהו. ע״כ. גם בהגהות אשר״י (פ״ג דמועד קטן סימן עט) כתב בשם האור זרוע, שאסור להשען על המצבה, וכן אסור לדרוך על הקברות משום שאסורים בהנאה, והו״ד בבית יוסף (סימן שסד). וכן דעת רבינו ישעיה [המובא בטור סימן שסד] שאין לישב על המצבה, או על הקבר, וכן על האבנים שמכסים את הקבר, או על עפר הקבר, דתלוש ואחר כך חיברו הוא, ואסור בהנאה. והטור הביא בשם הרא״ש ז״ל שלא היה אוסר לישב על האבן שעל הקבר, שאינו נחשב מן הקבר, אלא לציון שנותנים עליו אחר כך. וכן כתב מרן הבית יוסף בבדק הבית בשם הרשב״א בח״א (סימן רצו), שנהגו להקל לישב על המצבה שעל הקבר, לפי שאין מניחים אותם מצבות אלא לכבוד בעלמא. ע״כ. ועיין בש״ך ובט״ז (יורה דעה ר״ס שסד), שהעלו לאסור לדרוך על הקבר משום איסור הנאה. ועיין בילקוט יוסף (ביקור חולים ואבלות הערות סימן נא הערה ג).

ואין להקשות ממה שאמרו בסנהדרין (עא.) אני ישבתי על קברו. די״ל דהיינו שישב סמוך לקברו, כעין מה שאמרו כיוצא בזה התוס׳ בב״ק (סז:) גבי הושיבו ישיבה על קברו, דהיינו רחוק ארבע אמות, שעל קברו ממש יש בזה משום לועג לרש. ע״ש.

ואף שמרן בבדק הבית (סימן שסד), הביא דברי הרשב״א הנ״ל, מכל מקום זהו דוקא בדרך עראי כשעובר עליהם בדרכו, אבל הא לאו הכי יש לחוש לבזיון המתים. וע״ש בפתחי תשובה סק״ב. ובשו״ת יביע אומר ח״ז (חלק יורה דעה סימן לג סק״א, וסימן לה סק״ב). וח״א (יורה דעה סימן כד סק״ז). ע״ש.

ועיין בס׳ שם משמעון שהביא מ״ש הגרע״א בתשו׳ (סימן מה) בשם הג״א (הנ״ל) שאסור לדרוך על קבר לפי שאסור בהנאה מן התורה, ושלא כמ״ש המהרשד״ם שהקבר אסור בהנאה רק מדרבנן. אלא שדבריו הם נגד פרש״י סנהדרין מז: שהקבר אסור בהנאה מן התורה. ועיין בשו״ת יביע אומר ח״א (חלק יורה דעה סימן כד אות ז׳) שהביא עוד אחרונים רבים שהשיגו כן על המהרשד״ם. וסיים, דלקמן (בברכות) גבי שמואל דאזל לחצר מות, הדיוק הוא שלא הלך על הקברות עצמם, מטעם הנ״ל שאסור לדרוך על הקברות. ע״ש. ובלא״ה הרי שמואל כהן היה [ע׳ מגילה כב.], והי׳ אסור לו להיות בבית הקברות אלא רק בחצר ביה״ק.

ובילקוט יוסף ביקור חולים ואבלות (סימן נא) נתבאר, שמעיקר הדין מותר לישב על הקבר או להלך עליו, ומכל מקום נכון להחמיר בזה משום לועג לרש חרף עושהו. אך ללכת על קברות דרך רמיסת קבע, בודאי שיש להחמיר. ע״כ. גם בשו״ת חזון עובדיה ח״א (עמוד תל״ו) כתב, דנכון מאד להזהר שלא לדרוך ברגליו על המצבות של בית הקברות, אך אם א״א בלא זה, והוא דרך אקראי בעלמא, יש להתיר.

ועיין בדברי הרמ״א (סימן שס״ד ס״א), שיש אוסרים לישב על האבן שנותנים על הקבר למצבה, ויש מתירים. וכתב בשו״ת בית דוד יורה דעה (סימן קע״ב), דבכהאי גוונא קיימא לן שהלכה כסברא האחרונה, וגם מרן הבית יוסף כתב שהלכה כהרא״ש שמתיר, ועיין עוד שם בחזון עובדיה דנקטינן כדברי המתירים.

ועל כל פנים ללכת על הקברות דרך רמיסת קבע בודאי יש להחמיר, על כן יש להשתדל שלא תהיה דריכה ומעבר קבוע על המת, ובמקום מצומצם שאין אפשרות, יש להשתדל שלא ידרכו כנגד גופו העליון של המת.

קבורה בכוכין

ולענין קבורה בכוכין, הנה במקום שיש שטחים פנויים, וניתן לקבור בקבורת שדה, בודאי שעדיף לקבור בקבורת שדה, ולא בקבורת כוכין, אולם במקום שקיים בו מחסור בשטח מקומות הקבורה, יכולים לקבור המתים בכוכין, וכמו שהיו נוהגים בזמן חכמי התלמוד, ואמנם בחידושי הר״ן (סנהדרין מ״ו:) מבואר, שאין יוצאים ידי חובת מצות קבורה אלא בקרקע, אך אין צריך שתהיה קבורת המת בקרקע ממש, אלא כמנהג חכמי התלמוד בקבורת הכוכין שהיו נותנים שם את המת כשהוא מונח בארון, אלא מפני שנא׳ כי עפר אתה ואל עפר תשוב, ואמרו באגדה שהעפר הוא רפואתו, טוב לקיים בו קבורת קרקע שלא בהפסק, וכן מנהגינו בגירונא וגלילותיה. עכת״ד הר״ן. ועיין בשו״ת יביע אומר ח״ט יורה דעה (סימן ל״ד), ובחזון עובדיה ח״א (עמוד תל״א).

ובשו״ת בית יצחק יורה דעה ח״ב (סימן קס״א), הוכיח מלשון הר״ן דמהני לקבור בבנין שע״ג קרקע, אלא שמדעת הגהות אשרי׳ פרק אלו מגלחין (ס״ס ע״ט), משמע דלא מהני בקבר של בנין. ע״ש.

ועל כל פנים אם הכותל הוא של עפר, לכ״ע מועיל לקבור בתוך הכוכים הפתוחים בו, כמו בזמן חכמי התלמוד. ומה שטענו שיש לעשות הכתלים ממלט, כדי שיעמדו ימים רבים, (שלא יתמוטט הקבר) נראה שנכון על כל פנים לתת עפר בקרקעית הכוכים, ויש להניח ו׳ טפחים (48 ס״מ) בין קבר לקבר שעליו.

ואף שהרמב״ן בתורת האדם (דף ל״ח ע״ג), כתב שבשני קברות שזה למעלה מזה וקרקעיתו של העליון מפסיק בינתים ג׳ טפחים (24 ס״מ) מותר. ע״כ. מכל מקום בטור ושלחן ערוך (סימן שס״ד סעיף ד׳) איתא שאם יש בניהם עפר ו׳ טפחים מותר. וע״ש בבית יוסף, ובשו״ת חכם צבי (סימן קמ״ט) ובשו״ת שבות יעקב ח״ב (סימן צ״ה).

ולכן יש להקפיד שיהיה עפר בגובה ו׳ טפחים מפסיק בין כוך לכוך שלמעלה ממנו, ואם קוברים בארון,

וכמו בערי אירופה נכון לנקוב קרקעית הארון לארץ שיגיע לעפר, וכמו שציוה רבינו הקדוש (ירושלמי כלאים פ״ט-ה״ד) לפני מותו, שיהיה ארונו נקוב לארץ. וכן כתב הרמב״ן בתורת האדם (דף ל״ח ע״א) והובא בבית יוסף. וכן כתב הש״ך (סימן שס״ב סק״א) שכל שיש נקב בארון שפיר דמי.

מסקנא דדינא העלה ביביע אומר הנ״ל, שיכולים להורות לאנשי חברא קדישא שיקברו בכוכין, ועיין עוד בשו״ת לבושי מרדכי (קמא, חלק יורה דעה סימן רטז) שכתב, שבודאי אם קוברים בכוכים בהפסק ו׳ טפחים בין זה לזה מותר לקברם זה ע״ג זה, וכן דעת כל הפוסקים. ועובדא ידענא כי בק״ק פרשבורג עשו כן מקדמת דנא, ועומדים שם מצבות זה על זה בבית הקברות הישן, ופשוט שהדבר נעשה ע״פ גדולים גאוני עולם זצ״ל, ומשום שהיה אז שעת הדחק שלא היה אפשר להשיג אצל השרים מגרש לבית הקברות, ומוכח מדברי הב״ח שהובא בש״ך (סימן שסב סק״ד) שבלא הפסק ו׳ טפחים אפילו א״א בענין אחר אסור, וכ״ז במקום שבית הקברות נתמלא קברים, ואין מקום עוד לקבור שם, והרשויות אינם מסכימים להקצות להם מגרש נוסף לבית הקברות, ובודאי מי שבידו יש לעשות ככל האפשר להקצות עוד מגרשים לצורך זה ולקבור בקבורת שדה, תבוא עליו הברכה. וביביע אומר סיים: וזכורני כי בהיותי באלכסנדריא של מצרים בשלהי תשרי שנת תש״י לפ״ק, נשאלתי מאת חכמי הרבנות הראשית שם, בהיות ובית הקברות שם נתמלא קברים, ואין מקום עוד לקבור שם, והמלכות שם אינה מסכימה להקצות להם מגרש נוסף לבית הקברות, כדת מה לעשות, ויעצתי אותם לבנות כותל במקום פנוי של בית הקברות, ולקבור המתים בכוכים, כמו שהיו נוהגים בזמן חכמי התלמוד. ואסרתי להם לפנות העצמות מן הקברים ולקוברם בקבר אחד, ולקבור אחרים במקומם. שאסור לעשות כן, כמבואר בפוסקים. ועיין עוד בשו״ת כתב סופר (חלק יורה דעה סימן קעז). ודו״ק. [גם הרה״ג רבי יעקב רוזנטל, במאמר שנדפס בירחון מוריה, שנה כ״ב, (אלול תשנ״ט עמוד פו), הורה לעשות בעיר חיפה קבורה בכוכין, באופן שמפסיקים בין קבר לקבר כהלכה, כי היה מחסור בשטח מקום קבורה באיזורם. ע״ש].

קבורת נפלים

ולענין קבורת נפלים, הנה בספר ילקוט יוסף ביקור חולים ואבלות (סימן מח), הבאנו מ״ש בשו״ת זרע אמת ח״ב (סימן קלח ד״ה באופן) דמ״ש המגן אברהם לצדד שאף בנפלים יש חיוב מצות קבורה, האי מילתא נגד כל הפוסקים הראשונים והאחרונים וכו׳, דלית דין צריך בושש דאין חיוב לקבור הנפלים, וממילא לא שייך בהו אנינות, ואפילו בסתם וולדות שמתו בתוך ל׳ יום, אין לפטרו מן המצוות, דמספיקא אזלינן לחומרא לחייבו במצות. וכ״ש בשאר דיני אנינות דהיינו דאסור בבשר ויין וכיוצא, דהרי זה כמו שאר עניני אבלות דקיימא לן דכיון דהוי ספיקא דרבנן מקלינן, שאין מתאבלים עליהם. ואחר כך ראיתי להרב דבר משה (חלק יורה דעה סימן עג), שנסתפק בזה, אבל לבסוף דבריו נטה לומר דאינו נוהג אנינות. ע״ש. ועיין בשו״ת שבות יעקב ח״ב (סימן צה), ובשו״ת שאגת אריה החדשות (סימן ז), ויש עוד להאריך בזה. ואכמ״ל.

וחלקה שנקברו בה נפלים או ילדים קטנים לפני למעלה משלשים שנה, ואין ידוע אם בכל השטח קבורים, או רק בחלק ממנו, ומוכרחים לקבור שם מתים אחרים, מחסרון מקום קבורה, נראה שבשעת הדחק מותר לתת על החלקה הזאת עפר ויציקת בטון בגובה ששה טפחים, כחצי מטר, ולקבור על העפר הזה מתים אחרים, באופן שבין הנפטרים לקברי הנפלים יהיה הפסק לא פחות מששה טפחים. והוא הדין שבמקום דוחק גדול יש להתיר לקבור נפטרים על החלקה של הגניזה, לאחר יציקת בטון ומילוי בעפר על החלקה של הגניזה, באופן שבין הנפטרים לגניזה יהיה הפסק לא פחות מששה טפחים.

ובס׳ חזון עובדיה אבלות א׳ (עמוד קכ״א, ועמוד שפ״ה-שפ״ו) כתב, תינוק שמת בתוך שלושים ללידתו שלושים בכלל, ובכלל זה תינוק שנולד מת אפילו נודע בודאי שכלו לו חדשיו, נחשב נפל בודאי ואין מצוה לקוברו, ע׳ בבית יוסף (סימן תקכ״ו) דמוכח בכמה מקומות (ע״ז מ״א: ושם נסמן) שמטילין אותו לבור, וכן כתב בהגהות אחרונות דמרדכי בסוף ערובין (מובא בהגהות אחרונות דמרדכי) בסוף שבת (סימן תע״א).

והנה המגן אברהם (סימן תקכ״ו סק״כ) כתב דמ״ש הגהות מימוניות שאין מצוה לקבור הנפלים, צ״ע מכמה מקומות בגמרא דמוכח להיפך ע״ש, וכן כתב הגאון היעב״ץ בספר מור וקציעה (סימן תקכ״ו), שיש בנפלים מצות קבורה, וכן כתב המנחת חינוך.

אבל בשו״ת נודע ביהודה קמא (אורח חיים סימן ט״ז) כתב שראיות המגן אברהם להוכיח שיש מצוה לקבור הנפלים, אין דבריו מוכרחים לדחות בשבילם דביר הגהות מימוניות וכו׳, והניף ידו שנית בשו״ת נודע ביהודה קמ״א יורה דעה (סימן צ׳), וכתב גם כן שאין מצוה לקבור הנפלים, וכן כתב בשו״ת ארבעה טורי אבן, וכן כתב בספר בינה לעתים, וכתב עליו בשו״ת חתם סופר ח״א אורח חיים (סימן קמ״ד) שבודאי כן יפה לנו קיים דברי הראשונים, כי מי הוא שיבוא לחלוק על דעת הגהות מימוניות, ומכל מקום בסוף דבריו הסכים לדעת המגן אברהם שיש לקבור את הנפלים.

ובשו״ת שבט הלוי ח״י (סימן רי״א) כתב בענין קבורת נפלים כבר העיר כב׳ לנכון מחלוקת עצומה בין גדולי הפוסקים, ולהלכה ודאי עלינו להחמיר בספק רבותא הזה, וכדעת החתם סופר (סימן קמ״ד), שהסכים לדברי המגן אברהם (סימן תקכ״ו), ובודאי נכון דכבר נהוג כ״ע בקבורת נפלים וכאשר כתבו כמה מחברים, מכל מקום אינו אלא מספק פלוגתת רבותינו, דהא סתימת השלחן ערוך (סימן תקכ״ו), נראה להקל כדעת הגהות מימוניות וכשיטת אור זרוע, ואין כאן חשש לכבוד המת כ״כ.

אשר על כן ניתן לקבור נפל ליד נפל, ויפרידו ביניהם בבלוק אבנים וכיוצא, ודי בזה. וכמו כן ניתן לקבור אף בשכבות כשיש הפרדה בבלוק של אבן הגולל, ונתינת עפר על אבן הגולל בגובה טפח 8 ס״מ, כדברי רב נטרונאי גאון, ועיין בשו״ת יביע אומר ח״ט יורה דעה (סימן ל״ד).

בענין קדושת קברות ישראל

והנה בגמרא גיטין (ס״א) אמרו, וקוברין מתי נכרים עם מתי ישראל מפני דרכי שלום. ופרש״י לא בקברי ישראל, אלא מתעסקים בהם אם מצאום הרוגים עם ישראל. והר״ן שם כתב, ואמרו בירושלמי לא שנו עם בכל אלו כלל, ומכל מקום לא שיהיו קוברין אותם אצל ישראל. עכ״ל. גם המאירי (גיטין נט. עמוד רנ) ביאר, דקוברים מתי עכו״ם עם מתי ישראל, היינו להשתדל בקבורתם, אבל לא בבית קברות של ישראל. והרמב״ם בהלכות אבל (פי״ד הי״ב), כתב, קוברין מתי עכו״ם. וכתב שם הרדב״ז, והא דקתני עם מתי ישראל לאו דוקא, אלא מתעסקין עמהם, דהא אין קוברין אותם בקברי ישראל, וזהו שהשמיט רבינו תיבת עם. עכ״ל. ואף שבהלכות מלכים (פ״י הי״ב), כתב עם מת ישראל, אך ע״ש בכסף משנה שכתב, דלאו דוקא עם.

ובילקוט יוסף ביקור חולים ואבלות (סימן מה) נתבאר, שקוברים מתי גויים משום דרכי שלום, אך חלילה לקברם בבית קברות של ישראל. וצריך להזהר שלא יכנס בעת ההלויה לכנסיה שלהם, שדרכם להכניס את מתיהם לשם ולהתפלל עליהם, שזה בית ע״ז ממש, ואין להקל בזה כלל.

ועיין בשו״ת יביע אומר ח״ז יורה דעה (סימן ל״ו), בדבר השערוריה שקברו אשה נוצריה בבית עלמין יהודי בראשון לציון, שיש להוציאה ולהעבירה לקבר עכו״ם. ע״ש.

ובשו״ת מלמד להועיל יורה דעה (סימן קכ״ז), כתב, דבר ידוע הוא שאין קוברים נכרי אצל ישראל, ובכל תפוצות ישראל מעולם היה להם לבני ישראל בית קברות מיוחד, ואף שדבר זה הוא פשוט ואין צריך ראיה, מכל מקום כיון שהמהרסים והמחדשים מתעקשים לומר שאין בזה עון וחטא, אברר דין זה בראיות: דהנה כבר אמרה רות אל נעמי באשר תמותי אמות ושם אקבר, ומובא בתרגום אמרה נעמי אית לנא בית קבורתא, אמרת רות ותמן אהא קבירא. וראה במדרש רבה (שם), וביבמות (מז:), דאמרה נעמי ב׳ קברות נמסרו לב״ד וכו׳, דהיינו לא מבעיא דאית לנא בית קבורתא, שאין קוברים שם נכרים, אלא אפילו בישראל עצמם ב׳ קברות נמסרו לבי״ד, משום דאין קוברין רשע אצל צדיק, כדאיתא בסנהדרין (מ״ז), ובשלחן ערוך (סימן שס״ב סעיף ה׳). והא דאין קוברין נכרים בבית קברות של ישראל, מוכח בהדיא בדברי הראשונים במס׳ גיטין שם, וכן כתב הריטב״א. ולזה

הסכים הטור (סימן שס״ז). ועוד יותר חמור עון זה אם קוברין בן נכרית שנישאה לישראל, דכיון דנכרי אחר אין קוברין אותו שם, ואותו קוברין, הרי מפרסמין בזה כי הם מחזיקים אותו כישראל נגד דין תורה, ואותו מעשה הוא ככפירה בדת משה וישראל וכו׳. עכ״ל.

אלא שיש לברר אם אפשר להקצות בבית הקברות היהודי מקום מיוחד לקברי בני תערובת אלה, מחוץ לגדר, ובענין זה דן הגאון רבי שלמה קלוגר בספרו טוב טעם ודעת (מהד״ג ח״ב סימן רנ״ג) והביא הסוגיא בגיטין הנ״ל, ופירש שרק מתעסקין בקבורתם, אבל ח״ו זה אצל זה ממש, וכל שאין הבדל בין זה לזה נקרא יחד, והתורה אמרה והבדילה הפרוכת לכם בין הקודש לבין קודש הקדשים, ומוכח שאפילו אם כולו קודש, אם זה מקודש מזה צריך הבדל מחיצה, ובלא זה הוי כמעורבין, ק״ו בין הקודש ובין הטומאה, שצריך מחיצה ממש בין הקברות.

ועיין בשו״ת קרית חנה דוד יורה דעה (סימן כ״ז:) שכתב, שמלבד לכותל צריך להרחיק ארבע אמות (כשני מטר). אולם הבית יוסף (ס״ס שס״ז) הביא תשובת הרשב״א (ח״ג סימן ש׳) שכתב בהדיא שבחד סגי, או מרחיק ד׳ אמות, או מחיצה גבוהה עשרה טפחים (80 ס״מ) ואפילו בתוך ד׳ אמות.

וכן פסק בשו״ת שבט הלוי ח״ו (סימן ק״פ). וכתב עוד דמחיצה מהני אפילו נבנית רק למעלה מן הקרקע ולא בעומק בין הקברים, ודלא כהרב מנחת אלעזר ח״ב (סימן מ״ב) שבעינן מחיצה גם למטה בין קבר לקבר. ועיין בשו״ת יביע אומר ח״ז (סימן ל״ו אות א׳) שמשמע משו״ת הרמ״ע מפאנו (סימן מ״ד) דלא סגי במחיצת אבנים, ומסכים לדברי מנחת אלעזר, ושכן מבואר בשו״ת אמרי יושר ח״ב (סימן ג׳), דלא מהני מחיצה בלבד אלא גם יש להרחיק שמונה אמות (כארבע מטר), וכמ״ש בספר חסידים (סימן תש״ז) דמי שמת כשהוא מנודה בחרם, מרחיקים קברו יותר משמונה אמות משאר קברות, כדי שלא תגע תפיסת קברו, שהיא ד״א, בתפיסת שאר הקברות, וכן כתב במעבר יבוק.

והגרא״י קוק בספרו דעת כהן (סימן ר״א) נשאל מעדת ישראל בעיר יאסי שברומניה, אם צריך להקצות בשביל המוסלמים מקום מיוחד בבית הקברות של ישראל, לקבורת המתים המוסלמים, וכותב המחבר, שבהיות שנהוג בעולם שכל בני הדתות השונות ע״פ רוב מחולקים בבתי הקברות, ממילא אין בזה איבה, ואין בזה משום דרכי שלום, ולכן לא יעלה על דעת שום אדם ליתן לנכרים מקום קבר בקבורת ישראל, ודברי תורה אינם נדחים מפני דרכי שלום, כמבואר בתוס׳ בגיטין (שם ד״ה ר״י סבר וכו׳), ועל כן אפילו אם היה משום איבה ודרכי שלום גם כן לא היה נדחה, והוסיף שם, שגם אפילו אין להקצות מקום מרוחק וחלוק במחיצה, משטח בית הקברות שקידשוהו, ואף על פי שאינו אסור משום קבורת צדיק אצל רשע, אך אסור מטעם אחר, שכבר כתב הרמב״ם (פרק י״ד מהלכות אבל הלכה י״ג) שבתי הקברות אסורין בהנאה, ואחר כך כתב כיצד אין אוכלין בהם, ואין עושין בהם מלאכה, ומתוך כך כתב בשלטי גבורים סנהדרין (פרק נגמר הדין) להוכיח כי בתי הקברות השייכים לציבור יש להם דין קדושת בתי כנסיות. ומפני כך כל הקרקע שנתייחד לקברות ישראל, אף על גב דהזמנה לאו מילתא היא, אך מאחר שהתחילו לקבור שם, על ידי מעשה זה נתקדש כל שטח האדמה שנתייחד לשם קבורת הציבור היהודי וכו׳. ודברי השלטי גבורים מסתייעים מלשון הירושלמי מגילה (פרק ג׳ הלכה א׳), ומסיק שאפילו להוריד מן הקדושה על ידי מכירה או מתנה של ז׳ טובי העיר במעמד אנשי העיר, א״א בבית הקברות.

ומסקנת הדברים שיש להרחיק קברי גוים מקברי ישראל מחוץ לשטח בית הקברות כארבע מטר, וגם לבנות מחיצה בניהם בגובה 80 ס״מ.

בברכת התורה ולומדיה

יצחק יוסף

הראשון לציון הרב הראשי לישראל

סימן כט
לקבור איש מעל קבר אשתו

[שלחן ערוך סימן שסג]

בס״ד, י״ט אדר א תשע״ו

לכבוד הנכבד והנעלה, רב פעלים לתורה ולתעודה,

ה״ה ר׳ **אפרים עמר** נר״ו

שלום וברכה וישע רב,

במענה למכתבו בדבר פנייתו של האדון היקר מר ש. ת. הי״ו, בבקשה להקבר בקבר אשתו המנוחה צ. ת. ז״ל, שנפטרה לפני עשרות שנים ונקברה בחלקת הבבלים בהר המנוחות בירושלים, ורצונו לאחר אריכות ימים ושנים להקבר מעל קבר אשתו, וזאת גם בקשת ילדיו שמסכימים ומצטרפים לבקשת האב, ומצו״ב מכתבי ההסכמה, האם ניתן לקברו מעל קבר אשתו.

בספר מעבר יבוק (שפת אמת מ״ט) כתב, אשה הקבורה אצל בעלה ודאי דנייחא רבה איכא לתרוויהו. וכן העלה בשו״ת יד יצחק ח״ב (סימן רמ״ח) בד״ה ועמ״ש, שיש ללמוד מאבות העולם שהשתדלו להקבר אצל זוגתם, ויעקב אבינו הוצרך להתנצל לפני יוסף בנו, על שלא קבר עמו את רחל במערת המכפלה, כמ״ש רש״י פרשת ויחי, ומה שאמר יעקב אבינו ושכבתי עם אבותי, ולא הזכיר את לאה, כי זה היה לכבוד יותר לתלות שכיבתו עם אבותיו הקדושים, ולכן התיר אף להעביר נפטר לקברו על יד אשתו שיש לו נחת רוח בזה. וכן כתב בשו״ת מלמד להועיל יורה דעה (סימן קי״ז) שעתה המנהג לקבור האיש אצל אשתו, ולכן יש להתיר גם כן להעביר הנפטר לקברו על ידי אשתו, ואף על פי שיש מחמירים בזה לדינא, יש להקל כדברי הפוסקים, בצירוף הטעם שעל ידי זה יוכלו לבקר אצלם קרוביהם, שיש נחת רוח למתים בזה, כמ״ש בשו״ת עין יצחק (חלק יורה דעה סימן לד) על פי דברי ספר חסידים, ומה גם שי״א שכל שנתעכל הבשר אין לחוש לפינוי, וכמ״ש הנודע ביהודה קמא (סימן פט). ובשו״ת כתב סופר (סימן קפג). ועיין בשו״ת תפארת יוסף (סימן לה) ובשו״ת מלמד להועיל (סימן קיט אות ב).

בצירוף כל הנ״ל יש להקל לדינא לפנות ולהעביר את העצמות של המנוח בהתאם למבוקש. ויעשו כן אחר בקשת מחילה כנהוג.

ובענין קשרי הקרקע לאותם מקומות הקבורה שבכוכין, אם יש קוטר של טפח שהוא 8 ס״מ די בכך.

בברכת התורה,

יצחק יוסף

הראשון לציון הרב הראשי לישראל

ע״ש. ומעתה בהיות וכיום מצוקת הקברים ידועה ובפרט בירושלים, שנתמלאו בתי העלמין בקברות, וקיים מחסור חמור בשטח מקומות הקבורה, וכנ״ל בודאי נייחא לאשה שיקבר בעלה לידה יש להקל, וכבר השבנו במכתב לח״ק בענין הקבורה בכוכין דמסקנא דדינא העלה בשו״ת יביע אומר ח״ט יורה דעה (סימן ל״ד) שיכולים אנשי חברא קדישא לקבור זה על גבי זה בהפסק עפר של ששה טפחים כ- 50 ס״מ, וכן דעת הפוסקים. ע״ש, ובהתאם להנחיות של המשרד לשירותי דת בקבר עילי יעשו.

ועיין למהרש״ם בח״ג (סימן שמג) שכתב, דמה שאמרו שמותר להעביר הנפטר למקום קברות אבותיו, לאו דוקא אבותיו, אלא הוא הדין שאר משפחה, וכן בשו״ת יד יצחק ח״ב (סימן רמט) נוטה להתיר אפילו לקוברו על יד אשתו, שיש לו נחת רוח בזה. ומ״ש אצל אבותיו לאו דוקא. וכן כתב בשו״ת מלמד להועיל (חלק יורה דעה סימן קיז) שעתה שהמנהג לקבור האיש אצל אשתו, יש להתיר גם כן להעביר הנפטר לקוברו על יד אשתו. ועיין עוד אפרקסתא דעניא (סימן קעא). ואף שיש מחמירים בזה, לדינא יש להקל כדעת הפוסקים הנ״ל, בצירוף הטעם שעל ידי זה יוכלו לבקר אצלם קרוביהם, שיש נחת רוח למתים בזה, כמ״ש בשו״ת עין יצחק (חלק יורה דעה סימן לד) על פי דברי ספר חסידים, ומה גם שי״א שכל שנתעכל הבשר אין לחוש לפינוי, וכמ״ש הנודע ביהודה קמא (סימן פט). ובשו״ת כתב סופר (סימן קפג). ועיין בשו״ת תפארת יוסף (סימן לה) ובשו״ת מלמד להועיל (סימן קיט אות ב).

בצירוף כל הנ״ל יש להקל לדינא לפנות ולהעביר את העצמות של המנוח בהתאם למבוקש. ויעשו כן אחר בקשת מחילה כנהוג.

ובענין קשרי הקרקע לאותם מקומות הקבורה שבכוכין, אם יש קוטר של טפח שהוא 8 ס״מ די בכך.

בברכת התורה,

יצחק יוסף

הראשון לציון הרב הראשי לישראל

סימן ל

אם מותר לכהנים לטוס במטוסי אל על כשיש שם ארון של מת

[שלחן ערוך סימן שסד]

בס״ד, י״א ניסן תשע״ה

לכבוד הרב היקר והנעלה כבוד שם תפארתו

הרה״ג ר׳ יוחנן חיות שליט״א

רב חברת ״אל על״

שלום וישע רב,

במה ששאל, בענין ארונות מתי ישראל המובאים לארץ ישראל במטוסי ״אל על״ בלבד, המקפידים לעשות באופן שעטופים במעטפת קרטון שאין לה בית קיבול ואין לה תורת כלי, ובאופן שיש טפח פותח בין הארון לבין המעטפת, אם מחמת כן אין הטומאה בוקעת ועולה ומותר לכהנים לטוס במטוסים שיש בהם ארונות כאלו, או שיש להחמיר בזה. וכן אם מותר למטוסים שיש בהם ארונות כאלו להתחבר לאחר נחיתתם לשרוול שבבנין הטרמינל, קודם הוצאת הארונות מתוך המטוס, באופן שהשרוול המחובר לבנין מאהיל על גבי המטוס.

אחר העיון נראה שמותר לכהנים לטוס במטוס הנז׳, וכן יש לאפשר למטוסים המגיעים לארץ ישראל עם ארונות להתחבר לאחר נחיתתם לשרוול שבבנין הטרמינל מיד, ואין צורך להמתין להוצאת הארונות קודם.

וכן מותר לכהנים לטוס במטוס העובר מעל קברות, כמבואר בשו״ת יביע אומר ח״י (יורה דעה סימן נב) והביא שם משם שו״ת ירושת פליטה (סימן לד) שהעלה להתיר לכהן שנוסע במטוס, לצורך פרנסה, או לדבר מצוה, כשהטיסה היא מעל הקברים, דשמא קיימא לן כהראב״ד שהכהנים שהם טמאי מתים בזמן הזה, אינם אסורים לטמא עצמם אלא מדרבנן, ולפי מ״ש בשו״ת רבי עקיבא איגר, גם מדרבנן מותר אליבא דהראב״ד, ושמא אף באהל זרוק מהני חציצה בין הטומאה לאהל. גם צירף דעת השבות יעקב והפני יהושע דהא דאהל זרוק לא שמיה אהל, הוא רק לחומרא ומדרבנן. ע״ש.

[ובפרט דכהני דידן הם כהני חזקה, וכמו שביארנו במקום אחר, ואף שמצד זה בודאי דאף על פי כן צריכים להזהר בטומאת מת, מכל מקום סוף סוף אינם כהנים ודאי, וראוי לצרף סברא זו כסניף].

וגדולה מזו היקל בשו״ת ציץ אליעזר חלק יב (סימן סב), אודות נסיעה לכהן באוטובוס, בכביש העולה במעלות הר הזיתים בירושלים, שהוא סמוך מאד לקברות ישראל. וע״פ השמועה חלק מהכביש מצדו הימני נסלל ע״ג קברים, על ידי הירדנים, בזמן שליטתם בירושלים, והאריך בזה והביא מ״ש השבות יעקב ועוד אחרונים, דהא דקיימא לן אהל זרוק לאו שמיה אהל, אינו אלא מדרבנן, והוסיף לצרף סברת רבינו יהונתן, שכל שיש פותח טפח מן הטומאה עד קרקעית המכונית או הרכבת, נתמעט כח הטומאה, ובכהאי גוונא גם אהל זרוק שמיה אהל, וחוצץ מפני הטומאה. והעלה בכחא דהיתרא. ע״ש. וכ״ז דלא כמו שהחמיר בזה בשו״ת תשובות והנהגות (כרך א סימן תרעח) שאין לכהן לטוס במטוס לארץ ישראל, אלא אם בירר כפי האפשר שאין שם מת, ואף שעל פי רוב אין מתים, כיון דאפשר לברורי אין הולכין אחר רוב, ויש לברר היטב אם אפשר, ורק אז לנסוע [ולא שייך להתיר מטעם אהל זרוק דלא שמיה אהל, כמו שכתבו הפוסקים אורח חיים סימן ת״ט, ומשנה ברורה סק״ו, שהרי המת נמצא אף כשהמטוס חונה]. ועיין עוד במ״ש בכרך ב׳ (סימן תקסט) שיש להחמיר בזה גם בכהן שהזמין מקום במטוס אל על, ועכשיו נודע לו שמעבירים במטוס זה גם מת יהודי, ואם ידחה הנסיעה ייאלץ להמתין כמה שבועות, וגם אז אולי יובילו נפטר, ומפציר למצוא לו תרופה להתיר לו לנסוע באוירון. [ומצוי כשהאוירון מגיע לאיזה מקום ששתי המקומות למעלה ולמטה פתוחים והטומאה בוקעת], וע״ש שהחמיר בזה. אולם להמבואר יש טעמים אחרים להקל.

תזכו לשנים רבות נעימות וטובות.

בברכת התורה,

יצחק יוסף

הראשון לציון הרב הראשי לישראל

סימן לא
בניית אוהל מעל קבר צדיק

[שלחן ערוך סימן שמח]

ב״ה. כ״ה מרחשון תשע״ד

לכבוד בני משפחת הרב הצדיק בנן של קדושים,
כש״ת רבי דוד משאש זצ״ל,

הרב הראשי לפריז, בנו של הגאון המפו׳ כמוהר״ר
שלום משאש זצוק״ל רב של ירושלים.

באשר שאלתם, אודות האהל שהקמתם לפני כמה ימים
על ציונו של הצדיק הנ״ל זצ״ל, וכמה אנשים ערערו בפניכם על כך, באמרם שאין הדבר ראוי. ונסתפקתם אם יש בזה חשש אחר שלא נהגו לבנות אהל על הקברים (זולת בגדולי ישראל וגם זה אשכחן בהרבה גדולי החכמים שלא הקימו אהל על מצבתם), ובאם לאו האם מותר להוציא משם את האהל, ולבנות ממנו ארון קודש, אם אין בזה משום איסור הנאה מצרכי ותשמישי המת.

יש כאן ד׳ נידונים. א. מצד עצם עשיית אהל על קברי צדיקים. ב. מצד איסורי הנאה להשתמש באהל לצורך עשיית ארון קודש. ג. מצד קנין המת. [ועיין ברמ״א (חושן משפט סימן ריז)]. ד. ועוד מצד כבוד המת. [ועיין ברמ״א (יורה דעה סימן שסח סעיף ב)].

הנה בעצם בניית האהל על קברו של צדיק, דנו בזה הפוסקים, דאף על פי שאמרו (שקלים ז. רמב״ם אבל פ״ד) אין עושין נפשות לצדיקים דבריהם הן הן זכרונם, מכל מקום רבים נהגו לעשות מצבה ע״ג קברות הצדיקים. וכבר העיר בזה בס׳ מעבר יבק (מאמר ה פ״ח) שמימות עולם לא נהגו כן, ועשו מצבות על קברי צדיקים, וע״ש בפרק מ׳, שכתב, הגם שאמרו בירושלמי אין עושין נפשות וכו׳, עתה בראותינו כי כמה צדיקים יש להם ציונים על קבריהם ימי קדם, ובפרט בארצות המערב כנודע ומפורסם עם כ״ז לקיים המנהג נאמר, כי הציון לקברי צדיקים יועיל לצורך החיים, כי בראותם ציון אדם חשוב מתעוררים לבקש רחמים על קברו עבור החיים והמתים, דודאי ניחא להו לצדיקים דיתייקרו בהו אינשי. ועוד כי בזה גורמים להם זכות דחשיבי למבעי רחמי לכולי דרא. ועוד דאגביה מבקשים רחמים על כל שכבי עם ישראל. וע״ש בפרק מא מה שהאריך עוד בזה.

ומבואר מדבריו שמותר לעשות נפשות לצדיקים כדי לעורר את החיים להתפלל בקבריהם. ואדרבה הצדיקים רוצים בזה, וזה זכות להם. ומכאן ההיתר לעשות אהל על קברי הצדיקים. וע״ש בשם האר״י ז״ל, ובשער המצות למהרח״ו (פ׳ ויחי). ובאגרות משה (יורה דעה סימן קנד). וראה עוד בשו״ת כת״ס (יורה דעה סימן קע״ח), ביישוב המנהג שאף בצדיקים בונים נפש, והכל מתקבצין אצלה להתפלל. ע״ש. ובשו״ת דברי יואל (סימן ק׳) כתב, שלפ״ד המעבק יבק צ״ל דבדורות הראשונים לא הוצרכו לאהל כיון שהיו יכולים לכוין דעתם אף במקום פרוץ. מה שאין כן בדורות האחרונים. ועיין במגן אברהם (סימן צ) דלכן איתא בגמרא דחציף עלי מאן דמצלי בביקתא, שאם מראה עצמו שיכול לכוין אפילו במקום פרוץ הוי חצוף להחזיק עצמו בכך. ועוד, דעושים אהל כדי שלא לקבור מי שאינו ראוי בסמוך לאותו צדיק. ועיין עוד בשו״ת אמרי יושר ח״ב (סימן ג׳), ובשו״ת תפארת נפתלי (סימן צח).

אלא דמה שהקפידו שלא להתפלל במקום פרוץ הוא דוקא לגבי תפלת שמונה עשרה, אבל לא לענין קריאת מזמורי תהלים או פרקי משניות, והרי נקטינן לדינא שאין להתפלל תפלת שמונה עשרה בקברות צדיקים, זולת במערת המכפלה וכדומה, שהקבר נמצא עמוק למטה. וכמבואר בילקוט יוסף הלכות תפלה כרך א׳. וכן המנהג כיום שאין מתפללים שמונה עשרה ליד הקברות ממש, ואם כן אי משום הא דאין להתפלל במקום פרוץ, לא איריא.

ואף שהחיד״א בפירושו לספר חסידים (סימן תשלח) מחלק בין אבן יחידית שעל כל פנים צריך לפי הסוד, לבין בנין נפש שאין צורך בזה לצדיקים. מכל מקום רבים נהגו גם כן לבנות אהל על קברות הצדיקים, בפרט בשביל לציין את המקום או בשביל מחסה ומסתור לבאים להתפלל על קברו.

ועיין בשו״ת שבט הלוי חלק י (סימן ריג) שכתב, שיש בזה ד׳ גדרים, ציון, מצבה, בנין סביב הקבר ממש, לא בצורת אהל. [הב״ח יורה דעה סימן שס״ד קורא

לו נפש], ואהל, וכולם במחשבה אחת ומקור אחד של ציון, כדמשמע בפיה״מ להרמב״ם שם.

וכ׳ הרמב״ם (פ״ד מאבל): ומציינים את הקברות ובונין נפש על הקבר, והצדיקים אין בונין להם נפש על קברם, שדבריהם הם זכרונם. ע״כ. אם כן פשוט דגם מצבה נאה בכלל, דאם לא כן הרי גם יש להם זכרון על ידי מצבה, וכיון שנהגו הדורות לעשות מצבה ולפעמים ניכרת מאד, שוב אין הבדל אם עושים מצבה לזכרון או אהל לזכרון, וכמו שאין מקובל בדורותינו לבטל מצבה, כמו כן א״א לבטל אם רוצים לעשות אהל, דמעיקר הנושא מספיק אם יעשו ציון בעלמא אפילו קטן מאד. וכמו דאם כל הקברים מצבותיהם הם קטנים מאד שלא שמענו להקפיד אם לצדיק א׳ יעשו מצבה ניכרת גדולה יותר שיהי׳ בזה הקפדה (אם לא שיש תקנה מפורשת) הה״ד דאין להקפיד אם נפש זה אינו מצבה אלא נפש אהל. עכ״ד. ומבואר, שיש ענין כיום לעשות אהל על קבר צדיק מפורסם.

שימוש באהל המת - מצד איסורי הנאה

והנה באבני נזר (חושן משפט סימן מא) דן לגבי קבר של אדם גדול שבנו סביבו אוהל כנהוג, והחזנים והשמשים יש להם הכנסה מהבאים לשם, וכעת קם אחד מנכדי הצדיק ולקח המפתח מידם, וגירש את השמשים, ועשה לעצמו הכנסה מזה, בטענה שהוא יורש ואין לזרים אתו. ודן שם בדין קנין למת. ואחר כך דן משום איסור הנאה אם האוהל נאסר בהנאה. וכתב, דאף למאן דאמר שמצבה אסורה בהנאה מבואר בתשובת הרשב״א (סימן תקלז) משום דמצבה היינו גולל, אבל אוהל שעושין סביבות הקבר מנא לן לאסור. אך בחידושי הר״ן (סנהדרין מח.) משמע דבנין שעושין על הקבר נאסר. אך בנידון דידן ממה נפשך אזדא טענות ירושה, דכל שנאסר בהנאה אסור לעשות בו סחורה, ומה שלא נאסר בהנאה שוב אין בו קנין למת. וכתב עוד, דבוודאי אם עשו אוהל על קבר המת לכבודו, אף אם נאמר שלא נאסר, מכל מקום ודאי מדין צדקה ואיסור לבזות המת, אסור לקלקל את הבנין, ומכל מקום אינו קנין רק מה שצורך אל המת. ואכמ״ל.

אך לענין מעשה נראה, שאין לעשות שום שינוי, ויניחו את הבנין שבנו כך לכבודו של האי גברא רבה ויקירא, וכוונתם לשם שמים, ולא יאונה להם כל רע, וזכותו של הצדיק תגן בעד כל בני משפחתו ותלמידיו היקרים, ונזכה במהרה לתחיית המתים ולנחמת ציון.

דין איסור הנאה מהבנין שעל גבי הקבר

והנה מדברי האבני נזר הנז׳ מבואר, שד״ז הוא מח׳ ראשונים, שלפ״ד הרשב״א (סימן תקלז) י״ל שאין מקור לאסור אוהל שעושין סביבות הקבר, אך בחי׳ הר״ן (סנהדרין מח.) משמע דבנין שעושין על הקבר נאסר. אלא שסיים דבודאי כשעשו אוהל על קבר המת לכבודו, אסור לקלקל את הבנין מדין צדקה ואיסור לבזות המת, אף אם אינו נאסר בהנאה. וע״ש עוד דמה שלא נאסר בהנאה, שוב אין בו קנין למת, ואינו קנין רק מה שצורך אל המת.

ועיין בערוך השלחן (סימן שסד סעיף ו) שכתב, ודע שזה נתבאר דקבר של בנין אסור בהנאה, פירושו, כשבנו בתוך הקבר ונתנו המת, אבל אם רוצים להעמיד בנין סביב הקבר, כמו שרגילים לעשות לעשירים ולגדולים, וקורין לזה אהל, אינו בכלל הקבר, אך אם אומר בפירוש שעושה לכבוד המת, אולי חמור יותר ממצבה שודאי היא רק לציון לידע מקום הקבר, שהרי כותבין עליה שם המת.

וחכ״א העיר על זה, שנראה להתיר מכמה טעמים:

א. דהנה נודע שהאילנות הנטועים בבית הקברות מותרין, וכפי שכתבו התוס׳ (מגילה כט.) ובמרדכי שם (סימן תתכט), ובשלחן ערוך (סימן שסח ס״ב). והחילוק בזה הוא לפי שאינן על הקברים עצמן. ולפי זה גם באהל שעל גבי הקבר, הרי אינו על הקבר עצמו ושרי. ואין לפרש דכוונת התוס׳ שאין האילנות מ״אהילות״ על הקברים עצמן אלא בצידי בית הקברות, ולפי זה אהל שעל גבי הקבר שמאהיל עליו ממש יהיה אסור. ז״א, תחלה דמנא להו להתוס׳ שאין באילנות אלו גם כאלה שמאהילים ע״ג הקבר עצמו, ומי יוכל לשער הדבר. ועוד, שעיקר חילוק התוס׳ שם הוא בין לרעות הבהמות שם שבזה הם עולות על גבי הקבר עצמו, לבין אילנות שאין זה ע״ג הקבר עצמו. ולפי חילוק זה

כבר אין נפקא מינה אם מאהילים על גבי הקבר אותם האילנות. וכל שאינם נוגעים ומחוברים לקבר עצמו, לית לן בה. ונידון דידן קיל טפי, שבנידון האילנות דנו רבים מהפוס׳ בכך שהאילנות יונקים מן הקרקע, ואפשר שיניקתם מגעת גם לקרקע הקבר עצמו, ואף על פי כן התירו הפוסקים, עיין בחזון עובדיה (ח״א עמוד תמג והלאה). וכ״ש בנידון דידן, שאהל זה לא יונק ולא כלום, ואינו אלא כנטיעה זרה שאינה מחוברת לקבר בשום דרך. ואף הרמ״א בדרכ״מ שם (אות א) שהחמיר בעשבים שעוקרם לגמרי, י״ל שאפשר שאף הוא יודה בנידון דידן שרוצים לקחת לוחות אלו לעשות בהם ארון קודש לכבודו של הנפטר עצמו, והיכא שעושים זה לכבוד המת עצמו שרי, וכמ״ש הרמ״א עצמו שם (ר״ס שסח) בשם פסקי מהרי״ו (ס׳ ג). ע״ש.

ב. גם נודע מח׳ הפוס׳ אם תשמישי המת אסורים מן התורה או מדרבנן. אף שלדעת רוב הפוסקים שאסור מן התורה (ע׳ חזון עובדיה שם עמוד תעג והלאה. ובפרט מה שמשמע משם עמוד תפב סע״א. עש״ה). ואילו היינו נוקטים דהוי דרבנן, אם כן בספיקו אזלינן לקולא. אך אף אי נימא דהוי מן התורה, מכל מקום י״ל דכיון דבשאלת השואלים כתבו שמנהגם בחוץ לארץ לעשות אהל על גבי הקבר, ורק כאן באר״י לא נהגו בזה, ולכן חפצים להוציא את האהל שעשו ע״ג הקבר, אם כן לפי זה י״ל שמה שעשו היה כעין טעות, שלא היו בקיאין כ״כ במנהגי א״י, ולכן כעת רוצים להוציאו, והוה ליה כעין הקדש בטעות, שמצינו שהתירו בזה הפוס׳ גם בענין זה של הנאה מתשמיש המת. ע׳ היטב בחזון עובדיה שם (ע׳ תפב והלאה).

ג. ע״ש יש ללמוד במכ״ש כל נידון זה ממה שנח׳ הפוס׳ בענין הנאה ותשמיש מהמצבה עצמה, ע׳ היטב בבית יוסף (סימן שסד), ובדק הבית שם בשם תשובת הרשב״א, ועיין ברמ״א שם (ס״א). והעיקר להתיר בזה. ע׳ חזון עובדיה (ע׳ תלו והלאה). וכ״ש בזה הוא לנידון דידן.

ד. עוד יש לצרף סברא בנידון דידן שכיון שרוצים להשתמש בזה עבור בניית ארון קודש, אם כן הוה ליה דבר מצוה, ומצוות לאו ליהנות ניתנו, ול״ש בזה דין איסורי הנאה. אף שיש לחלק כמובן שארון קודש לא חשיב מצוה ממש, שאין זה גוף מצוה דאורייתא או דרבנן, מכל מקום עדיין י״ל שכיון שדין הוא להניח הס״ת בארון ושלא יהיה גלוי, אם כן יש לחשוב זה כדין מצוה, ויש להתיר, דמצוות לנ״נ. מכל הלין טעמי נראה שיש להתיר בנידון דידן. עכ״ד.

ויש להעיר על דברי החכם הנ״ל, דלפי דבריו צ״ל שסברת האבני נזר היא חידוש, ומה שסיים האבני נזר דמכל מקום יש לאסור משום כבוד המת, גם זה חידוש. אולם אינו מוכרח לדמות אהל שע״ג הקבר לאילנות, דאהל שעל גבי הקבר יש לו שייכות עם המת עצמו והקבר שלו. לא כן אילנות סתם שנטועים בבית הקברות, אף על פי שהם מאהילים ע״ג הקברות, מכל מקום אינם שייכים למת ולא חלק מהקבר.

גם מ״ש דלמ״ד שאיסור הנאה מתשמישי המת הוא מדרבנן, יש להקל בספיקו, וי״ל שמה שעשו כאן היה כעין טעות, כיון שלא היו בקיאין כ״כ במנהגי א״י, וחשבו שהוא כמו מנהגם בחוץ לארץ לעשות אהל על גבי הקבר, והוה ליה כעין הקדש בטעות. ע״כ. אינו מוכרח, דמן הסתם ביקרו בבית הקברות שבאר״י, וראו שרק לכמה רבנים עושים אהל ע״ג הקבר, וגם זה אינו מיעוט. ואף על פי כן רצו לכבד את רבם, או כדי שיהא ניכר יותר מקומו של הקבר. ועוד, שנראה שהתורמים עצמם לא חזרו בהם, רק שבאו אנשים אחרים אל הבן של הצדיק הנז׳, לערער ולטעון שאינו ראוי מה שעשו. ועוד, שאפשר שאת התרומות נתנו על דעתו של הבן, שהוא היה ממונה על זה.

ומ״ש שגם אם האהל נאסר בהנאה, י״ל כאן משום מצוות לאו ליהנות ניתנו. אינו מוכרח כ״כ, דאין ארון הקודש מצוה ממש, אלא משמש מקום לס״ת. וגם הס״ת נתון בתוך תיק, ועוד דלגבי מת יתכן דלא שייך האי סברא, דאפשר שהוקצה לכבוד המת דוקא. ומה יועיל דלא חשיב הנאה, סוף סוף הוקצה למת. וכיון שהוקצה לכבוד המת יהיה אסור לפרק האהל גם לשם כך שיתנו את האהל לארון קודש.

ועוד י״ל שאם לא הקצו אותם לשם המת בלבד אלא גם לצורך החיים, קיל טפי, ובניית האהל שעל גבי הציון, יתכן שאיננה רק לכבוד המת, אלא גם יש בה צורך בשביל המבקרים הבאים לשם להתפלל.

ועיין עוד בשו״ת מנחת שלמה (ח״ב מהדורת אוצרות שלמה סימן פז, ובמהדורא אחרת בסימן צ׳) מה שהאריך בכמה נידונים בזה. ושם הביא תשובת הרי״מ טוקצ׳ינסקי זצ״ל שכתב, איני יודע מקור לאיסור חומת ביה״ק ובנין האהל הנבנה סביב לקבר צדיק, והפמוט התלוי שם, כי מוקצה למת מצינו רק כשנוגע במת, או מה שהמת נכנס בתוכו כגון קבר, אבל מה שמקצים בשבילו בלי שנגע בו מוכח מסוגיא דסנהדרין (מ״ח) שאין בו איסור. ע״כ. ועל זה העיר במנח״ש דכ״ז דוקא בתכריכי המת, שאין נאסרים אלא אם כן כבר התחיל לעשות בהם אותו התשמיש שלשם כך הם עומדים, וכל מה שנעשה קודם לכן אינו אלא הזמנה בעלמא, דקיימא לן דלא מיתסר בהכי, מה שאין כן אותם הדברים שאין דרך תשמישם להניחם ע״ג גוף המת, או לקוברם עמו, כגון חומה אהל פמוטות וכדומה, כיון שהקצו אותם לכבוד המת, ולא רק בהזמנה גרידא אלא שגם עושים כבר את תשמישם, אשר לשם כך הם עומדים, ודאי דהיינו ממש משמשי מת, ואם לא התנו עליהם שיהיו גם לצורך החיים, והקצו אותם רק לכבוד המת, מסתבר שדינם שוה לתכריכי המת שאסורין דבר תורה בהנאה, ועיין ברש״י שעל הרי״ף (ברכות כ״ג ע״ב) שכתב ״דכל מילי דמת אסור בהנאה דילפינן ותמת שם מרים, שם שם מעגלה ערופה״, ומלישנא דכל מילי משמע דכל מה שהוא לצורך או לכבוד המת שפיר נאסר.

וע״ש במנחת שלמה שהביא ראיות לכאן ולכאן, וסיים, דמסגנון דברי האור זרוע שפיר משמע דרק מה שעל המת או קברו נאסר בהנאה, ולא סתם דברים שמקצים אותם לכבוד המת, ונפקא מינה לפמוטות. ועל כל פנים חושבני דלפי המבואר באחרונים שיש להחמיר במצבה, אם כן הוא הדין יש להחמיר בפמוטות, זולת אם נאמר שהפמוט נעשה לחיים ולא רק למתים. ע״כ.

ועיין להרשב״א בתשובה (ח״א סימן רצו) שכתב, שאלת אם מותר לישב על המצבות שעל הקברות שרוב בני אדם אינם נזהרין בכך, והשיב, מסתברא שהוא מותר, לפי שאין מניחין אותם מצבות עכשיו אלא לכבוד בעלמא, ומה שנוהגים לישב עליהם מוכיח על כך, והרי אלו כמתנין עליהם שלא נאסרו לישיבה אלא לכבוד בעלמא. עכ״ל. ובבית יוסף הביא דברי הגהות אשיר״י (פרק אלו מגלחין סימן עט) בשם אור זרוע (הל׳ אבילות סימן תכג) גבי מי שחצב קבר ולא הטיל בו את המת, דאותו בנין מותר בהנאה. אבל קבר מחובר לקרקע אפילו הטיל בו נפל או מת מותר בהנאה. ויש מפרשים דקברות שלנו שחופרים בקרקע ומשליכין העפר לחוץ, ומכניסין שם את המת, ושוב משליכין העפר, לגבי הקבר אותו הוא אסור, שהרי היתה בו תפיסת ידי אדם. ובתשובה כתב, דכל מה שנעשה לצורך המת ולכבוד המת אסור בהנאה. ומתוך כך אסר למכור מצבה שנשברה. ולדבריו אסור להשען על המצבה. ואם כן אסור לדרוך על גבי (בית) הקברות משום דאסור בהנאה. עכ״ל. ולענין הלכה בדברים שהרא״ש חלוק עליו נקטינן כהרא״ש. ע״כ דברי הבית יוסף. ומסיום דבריו משמע דנקט להקל גבי דריכה על המצבה. ועיין בחזון עובדיה על הלכות אבלות (ח״א עמוד תלו) שכתב, ד״נכון מאד״ להזהר שלא לדרוך ברגליו על המצבות של בית הקברות, ואם א״א בלא זה, והוא דרך אקראי בעלמא, יש להתיר. וע״ש במקורות לגבי הנאה מהמצבות.

ועיין להחזון איש (אהלות - סימן כב אות כח ד״ה הבית יוסף סימן שס״ד) שכתב ע״ד הרשב״א, דמשמע טעמא כטעם הרא״ש שכ׳ הטור, דציון על הקבר אינו מתייחד למת, שאינו בכלל קבר, אלא מילתא בעלמא לכבודו, ולא אסרו דבר של מת אלא הנעשה על גופו לשם כבוד, אבל חוץ לגופו לכבוד נשמתו, אינו אסור. ואף על גב דאמר בגמרא מ״ח. יעשו דימוס על קברו, ומשמע דר״ל כעין מצבה, וכן בסימן שמ״ח כ׳ הטור דכופין היורשין לשום אבן על קברו, אמת הוא דחייבין גם בכבוד זה, ועושין ממה שנתייחד לקבורתו מצבה וכו׳. ע״ש. ולכאורה אם הקילו במצבה, כ״ש בנידון דידן גבי אהל. אך י״ל דנידון דידן דמי למי שיקח את המצבה להשתמש בה לבנין ביתו וכדו׳, דבודאי לא יעלה על הדעת להקל בזה. ולפי זה לכאורה הוא הדין נידון דידן. אלא אם כן נימא דנעשה לכבוד בעלמא, וגם לצורך החיים העומדים שם לקרוא תהלים, ובזה ליכא איסור הנאה, וכפי מה שכתבנו לדון לעיל.

והנה לגבי חומה שעושים מסביב לבית הקברות, כתב בפתחי תשובה (סימן שסד אות ג) בשם תשובת חתם סופר (יורה דעה סימן שלה) שאם החומה נהרסה, מותרים לבנות מהאבנים בית שער, די"ל דלא נעשה החומה משמש כלל, דהקבר גופיה הוי כבית שמעמידין בו ע"ז, אבל חומה שאינה אלא לשמירה לא נתקדשה, ולא מצינו העשויה לשמירה שתהיה משמשה ותאסר. ועש"ה מצד כבוד המת. ועיין עוד בגשר החיים (פד ז) שתמה שהחתם סופר (ליקוטים סימן ט) כתב לגבי יחידי סגולה שנדבו לבנות חומת אבנים לבית העלמין, ודן שם לומר בחומת בית הקברות שנבנית לשמירת מתים, אסורה בהנאה, וא"א לשנותה לשום דבר דהוי כשמשמשי ע"ז שאסורים בהנאה.

אולם אין זה קשור לנידון דידן, דחומה מסביב לבית הקברות, שנועדה לשמירה, ואינה שייכת למת מסויים, קיל טפי מאהל הנעשה על מצבת הקבר ממש. ואמנם ע' בגשר החיים (שם אות ב) שדן לענין איסור האהל, וכתב, שיש לאהל איסור דרבנן משום כבוד המת, כמו לביה"ק, ושנראה שכל שטח האהל כדין ביה"ק, וחומת האהל כחומת ביה"ק, ואם האהל נבנה בתוך ביה"ק לאחר שכבר הוקצה לביה"ק במצריו, פשוט שכל האהל הרי הוא כביה"ק, אלא שאם בזמן שהוקם האהל טרם הוקצה השדה לביה"ק, אבל ג"ז אמרתי שמסתבר וכו', כשם שנתנו לביה"ק של רבים דין ביה"כ שכלו אסור, כך גם לפנים מן המחיצה שהוקצה לקבר יחיד ניתן לו כבוד בית הכנסת, אמנם בש"ג מבואר שיש חילוק בין ביה"ק של רבים לבין קבר יחיד, וכן הביא בשם הדעת כהן סימן ר"ו ודעתו שאם הוקצה כל השטח רק לכבוד המת תלוי הדבר בפלוגתא דהרי"ש והרא"ש.

וע"ש בגשר החיים שהעיר על הרב דעת כהן ומסיק: ולפענ"ד אין אהל כזה קשור בפלוגתא זו כי אין האהל בכלל הקבר, אלא שכל הדיון הוא בנוגע לאיסור דרבנן משום כבוד המת.

ולמסקנא דדינא, נראה דאחר שקבעו את האוהל על קברו של הצדיק רבי דוד זצ"ל, ראוי שלא להסירו, וישאירו אותו כמות שהוא, ויש להוסיף, שזה גם לכבודו של האבא הגדול כמוהר"ר הגר"ש משאש זצוק"ל, כי המכבדים את בנו הרי זה גם כבודו של האבא, ומה שיש אוהל גם על מצבת האבא, אין זה גורע מכבודו אם עושים כן גם על מצבת הבן שהיה רב ראשי לקהלות חשובות בצרפת, ורבים נהנו ממנו תורה עצה ותושיה, וזיכה את הרבים בנועם אמרותיו, ועמד על המשמר בעניני הרבנות בפריז, וראוי הוא לכבוד זה.

ועל כן תשאירו את האהל במתכונתו הנוכחי, ולא להשתמש באהל זה לצורך ארון קודש.

בכבוד רב ובברכת התורה,

יצחק יוסף

הראשון לציון הרב הראשי לישראל

סימן לב

מכתב לבני משפחת החטוף שנהרג בידי בני עוולה, הי"ד

[שלחן ערוך סימן שעו]

בס"ד, ז' אייר תשע"ה

לכבוד המשפחה היקרה והחשובה, **משפחת יפרח** הי"ו

שלום וברכה וישע רב,

במענה לשאלותיכם בדבר האזכרה שיש לערוך, הנה בכל מנהגי יום השנה יש לילך אחר יום הפטירה, ולא אחר יום הקבורה, הן בשנה הראשונה, והן בשנים שלאחר מכן, ולכן יש לקבוע את האזכרה של שנים עשר חודש, לפי אותו יום שנחטף ונרצח בידי בני עוולה. ה' יקום דמו. אל נקמות ה'.

ואמנם לענין מנהגי האבלות של שנים עשר חודש, שנוהגים הבנים על הוריהם, יש לנהוג בהם לפי יום הקבורה, אבל שאר העניינים כגון אזכרה, תענית ביום היארצייט לנוהגים להתענות, סיום אמירת הקדיש, וביקור בביה"ק, יש לקבוע לפי יום הפטירה.

ואמנם יש הנוהגים לעשות את האזכרה של השנה הראשונה בלבד, לפי תאריך יום הקבורה, ורק בשנים שלאחר מכן עורכים את האזכרה לפי תאריך יום הפטירה, והנוהגים כך יש להם ע"מ שיסמוכו, ונהרא ונהרא ופשטיה. ומכל מקום למעשה היותר נכון לעשות היארצייט לפי תאריך יום הפטירה גם בשנה הראשונה, וכמבואר דין זה בספר ילקוט יוסף הלכות אבלות (עמוד תר"ו).

ובזמנו בזמן מלחמת יום הכפורים, שאלו המשפחות השכולות את מרן מלכא אאמו"ר זצוק"ל, לגבי קביעת מועד יום פקודת השנה, והשיב להם במדור ההלכתי ברדיו "מורשת" ביום שישי, כי יש לקבוע את יום השנה ביום הפטירה, ולא ביום הקבורה. גם בשנה הראשונה. ועיין בשו"ת יביע אומר ח"ה יורה דעה (סימן ל"ב).

ובדבר השאלה אודות מה שנהגו לעשות אזכרה גם בסיום י"א חודש, אם צריך לנהוג כן. תדעו, שמעיקר ההלכה אין צורך לעשות שום אזכרה במלאות אחד עשר חודש. ועיקר האזכרה זה רק בשנים עשר חודש, יום השנה. ורק לענין קדיש יש להפסיק מלומר קדיש שבוע בתחלת חודש האחד עשר. ומכל מקום יש הנוהגים לעשות סעודה בליל תשלום י"א חודש מלבד מה שעושים אזכרה ובליל תשלום י"ב חודש, ועורכים לימוד לעילוי נשמת הנפטר.

ובאמת שבענין המנהגים אפשר שכל א' יעשה כמנהג בני עדתו, ומכל מקום עיקר האזכרה בסיום י"ב חודש כאמור, ומה שעורכים אזכרה בליל י"א הוא מנהג בעלמא, ולכן אם יש איזה קושי בעריכת סעודה בליל הי"א אפשר להסתפק בעריכות לימוד וכדומה, ויערכו את הסעודה בסיום הי"ב חודש, אבל יש לדעת שכל הסעודות שעושים לע"נ הנפטר הם מנהג שנהגו ישראל, אבל אין להם חיוב מעיקר הדין כלל. והעיקר הוא הלימוד והקדישים שאומרים לע"נ הנפטר.

והוא הדין העלייה לבית העלמין והלימוד על קברו, עיקר סדר הלימוד יש לערוך בסיום י"ב החודש, ובקהלות מסויימות יש שנהגו גם לעלות בסיום י"א חודש, ואם יש קצת קושי, אין צריך לנהוג כן. כי העיקר הוא בסיום י"ב חודש שהוא יום השנה העיקרי לפטירתו.

ובדבר שאלתכם אם יש ענין שג' משפחות הנרצחים יציינו יחד את יום השנה, דבר זה נתון לשיקול דעתכם כיצד לעשות את הלימוד וסדר הלימוד כל משפחה כפי מנהג עדתה, ומכל מקום נכון לעשות עצרת התעוררות לכלל הציבור להתעוררות ולהתחזקות בעבודת השי"ת שיאמר די לצרתו ויגאלנו גאולת עולמים.

וכבר אמרו רבותינו בגמרא פסחים (נ.) הרוגי מלכות אין אדם יכול לעמוד במחיצתן. ובמחזור ויטרי [לאחד מהראשונים] מתאר את סדר הישיבה לפני הקב"ה בגן עדן, ובה שבע כיתות של צדיקים, כת ראשונה הם הרוגי מלכות, כגון ר' עקיבא וחבריו, כת שניה טבועי ים וכו'. ובודאי שיש דרגות גם בהרוגי מלכות עצמן, כי אינו דומה מי שהיה אדם פשוט, וכ"ש חוטא, למי שהיה ירא שמים ולומד תורה, שבודאי מעלתו גדולה לאין ערוך.

הרמב"ם באגרת השמד כותב: "ואמרו חכמינו זכרונם לברכה (שה"ש רבה ב' ז): "השבעתי אתכם בנות ירושלים" - השבעתי בדורות של שמד, או באילות השדה, ששפכו דמם עלי כדם צבי ואיל, ועליהם הוא אומר (תהלים מ"ד כ"ג): "כי עליך הורגנו כל היום". ואיש שיזכהו האל לעלות במעלה עליונה כזאת, כלומר שנהרג על קדושת השם, אפילו היו עונותיו כמו ירבעם בן נבט וחביריו, הוא מעולם הבא, ואפילו לא היה תלמיד חכם".

אחרוני זמנינו דנו באדם שנהרג על קדוש ה', האם גם עוונותיו מתכפרים ואפילו בלי וידוי ותשובה. ודנו בזה לגבי ההרוגים בשואה הי"ד, או אותם שנהרגו במלחמות, שבספר הליכות והנהגות לבעל הקהילות יעקב כתב, ששמע מפי השמועה, שהמתים על קדה"ש בודאי ידונו אותם על העבירות שעשו, אף על פי שמקבלים שכר עצום ומעלה גבוהה מאד על עצם ההריגה על קדוש ה'.

אך הקשו על דבריו מהגמרא בסנהדרין (דף מז) נהרג מתוך רשעו, כיון דלאו דכי אורחיה קמיית, הוי

ליה כפרה. ועיין עוד בשו״ת מהר״ח אור זרוע (סימן יד) שגם כן הוכיח משם לענין שאפילו היה רשע ונהרג מתוך רשעו, מתאבלין עליו.

ויש שרצו לחלק שצריך לפחות שבשעת ההריגה יכיר את בוראו. אך בשו״ת משנה הלכות (חט״ז סימן לג) הוכיח מסתמות דברי הרמב״ם הנ״ל, שאפילו היה רשע גמור מתכפרים עוונותיו בכל מקרה. שהרי הרמב״ם כתב אפילו ירבעם בן נבט וחביריו.

ויהי רצון שלא תוסיפו לדאבה עוד, ובבנין ציון וירושלים תנוחמו, ומכאן ואילך לחושבנא טבא ותזכו לרוב נחת.

בברכת התורה,

יצחק יוסף

הראשון לציון הרב הראשי לישראל

סימן לג

לעשות נחת רוח לחיילי הצבא שנהרגו על קידוש ה׳

[שלחן ערוך סימן שעו]

בס״ד, ט׳ אלול תשע״ד

לכבוד היקר והנעלה כש״ת ה״ה **צפניה שמואל** נר״ו

שלום וברכה!

במענה למכתבו הנני להשיב, בענייני תיקונים לנפטרים וכדומה ותועלתם, נא לפנות למקובלים ויודעי חן לשאול בעניינים אלו, והנכון הוא לפנות לידידינו הגאון רבי בן ציון מוצפי שליט״א, שבקי במדרשי חז״ל ובדברי המקובלים ומנהגיהם.

ועיין בספר ילקוט יוסף הלכות אבלות (עמוד ת״פ) שנתבאר, דעיקר הנחת שעושה אדם להוריו אחר פטירתם הוא בלימוד התורה, ומבלי קביעת עיתים לתורה מידי יום, תועלת הקדיש מועטת, ולכן על האבלים להתחזק בלימוד התורה, ולהשתתף בשיעורי תורה מידי יום, תמידין כסדרן, ובכל עת פנוי יעסקו בלימוד לפי מדרגתם.

אשר על כן אם רוצים לעשות נחת רוח לחיילי ישראל אשר מסרו נפשם על קידוש ה׳, הדבר המועיל ביותר לעילוי נשמתם הטהורה, לייסד שיעור תורה ולהרבות בלימוד תורה וקיום המצוות, וכמ״ש בספר יוסף אומץ למהר״י יוזפא (עמוד של״א) ענין קדישים וברכו, שתיקון זה אינו רק לעמי הארץ, אבל לימוד התורה מועיל שבעתיים מכל תפילה, ועי״כ מכניסים את המת לגן עדן, ואם הבן מחדש חידושי תורה, אין ערך להכבוד שזוכה אביו עי״ז בישיבה של מעלה, ולכן כל אבל על אב ואם ישתדל מאד להרבות בלימוד תורה בכל עת פנוי, לפי ערך חכמתו. ועיין עוד בספר יסוד ושורש העבודה (בסוף הספר) מה שהפליג על זה, ובפלא יועץ (אות חידוש), ובשו״ת תורה לשמה (סימן צ״ח).

וכן ביום השנה, ובלילה שלפניו, יש להרבות בלימוד התורה, ובנתינת צדקה, כפי יכולתו. ומבואר בקדמונים, שהלימוד ביום השנה יש בו עילוי לנשמת המנוח, ובפרט בבנו, דברא שמזכה אבא, ועיין בשו״ת תורה לשמה (סימן תצג) מ״ש בשם האר״י ז״ל, במעלת יום הפטירה. ועיין למהרח״ו בשער טעמי המצות וזה לשונו, ענין הנשמה שאמרו רבותינו ז״ל (שבת קנב:) שכל י״ב חודש עולה ויורדת, מכאן ואילך עולה ואינה יורדת, שמעתי בשם מורי זלה״ה, כי בשבוע אחרון מהי״ב חודש, אף על פי שתשלום י״ב חדש חל בימי החול באמצע השבוע, עם כ״ז בשבת שלפני כן, עולה ואינה יורדת עוד, אף על פי שחסרים כמה ימים להשלים י״ב חודש לפי שביום השבת כל הנשמות עולות לגן עדן העליון, וכיון שעלה שוב לא ירד, ע״כ. וסמך לזה ממ״ש בספ״ב דעדיות, משפט רשעים בגיהנם י״ב חדש, שנאמר והיה מידי חודש בחדשו, ופירש הראב״ד, דממה שנאמר ״בחדשו״ משמע באותו חודש עצמו, כלומר מניסן לניסן או מתשרי לתשרי, וקאמר יבא כל כשר וכו׳, ובמשפט רשעים קא מיירי וכו׳. והקשה בתוי״ט. דלפי זה מאי ומדי שבת בשבתו? ולדעת המהרח״ו אתי שפיר.

ויש נוהגים לעשות סעודה בליל תשלום אחד עשר חודש, ובליל תשלום י״ב חודש. ועורכים לימוד

לעילוי נשמת הנפטר, וכל אחד יעשה כמנהג בני עדתו, ומכל מקום עיקר האזכרה הוא בסיום י״ב חודש, ומה שעורכים אזכרה בליל הי״א, הוא מנהג בעלמא. ולכן אם התעורר איזה קושי בעריכת סעודה בליל הי״א, אפשר להסתפק בעריכת לימוד וכדו׳, ויערכו את הסעודה בסיום הי״ב לחודש. וכבר נתבאר שכל הסעודות שעושים לעילוי נשמת הנפטר, הם מנהג שנהגו עם ישראל, אבל אין להם חיוב מעיקר הדין כלל, והעיקר הוא הלימוד והקדיש שאומרים לעילוי נשמת הנפטר. ולכן אין להפריז על המדה בהוצאות כספיות בסעודות גדולות לאורחים רבים. והמנהג אצלינו שבליל תשלום י״ב חודש לפטירה, מתאספים בבית הכנסת, לומר דברי תורה ומוסר, בין תפלת מנחה לתפלת מעריב.

בברכת התורה ולומדיה

יצחק יוסף

הראשון לציון הרב הראשי לישראל

סימן לד

בענין גזיזת ציפורניים למוהל אבל

[שלחן ערוך סימן שפא]

בס״ד, ה׳ תמוז תשע״ד

לכבוד כש״ת הרה״ג ר׳ **דוד צדוק** שליט״א

רב המושבים אורה ועמינדב

בדבר שאלתו אודות מוהל הנמצא בתוך שלושים לפטירת אביו, אם מותר לגזוז צפרניו, הנה אשכחן כמה הפרשים בין נטילת צפרנים לתספורת, שבצפרנים כתבו כמה ראשונים להקל מיד אחר שבעה, ע׳ לרבינו יצחק בן גיאת (הל׳ אבל עמוד מט) שהובא בטור (ס״ס שצ), ובה״ג (הל׳ אבל עמוד רנג), וסמ״ג (הל׳ אבלות דרמ״ו ע״ג), והריא״ז (סוף מו״ק אות טז).

ועוד הפרש מצינו שבצפרנים אין צריך גערה, כמ״ש בתשו׳ הלק״ט ח״א (סימן קיג), ובתשו׳ זרע אמת (חלק יורה דעה סימן קנג). ע״ש.

ועוד קולא מצינו כשחל כ״ט יום של האבל בערב שבת, והשלשים בשבת, נקטי׳ לדינא דלא כקולת רבינו יום טוב שהיקל להסתפר, עיין תוס׳ מו״ק (יט:), ועם כל זה בצפרנים כתבו כמה אחרונים שיש להקל ליטלם, ע׳ תשו׳ הזר״א הנ״ל, ובמשנת רבי אליעזר ח״ב (חלק יורה דעה סימן כז), ובשו״ת נשמת כל חי (חלק יורה דעה ס״ס סו). ע״ש. ועיין עוד מה שתמה הט״ז (בסימן שצ ס״ז) ע״ד השלחן ערוך שם, שכיון שפסק בשלחן ערוך שם (סעיף ה) שאשה מותרת בנטילת שער אחר שבעה, כדעת הרי״ף והרמב״ם, למה לא תהיה מותרת ליטול צפורניה על ידי עצמה, והלא צפרנים אינם חמורים מנטילת שער. ע״ש. ועיין להש״ך בנקה״כ שם, ובתשו׳ הזרע אמת ח״ג (סימן קסז) מ״ש להצדיק דברי הט״ז. עש״ה.

והנה הרמ״א בשלחן ערוך (סימן שצג ס״ג) כתב, שמותר למוהל ליטול צפרניו בשביל למול, וכן כתב הש״ך בנקודות הכסף שם, וה״ט משום שאין כוונתו לנוי. והיה מקום לכאורה לדבריו להקל גם בנידון דידן שהמוהל רוצה לקצוץ הצפרנים מטעמי הגיינה, שהצבור המתאסף בברית לא יראו שגדלו צפרניו ויחששו למילה שעורך. שהרי במקום זה של גדילת הצפרנים מתרבים החיידקים וקשה לנקות ולחטא מקום זה. כי הגם שבשלחן ערוך לא כתב להתיר כי אם בצפרניים הצריכים בשביל המילה, מכל מקום לא גרע זה מסברא דכבוד הבריות, שכתבו כמה פוס׳ להתיר קציצת הצפרנים באיזה מקרים, וכמ״ש בחזון עובדיה אבלות ח״ב (עמוד שג) בנידונו, וכתב על זה, וכבר נאמר, הסר ממך עקשות פה ולזות שפתים הרחק ממך. ע״ש. וה״נ בדורות אלו שמחפשים כל מיני טענות בעניני המילה, שהמוהלים אינם מספיק הגייניים וכו׳ וכו׳, יש מקום להקל למוהל שרוצה שלא ייראו צפרניו ארוכות, ויחששו הרואים וההורים שמא יכול להזיק לילד מהחיידקים שבין הצפרנים, ויכולים לקטרג ולהתריס כנגדו וכנגד המוהלים, רשאי לקוצצן.

אולם שוב בינותי, דמה שהתיר בחזון עובדיה הנ״ל הוא בת״ח מפני כבוד התורה, אבל בנידון דידן הרי יש מוהלים אחרים, ומה בכך אם עד השלושים ישלחם למוהל אחר, אם יש חשש שידברו על צפרניו

הגדלות. ובפרט שיכול לגוזזן בשינוי, או בשיניו, וכן על ידי גוי, וכמ״ש בחזון עובדיה שם, לפמ״ש מרן בשלחן ערוך אורח חיים (סימן תסח ס״א). ולפ״ד הרדב״ז בתשו׳ ח״א (ס״ס רמג) דבמילתא דרבנן אמרינן מסייע אין בו ממש. ע״ש. ויש להוסיף שממרן עצמו ביורה דעה הנ״ל (סימן שצ ס״ז) מוכח כן. ע״ש. ודו״ק.

אשר על כן למעשה נראה דלכתחלה אין ראוי להקל בזה, אלא על ידי שינוי או על ידי גוי.

בברכת התורה,

יצחק יוסף

הראשון לציון הרב הראשי לישראל

סימן לה
נישואי אלמן תוך ג׳ רגלים

[שלחן ערוך סימן שצד]

בס״ד, י״ז כסלו תשע״ה

לכבוד גיסי הנכבד, איש על העדה, מזכה הרבים, מוכתר בנימוסין, הרה״ג ר׳ **יעקב צ׳קוטאי** שליט״א

מודיעין

שלום וברכה,

בדבר השאלה בחתן זקן כבן שבעים ואחת שנתאלמן בז׳ באב תשע״ד, ורוצה לישא כעת אשה למרות שלא עברו ג׳ רגלים. דהא מבואר בשלחן ערוך (יורה דעה הלכות אבילות סימן שצב) דאם מתה אשתו, אסור לישא אחרת עד שיעברו עליה שלש רגלים. ע״כ. ואין הטעם משום תוספת אבילות, אלא כדי שישתכח הראשונה מדעתו בשעה שיהיה עם השניה, וע״י שמחת הרגלים הוא שוכח הראשונה.

ודעת הרמ״א שם, די״א דאף מי שהוא עשיר ויכולת בידו לשכור לו משרתים ומשרתות, מכל מקום אם אין בתו או כלתו אצלו בביתו שתוכל לשמשו בחפיפת הראש או שאר דברים שמתבייש מאחרים, מקרי אין לו מי שישמשנו, וכל כיוצא בזה (פסקי מהרא״י סימן ג׳), ולכן נשתרבב המנהג שרבים מקילין בענין ונושאין נשים תוך שלש רגלים, ובעל נפש יחוש לעצמו.

ואמנם בנידון דידן אחר העיון היטב בכל צדדי השאלה נראה שיש מקום להקל להם, בהיות ומרן כתב בשלחן ערוך (סימן שצב ס״ג) שאם אין לו מי שישמשנו מותר לקדש מיד ולכנוס אחר שבעה. ע״כ. וכאן שהוא זקן ודאי צריך ביותר למי שישמשנו. ובכהאי גוונא יש לצרף גם השיטות דס״ל שר״ה וכיפור נחשבים לרגלים, והוא דעת האגודה דחשיבי כרגלים אף לענין זה. ע׳ חזון עובדיה ח״ב (ע׳ שלה), ואף שהוא נגד מרן, שהרי מרן שם כתב להדיא דר״ה ויום כפורים אינם חשובים כרגלים לענין זה. ובכהאי גוונא לא אמרי׳ הלכה כדברי המיקל באבל, כשהוא נגד מרן. מכל מקום מכיון שהעיקר הוא שאין מי שישמשנו, יש להתיר לו בצירוף הנ״ל.

ועוד חזי לצרף מ״ש בדגמ״ר שם, דשמיני עצרת חשוב רגל בפני עצמו גם לענין זה. ע״ש. אלא דעי׳ בתשו׳ ח״ס (סימן שנ) דחותנו הגאון ר״ע איגר זצ״ל כתב אליו, שלא נראה כן מהרא״ש (פרק אלו מגלחין סימן צה). ע״ש.

וע״ש עוד במי שחלתה אשתו בער״פ, ושבקה חיים ביום ג׳ דחוהמ״פ, ורוצה לישא אשה ביום ך׳ אדר שני שעבר עליו יותר מי״ב חודש אך לא ג׳ רגלים. דעת חותנו הגאון הנ״ל להתיר, והוא ז״ל האריך בזה והסכים עמו, כי יש הרבה צדדים להקל. ע״ש. ובתשו׳ הקודמת שם העלה להתיר לרב גדול אחד שמתה אשתו, ורוצה לישא אשה אחרי ב׳ רגלים, יען כי אף שיש בביתו בתו וכלתו, אך לא הורגלו לשמש בביתו לפי כבוד רב ות״ח כמותו, ולפי כבוד הנכנסים הנכבדים המשכימים לפתחו, אבל הרבנית המדוברת לו, הנהיגה בית בעלה הראשון בקהלה גדולה. ובצירוף כי האלמנה המדוברת היא בת ת״ח גדול, ואלמנת ת״ח גדול וגלי ים עברו על ראשה וכו׳, ומצוה רבה להרנין לב האלמנה

להוציא ממסגר נפשה, לכן פשוט להתיר לישא אותה אחר ב׳ רגלים. עש״ב.

בברכת התורה ולומדיה,

יצחק יוסף

הראשון לציון הרב הראשי לישראל

סימן לו
להעביר נפטר מבית קברות גוי

[שלחן ערוך סימן תג]

בס״ד, ט׳ כסלו תשע״ד

לכבוד הרב הנכבד, מרביץ תורה, זכות הרבים תלויה בידו, הרה״ג ר׳ **יצחק פרובר** שליט״א

הרב הראשי לקוסטה ריקה

שלום וברכה וישע רב!

במענה למכתבו הנני להשיב:

מצוה להעביר את עצמותיה של אותה אשה יהודיה שנקברה בבית קברות נכרי, ואין להשאיר אותה שם, שאין ספק שאין קוברים מתי נכרים עם מתי ישראל, שהרי אפילו ישראל רשע אין קוברים אצל צדיק, וכ״ש נכרי אצל ישראל, ואף בדיעבד אם קברו בטעות עכו״ם אצל ישראל, או ההיפך ישראל אצל עכו״ם, חייבים לפנותו מן הדין, וזהו כבודו של המת ומצוה להביאו לקבר ישראל, ואין כאן שום חשש לבזיון המת או חרדת הדין, אלא להיפך זהו כבודו של המת להביאו לקבר ישראל, ועיין בילקוט יוסף על הלכות אבלות, עמוד תשט״ו, וכן בספר חזון עובדיה הלכות אבלות ח״ג (עמוד רל״ט) שבדורות הראשונים היו קוברים את המת לתוך בור או חפירה, ואחר שנתעכל הבשר היו מלקטים עצמותיו וקוברים אותו בארון של ארזים, וראה עוד בספר חזון עובדיה הלכות אבלות ח״א עמו׳ שי״ג והלאה ובמקורות שם.

בקבר של אשה שהבשר נתעכל ויש שם רק עצמות, אפשר לבצע את ההעברה גם על ידי איש, ואין צורך להביא אשה שתטפל בזה, אך אם עדיין לא נתעכל הבשר יעשו את העברה על ידי אשה.

נפטר שהגיע לארץ עם ארון, יש לקבור הנפטר בקרקע בלי הארון כמנהג ארץ ישראל, והרוצה להקל ליהנות מהארון הזה יש לו ע״מ שיסמוך. ומכל מקום יש לברר עד כמה שאפשר, היאך היתה דעת השולחים את הארון הזה, ואם יתברר שהיתה דעתם על מנת לקוברו עמו אין להקל, ויש לאסור הארון בהנאה כדין תשמישי המת.

והנה אם לא נתברר אם כוונת הנותנים את המת בארון היתה על מנת לקבור הארון עמו כמנהג חוץ לארץ, אי נימא דאיסור תשמישי המת הוא איסור תורה, הוה ליה ספק דאורייתא ולחומרא. ואי נימא דאיסור זה מדרבנן, הוה ליה ספק בדרבנן ולקולא. ובגמרא סנהדרין (מז:) נחלקו אביי ורבא אם הזמנה מילתא או לא, גבי האורג בגד למת, דלאביי הזמנה מילתא ואסור בהנאה, דילפינן שם שם מעגלה ערופה, ולרבא מותר דהזמנה לאו מילתא היא. ע״ש. ומדילפינן לה מקראי לאסור משמשין שמע מינה דהוי מדאורייתא. וכן כתבו רש״י שם, ובתוס׳ (מח. ד״ה משמשין), ובנימוקי יוסף, ובתשובת הרשב״א ח״א (סימן תקלו), וח״ג (סימן שעט).

אמנם בתוס׳ זבחים (עא:) משמע דהוא איסור דרבנן, כ״ש משער המת דשרי מהתורה. וכן דעת המבי״ט בקרית ספר (פרק י״ד מהלכות אבל), וכן כתבו המהרשד״ם (חלק יורה דעה סימן ר) ובשו״ת בית דוד (סימן קע). ועוד. ומכל מקום נראה שהעיקר לדינא כדברי התוס׳ בסנהדרין, וכהסכמת הרשב״א בתשובה, וכן נראה מדברי הריטב״א, ומתוס׳ הרא״ש (נדה נה.), דאזלינן לחומרא בזה. וכן כתבו הגאון רבי עקיבא איגר בתשובה (סימן מה), ומהר״י נבון בשו״ת נחפה בכסף (דף מח), ובספר שונה הלכות (דף עב), והמהר״י עייאש בעפרא דארעא (אות לג), ובספר קרית מלך רב ח״ב בתשובה (דף צ), ומרן החיד״א ביעיר אזן (מערכת ת אות יג), ומהר״י טאייב בספר ווי העמודים (סימן שי), ובשו״ת דבר משה (חלק יורה דעה סימן סז). ועוד.

ומעתה לכאורה יש להחמיר בנידון דידן, דספק דאורייתא לחומרא, אלא די״ל דכיון ששלחו המת בארון מחוץ לארץ לידי החברא קדישא, סמכו

ע״מ שיעשו החברא קדישא, וכיון שכאן לא נהגו לקבור עם הארון, לא הוקדש הארון להיאסר. ואף אם תמצי לומר שלא ידעו ממנהג אר״י, הוה ליה כהקדש בטעות, דלא הוי הקדש. ואם כן יש לעשות בזה ספק ספיקא. שמא לא שלחוהו בארון על מנת לקברו עמו, ושמא חשיב כהקדש בטעות, ושמא כדעת התוס׳ בזבחים (עא:) לחד שינויא, דעור המת אינו אסור בהנאה אלא מדרבנן. ע״ש. ותשמישי המת נמי מדרבנן, וכן פסק להקל בנידון דידן בס׳ כל בו אבלות (עמוד קפב) ובחזון איש יורה דעה (סימן רט). ע״ש.

ואצרף לכב׳ לשונו של מרן אאמו״ר זצוק״ל, מתאריך י״ז כסליו תשמ״ג: לכבוד יושב ראש הקהלה היהודית בסינגפור. הריני להשיב לשאלותיו בדבר העברת עצמות הנפטרים מבית הקברות היהודי הישן בסינגפור. אל מקום אחר, לפי דרישת הממשלה המקומית. א. ראשית כל, אסור לערב את עצמות הנפטרים ביחד, משום צערם של הנפטרים בתחיית המתים בעת שיקרב עצם אל עצמו, ולכן צריך ללקט עצמות של כל מת באופן נפרד, ולהניחם בארון בפני עצמו. [מסכת שמחות פרק יב. טור ושלחן ערוך יורה דעה סימן תג סעיף ח. חתם סופר סימן שנג. ועוד].

ב. מכל מקום מותר לעשות חפירה גדולה שתשמש לקבר גדול, ולתת שם את העצמות של כל מת בארון נפרד, ויתנו את הארונות זה לצד זה באותו קבר. ואחר כך ישימו עליהם עפר. ויקימו על הקבר מצבה גדולה בציון שמותם של כל הנפטרים הקבורים שם, דוגמת ״קבר אחים״. ויכולים להיות כקבר הנ״ל אנשים נשים וילדים.

ג. מותר להעסיק פועלים גויים בחפירת והריסת הקברים הישנים, ובסילוק המצבות הבנויים עליהם, והחברה קדישא תטפל אך ורק בליקוט העצמות כדת, ובזהירות רבה, באופן שלא יתפרקו העצמות מן השלד, ולא יפסיקו את הגידים המחוברים לשלד, אם ישנם כאלה. וכ״ז כדי לשמור על כבוד המתים. (ראה שלחן ערוך סימן תג ס״ז).

ואחר ליקוט עצמות המת ינתנו בתוך ארון עץ מיוחד, אשר יובל לקבורה במקום החדש. וראוי שיהיה נקוב מתחתיו. (ראה בשפתי כהן סימן שסב סק״א).

ד. קרובי הנפטרים, ובכלל זה הבנים והבנות האחים והאחיות של המתים אשר עצמותיהם מועברים לבית הקברות החדש, אם יודעים הם את היום המדוייק שבו מלקטים את עצמות קרוביהם, חייבים לקרוע בגדיהם באותו היום, ודי בקריעת החולצה, וחייבים הם להתאבל כל היום כולו, ואסורים במלאכה ובנעילת הסנדל וברחיצה וביתר דיני אבלות, ולערב נפסקת האבלות מיד, אף על פי שעדיין לא נקברו העצמות בבית הקברות החדש ועדיין מונחים הם בשקי ניילון או בארגזים.

ה. ביום הקבורה של העצמות פטורים מכל דיני אבלות. ומי שאינו יודע את היום המדוייק של ליקוט עצמות קרוביו פטור מקריעה ומאבלות. (וראה בשו״ת הר צבי יורה דעה סימן רצו).

ו. מותר וגם מצוה להעביר עצמות המתים לקוברם בארץ ישראל. והוא גמילות חסד של אמת. וכמ״ש בספר שו״ת יחוה דעת ח״ד (סימן נז), בשם הפוסקים.

ז. נכון שכל יחידי הקהלה יתאספו יום אחד בבית הכנסת, בזמן הטיפול בהעברת עצמות הנפטרים לקבורה, ולקרוא בספר תהלים. ולהתפלל לעלוי נשמותיהם של הנפטרים. ומי שיכול יתענה ביום ההוא, ויקבל התענית במנחה שלפניו.

אנו משתדלים לשלוח אליכם בהקדם האפשרי אנשים מתאימים לטפל בליקוט העצמות והעברתם לקבורה, ולאחר שיקבלו הנחיות הלכתיות מאתנו.

ויהי רצון שנשמע ונתבשר בשורות טובות ישועות ונחמות.

בברכה רבה,

יצחק יוסף

הראשון לציון הרב הראשי לישראל

סימן לז

ז' ימי אבילות על חטוף שמצאו רק חלק קטן מגופתו

בס"ד, ב' אב תשע"ד

לכבוד פאר המעלות, שמן תורק שמו,

כבוד שם תפארתו, הרה"ג וכו'.

שלום רב,

אודות מי שנחטף וע"פ חוות דעת המומחים נהרג בודאי, ואף מצאו איזה חלק קטן מגופתו, באופן שרוב גופתו אינה אצלינו, אם יש לשבת עליו שבעה מיד, או שצריכים להמתין לקבורה אם תהיה, לכאו' עפמ"ש מרן בשלחן ערוך יו"ד (סימן שעה ס"ה) שהרוגי מלכות שאין מניחים אותם ליקבר מתחילים להתאבל עליהם שבעה ושלושים משנתייאשו לשאול למלך לקברן, אע"פ שלא נתייאשו מלגנוב אותם. וכפי שכותב הש"ך שם (סק"ו) שאין חילוק בזה בין נתייאשו תוך שלושים לאחר שלושים. ע"ש.

ומרן בשלחן ערוך שם בהמשך הדברים (בס"ו) כתב, גבי מי שהיה צלוב בעיר אחרת, שאף שישבו עליו שבעה אז בהיותו צלוב, לא עלתה להם שבעה אחר שלא נתייאשו אז מלקוברם באותה שעה, שסברו שהוא כבר קבור בשעה שנתאבלו עליו, וע"כ אין כאן גדר של נתייאשו. שכל שהיה הדבר בטעות אצלם, לא חשיב זה כשישבו שבעה, וצריכים לחזור ולישב שנית, ע' היטב בשלחן ערוך יו"ד (סימן שמא סעיף ה), ושם (שעה ס"א) בהגה, ובביאור הגר"א שם (סקי"א). ע"ש. וע' מרדכי ורא"ש (בפרק ואלו מגלחין), וברמב"ן בתורת האדם שלא חשיב אבלות כל שלא נתייאשו. ע"ש. וע"ש ברא"ש שהביא מה שהורה ר"י ז"ל, על יהודי אחד שתפסו המושל ומת בתפיסה, ולא נתנו המושל לקבור, ונתעכב ימים רבים, דאין אנינות חלה על הקרובים, דלא קרינא ביה מי שמתו מוטל לפניו, כיון שאין עליהם לקוברו. ומכל מקום לא נדמיהו לנתייאשו מלקוברו שיחול עליהם אבילות מעתה, כמו בהרוגי ביתר, דהתם נתייאשו מלקוברן בכח מלכות. וכן בדביתהו דר"א בר"ש (ב"מ פד:) כיון שלא היה עומד לקבור חלה עלי' אבילות, דסתימת הארון הוי כמו סתימת הגולל, אבל בנדון זה לא נתייאשו לגמרי לקוברו, והיו מקוים בישועת השם שיערה ממרום רוח המושל לתתו לקבורה, בדמים מועטים, הלכך אבילות לא חלה על הקרובים, ואוננים לא הוו להו, כיון דאין יכולין להתעסק בקבורתו.

אולם בנידון דידן, אין המציאות כן, ולפי דברי המומחים אין כל אפשרות להביא הנפטר לקבורה, וגם המשפחה הגיעו לכלל יאוש בזה, א"כ לפי זה הרי מתחייבים כבר לישב באבלות מיד, כדין נתייאשו מלקוברו.

וגודע מ"ש הישועות יעקב באה"ע (סימן יז ס"ק טו) במי שנלקח לצבא, ונהרג שם על פי דברי כתב של גנרל קומונצי, וכ' שהאריך בתשובה בענין הערכאות ויצא הדבר בהיתר, ע"פ נאמנות הגנרל. ע"ש.

ובתשו' נפש חיה (סימן יא) כ' שאע"פ שהחתם סופר בתשו' (חאה"ע סימן מג) לא רצה לסמוך להתיר עגונה ע"פ עדות ערכאות, היינו משום שלא רצה להקל נגד הגר"מ בנעט שהיה רב המדינה, אך החתם סופר בעצמו (סימן צח) הסכים להקל. ע"ש. וכ"ה להדיא בתשו' הכת"ס (סימן כג) ושכן דעת אביו החתם סופר. ע"ש. וכל זה בהסתמך על הסברא דלא מרעי אנפשייהו, והיינו אף במקום שהם עצמם אין להם דיני נאמנות, ע' היטב בתשו' מהרי"ק (שרש קכ"א), ובתשו' כנסת יחזקאל (סימן נג). ע"ש. וע"ע בזה בשו"ת תורת חסד מלובלין (חאה"ע סימן א אות ח), ובס' חזון עובדיה אבלות ח"ב (ע' פז, פח). ע"ש.

וע"כ בנידון דידן שע"פ קביעת המומחים האיש נהרג, והוא דבר שברור במאת האחוזים, ובנוסף המשפחה נתייאשה לעת הזו מלקוברו, חייבים הם לישב שבעה ללא המתנה.

ובמדה וימצאו אח"כ את גופת הנפטר, כבר ביארנו בילקוט יוסף (ביקור חולים ואבלות סימן נט) שביום פינוי והעברת הגופה לקבורת קבע, המשפחה יצטרכו לנהוג בכל אותו יום כל דיני אבלות עד הערב,

אף על פי שהקבורה נעשית למחרת, או לאחר כמה ימים.

בברכת התורה ולומדיה,

יצחק יוסף

הראשון לציון הרב הראשי לישראל



סימן לח

למכור לנוצרים כיסויים למצבות שיש עליהן צורת שתי וערב

בס״ד, ט׳ ניסן תשע״ו

לכבוד

היקר והנעלה, כש״ת הרב **בנימין כהן** שליט״א

שלום רב,

אודות שאלתו בדבר יהודי המייצר כסויים לקברים מפלסטיק, למנוע לכלוך וכיוצא, וביקשו האחראים על בית קברות נוצרי, לקנות ממנו הכיסויים הנ״ל, האם מותר למכור להם, אף שבמצבות שלהם יש שתי וערב.

הנה בשו״ת תרומת הדשן (סימן קצ״ז) הביא מ״ש המרדכי (פ״ג דע״ז) בשם הראבי״ה שהצלב שתולים הכמרים על בגדיהם אינו אלא לזכרון, ולכן אין לדון אותו כע״ז, וכ״פ הרמ״א (סימן קמ״א סעיף א׳), שצורת שתי וערב שתולין בצואר לזכרון, אינה נקראת צלם ומותרת ע״כ. ולפי זה מדלייה שעשויה בצורת צלב אין עליה דין ע״ז ומותרת, והן אמת כי הש״ך שם כתב שדברי הרמ״א שהתיר צורת שתי וערב זה דוקא כשידוע בודאי שלא השתחוו לה, אבל כשאין הדבר ידוע יש לחוש שמא השתחוו לה וספק דאורייתא לחומרא ע״כ. אולם גם לדעת הש״ך י״ל שבמדליית זהב בצורת צלב, שהדבר גלוי וידוע שנעשית אך ורק לאות כבוד בעלמא, ואין דרך להשתחוות לה יש להתיר בפשטות, ולפי זה גם בשתי וערב המצוי על הקברים של בית קברות נוצרי אין דרך להשתחוות לזה שם, וכל מה שעושים הוא רק לזכרון ולכן אין לזה דין ע״ז ומותר למכור להם כסויים אלה.

ואודות שאלתו האם מותר בחוץ לארץ להכניס מכתב לתיבת דואר ביום שישי, שיודע שהמכתב יאסף בשבת ע״י גוי, הנה כיון שנמצא בחוץ לארץ ומסתמא רוב המכתבים הם של גויים, וכשאוספים וממיינים את המכתבים אדעתא דנפשיה קעביד, ועוד שאין אתה אומר להם לעשות את זה בשבת, והוא עושה להשלים פעולתו ולקבל שכרו, על כן מותר לשלשל את המכתב לתיבת הדואר ביום שישי, וכ״פ מרן השלחן ערוך (סימן רנ״ד ס״ד) וראה עוד בזה בספר ילקוט יוסף שבת כרך א׳ חלק ראשון (מהדורת תשע״א עמ׳ ק״ו ואילך).

בברכת התורה,

יצחק יוסף

הראשון לציון הרב הראשי לישראל



חלק אבן העזר

אגרות ומכתבים

סימן א

פסק דין בתיק בבית הדין הגדול

חרם דרבינו גרשום שלא לגרש אשה בע״כ

[שלחן ערוך סימן א סעיף י׳]

מתוך שיעור שנמסר בכנס הדיינים תשע״ה

בעת האחרונה הגיע לפנינו תיק שבו נדון מקרה של אשה שעקב תאונת דרכים הוצרכה לעשות ניתוח. לדברי הצדדים הניתוח לא נעשה כראוי, ובעקבותיו יש לאשה נכות מסויימת. האשה אמנם הולכת, אך יש לה כאבי גב תמידיים. בשל כך האשה לא חיה עם בעלה חיי אישות, לטענתו 7 שנים, לטענתה 5 שנים. ההבדל בין הצדדים אינו משנה, מכיון שאין חולק על כך שכיום האשה אינה יכולה לחיות חיי אישות עם בעלה. הבעל טוען שיש בידיו מסמכים המאשרים שהפגיעה באשה בלתי הפיכה. האשה טוענת שהענין יכול להשתפר ולחזור לכמות שהיה אם עוד קצת סבלנות. האשה לא הוכיחה את טענתה. הבעל מוסיף שהצדדים לא מדברים זה עם זו כעשר שנים, ושהאשה נסעה לחופשה עם גבר זר שטיפל בה, האשה סיפקה הסבר לדבר, שלא היה נראה לבית הדין.

הבעל תבע גירושין, האשה תבעה שלום בית. הצדדים הם בני זוג דתיים, הבעל מבקש פתרון למצבו, חיוב האשה בגט או היתר לשאת אשה שניה, שכן כבר 7 שנים אין לו חיי אישות. כמו כן אינו רוצה לשלם מזונות.

לפנינו ד׳ שאלות הלכתיות.

א. בענין חרם דר״ג שאסר לתת גט לאשה בע״כ, אם הוא נוהג אצל בני הזוג שהם מבני ספרד.

ב. אם האשה מסרבת לקבל את גטה, האם להתיר לו לישא אשה שניה.

ג. אם לבינתיים יש לחייבו במזונות.

ד. ואם חייב ליתן לה כתובה ותוספת כתובה.

נדון ראשון: חדר״ג לגרש בעל כרחה בבני ספרד

הנה נודע שמעיקר הדין אין איסור לגרש אשה בעל כרחה, שרק לגבי קידושין צריך שיהיה מדעתה, כמבואר בריש קידושין. וכן מבואר ביבמות (קיב:) אמרו לו, אינו דומה האיש המגרש לאשה המתגרשת, שהאשה יוצאה לרצונה ושלא לרצונה, והאיש אינו מוציא אלא לרצונו. ע״כ. וכ״ה בשלחן ערוך (אבן העזר הלכות גיטין סימן קיט ס״ו) שיכול לגרשה בלא דעתה. ע״כ. ואמנם רבינו גרשום החרים ב׳ חרמות, שלא לגרש אשה בע״כ, ושלא לישא אשה על אשתו, כמו שהביא הרמ״א (אבה״ע שם) ״דר״ג החרים שלא לגרש אשה שלא מדעתה, אם לא שעברה על דת, וכמו שנתבאר לעיל סימן קט״ו. ואפי׳ אם רוצה ליתן לה הכתובה, אין לגרשה בזמן הזה שלא מדעתה (סמ״ק סימן קפ״ד). ע״כ. וכ״ה ברמ״א בהגה (אבן העזר סימן קיז סי״א) כתב: ודוקא במום גדול כזה שאלו היה באיש היו כופין לגרש מדין התלמוד, ולא תיקן ר״ג שתהא האשה עדיפא מאיש, אבל משום שאר מומין אינו יכול לגרשה בעל כרחה, אבל מכל מקום אין כופין אותו להיות עמה וכו׳. ע״כ. ונמצא שלד׳ הרמ״א אין לגרשה בעל כרחה, משום חדר״ג. ומקור דבריו בתשובת הרא״ש (כלל מ״ב סימן א׳) שכשם שאין לכפות על האשה לקבל את הגט, כך אין לגרשה על ידי זריקת הגט לחצרה או לתוך מלבושה. ואמנם מה שלא יתן גט לתוך מלבושה הוא אפילו כשזה לדעתה, דחיישינן שמא המלבושים הם שאולים, ואינם שלה, וממילא אינה מגורשת. וכמ״ש הרמ״א בסימן קלט סעיף יד, שלכתחלה אין לגרש, אפילו ליתן הגט לתוך חצירה או לתוך מלבושיה, אלא לתוך ידה ממש. ע״כ. וע״ש בט״ז.

ואמנם כל זה הוא לשיטת הרמ״א, אבל מרן הבית יוסף בתשובה (סימן י״ד) כתב, דבמדינות ספרד

ובכל עדות המזרח לא קיבלו על עצמם חרם דר״ג והבעל יכול לגרשה בע״כ.

וגם לגבי לישא אשה על אשתו, מרן הבית יוסף (אבה״ע סימן א׳) הביא מ״ש המהרי״ק (שורש ק״א ענף ד׳) בשם הרשב״א, שלא התקין ר״ג שלא לישא אשה על אשתו אלא עד סוף האלף החמישי. וכן פסק בשלחן ערוך (אבן העזר סימן א׳ ס״י): רבינו גרשום החרים על הנושא על אשתו, אבל ביבמה לא החרים, וכן בארוסה. ולא פשטה תקנתו בכל הארצות. ולא החרים אלא עד סוף האלף החמישי. וע״ש ברמ״א (סימן א׳).

וז״ל מרן בשלחן ערוך (סימן קיז סי״א): מי שנודע לו שאשתו נכפית, ורוצה לגרשה ואינו משיג כדי כתובתה, כופין אותה לקבל גט, ויתן הנמצא בידו לכתובתה, והמותר כשתשיג ידו, ואם תמאן לקבל גט, ימנע ממנה שאר כסות ועונה. ע״כ. והוסיף הרמ״א שאין בזה משום תקנת רגמ״ה.

ובאמת לאו דוקא במי שנכפית, דבזה הרמ״א מודה, אלא מבואר בבית יוסף בתשו׳ הנ״ל, שבגלילות ספרד ובמערב וכל המזרח לא קיבלו עליהם חרם ר״ג, והיינו באופן שלא יכל לברר הדבר קודם הנישואין, ואז לא יכול לטעון מקח טעות.

ועל כל פנים גם לדעת הרמ״א דגם כיום יש חרם דר״ג שלא לגרש בע״כ, מכל מקום במקום שהיא נכפית לא תיקן בזה ויכול לגרשה בע״כ.

והנה נחלקו הח״מ והב״ש בפירוש דברי הרא״ש בתשובה שם שהביא מרן בסימן קיז.

דהנה בתחילה כתב הרא״ש שכופין אותה לקבל את גיטה, ובסיום דבריו כתב, שאם תמאן לקבל את גיטה, ימנע ממנה הבעל שאר כסות ועונה. ולכאורה קשה אם כופין אותה להתגרש אמאי צריך למנוע? וכתב הח״מ (סק״כ) ליישב, שהרא״ש מסתפק בדין זה אם אפשר לגרש את האשה בע״כ, ולכן סיים ופטר את הבעל משאר כסות ועונה. והיינו דלא ברירו׳ ליה להרא״ש שיגרש אותה בע״כ, ושתהיה מותרת לשוק בגט זה, דהא כתב דרך אם תמצא לומר שר״ג השוה מדותיו וכו׳, ועוד דאין זה פשוט שנכפה הוי מום באיש לכופו לגרש.

העולה מדברי הח״מ, שדעת הרא״ש שיש ספק אם באשה נכפית אפשר לגרשה בע״כ, ומחמת הספק אינו יכול לגרשה בע״כ רק למנוע ממנה שאר כסות ועונה, עד שתתרצה לקבל את גיטה. אך הב״ש חולק על הח״מ בזה, ומפרש את דברי הרא״ש שאין חרם דר״ג בנכפית, ויכול לגרשה בע״כ אפילו אחר תקנות ר״ג, גם נשמע דיכול לכופ׳ אפילו בשוטי׳. וכן מבואר בתשו׳ מהר״ם מלובלין.

ובהפלאה (סימן קי״ז ס״ק י״ז) אחר שהביא את מחלוקת הח״מ והב״ש, כתב להעיר על דברי הב״ש, דמה יענה על דיוקו של הח״מ מסיום דברי הרא״ש, שכתב, שאם אינה מעוניינת לקבל את גיטה יכול הבעל למנוע ממנה שאר כסות ועונה, ומשמע דוקא מניעת שאר כסות ועונה, אבל אינו יכול לגרשה בע״כ. אך כבר כתב בשו״ת דברי חיים (אבן העזר ח״א סימן נא) בשם מהר״מ מלובלין הנ״ל, שהרא״ש שם לא הוצרך לזה, שדי היה לכפותה על ידי מניעת מזונות. אבל אין הכי נמי יכול לכופה. והיינו שלכל הפחות ימנע ממנה שאר כסות ועונה. שזהו חלק מהכפייה, דבזה שאינו נותן לה שאר כסות ועונה, יגרום לה להסכים לקבל את הגט.

והנה כל מחלוקת הח״מ והב״ש הוא דוקא לבני אשכנז שקיבלו על עצמם את חרם דר״ג שלא לגרש את האשה בע״כ. ודעת הרמ״א דדוקא במום גדול כמו בנכפית יכול לגרשה בע״כ, הא לאו הכי אין לגרש בע״כ. אבל זה אינו לבני ספרד שמפורש בתשובת בית יוסף שלא שמענו שקיבלו על עצמם חרם דרבנו גרשום שלא לגרש בע״כ, ולא רק באשה שנכפית אלא בכל הנשים לא קיבלו את החרם דר״ג שלא לגרש בע״כ, והרי הוא יכול לגרשה בע״כ. ובת׳ מהריט״ץ (סימן ג) מבואר, דעל כל פנים באשת איש שחלתה ונכפית, יכול לגרש וליתן כתובה.

ועיין בשו״ת יביע אומר חלק ה׳ (חלק אבן העזר סימן א׳) שכתב, שהמנהג פשוט בארצות המערב לגרשה בעל כרחה בלי שום סיבה, ורק שצריך לפרוע לה כתובתה במזומנים. וע״ש ששאל את רבני מרוקו, ואמרו לו שלא נשמע מעולם במרוקו שנהגו כחרם דר״ג, אלא היו מגרשים אשה בע״כ. והמנהג הפשוט בארצותיהם שמיד שהבעל משליש בקופת ביה״ד סך כתובתה,

פוטרים אותו מכל חיוביו, שאר כסות ועונה, ומגרשים את האשה, ואם האשה מסרבת להתגרש מתירים לבעל לשאת אשה אחרת עליה, ובפרט אחר שראו מה שכתוב בכתובה: ולא יגרשנה בע״כ בלי שום סיבה כי אם עד שיפרע לה תחלה סכום כתובתה במזומנים עספ״א, שדברים אלו מוכיחים בעליל שאם פורע סכי כתובתה רשאי לגרשה בלי שום סיבה.

ובאמת גם אצל האשכנזים אין זה ברור לאסור תמיד ליתן גט בע״כ, כי בפתחי תשובה (סימן קיט סק״י) הביא מתפארת ישראל (ס״ס נשים רמזי אבן העזר לסימן קיט), שלדעת מהרח״ש (סימן לג) ומים עמוקים (סימן לב) ופליטת בית יוסף, כל שאינו יכול לדור עמה, שרי לגרשה בע״כ, דבכהאי גוונא לא גזר רבינו גרשום. ודלא כהמהרש״ל (סימן סה). וכתב בפתחי תשובה: וכן נ״ל, דאם באיש כשאין לו גבורת אנשים כופין לגרש (סימן קנד) כ״ש באשה.

ואמנם כיום קיים חוק מדינה הקובע, שהמגרש בע״כ בלא רשות בי״ד צפוי לעונש של חמש שנות מאסר. אך אם ביה״ד רואה לנכון לפסוק שיגרשו בע״כ, יכולים לפסוק כן, שהחוק שאוסר לגרש בע״כ הוא דוקא כשהדבר נעשה בלי רשות ביה״ד, אבל עם רשות ביה״ד אפשר. ואמנם הכל יודעים שבפועל בתי הדין לא עושים דבר זה לגרש אשה בע״כ, כי יש אפשרויות אחרות לאלץ את האשה להסכים לקבל את הגט. וכגון שמטילים על האשה סנקציות, ושוללים ממנה שימוש בחשבון הבנק, ולוקחים את דרכונה, ומוציאים לה צו איסור יציאה מהארץ, ומבטלים את רשיון הנהיגה, וכו׳. ואם כל זה לא עוזר, יכולים ביה״ד לקנוס אותה בכל יום שמעכבת את הגט בסך מסויים לקופת בית הדין וכדו׳, עד שתיאות לקבל גיטה. ואם כל זה לא עוזר, אין לעכב הרבה את הבעל, ויש להיזדקק ליתן לו היתר לישא אשה שניה.

ואמנם נחלקו האחרונים מה עדיף, לגרש אשה בעל כרחה, או ליתן לבעל היתר לישא אשה שניה, כי הכנה״ג (סימן א הגב״י אות כג), כתב, דגירושין בעל כרחה קילי טפי מאשר לישא אשה אחרת עליה, שכל זמן דאגידא ביה עובר על החרם בכל פעם, משא״כ בגירושין בע״כ שאינו עובר אלא בשעת הגירושין. וכ״כ בס׳ פרי האדמה ח״ד (ד״ט ע״ג וד״י רע״ג). ובשו״ת חיים ושלום ח״א (סימן ב דף ז:). ובשו״ת אהל יצחק חסיד (חאה״ע סימן ז). ע״ש. גם בשואל ומשיב קמא ח״א (סימן קיג) כ׳, דחרם שלא לישא אשה על אשתו חמיר טפי מגירושין בע״כ, דהוא סרך דינא דגמ׳ ביבמות (סה:) בהיכא דל״מ למיקם בסיפוקייהו, ולר׳ אמי כל הנושא אשה על אשתו יוציא ויתן כתובתה. ע״ש. וכ״כ בשו״ת מים חיים רפפורט (חאה״ע סימן א).

אולם הנודע ביהודה קמא (חאה״ע סימן עז) ס״ל איפכא, דחרם דבע״כ חמיר טפי. וכ״כ החתם סופר (ח״ו ס״ס ע, וחחו״מ סימן רג). והמהר״ם שיק (חאה״ע סימן ד). ועוד אחרונים. וע׳ בשד״ח (מע׳ גירושין סימן ב אות ה), ובאוצר הפוסקים (סימן א ס״ק סח אות יב). וע״ע בס׳ הון רב (אה״ע סימן ט). וע״ע בת׳ מהריט״ץ (סימן ג) באשת איש שחלתה ונכפית, שיכול לגרש וליתן כתובה [וע״ש שחייב בתוספת, הואיל ומזלו גרם], וכמ״ש הרא״ש (כלל מב, סימן א) שאשה שנכפית יכול לגרשה בע״כ, לפי שהוא חולי שיש סכנה בדבר אם ידבק עמה, ורגמ״ה לא גזר בכה״ג שיש סכנה ומום גדול כזה. וכן מבואר בת׳ חזה התנופה שהובא בתומת ישרים (סימן קלט), שדבר ברור מילל הרא״ש, לגרשה בעל כרחה. והביאו הרמ״א (בסימן קיז ס״א) בהגה.

ועל כל פנים כאן שהבעל ספרדי וליכא תקנת ר״ג בהא, ולכן יש להתיר לבעל לישא אשה אחרת כאמור. דהא החוק לא מאפשר כיום לגרש אשה בע״כ, וממילא אין לביה״ד ברירה אלא להיזדקק לו להיתר אשה שניה.

וע׳ בשו״ת יביע אומר חלק ז (אבן העזר סימן ב אות ט׳) שכתב, שאם הבעל טוען שאין לאל ידו לכלכל ולפרנס שתי נשים [כאשר ביה״ד רואה שאין האשמה באשה, וכגון שחלתה], וכן בדירות נפרדות, ולא מצי למיקם בסיפוקייהו, וגם כל זמן דאגידה ביה לא יהבו ליה איתתא אחריתי, (כתובות סד.), ולכן ברצונו לגרשה דוקא, והיא מסרבת להתגרש, הנה בשו״ת הון יוסף זאמירו (סי׳ א) כתב, שבכתובות הנהוגות בירושלים ת״ו, אין משביעים את החתן שלא יגרשנה בעל כרחה. וכבר פסק מרן בש״ע (סי׳ קנד ס״י): ״נשא אשה ושהתה עמו עשר שנים ולא ילדה יוציא ויתן כתובה, או ישא אשה

אחרת הראויה לילד, ואם לא ירצה כופין אותו עד שיוציא". ולכן בדורינו זה שלא כל אדם זוכה למצוא אשה ההוגנת לו, אם לא יהיה מותר לו לגרשה, מה הועילו חכמים בתקנתם וכו', ואף על פי שלכתחלה ראוי להשתדל לפייסה שתקבל הגט מרצונה, אך אם לא נתפייסה, לית לן בה, והרשות בידו לכופה להתגרש **בעל כרחה** בכל צד ואופן שיהיה, וכמ"ש בשו"ת פליטת בית יהודה וכו'. ע"כ. והסכימו עמו שם גאוני ירושלים, בראשות הראש"ל רבי יעקב קוראל, וכן הסכים שם החקרי לב. ע"ש. וכבר כתב הגאון הראש"ל בס' פרי האדמה ח"ד (דף י רע"ג) שלגרש בעל כרחה קל יותר מלישא אשה אחרת עליה, ולכן בנידון דידן יש להתיר לגרשה בעל כרחה. ע"ש.

גם בשו"ת ישועות מלכו (חאה"ע סי' ב) כתב, שאף שהחתם סופר נמשך אחר הנודע ביהודה בזה, שחרם בע"כ חמיר טפי מלישא שתי נשים, אולם הדבר פלא שנעלמה משני הגדולים האלה תשובת מהר"ם דפוס פראג המתחלת צץ המטה ופרח הזדון, שמבואר שם שהחרם שלא לגרש בעל כרחה הוא קל יותר מלישא שתי נשים, שלישא שתי נשים צריך מאה רבנים משלש ארצות, ולגרש בע"כ די בשלש קהלות, וזוהי זרות מופלאה על שני מחברים מפורסמים שלא שמו עיניהם לראות בגוף התקנה אשר נדפסה גם בכל בו ובתשובת מהר"ם מינץ. גם מ"ש הנודע ביהודה שאף שהתקנה שלא לישא שתי נשים לפ"ד מרן המחבר אינה אלא עד סוף האלף החמישי, אבל שלא לגרש בע"כ היא בכל המדינות וללא הגבלת זמן, הנה בתשובת בית יוסף אה"ע מבואר להיפך, ובודאי שלא ראה הנודע ביהודה תשובה זו, שאילו ראה אותה היה מזכירה, שהרי רבינו הב"י רבן של ישראל הוא. עכת"ד. והניף ידו שנית (בחאה"ע סי' ו). ע"ש. ומ"ש בשו"ת שם משמעון פולק (חאה"ע סי' א דקכ"ג ע"א), שאף שהסברא היא שלישא אשה שניה חמירא מגירושין בע"כ, שהרי אין אשה מתקנאת אלא בירך חברתה (מגילה יג.), והיא קנאה תמידית, ובמדרש רבה (ס"פ וילך), אמרו, מאה מיתות ולא קנאה אחת, ושלמה מפרשה, כי עזה כמות אהבה קשה כשאול קנאה. ומכל מקום מצד הדין עדיף טפי להתיר לישא אשה על אשתו מלהתיר לגרשה בעל כרחה, וכמ"ש הנודע ביהודה והחתם סופר, ומשום שיש לאיסור זה עיקר מה"ת, וכו'. ע"ש. וגם הוא לא ראה דברי מהר"ם והכל בו והר"מ מינץ הנ"ל. ואכמ"ל.

ומעתה צדקו דברי הרב פרי האדמה הנ"ל.

וע"ע להגאון רבי יונה נבון בגט מקושר (סי' קיט ס"ק כב) שכתב, דמרן פשיט"ל שגם התקנה שלא לגרשה בע"כ, לא גזר רגמ"ה אלא עד סוף האלף החמישי, כתקנת שלא לישא שתי נשים, ולכן לא הזכיר איסור זה כלל. ולדידן שקבלנו הוראות מרן יכול לגרשה בע"כ, ובשאר מקומות טוב לחוש למ"ש הר"ן לפייסה שתקבל הגט מרצונה, ועכ"פ אם לא נתפייסה, לדידן שקבלנו הוראות מרן יכול לגרשה בע"כ. עכת"ד. [ג' קטעים אחרונים מיבי"א]. ועכ"פ היכא שאינה מסכימה לקבל גט בשום אופן, על ביה"ד להיזדקק לו להיתר אשה שניה.

ובפרט שבנידון דידן שבו האשה חולה, ואינה יכולה לחיות אתו חיי אישות, והבעל תובע גירושין והאשה תובעת שלום בית, אף שהיא מודה שאין ביניהם יחסים כבעל ואשה כמה שנים, והבעל טוען שתביעת שלום הבית אינה כנה, ועוד טענות כנ"ל. הנה בכה"ג יש ליתן היתר נישואין, ברם דא עקא בנידון דידן יש צורך להתעכב, כיון שלפי החוק האזרחי, בעל שמבקש לכפות על האשה לקבל את הגט באמצעות צווי הגבלה, אינו יכול לבקש היתר נישואין בתוך ג' שנים. [ואכן צריך לפעול לשנות דבר זה בחוק, ולא להגביל דבר זה בשלש שנים נוספות של משיכה].

והנה האחרונים האריכו בענין חדר"ג אצל בני ספרד, דהנה מהר"ח פלאג'י כתב בזה שתי תשובות בשו"ת חיים ושלום בח"א ובח"ב, בחלק א' (סימן כו) כתב, שלדעתו אפשר להתיר לבני ספרד לישא אשה שניה. וטען שאפשר להקל בזה מחמת ארבע ספיקות; א. שמא אין חרם דר"ג נוהג במקומותינו. ב. שמא לא גזר רבינו גרשום רק עד סוף האלף החמישי. [ע' בית יוסף סימן א ס"י], ג. במקרה שם האשה הסכימה שהבעל ישא אשה שניה, והיתה לבעל היכולת לפרנס שתי נשים, ושמא בכהאי גוונא לא גזר ר"ג שלא לישא אשה שניה. ד. בנידונו שם הבעל רצה לעלות לאר"י, והאשה

לא רצתה, וא״כ י״ל דר״ג לא גזר במקום מצוה. ומחמת ד׳ ספיקות אלו דעתו היתה להתיר.

ואמנם בח״ב (סימן טז) הוא קצת חוזר בו, וכותב שאין להתיר לבעל לישא אשה שניה, אפילו במקום שלא היו לו ילדים במשך עשרים שנה, ובתחלה הביא מ״ש בספרו חיים ושלום ח״א הנ״ל, שיש בזה ארבעה ספיקות, וכל שיש ארבעה ספיקות להקל יש להתיר בשופי, וכמ״ש הגאון החקרי לב (חלק יורה דעה ח״ג סימן פז). אך במסקנת דבריו כתב: ומכל מקום ראה ראיתי להרבנים רבני מתא אשר קדמוני, כי מעולם לא רצו לתת היתר לישא אשה אחרת, ואפילו ברשות האשה הראשונה, מחמת גדר וסייג, שכל מי שלא זכה להבנות יבא לבקש לישא אשה אחרת ויבואו לידי קטטה וכדומה.

ותמוה דהיאך לא סמך על כל הספיקות שהזכיר, בשביל גזרה חדשה דשמא יבואו גם אחרים שלא זכו להבנות לבקש היתר נישואין, ואם באמת מגיע לו היתר נישואין מן הדין, למה לא יתן לו ההיתר, שחומרא הבאה לידי קולא היא למונעם לקיים מצות פריה ורביה, שהיא מצוה רבה מאד. וכן תמה בשו״ת יביע אומר ח״ז (חאהע״ז סימן ב׳ אות ז׳), והוסיף, שהרי מקילין בספק ספיקא אפילו בדאורייתא, ונודע שנחלקו האחרונים אם חרם דר״ג הוא בגדר קבלה שקיבלו עליהם, והדבר נעשה כעין דאורייתא מדין נדר, או דאכתי הוא מדרבנן. ואפילו אם נימא שנעשה כדבר דאורייתא, אפ״ה שפיר מהני ס״ס אף במילתא בדאורייתא.

ועל כל פנים מחשש שאם תהיה ביניהם איזו מריבה, יבוא ויבקש לישא אשה שניה בכל מיני טענות. לכן מעולם לא נתנו באיזמיר היתר לאשה שניה. את כל זה הוא כתב אחרי שבח״א נטה להתיר, וכאמור ציין ארבעה ספיקות שמחמתם יש להתיר, וציין שזקנו בעל החקרי לב, שהיה הראשל״צ בירושלים, הוסיף עוד ספק שמחמתו יש להתיר, עם כל זה עשה גדר וסייג, וזה דבר מאד קשה להבנה, שהרי הרא״ש כותב בפרק במה מדליקין (שבת פ״ב סימן ט״ו) שמיום חתימת התלמוד אפילו חכם גדול כגובה ארזים אין לנו כח לגזור גזרות מדעתנו, וכן כתבו עוד הרבה ראשונים ואחרונים כמו שביארנו באורך בשלחן המערכת ח״א (מערכת ג׳ ערך גזרות). ואם כן כיצד מהר״ח פלאג׳י גוזר מדעתו גזרות מחמת גדר וסייג, ואוסר לישא אשה שניה, אפילו שיש כאן רק ס״ס של איסור, שבכל מקום בס״ס מותר אפילו באיסור מן התורה, אם כן אמאי כאן לא נתיר?

[והגאון בעל שאגת אריה (בקונטרס חיי יוסף שבסוף ספר טורי אבן) כתב, דאף שמצד הסברא נראין דברי האומרים שבמקום ביטול מצות פריה ורביה לא גזר רבינו גרשום, מכל מקום עמא דבר להחמיר כדברי האחרונים דא״א להתיר אלא בהסכמת מאה רבנים. ולאו דוקא מאה רבנים, אלא אפילו בתלמידי חכמים שהגיעו להוראה די. וע״ש שכתב, שאין הדבר מוחלט אצל כל הפוסקים אם חרם דרבינו גרשום קיים גם לאחר האלף החמישי. ע״ש].

אי מהני ס״ס להתיר אשת איש

ומילתא אגב אורחא, כשם שלא הסכים המהר״ח פלאג׳י לצרף ד׳ ספיקות לענין חדר״ג, כך יש אומרים שבכל איסור אשת איש אין להקל על פי ספק ספיקא, והנה בשנת תש״ל למדנו בחברותא עם הגאון רבי ישכר מאיר זצ״ל, ורצה לשמוע את דעות הרבנים הספרדים, בלומדנו בגמרא כתובות ט. אמרתי לו שבס״ס מתירים אפילו בדאורייתא ואף באשת איש. והראיתי לו כמה סימנים ביביע אומר שצירף כמה וכמה ספיקות להקל אפילו באיסור תורה. [כמו למשל ביביע אומר ח״ה חאו״ח סי׳ לא בדין ברירת סכינים ומזלגות להפרידם זה מזה]. וכן במה שמבואר ביביע אומר חלק ו׳ (חאהע״ז סימן ג׳ אות ט׳ והלאה), לגבי היתר עגונה על פי מציאת הדיסקית של החלל, דשמא כמאן דאמר דלא חיישינן לשאלה, ושמא בבגדים שאולים [ואינם שלו אלא של הצבא] בזה לא חיישינן לשאלה. הרי שהתיר עגונה לעלמא על פי ספק ספיקא. וכיוצא בזה התיר ביביע אומר ח״ו (אהע״ז סימן ד׳) מטעם תרי רובי, שהוא עדיף מספק ספיקא, לגבי מה שאירע במלחמת יום הכפורים התירו עגונה מחמת ס״ס, במעשה שהיה בשני מטוסים שטסו מעל תעלת סואץ, המטוס הראשון נפגע מטיל ונפל לתעלה, המטוס השני ראה זאת וחזר

לאחוריו, ודיווח בקשר שהמטוס הראשון נפל, והוא לא רואה כלום, לא מצנחים ולא שום דבר. במטוס היו שני אנשים, טייס ונווט, שניהם נשואים, ונשותיהם ביקשו היתר נישואין, ולכאורה כיון שנפלו לתעלת סואץ המחוברת לים סוף, ונחשב הדבר למים שאין להם סוף, א"א יהיה להתירם? מצד שני יש כאן ס"ס שמא הם נהרגו מהטיל, ושמא טבעו במים שאין להם סוף, והוי ס"ס. וגדולה מזו דהוי תרי רובי, דרוב המטוסים שמקבלים טיל מהקרקע מתרסקים באויר והטייסים נהרגים מיד, וגם במים שאין להם סוף רובם נטבעים, אלא שחוששים למיעוט שאינם נטבעים, ובתרי רובי דעת כמה גדולים להתיר אשה לעלמא, בצירוף הסברא שבזמנינו אילו הבעל היה חי במשך השנים היה מגלה סימן ואות חיים בכלים המודרניים המצויים. [כסברת החתם סופר]. על כל פנים כאשר אמרתי זאת להרה"ג ר' יששכר מאיר שמקילין בס"ס, ציטט לי מיד מדברי הש"ך (כללי ס"ס אות לו) שכתב שאין לסמוך על ס"ס להתיר כי אם באותם המפורשים בש"ס ובראשונים והדומים להם, ולא ס"ס שאנו עושים מדעתנו, וכיצד התירו מחמת ס"ס. ודיבר בחריפות ובבטחון כנגד הקו שנקטו חכמי הספרדים להקל בכמה ענינים מכח ספק ספיקא.

ובזמנו כאשר העברתי השאלה למרן אאמו"ר זיע"א הראה לי את דברי הגאון רבי יהונתן אייבשיץ בספרו כרתי ופלתי (בבית הספק סימן קי), וכן את דברי הגאון מליסא ביורה דעה ר"ס ק"י, וכן את דברי הפני יהושע (פסחים י' ע"א) ועוד ספרים, שכתבו, שכל דברי הש"ך נאמרו לשיטתו שסובר שספק דאורייתא לחומרא הוא מן התורה, וכל ההיתר בס"ס הוא, שבספק הראשון יש כאן ספק שקול אם להתיר, ובספק השני נעשה רוב להיתר, והרשב"א בתשובה (סימן תא) כותב דס"ס עדיף כרוב, וכיון שהוא מדין רוב, לכן צריך שיהיה רוב חזק, ולכן ספיקות שנכתבו בגמרא ובראשונים, שאז הספק ראשון נחשב לספק שקול, והספק השני משווה אותו לרוב, ולכן אין עושים ס"ס מדעתינו. ממשיך רבי יהונתן אייבשיץ וכותב, אבל לדידן דנקטינן לדינא דספק דאורייתא לחומרא הוא רק מדרבנן, וכך ההלכה. למרות שבס' שב שמעתתא (שמ' א) כתב דסד"א לחומרא הוא מן התורה לחומרא, וכן כתב בערך השלחן, מכל מקום הרי"ף והרא"ש בקידושין (ה:), משמע דס"ל דספק דאורייתא לחומרא מדרבנן, גבי נתן הוא ואמרה היא, שהרי"ף העתיק לשון הגמרא ספיקא הוא וחיישינן מדרבנן, והקשה הר"ן, אם הוא ספק קידושין אם כן צריך לחוש מדאורייתא, ותירץ מרן הבית יוסף בשו"ת בית יוסף (אבה"ע סימן ב') בתירוץ בתרא, דס"ל להרי"ף דספק דאורייתא לחומרא מדרבנן, ולכן כתב ספיקא הוא וחיישינן מדרבנן. וכיון שהרא"ש העתיק לשון הרי"ף, משמע שגם הוא סובר כן. וכן כתב בס' בני שמואל חיון בדעת הרא"ש. וכן מבואר מדברי הרי"ף בפרק רבי אליעזר דמילה, גבי ספק נפל, דלגבי אבלות דרבנן אקילו בה רבנן, ולגבי יבום דאורייתא אחמור בה רבנן. ע"ש. ומשמע שהכל מדרבנן. וע' ברי"ף פסחים לט. ודו"ק. וגם הרמב"ם (פ"ט מהלכות טומאת מת הי"ב) כתב להדיא, דכל אלו הספיקות הוא מדברי סופרים, ואין טמא מן התורה אלא בנטמא טומאת ודאי וכו'. ולפי דבריהם סיבת ההיתר בס"ס, הוא מטעם ספד"ר ולקולא. והיינו, דהספק הראשון מוריד בחומרת ההלכה, וכל איסורו נעשה מדרבנן, דסד"א לחומרא מדרבנן. והספק השני נעשה על דבר איסור מדרבנן, והוה ליה ספד"ר לקולא, וכמו שביאר כן בפני יהושע פסחים י'. ולפי זה שפיר עבדינן ס"ס גם מדעתנו, כיון שאחר הספק הראשון הדבר נהיה מדרבנן, והולכים לקולא.

ואף שמצינו לכמה אחרונים שתפסו עיקר דסד"א לחומרא הוא מן התורה, יש לנו לילך אחר ג' עמודי הוראה. גם בשאלתות דרב אחאי גאון משמע דס"ל דספק דאורייתא לחומרא מדרבנן. והכי ס"ל להראב"ד, וכן דעת המאירי, רבי מאיר המעילי, רבי ישעיה מטראני, רבי דוד בונפיד (פסחים י'), והכי הלכתא. ואף שבספר נר יהודה של הרב יעקב חיים סופר הביא להקת ראשונים דס"ל דספק דאורייתא לחומרא מן התורה. וחיזק את סברת הרב ערך השלחן דסד"א לחומרא הוא מה"ת. אולם יש לדעת שלא בכל דבר הולכים לפי רוב הראשונים, והיכא שמצינו להרי"ף, הרא"ש, הרמב"ם, השאלתות, הראב"ד, רבי ישעי', מאירי, רבי דוד בונפיד, הסוברים שספיקא

דאורייתא לחומרא מדרבנן, כך יש לתפוס לדינא, כדעת ג׳ עמודי הוראה.

אזלינן בתר ג׳ עמודי ההוראה

וחכ״א חשב שביביע אומר רגיל למנות פוסקים, ולעשות רוב אפילו אחד עשר נגד עשרה, וכל כיוצא בזה. אולם זה אינו, ההכרעה ההלכתית באה ע״פ כללי הפסיקה הנלמדים מתוך לימוד רצוף של הבית יוסף, וכגון באופן שג׳ עמודי ההוראה קאי בחד שיטה, דהלכה כמותם אפילו נגד רוב הראשונים, ובפרט כשיש עוד כמה ראשונים חשובים הסוברים כמותם. וכמבואר בהקדמת הבית יוסף לאורח חיים, וז״ל: ועלה בדעתי לפסוק ההלכה ולהכריע בין הדעות השונות, כי זו היא התכלית להיות לנו תורה אחת ומשפט אחד. אלא שראיתי שאם נבוא להכריע הדין בין הפוסקים ע״פ טענות וראיות תלמודיות, הרי התוס׳ והרמב״ן והרשב״א והר״ן ושאר פוסקים מלאים טענות וראיות לכל אחד מהדעות, ומי הוא זה יערב אל לבו להוסיף טענות וראיות, ואיזהו אשר ימלאנו לבו להכניס ראשו בין ההרים הגדולים להכריע ביניהם, וקצר מצע שכלינו אפילו להבין עומק דבריהם, ומכ״ש להתחכם עליהם וכו׳. ולכן הסכמתי בדעתי כי להיות שלשה עמודי ההוראה אשר בית ישראל נשען עליהם בהוראותיהם דהלא הם הרי״ף הרמב״ם והרא״ש, לזאת אמרתי אל לבי שבמקום ששנים מהם מסכימים לדעה אחת, נפסוק הלכה כמותם, זולת מקצת מקומות שכל חכמי ישראל או רובם חולקים עליהם, ולכן פשט המנהג להיפך. ובמקום שאחד מן השלשה לא גילה דעתו בדין ההוא, ושני עמודי ההוראה חולקים, הנה לפנינו הרמב״ן והרשב״א והר״ן והמרדכי והסמ״ג, אל מקום אשר יהיה שמה הרוח, רוח אלהין קדישין ללכת נלך, ואל הדעה אשר יטו רובם כן נפסוק הלכה. ואם בקצת ארצות נהגו איסור בקצת דברים אף על פי שאנו נכריע להיפך יחזיקו במנהגם וכו׳. עכת״ד.

ונראה מלשונו הזהב ששלושת עמודי ההוראה הנ״ל כבר נתקבלו דבריהם להלכה וכל בית ישראל היה נשען עליהם בהוראותיהם. וכן כתב בשו״ת הרדב״ז ח״ב (סימן תרכו): שבאמת בכל הגלילות הללו קבלו עליהם דברי הרי״ף והרמב״ם והרא״ש להיות הכרעותיהם להלכה מחייבות בין להקל בין להחמיר, בין לחייב בין לפטור. ע״ש.

ואמנם כלל זה עורר ביקורת חריפה אצל חכמי אשכנז, ומהם, הרמ״א בהקדמתו לדרכי משה שכתב: והרב המחבר בית יוסף בטבעו אל הגדולים נכסף, ופסק הלכה בכל מקום ע״פ שנים ושלשה עדים, המה הגאונים הנחמדים, הרי״ף הרמב״ם והרא״ש, ולא חשש לשאר רבוותא, שהם התוס׳ והמרדכי וסיעתם, שעל הרוב אנו פוסקים כמותם, וכמ״ש המהרי״ו בסימן קעא. ולפי דרכו של הבית יוסף נסתרים כל המנהגים אשר במדינות אלו. רק במקום גדולים עמד לפסוק הלכה כדברי שניהם, ואף כי הם קמאי ולא בתראי, ולא חש לדברים שצווחו בו קמאי דקמאי הלא הרי״ף, שפסק בסוף פרק בתרא דעירובין, והסכימו עמו רבים, לפסוק הלכה בכל מקום כבתראי. ולא חש לקמאי אפילו במקום רב אצל תלמיד. וכן פסקו האחרונים תמיד, ובראשם מהרי״ק ומהרא״י״. ע״ש.

וכוונת הרמ״א להעיר בג׳ דברים: א. דאמאי מרן לא חש לשאר הראשונים, ונקיט ואזיל רק כג׳ עמודי הוראה. ב. ועוד, דהיאך נקיט כג׳ עמודי הוראה, והרי מצינו לכמה ראשונים שבאו אחריהם דפליגי עלייהו, וקיימא לן דהלכה כבתראי. ג. ועוד דאם כן מה נעשה לכל המנהגים שנהגו במקומותיהם.

גם המהרש״ל בספר ים של שלמה (בהקדמה למסכת חולין) כתב: ומהר״י קארו חיבר בית יוסף על הטורים, ולא חיסר בו דבר מכל אשר היו לפניו, וכמעט שלא הניח מקום להתגדר בו, אבל עשה פשרות בפסקי ההלכות מדעתו מסברת הכרס, בדיני איסור והיתר, נגד הקבלה שקבלנו מרבותינו ונהגנו עד כה. והתלמידים הולכים אחר פסקיו, ולא ידעו כי בנפשם הדבר, כי הכריע נגד סברת התוס׳ וסיעתם, וסמך על שלשה גדולים כאילו הקבלה מסורה מידו מימות הזקנים. וע״ש שכתב בשם תשובת הרא״ש, שקבלה בידינו שרבינו תם ור״י היו גדולים בחכמה ובמנין יותר מהרמב״ם. ע״ש. [אלא שבשו״ת חוות יאיר סימן קצב כתב, שלא מצא זאת בשו״ת הרא״ש].

גם הגאון המהרש"ך בתשובה ח"א (סימן קלד) כתב: שרבים תפסו על מרן בזה, ונחלקו עמו פנים בפנים. ע"ש. ומרן החיד"א בברכי יוסף (חושן משפט סימן כה אות כט) כתב, שראה תשובה בכת"י למהר"ר יחיאל קסטלץ אבי מהר"ש ומהר"ם קסטלץ, שהיה בדור מרן, והאריך הרבה בזה מפיו לפידים יהלוכו.

אולם האמת תורה דרכה, כי מרן לא בדה כלל זה מלבו, ואינה סברת הכרס, אלא בכלל גדול זה החזיקו בו מכבר גדולי עולם בארצות ספרד והמזרח. ויש להשיב על הטענות הנ"ל, על ראשון ראשון ועל אחרון אחרון, וכבר כתבנו בעין יצחק ח"ג בכללי מרן, מ"ש הריב"ש: גבי תוגר שלא אמר קברתיו, כיון שיצא הדבר מפי הרי"ף והרמב"ם להחמיר, ראוי לחוש לדבריהם, כמ"ש הרשב"א בתשובה, ומי לא יחוש אחריו, וכי הרי"ף והרמב"ם קטלו קני באגמא אינון, הלא הם גאוני עולם ועמודי ההוראה. ע"כ. והביאו דבריו בשו"ת מהר"ם אלשיך (סימן מד). ובשו"ת מהר"ם גלאנטי (סימן סה).

ובמה שטענו למה מרן נקט דוקא ג' פוסקים אלה, היה המענה, שדבר זה נרמז בדברי מרן הב"י בהקדמתו, דג' עמודי הוראה אשר הבית, בית ישראל נשען עליהם בהוראותיהם. ע"כ. והיינו שבלאו הכי בית ישראל נמשך אחר הוראותיהם. ויש להוסיף ע"פ מ"ש הרדב"ז בח"ב (סימן תרכו), וז"ל: ובאמת בכל הגלילות הללו קיבלו עליהם דברי הרי"ף הרמב"ם והרא"ש להיות הכרעותיהם להלכה מחייבות בין להקל בין להחמיר, בין לפטור בין לחיוב. ע"ש. וכתב מרן החיד"א הנ"ל, הא למדת שדבר זה קבלה ביד בני ספרד מראש מקדם. ובתשובת מהר"ר יצחק קארו, דודו של מרן בתשובה כי באה בסוף תשובות מרן באבן העזר, כתב, שבכל ספרד נוהגים בכל הדינים ובכל עניני איסור והיתר כסברת הרא"ש. גם מהר"ר בצלאל בתשובה (ר"ס כב) כתב, דהרא"ש רבן של גלות החיל הזה, אשר כנענים עד צרפת וספרד ורוב הגולה קיבלוהו לרב עליהם. וכ"ה בכת"י ממהר"ר משה בן דנון, תלמיד מהר"י אבוהב, שכתב, רואה אני בכל הארץ שהיו נוהגים ע"פ הרא"ש, ומפסקיו לא יטו ימין ושמאל. ע"כ.

וכיון שגם הרי"ף והרמב"ם פשטו הוראותיהם במקומות רבים, משום הכי נקיט מרן כג' עמודי הוראה, או כתרי מנייהו. ועיין בשו"ת אבקת רוכל (סימן י') שכתב, דהואיל והדבר יצא מפי הגדולים הלא הם רב האי גאון, והריא"ף, והרמב"ם ז"ל, אשר אנחנו נוהגים על פיו בכל הגלילות הללו, אר"י וסביבותיה וכו'. ע"כ.

ויש להוסיף תוספת שיש בה עיקר, מ"ש עוד הרדב"ז בתשובה (סימן שני אלפים רסה): ותו דקבלה בידינו שהרי"ף והרמב"ם ראו את כל דברי הראשונים, וכ"ש דברי הלכות גדולות, שהיו מפורסמים. ע"כ. וי"ל שדבריהם הם דברי הרוב.

ובזה אתי שפיר מה שהעיר המהרש"ל, דהיאך מרן עזב דברי שאר הראשונים ונקיט ואזיל כדברי ג' עמודי הוראה בלבד. ולהאמור, הרי ג' עמודי הוראה אלו ראו את כל דברי הראשונים בני דורם והקודמים להם, ומה שפסקו הוא דעת הרוב. ובפרט שמן השמים פירסמו הוראותיהם של ג' עמודי הוראה הנז', כל אחד במקומו, והתפשטו הוראותיהם. ובנוסח השאלה של הרשב"א (סימן רנג) כתב, האם במחלוקת פוסקים אפשר לסמוך על המיקל, או נאמר כיון שהרי"ף והרמב"ם שוים בדעה אחת, יש לפסוק כדבריהם בין להקל ובין להחמיר. ע"ש. וכן הוא בתשובות הרא"ש (כלל לב סימן יא) שברוב המדינות דנים ופוסקים כד' הרי"ף והרמב"ם. ע"ש. ויפה השיב ע"ד המהרש"ל הרב צדק ומשפט (סימן כג). ע"ש. וראה בהקדמה לשו"ת רב פעלים ח"א.

ועפ"ד הרדב"ז מבואר בילקוט יוסף שביעית כמה דינים דלא כמ"ש פאר הדור והדרו הגאון החזון איש, וכגון לענין זריעה תחת חממות, שדעת החזון איש להחמיר, אחר שבירושלמי עלה בתיקו. אך דעת הרי"ף הרמב"ם והרא"ש שבכל תיקו בגמ', בדרבנן פוסקים להקל, לכן בהלכות ברכות שהם דרבנן הולכים להקל, ובממון לא מוציאים מיד המוחזק. אבל בהגהות מיימוניות, וכן רבי אליעזר ממיץ בספר יראים סוברים שכל תיקו בגמרא גם בספד"ר מחמירים, וכך תופס החזון איש. נמצא שלדידן דאזלינן בתר עמודי ההוראה, גם בנידון זה יש ללכת אחר עמודי ההוראה. וזה יסוד חשוב אם הולכים אחרי עמודי ההוראה או לא.

אי מהני ספק ספיקא להתיר אשת איש

ובמה שכתבנו דמהני ס״ס גם באיסור אשת איש, משום דנקטי׳ לדינא דסד״א לחו׳ מדרבנן, הנה באמת גם הפוסקים האשכנזים כותבים דנקטינן לדינא ספיקא דאורייתא לחומרא מדרבנן כדברי הרדב״ז, וכמו עמודי ההוראה. ולפי זה ההיתר של ס״ס הוא כי אחר הספק הראשון, הדבר נעשה דין דרבנן, והספק השני נחשב כספד״ר שהולכים בו לקולא. וראה בעין יצחק ח״ב שהארכנו להוכיח מהרבה פוסקים דנקטי׳ דסד״א לחו׳ מדרבנן.

והן אמת שדעת הט״ז (יורה דעה סימן קי ס״ק טו), שאשה שהיתה בחזקת אשת איש, ונולדו ספיקות במיתת בעלה או בגירושיה, אפילו יהיו כמה ספקות וספקי ספקות לא מהני, כיון שאתה בא להוציאה מכלל חזקת אשת איש דמעיקרא. ע״ש. וכן הסכים הש״ך (בכללי ס״ס אותיות כט - ל) דלא מהני ס״ס במקום חזקת איסור. ומיהו ג׳ ספקות מהני. ע״ש. ועיין בשיטה מקובצת (ב״מ יח:) אהא דתניא, מצא גט אשה, בזמן שהבעל מודה יחזיר לאשה, ואפילו לזמן מרובה, והתנן המביא גט אשה ואבד ממנו אם מצאו לאלתר כשר ואם לאו פסול. וכ׳ על זה השטמ״ק, וא״ת נימא שאני הכא דאיכא ס״ס להיתרא, שמא כבר גירשה, ויחזירנו לה אפילו אינו שלה, ואם תמצא לומר לא גירשה שמא זהו הגט שאבד. וי״ל דבאשת איש שאין הולכין בה אחר הרוב, כמו שאמרו בדין מים שאין להם סוף, הוא הדין דלא שריא בס״ס. ועוד שהספק דשמא כבר גירשה, לאו ספק הוא, דאוקי אשה בחזקת שלא נתגרשה. גליון תוספות. עכ״ל. אולם בכנסת הגדולה אבן העזר (סימן סח הגה״ט אות כג), הביא מ״ש מהר״א ירושלמי בשו״ת תומת ישרים (סימן קמט) דס״ס בעיגונא דאיתתא לא מהני, דכולהו חד ספיקא ספק מת ספק לא מת. ושכן פסקו מהראנ״ח (בסימן כז) ומהרח״ש (סימן ל). ועוד. וכ׳ על זה, שמדברי מהריב״ל (ס״ס ו) יש להוכיח שאף בעיגונא דאיתתא ס״ס לקולא. ושכן פסק מהרשד״ם (בחלק חושן משפט סימן שפב) ודברי ריבות (סימן יד וטו). ומהרימ״ט ח״ב (חלק אבן העזר סימן כג ול״ה). ומהרח״ש בקונט׳ עיגונא (דמ״ד ע״א). אלא שי״ל שלא סמכו בנידונם להקל מטעם ס״ס אלא משום דהוי איסור דרבנן. אבל המהרש״ך בח״א (סימן ז וקפג) סמך להתיר בס״ס אפילו באיסור דאורייתא, ואפילו בעיגונא דאיתתא. וכן מוכח בתשו׳ מהר״א ששון (סימן ד וט״ו) ובתשו׳ מהרח״ש (סימן ד׳ ונ״ו ונ״ט). אך ג״ז יש לדחות שלא סמכו על טעם זה בלבד, אלא עשאוהו סניף לטעמים אחרים שכתבו שם. אולם ממ״ש מהרח״ש בקונט׳ עיגונא (דף מ ע״ג) גבי סברת הרמ״ה שאם נישאת בסימן שאינו מובהק לא תצא, וכן ממ״ש מהרח״ש שם (ד״נ ע״א) גבי עד שלא ראה הטביעה וגופו שלם, מוכח בביאור שאפילו באיסור דאורייתא סמכינן להקל בעיגונא דאיתתא ע״פ ס״ס. עכת״ד. והניף ידו שנית הכנסת הגדולה בשו״ת בעי חיי (חלק אבן העזר סימן ז די״א ע״ב). ע״ש.

גם הגאון מהר״ם בן חביב בגט פשוט (סימן קכט ס״ק יג), כתב, דסוגיין דעלמא להתיר בס״ס דפלוגתא דרבוותא אף באיסורא דאורייתא, וגם באיסור אשת איש להתירה לעלמא, וכמבואר בתשובות האחרונים. ועיין פני משה ח״ב (סימן נא). ע״כ. וכן כתב עוד בקונטרס עץ הדעת שבסוף ספר אור צדיקים (בדפו״י דף כ״א ע״א ובדפו״ח דף קכ״ה ע״א), שהלכה רווחת בישראל שכל שיש ס״ס בעיגונא דאיתתא עבדינן עובדא להקל. ע״ש. ורבינו הכרתי ופלתי ביורה דעה (סימן קי) העלה דס״ס מהני גם במקום חזקת איסור, ושכן עמא דבר. ושכן הורו חכמי הספרדים להקל בעיגונא דאיתתא ע״פ ס״ס, אף דאיתחזק איסור אשת איש, וברוך שבחר בהם ובמשנתם. עכ״ד. וראה בשו״ת יביע אומר ח״ו (חלק אבן העזר סימן ג׳ אות ח דף ערה. וסימן ו אות ז).

היתר לישא אשה שניה

וניהדר לנידון דידן, דהנה לפי כל המבואר לעיל, יש לתמוה על מ״ש מהר״ח פלאג׳י להחמיר בנידונו, ולא רצה להתיר לבעל לישא אשה שניה, אחרי שיש ארבעה ספיקות, והחקרי לב מוסיף עוד ספיקות. אמנם יש שרוצים לומר שחרם דר״ג זה תקנה, ויש לזה דין כמו דאורייתא, ולכן אין אפשרות להתיר לו לישא אשה שניה. אבל זה אינו מובן, דגם אם הדין הוא

מדאורייתא, בס״ס הולכים לקולא. ובפרט שהעיקר הוא דחרם דר״ג הוא מדרבנן, ואם כן אמאי לא התיר.

ובאמת שבספר קול אליהו (חלק ב׳ סימן יב) של הגאון רבי אליהו ישראל, חבירו של מרן הרב חיד״א, [שהוא מזכירו בכבוד גדול, וכשהוא חולק עליו הוא כותב חכם אחד, בלא לציין את שמו, מחשש שלא לפגוע בכבודו של גדול הדור] כותב, דמהני ס״ס גם בחרם דר״ג. אמנם המהר״ח פלאג׳י מביא בשם המהרשד״ם דלא מהני ס״ס בחרם דר״ג, אך המהרשד״ם מדבר על אשכנזים שיש להם חרם דרבינו גרשום, אבל לנו הספרדים שבלא״ה כותב הבית יוסף שלא שמענו על חרם דר״ג באלף השישי, לכן כאשר יש פסק של ביה״ד, אפשר לתת לו היתר לישא אשה שניה לאחר השלשת הגט באופן המקובל והידוע.

והנה כאשר נכנסתי לתפקידי בס״ד כראשון לציון ונשיא ביה״ד הגדול באב תשע״ג, באו לפני הרבה תיקים שנקראו תיקי שימוע, איני יודע למה קבעו בחוק שרק הנשיא עורך את השימוע, שהרי פעמים שיש טו״מ בין הצדדים. ועל כל פנים העובדה שיש תיקי שימוע זה דבר שחידש מרן האבא זצ״ל כשהיה רב ראשי, כי לפי החוק שהיה עד אז היו צריכים שני הרבנים הראשיים לחתום על היתר הנישואין. ובזמנו הרב גורן לא הסכים לחתום על פסקי דין של היתרי נישואין שניתנו על ידי בתי הדין הרבניים בישראל, גם לספרדים ולבני עדות המזרח אשר שהו עם נשותיהם יותר מעשר שנים ולא זכו להבנות מהן. ובין היתר הסתמך ע״ד מהר״ח פלאג׳י הנ״ל. מרן דיבר עמו שדברי מהר״ח פלאג׳י תמוהים, אך הוא לא רצה לקבל, ובהעדר חתימת אחד משניהם אין לפסקי הדין הנ״ל כל תוקף ביצועי כלל, ואם בכל זאת ילך הבעל וישא אשה אחרת על אשתו כדמו״י, ובהתאם לפסקי הדין של בתי הדין, ענוש יענש במאסר על ידי השלטונות בעון ביגמיה. ובאמת שהיה צריך לחתום על פסקי דין אלו ללא דיחוי, כי שהויי מצוה לא משהינן. וכך כותב הגרא״י קוק בשו״ת עזרת כהן (סימן קג אות יח), גבי ספרדי הרוצה לישא אשה על אשתו, במדינה שהם קהלה בפני עצמה, למה ימחה בידו לעשות כן, כשאפשר לו למיקם בסיפוקייהו, והלא חרם רגמ״ה לא קיבלו עליהם. ע״ש. וכ״כ הראש״ל הגרב״צ עוזיאל בשו״ת דברי חכמים (חלק אבן העזר סימן ה). ע״ש.

ועיין בספר חסידים (ס״ס תקיז) שכ׳, מי שישב עם אשתו ולא ילדה לו, ואינו נותן לה גט, הרי זה נאבד מן העוה״ז ומן העוה״ב, וכמו שאמר ישעיה לחזקיהו צו לביתך כי מת אתה ולא תחיה, מת אתה בעוה״ז ולא תחיה לעוה״ב, מפני שלא נשא אשה ולא קיים פריה ורביה, ואם האשה או קרוביה מעכבים בדבר הרי כולם חוטאים הם. ע״ש.

והרי ידוע שספר חסידים נתחבר בבית מדרשו של רבי יהודה החסיד, בארצות אשכנז, אחר זמן רב מדורו של רגמ״ה, ואז גזירת רגמ״ה היתה באשכנז בכל תוקף, ועם כל זה כתב כאמור. אלמא דס״ל שלא גזר רגמ״ה במקום מצוה. ואם כן בודאי שאין מקום להתעצל מלחתום על פסקי הדין של היתרי הנישואין במקום מצות פו״ר, וכ״ש לספרדים ובני עדות המזרח בגלילות ארץ ישראל.

ואכן לאחר שנים רבות של צער, נשתנה החוק החילוני שבמדינה, על ידי פעילותו של מרן הרב זצ״ל, ונקבע בחוק כי די בחתימת רב ראשי אחד המכהן כנשיא בית הדין הגדול, ומיד מרן זצ״ל ציוה להביא לפניו כל התיקים של היתרי נישואין בפסקי בתי הדין הרבניים, וחתם על כולם. ויש שנפקדו אחר כך בזרע של קיימא בנים ובנות, מנישואין שניים שלהם.

לכן זו ההלכה, שאפשר לתת לבעל במקרה שלנו היתר נישואין, מאחר שהוא טוען ששבע שנים הוא לא חי עמה חיי אישות. היא אומרת 5 שנים, אולי ההיתר יביא את האשה להבנה שאין טעם להמשיך ולהילחם בבעל, ברוב המקרים בגלל ענייני ממון, כמו בהרבה תיקים שאחד מבני הזוג מסרב להתגרש בגלל שנתן עיניו בממון. לכן להלכה למעשה אפשר לתת לבעל היתר נישואין.

בעבודת בית הדין הגדול, אנחנו מקבלים הרבה פסקי דין של בתי הדין האזוריים המתירים לבעל לשאת אשה על אשתו, ומבקשים את הסכמת נשיא ביה״ד הגדול, לפי התקנות. ובדרך כלל, אנחנו

מסכימים מיד ומחזירים את פסק הדין עם הסכמתינו, ורק לעיתים נדירות מבקשים השלמות.

ודבר מצוי הוא שביה״ד מתנה את מתן ההיתר בהשלשת גט משום תקנת האשה שלא תתעגן. ועי׳ בשו״ת יביע אומר (ח״ח אבה״ע סימן א׳) שהעיר במה שחששו בענין חרם דר״ג, משום תקנתא דידה, הא סמי בידן לעכב היתר נישואין, שלא ינתן לו עד שישליש גט בבית הדין על ידי שליח, וכשתרצה להתגרש תקבל גיטה משליח בית הדין, וכן אנו עושים מעשים בכל יום.

ואף על פי שהגאון ר׳ יצחק אלחנן בשו״ת עין יצחק (ח״א חלק אבן העזר סימן ג אות י״ד) פשיטא ליה שלדעת הראב״ן והמרדכי שמן הדין במורדת אין צריך השלשת גט כלל. ע״ש. אולם בשו״ת חתם סופר (חלק אבן העזר ח״ב סימן קס״ז) כתב שיש להשליש גט תחלה ואחר כך יתירו לו לישא אשה אחרת על אשתו המורדת. ע״ש. ועיין בשו״ת אחיעזר (ח״א ס״ס י׳). ע״ש.

גם השדי חמד (מע׳ אישות סימן ב׳ אות כ׳) כתב כן, וע״ש שהביא דברי השואל ומשיב תליתאה (ח״א סימן שנ) שלא רצה להתיר אשה שניה אפילו במורדת, וכתב: ואת זה אגיד, כי הרב הפריז על המדה במדה גדושה, ולא זו הדרך לחוס על האשה שפשעה, ולא לחוס על האיש אשר הוא חף מפשע, ולהשאירו מעוגן כל ימיו, ולא טוב היות האדם לבדו, מלבד שקרוב לודאי שיבוא לידי כמה איסורים, קלים וחמורים, ומידי הרהורי עבירה לא יצא, ולפי המוצג לפנינו מדברי הפוסקים הנ״ל הרי אפשר לתקן גם את האשה על ידי השלשת גט ביד שליח, כדרך שתיקנו לעשות בנשתטית, ואחר כך יתירו לו לישא אשה אחרת, ועל כל פנים אחר שיציע הדבר לפי בי״ד או גדולי הדור, ויבינו כי היא מורדת גמורה, יתירו לו לישא אחרת, ואין לנו לחשוש עוד שכל אדם יאמר שהיא מורדת, שאין הדבר תלוי בידו, אלא הכל תלוי ברשות ב״ד, ולכן מה שהחמיר השו״מ בזה, לא מן השם הוא זה, ואין רוח חכמים נוחה בזה, והלכה כרבים ונכבדים מהפוסקים שמתירים בזה וכו׳. ע״ש.

והנה ההיתר לשאת אשה שניה נכון ביותר במקום שאין תקנה לגרש אשה בע״כ, כמו באר״י שלפי החוק הדבר קשה מאד. עי׳ בשו״ת יביע אומר הנ״ל שאחר שהביא את דברי השדי חמד כתב, וכן הראוני בשו״ת ויחי יעקב (חלק אבן העזר סימן ט״ו) שכתב וז״ל: ועוד נ״ל לומר בפשיטות שאפילו למ״ש הרמ״א שאין להתיר לו לישא אשה על אשתו בתוך י״ב חודש, זהו דוקא כשיש לו תקנה לגרשה בע״כ, אבל אם א״א לגרשה בע״כ, מתירים לו מיד לישא אשה אחרת, שהרי כתבו הח״מ והב״ש שרק לישא אשה אחרת אין מתירים לו לשיטה זו, אבל לגרשה בע״כ מותר לכ״ע, שאין סברא לעגנו להמתין י״ב חודש בע״כ. וזה פשוט וברור. ומעתה בזמן הזה שידוע שא״א לגרש בע״כ, מחמת חוקי המדינה כאמור, או טעמים אחרים, פשוט דלכ״ע מותר לו לישא אשה אחרת. עכת״ד.

ומלכתחילה כל התקנה נועדה לגדור בפני הפריצים המתעללים בנשותיהם, עי׳ בשו״ת מהר״י קולון (סוף שורש ק״א) שהביא תשובת הרשב״א שכתב: והדעת נוטה שלא גזר רבינו גרשום איסור לישא אשה אחרת על אשתו, אלא לגדור בפני הפריצים וההוללים המתעוללים בנשותיהם שלא כראוי, ולא באותן שאמרו חכמים שיוציאו שלא בכתובה וכו׳, ולכן נ״ל שלא תיקן הצדיק תקנה זו אלא מפני הפריצים, אבל באלו שאמרו שהוא מן הדין, או מן החיוב לגרש או לישא אשה אחרת, בזה לא גזר, וכ״ש ששמענו שלא גזר אלא לזמן, דהיינו עד סוף האלף החמישי וכו׳. ע״ש.

וכן הובא בשו״ת מהרשד״ם (חלק אבן העזר סימן ק״כ), וכתב: הרי שהתיר הרשב״א להדיא לישא אשה אחרת כשהוא מן הדין לגרשה, ומורדת י״ב חודש הדין נותן לגרשה, ולכן האיש הזה שמרדה עליו אשתו אין למחות בידו לישא אשה כרצונו. ואף על פי שבתשו׳ מהר״י קולון (סימן ס״ג) נראה קצת שלא כל אדם רשאי להקל ראש להתיר בזה מטעם מורדת, מכל מקום אני ממשכן נפשי להתיר בנידון דידן, שכיון שעברו יותר משלש שנים במרדה, הוה ליה מילתא דלא שכיחא דלא גזרו רבנן וכו׳. ע״ש. וכן הביא כל זה הגאון בעל לחם משנה בשו״ת לחם רב (סימן נה). ע״ש. ועיין עוד בשו״ת הגאון רבי עקיבא איגר מה״ת (סימן פב). ע״ש.

להשלמת הענין, נדון בשבועה שהבעל נשבע תחת החופה על הכתוב בכתובה שלא ישא אשה על אשתו. ולכאורה היאך יפר שבועה חמורה שלא ליקח אשה שניה. כי הנוסח בכתובות שלנו: "וקנינא מיד החתן הנ"ל בקגו"ש על כל הנזכר למעלה, וגם נשבע שבועה חמורה בתקיעת כף על דעת המקום ברוך הוא, ועל דעת הנשבעים באמת, לאשר ולקיים כל הכתוב בשטר כתובה זו" וכו'. וקודם לכן למעלה יש בין תנאי הכתובה: "שלא ישא ולא יקדש שום אשה אחרת עליה כי אם ברשות בי"ד". ולכאורה דל מהכא חרם רגמ"ה, הא איכא שבועה. אלא די"ל דכאשר ביה"ד מרשה לו לישא אשה שניה, בכהאי גוונא השבועה לא חלה, והשבועה היתה שלא ישא אשה שניה בלי רשות בי"ד. [וראה בילקוט יוסף חופה וקידושין מקור מנהגינו להשביע שבועה חמורה תחת החופה]. ולכן בנידון שלנו אין חשש להתיר לבעל לישא אשה שניה מחמת השבועה שהוא נשבע שלא ישא אשה על אשתו, שאחרי שביה"ד נתן לו רשות, ליכא שבועה חמורה.

בנוסף, כאשר אדם אחר משביע, כמו שנהוג בעת קריאת הכתובה, שהמקדש הוא זה שקורא את הכתובה, והוא אומר וגם נשבע וכו', והחתן אף שנותן ידו לתקיעת כף, אינו אומר דברי שבועה כלל, לכולי עלמא השבועה רק מדרבנן, ואילו החתן עצמו היה אומר את השבועה בזה שבועה היתה מדאורייתא, אבל כאשר הרב המקדש קורא את הכתובה והוא אומר וגם נשבע וכו', בזה שבועה זו לכולי עלמא היא דרבנן, וממילא אפשר לומר בפשיטות שכל הנשבע שבועה דרבנן על דעת חכמים הוא נשבע, ולכן חכמים [ביה"ד] יכולים להתיר לו לישא אשה שניה. ודו"ק.

ולפי הרדב"ז יש לומר טעם נוסף דאנן סהדי שעל מנת כן לא נשבע. ועיין בשו"ת הרדב"ז (ח"א סימן נ"ג) שכל שהיא נכפית, על דעת כן לא נשבע. גם המהריב"ל כותב שעל דעת כן לא נשבע. וכן כתב בשו"ת נחפה בכסף. לכן מצד השבועה אין מה לחוש, כי בעת שביה"ד נותן פסק היתר לישא אשה שניה, על דעת כן הוא לא נשבע.

וראה עוד להרדב"ז בח"ד (סימן א), שאף מי שנשבע לאשתו שלא ישא אשה אחרת עליה, ושהתה עשר שנים עמו ולא ילדה, אנן סהדי שעל מנת כן לא נשבע לה, אף על פי שהשבועה היתה לדעתה ולתועלתה, אף על פי כן אם פייסה ולא נתפייסה אנוס הוא, ומתירים לו שבועתו, וישא לו אשה אחרת. ע"ש.

גם מהר"ם אלשיך בתשובה (סימן פו) כתב, באדם שנשבע שלא ישא אשה אחרת עליה בחייה, ואחר כך נסמית בשתי עיניה, כיון דאונס הוי דבר שלא אסיק אדעתי' בעידנא דנשאה, ודאי פטור משבועתו. ע"ש.

גם המהריב"ל (ח"ב סימן כב) כתב, שמותר לו לישא אחרת עליה, דאדעתא דהכי לא נשבע. ואפשר שאפילו התרה אין צריך. וכן כתב ביד אהרן (אבן העזר סימן א הגב"י אות נא) בשם שו"ת פני משה (ח"ג סימן יט), שאם מרדה מתשמיש, יכול לישא אשה אחרת עליה, דאדעתא דהכי לא נשבע. וכן כתב רבי יונה נבון בשו"ת נחפה בכסף (ח"א אבן העזר סימן ב), להתיר כל היכא דאיכא אומדנא דמוכח דאדעתא דהכי לא נשבע, ודלא כמהראנ"ח (ח"ב סימן ק) שנסתפק בזה אם אמרינן הכי לגבי קום עשה.

ויש שכתבו [שו"ת עבודת השם אבן העזר ס"ס כז. שו"ת עדות ביעקב סימן ל] ששבועה זו שאין בה לא שם ולא כינוי, והוא מושבע מפי אחרים, לא חשיבא שבועה אלא מדרבנן. והרב נוכח השלחן (אבן העזר סימן טו), קיבץ חמשה ספיקות הנופלים בדבר שבועה זו, והסכימה דעתו להקל בה.

נמצא שמצד השבועה שנשבע בעת החופה, אין לחוש לאחר שביה"ד נותן לו רשות לישא אשה על אשתו.

לענין חיוב מזונות, הנה יתכן לומר שכל שמצד הדין צריכה להתגרש, הבעל פטור מחיוב מזונות ודיור. והכי משמע מדברי הריטב"א (כתובות קג.), אשה שיצאה מבית בעלה, והלכה לה, אם נתנה טעם לדבריה, חייב לתת לה מזונות שלמים במקום שהיא, אבל אם לא ביררה טעם לדבריה, אינו נותן לה מזונות, שאין חיוב מזונות לאשה על בעלה אלא כשהיא עמו על שלחנו. והובא בבית יוסף ובהגה אבן העזר סימן ע'.

ובשו"ת הרא"ם (סימן ל) כתב, לגבי אשה שחלתה, ובעלה רוצה לגרשה בטענתו שאינו יכול

לדור עמה, ורק שמחמת חרם דרבינו גרשום אינו יכול לגרשה בעל כרחה, פטור הוא משאר כסות ועונה.

מי מוחזק במזונות

אמנם בכנסת הגדולה (אבן העזר סימן ע׳ וחושן משפט סימן כו) כתב בשם הרא״ש ומהר״מ מפדואה, והרב בעל תומת ישרים, והרש״ך, דפליגי על הרא״ם בזה. ולמעשה נראה דיכול לטעון קים לי. ודו״ק. ובאמת דהבעל הוא זה המוחזק במזונות, ולכן אף כשהאשה טוענת טענות הנראות מספיקות לעזיבתה את דירת בעלה, ותובעת מזונות מבעלה, והבעל מכחיש מכל וכל טענות האשה, על האשה להביא ראיה לדבריה כדין המוציא מחבירו עליו הראיה, וכל עוד לא הוכיחה את טענותיה בעדים, אין להוציא ממון למזונותיה מן הבעל המוחזק. שהעיקר הוא שהבעל נחשב מוחזק במזונות אשתו. ואין האשה נחשבת למוחזקת, כאלמנה. כמבואר באורך בשו״ת יביע אומר ח״ג (חלק אבן העזר סימן ט״ו אות ט״ז). ובמאמר מרן אאמו״ר בספר ״תורה שבעל פה״ ירושלים תש״ל כרך י״ב. ע״ש.

ועיין בשו״ת מקוה המים חלק ב׳, שכתב, שהאשה נחשבת למוחזקת במזונותיה, כדין אלמנה שנחשבת מוחזקת בנכסים, כיון שמוכרת שלא בבית דין למזונותיה, ונסתייע מהאבני מילואים (סימן סט סק״ב). והעיר עליו מרן אאמו״ר בהסכמתו שבראש הספר, שכבר העיר על דברי האבני מילואים בשו״ת יביע אומר [הנ״ל] מדברי הראשונים, ומכללם הר״ן (כתובות קיז.) גבי מי ששמעו בו שמת דכולי עלמא לא פליגי שפוסקין מזונות וכו׳, משום שלאחר מותו דוקא נכסי בחזקת אלמנה, אבל בחייו נכסים בחזקת הבעל. וכן כתבו הרא״ש והמאירי שם. וכן מבואר בתשובת הריטב״א (סימן קנ וקנה). וכן דעת הרמב״ן (כתובות צו.) וכו׳, ושהאבני מילואים הדר תבריה לגזיזה בסימן צ׳ סק״ב, שלדעת התוס׳ והרא״ש ושאר פוסקים, בחיי הבעל הוא נחשב למוחזק בנכסים. [ואף שהחתן מקבל קנין, מכל מקום חיוב המזונות אינו אלא מדרבנן, ע׳ בח״ג סימן ט״ז].

אם יכולים ליתן גט קודם שדנים על הכתובה

ועוד יש לדון לענין חיוב כתובה ותוספת כתובה, באמת, אין חייבים לדון בזה עכשיו, לפני הגט, ורק אם האשה מוכנה כבר להתגרש, אז יש לדון על הכתובה. וידועים דברי הבית יוסף (סימן קיט) שכתב בשם תשובת הרשב״א (סימן אלף רנ״ד), שמעתי בשם הגאון, שאין אדם רשאי לגרש את אשתו אם אין לו לפרוע כתובתה. וכן מצאתי להרי״ף בתשובה, והביא ראיה מכתובות (נא.) לקתה חייב ברפואתה, ואם אמר הרי גיטה וכתובתה ותרפא את עצמה רשאי, הא שלא בכתובתה אינו רשאי, ואם לא קיבל עליו את הדין מנדין אותו. וכן כתב הרשב״ץ בתשובה [ח״ג סימן רכג]. וכתב על זה מרן בבדק הבית, ואינם נראים דברי סמכא, דלא לשתמיט אחד מהפוסקים המפורסמים לכתוב כן אפילו ברמז, והראיה שהביא מדחיא בגילא דחיטתא כמבואר למבין. [דשאני התם שהיא חולה, ואין ראוי להניחנה בלא משען ומשענה שתרפא את עצמה. וכן כתב הפרי חדש]. והתשובה ההיא לאו מר בריה דרבינא חתים עלה. ע״כ. והיינו שיכול לתת לה רק חלק מהכתובה שיש בידו, ואת היתר יתן לה לכשיהיה לו, כי א״א לעכב את הגט בשביל הכתובה.

וכן מבואר בתשובת הריב״ש (סימן צא), שהובאה בבית יוסף (ס״ס א), דהיכא דאפשר ליה למיקם בסיפוקייהו, ורוצה לישא אחרת, הדבר ברור שאינה יכולה לומר תן לי כתובתי או תן לי מטלטלים לאחריות הכתובה והנדוניא, וכן היכא דלא אפשר ליה למיקם בסיפוקייהו, והוא רוצה לגרשה כדי שישא אחרת, והיא אינה רוצה להתגרש, אינה יכולה לתבוע כתובה ונדוניא ולא מטלטלין לאחריות, אלא תקבל גיטה ואחר כך תתבע כתובתה, ואם אינה רוצה מכל מקום אין מונעים אותו לישא אחרת עליה. ע״כ. (ורמזה מרן בבדק הבית).

גם בתשובת הרא״ש שהובאה בבית יוסף (ס״ס קיז), בדין אשה נכפית, כתב, שמכיון שחייבת היא לקבל גט, אינה יכולה לומר אין רצוני להתגרש עד שישלם לי דמי כתובתי, אלא פריעת חוב כתובתה הוא כשאר חוב שהיה מחוייב לה, והנמצא אתו ישלם, והמותר יתן כאשר תשיג ידו. ע״כ. (ורמזה מרן הבית יוסף בסו״ד

כאן). והרמ״א בהגה (סעיף ו) פסק כדברי מרן הבית יוסף, שאפילו אין לו לשלם לה כתובתה ונדונייתה אינה יכולה לעכב הגירושין משום כך, אלא תתגרש ואחר כך תתבע מה שחייב לה. ובביאורי הגר״א ציין על זה, תשובת הרא״ש והריב״ש.

ואמנם בחלקת מחוקק העיר מתשובת הרשב״א הנז׳, אך כבר כתב הבית שמואל, שהרמ״א מירי כשיכול לגרשה ע״פ הדין כמו בזיווג שני ושונא אותה, וכמ״ש הרא״ש גבי נכפית, שכיון שחייבת לקבל גט יכול לגרשה, ופרעון הכתובה יהיה חוב עליו. וכן כתב הריב״ש. ע״כ.

וכן מבואר בשו״ת הרדב״ז ח״א (סימן תנח), ושם נשאל אודות מי ששהה עם אשתו עשר שנים ולא ילדה, וכתובתה מרובה ואין לו לשלם, וגם יש עליו שבועה, מה יעשה כדי לקיים מצות פריה ורביה, והשיב, שיש לו לפייסה בכל מה שדרך הנשים להתפייס, ואם לא נתפייסה, אנוס הוא, ומתירין לו שבועתו, דלאו תרקבא דדינרי יהיב לה כדי שתתפייס, ואחר התרת שבועתו, אם תרצה להיות אצלו עם צרתה מוטב, ואם לאו מגרש אותה ונותן לה כל מה שבידו, והשאר מסדרים עליו כדין שאר בעלי חובות דעלמא, ואין כופין אותה לשבת אצלו וצרתה בצדה, שהרי לא נישאת אלא על תנאי שלא ישא אשה אחרת עליה, ולכן אין מתירין לו לישא אשה אלא עד שיגרשנה ויתן לה מה שנמצא בידו, ויסדרו אותו כשאר בעל חוב, ואף על פי שתיקנו הגאונים שלא יגרש אדם את אשתו אלא אם כן יתן לה כתובתה, הני מילי בע״כ, אבל כאן היא רוצה להתגרש מפני שאינה רוצה לעמוד עם צרתה, והוא רוצה לקיים מצות פריה ורביה. עכ״ד. (ועיין עוד בתשובת הרדב״ז ח״א סימן שכז).

והן אמת שמצינו לכמה אחרונים שלא הסכימו עם מ״ש מרן [בבדק הבית] והרמ״א, כמו הפרי חדש שכתב, ולדעתי קבלת הגאונים תכריע, ודלא כההגהה שנמשך אחר דברי הריב״ש, דליתא. וגם המהריק״ש פסק כתשובת הרשב״א וכדכתיבנא. ע״כ. וע״ש שכ׳ להוכיח מהמעשה שבגיטין (נח.) שאמר איני יכול לגרשה לפי שכתובתה מרובה, [ואף שי״ל שלא היה יודע הדין שרשאי לגרשה ודמי כתובתה יפרע לה אחר כך, אך גם בירוש׳ (פרק אלמנה ניזונית ה״ג), וכן בבראשית רבה (פרשה יז), במעשה דר׳ יוסי הגלילי שאמר לר״א בן עזריה כתובתה מרובה ואינו יכול לגרשה, גם כן משמע כן. ומה שתירץ הבאר היטב שאין למדין מן האגדות, כבר דחהו הפתחי תשובה שהפרי חדש לשטתו שבמקום שאין סתירה לזה מן התלמוד שפיר למדים]. וסיים, ואני תמה על הרב המחבר, שמאחר שהרשב״א בשם הרי״ף בתשובה כתב שאינו יכול לגרש אלא אם כן יש לו לשלם הכתובה, ושכן שמע מהגאון, וכן נמצא בתשובת הגאונים (סימן קפא), וגם הרשב״ץ הסכים עמהם, ולא נמצא שום פוסק חולק עליהם בהדיא זולת משמעות הריב״ש, אם כן מנין לו לחלוק עליהם. ע״כ. גם בגט פשוט (בס״ק יח) תמה על הרמ״א בזה. ועיין בשו״ת ישיב משה שתרוג בח״ב (סימן רכ) שכתב להחמיר גם באופן שיש מצוה לגרש, ע״פ דברי הרשב״ץ, ושכן כתב במשחא דרבותא וכו׳. ע״ש.

אולם בגט מקושר (נבון, ס״ק יח) כתב, ולענין הלכה נלע״ד בדין זה דעבדינן עובדא לכתחלה שיגרשנה וישאר חוב הכתובה עליו, שכיון שלדעת מרן והרמ״א אפילו במקום שאין מצוה אינה יכולה לעכב, ואף לדעת רבני האחרונים במקום מצוה לכ״ע אינה יכולה לעכב, ואין מחלוקת בזה בין הרי״ף להרא״ש, וכן הסברא נותנת כמו שכתב מהר״י די בוטון, ומהרש״ך שנסתפק בדבר, לא ראה תשובת הרא״ש, ואילו היה רואה אותה היה מכריע כדעת האחרונים שרשאי לגרש לכ״ע, וכלל גדול בתורה לקרב הסברות כל מה שאפשר, הילכך במקומותינו שלא פשטה תקנת רגמ״ה, טוב לפייסה שתתגרש מרצונה ואם לא תתפייס רשאי לגרשה בע״כ וישאר עליו חוב הכתובה. ע״כ. וכן משמע מדברי הכנסת הגדולה (סימן קנד ס״ק נג).

וכן העלה הגאון רבי רפאל אהרן בן שמעון בספר נהר מצרים (דף רטז:). ע״ש. גם בשו״ת ישכיל עבדי ח״ב (בקונט׳ אחרון חלק אבן העזר סימן א) כתב: איך שיהיה כלל העולה מכל האמור שהדין דין אמת בנידון דידן, [דהיינו במי ששהה עם אשתו ולא ילדה זרע של קיימא, וגם עתה פסק לה אורח כנשים], שבודאי יכול לגרשה וליתן מה שבידו לכתובתה והשאר יהיה חוב עליו, ומכל מקום בגירושין שבע״כ עליו ליקח רשות מביה״ד

שבמקומו, כפי שמפורש כן בכתובה, וכאשר העלה בתשובת הון יוסף. עכת״ד.

והעיקר להלכה שישלם לה על חשבון כתובתה כאשר יוכל שאת, והשאר ישלם לה לאחר מכן כאשר תשיג ידו, על פי הוראת בית הדין. ולאחר התחייבותו כנ״ל ירשוהו לישא אשה אחרת. ואם לא מגרש רק נושא אשה שניה, א״צ לשלם את כל דמי כתובתה, רק להשליש.

אם מחוייב ליתן לה גם את התוספת או רק את העיקר

ואם יש לו אפשרות לתת כתובה, יש לדון אם מחוייב ליתן לה גם את התוספת או רק את העיקר. [היו כמה תיקים אצלנו, אחד כתב כתובה מיליון דולר, מאיפה יש לו? הוא בכלל לא חשב על זה, הוא חתם, ידועים דברי הרשב״א שאינו יכול להגיד שלא הבין, בכאלו מקרים מפשרים ביניהם שהרי לא יכול להביא מיליון דולר].

וז״ל מרן בשלחן ערוך (סימן עט סעיף ג׳): אם ראה הבעל שהחולי ארוך, יכול לומר לה הרי כתובתך מונחת, ורפאי עצמך מכתובתיך, או הריני מגרשך ונותן כתובה. ואין ראוי לעשות כן מפני דרך ארץ. וע״ש בח״מ, שבזמן הזה שלא מגרשים בעל כרחה לא מהני מה שיתן לה הכתובה, אלא ירפאנה. אך הביא שם מ״ש הב״ח דאף בזמן הזה אם רוצה ליתן לה כתובתה, אין לה עליו כלום, ויגרש. וכן כתב הב״ש בשם המהרש״ל, דממה שאמרו בפוסקים דרשאי לומר לה הרי כתובתיך ותרפאי עצמך, גם בזמן הזה שיש חרם דר״ג, יכול לומר לה כך.

וכל זה למנהג בני אשכנז כמבואר, אבל לדידן שאין חרם דר״ג, בלא״ה אין בזה אפילו מצד דרך ארץ, כאשר אינו יכול להיות בטוח שיש סיכוי שתתרפא ותחזור לחיות עמו חיי אישות כמו בנידון דידן.

וע׳ באוצר הפוסקים שהביאו בשם כמה אחרונים, שבחולי ארוך או שהרופאים אומרים שאין תקוה, אין שום חיוב לבעל לרפאות אותה, אלא תרפא עצמה מדמי כתובתה.

וכיו״ב מצינו ברמב״ם (הל׳ אישות פרק כ״ה ה״ט) לגבי אשה שראתה דם שלש פעמים, שמוציא ואינו נותן כתובה, אבל אם הוא חי איתה כמה חודשים והחלה לראות דם, וראתה שלש פעמים דם מחמת תשמיש, כותב הרמב״ם:

נסתחפה שדהו, לפיכך אם בעל פעם אחת ולא נמצא דם, ואחר כך חזרה להיות רואה דם בכל עת תשמיש, יוציא ויתן כתובה **כולה**. ולא יחזיר עולמית. ע״כ.

והנה הטור כאשר הביא את שיטת אביו הרא״ש, דיוציא ויתן כתובה, מחק את המילה ׳כולה׳, ובפשטות ס״ל להטור שעל דעת כן לא הוסיף לה. דלא הוסיף לה על דעת שתהיה נכפית. אבל הרמב״ם כתב ׳כולה׳, ולדבריו לכאורה צריך ליתן את כל הכתובה כולל התוספת, ודלא כהרא״ש שפוטר מליתן את התוספת, וע״ש בפרישה שכתב, דיוציא ויתן כתובה ותופסת וכל תנאיה. [כתונת פסים].

ומרן בשלחן ערוך בסימן קיז העתיק לשון הרמב״ם, יוציא ויתן כתובה כולה. ומשמע שצריך לתת גם תוספת כתובה. וכך כותב הח״מ שם, שיתן גם תוספת. אבל הביא תשובת המהר״ם הנדפס בתוך תשובת הרשב״א (ח״א סימן תתמ) שבכה״ג אין לה רק מנה, או מאתים, אבל לא תוספת. דכל שיוצאת ממנו בעל כרחו, י״ל דאדעתא דהכי לא הוסיף לה תוספת כתובה. וסיים הח״מ, ואפשר דמירי שהוא אינו רוצה להוציא ורוצה להשאיר אותה אצלו על ידי שליש, והוא מצפה אולי תהיה לה תרופה. והיא תובעת הגירושין, בזה יכול לומר לה על דעת שאכנוס ואוציא לא כתבתי לך תוספת כתובה, אבל כל היכא שהוא זה שרוצה להתגרש יתן לה תוספת. וכן כתב הב״ש כאן, שיתן לה תוספת. והביא ראיה משלטי הגבורים.

ולפי זה בנידון שלנו שהבעל הוא זה שרוצה להתגרש לכאורה יוציא ויתן את כל הכתובה, כולל תוספת. שהרי כך משמע גם בשלחן ערוך שכתב, יוציא ויתן כתובה ״כולה״.

ולכאורה הבעל יכול לומר קים לי כדעת הרא״ש, וכתשובת מהר״ם והרשב״א, שאין צריך לשלם את תוספת הכתובה. אבל מכיון שמרן פסק להדיא בשלחן ערוך שחייב ליתן לה כתובתה ״כולה״,

לא אמרינן קים לי כנגד דעת מרן, כמבואר בשו״ת יביע אומר בכמה דוכתי. אלא אם כן מרן הביא את זה בשם י״א, שבזה יכול לטעון קים לי כהחולקים, אבל אם זה כתוב בסתם, א״א לומר קים לי כדעת החולקים. וכמו שכתב בחקרי לב. וראה בעין יצחק חלק ג׳ כללים בדעת מרן. וכאן מרן כתב הדין בסתם יוציא ויתן כתובה ׳כולה׳, והוא כדעת הרמב״ם, ולכן מחייבים אותו שיתן כתובה כולה, ויתן גט וכשיהיה לו כסף אז יביא לה את יתרת הכתובה, ולא נעכב מחמת כן את הגט.

למסקנא דדינא יש ליתן לאיש היתר נישואין, לישא אשה על אשתו, ולדידן אין צריך במאה רבנים, וקודם להיתר סופי ישליש גט ועיקר הכתובה, ובענין התוספת בפשטות חייב גם בתוספת, אך יש לקבוע שבית הדין ידון כאשר האשה תסכים בסופו של דבר לבוא ולקחת הגט. ואז ישתדלו לעשות פשרה הקרובה לדין.

בברכת התורה

יצחק יוסף

הראשון לציון הרב הראשי לישראל

ונשיא בית הדין הגדול

סימן ב

פסק דין - מתי אשה מפסדת כתובתה במעשה מכוער

[שלחן ערוך סימן יא]

בא לפנינו בביה״ד הגדול ערעור על פסק דין של ביה״ד האזורי מיום כ׳ סיון תשע״ה. מדובר בזוג שנישאו בשנת תשס״ג, והתגרשו בחודש טבת תשע״ד, ומאז מקיימים הליכים בתביעת הבעל לגירושין ובכרוך לה. בין השנים תשס״ט לתשע״ג, הצדדים שהו בחוץ לארץ במסגרת עבודתו של הבעל. במעמד סידור הגט, ביה״ד הביא את הצדדים להסכמה שהבעל ישלם לאשה עבור כתובתה סך של 60.000 ש״ח, ונקבע כי אם יתברר שהאשה זכאית לקבל במסגרת איזון המשאבים כספים שאינם מגיעים לה לפי דין תורה, הסך ששולם יקוזז מתשלומי האיזון.

פסק הדין נשוא הערעור, עוסק ברובו (דעת רוב ומיעוט) בסוגיא דעביד איניש דזבין דיניה, ביחס לדמי הכתובה ששילם הבעל לאשה עובר לגירושין. לא נרחיב בענין זה מפני שבשורת התוצאה אין הבדל בין דעת הרוב והמיעוט בענין זה. נעסוק רק בשני הנושאים שלגביהם הוגש ערעור: תביעת הגירושין של הבעל ותביעת הכתובה של האשה, ומחיקה שהתגלתה בהעתק הכתובה שהוצג לפני ביה״ד.

תביעת הכתובה: ביה״ד האיזורי דחה את תביעת הגירושין של הבעל, וקבע שהבעל אשם בפירוק הנישואין. ביה״ד מתאר בפירוט את מערכת היחסים בין הצדדים, ואת התנהגותו של הבעל, ובכלל זה קשר אסור עם נשים אחרות ברשתות, ובאירועים שונים, מניעת חיי נישואין, אלימות פיזית ומילולית כנגד האשה. ביה״ד התייחס לטענות הבעל שהאשה גרמה לפירוק הנישואין בהגשת תביעות לביהמ״ש ותלונות שווא במשטרה, וקובע שתביעת מזונות ומשמורת הילדים הוגשה לביהמ״ש כתוצאה ממעשיו של הבעל, שחסם בפני האשה את המקורות הכספיים, והתלונות שהוגשו במשטרה נסגרו מחוסר ראיות ולא מחוסר אשמה. כמו כן ביה״ד כתב שהבעל הזדרז להגיש תביעת גירושין, ג׳ ימים לאחר שהורחק על ידי המשטרה, ולא ניסה לאחות את הקרעים. נראה לביה״ד שהיה מנוי וגמור עם הבעל להתגרש מהאשה, עוד קודם הגשת התלונה וההרחקה, ולא ההרחקה היא שגרמה לקרע. כמו כן כתב ביה״ד, שגם אם נראה בהרחקה מעשה מרידה, הא מורדת צריכה הכרזה והתראה כדין.

טענה נוספת של הבעל, על קיומו של קשר אסור עם גבר זר בהיותם של הצדדים בחוץ לארץ. ביה״ד דוחה את הטענה וכותב שלא הוכח קשר אסור ברמה כזו המצדיקה הפסד כתובה. בפרטי עניין זה נעסוק בהמשך.

המחיקה בכתובה: סמוך לגירושי הצדדים ותשלום הכתובה כאמור, הציגה האשה לביה״ד את העתק הכתובה שנשמר במשרדי הרבנות נהריה. בהעתק

נכתב שהסך הכולל של הכתובה ותוספת הכתובה עומד על 60.000 ש״ח, ומעיון מדוקדק של ביה״ד האזורי עולה בבירור כי במקור נרשם 360.000 ש״ח, והמילים שלש מאות נמחקו על ידי מאן דהוא. ביה״ד מציין ששם לב לעניין רק לאחר שהוגשו סיכומי הצדדים, וביקש את תגובתם. האשה ערכה בירור עם הרב מסדר הקידושין מנהריה, שמסר שהמחיקה לא נעשתה על ידו, והבעל בתשובתו התעלם מענין המחיקה. ביה״ד ראה בהתעלמות הודאה שבשתיקה, וחייב את הבעל בגין כך ב 10.000 ש״ח לטובת אוצר המדינה, ואף הורה למשטרה לפתוח בחקירה פלילית כנגד הבעל.

טענות הצדדים: הבעל המערער מתאר מסכת עובדתית שונה לחלוטין מזו שבפסק הדין. לדבריו היתה זו האשה שערערה את שלום הבית עוד בהיות הצדדים בחוץ לארץ, ואף על פי כן, הבעל שקד על שימור התא משפחתי, ועם שובם של הצדדים ארצה בחודש אב תשע״ג, דאג לכל הסידורים כולל שיפוץ בית המגורים כדי שבני המשפחה יחזרו לחייהם בישראל, והאשה היתה זו שהחלה בנקיטת צעדים נגדו בחודשים שבהן שב לחוץ לארץ במסגרת עבודתו, כולל משיכת כספים מהחשבון המשותף וניתוק קשר בינו לבין הקטינים. עם חזרתו ארצה בשלהי חודש תשרי תשע״ג, האשה נעלה בפניו את חדר השינה, ובהמשך בחשון תשע״ג האשה הגישה נגדו תלונה במשטרה בגין תקיפת בן זוג, ואחר כמה ימים הגישה תביעה למזונות ומשמורת הקטינים בביהמ״ש למשפחה. הבעל טוען שהקשר של האשה עם הגבר הזר היה בעל אופי חמור מובהק, ובודאי בא בגדר של מעשה מכוער, אפילו בחברה החילונית שאליה השתייכו הצדדים.

בענין המחיקה בכתובה. הבעל טוען שביה״ד קבע שהבעל אשם בזיוף ללא כל בסיס עובדתי, ללא חקירה, על סמך שתיקת הבעל, שאף היא מוכחשת. הבעל מפנה לסעיף 12 בתגובתו. הבעל מוסיף שבהחלטה שבה ביה״ד ביקש את תגובת הצדדים נכתב שענין המחיקה טעון בירור, והבעל סבר שמדובר בענין זניח יחסית, לאור מה שנשמע מהחלטת ביה״ד שבסופו של יום הכתובה תתקזז עם כספי האיזון. הבעל מוסיף וטוען שבלתי אפשרי שהוא זה שביצע את המחיקה, לאור העובדה שהאשה היא זו שהביאה את העתק הכתובה לבית הדין. לשאלת ביה״ד היכן הכתובה המקורית, לא ידעו הצדדים להשיב. האשה טוענת שהבעל קרע את הכתובה המקורית.

האשה משיבה, מעבר לאמור בנימוקי פסק הדין, שהבעל שלח את העתק הכתובה לרבנות נהריה כמה ימים לאחר שהוגשו התלונות והתביעות השונות. עוד נטען שגם אם אין הוכחה חד משמעית לכך שהבעל ביצע את המחיקה, מאחר והבעל הוא היחיד שיש לו ענין בכך, דמי לחזקה שמוציאים ממון על פיה. מרבית הטענות שבכתב הערעור בענין הכתובה, הן במישור העובדתי, ובמשמעות ההלכתית של העובדות כפי שנטענו על ידי הבעל. כך טוען הבעל, שהאשה קשרה קשר אסור כולל התייחדות ויציאה לבילויים משותפים כולל סוף שבוע במלון בחוץ לארץ עם גבר נשוי. כמו כן טוען הבעל שהאשה סירבה לחיי נישואין, ושלחה ידה בכספים של הבעל, כמו גם הגישה נגד הבעל שלש תלונות במשטרה ובקשה לצו הגנה, שבגינן הבעל הורחק מהבית. אם הבעל היה מברר את דבריו בביה״ד האזורי, היה בסיס נרחב לפסוק שהאשה הפסידה את כתובתה, מן הנימוקים ההלכתיים שבכתב הערעור, שהאשה עוברת על דת ומורדת ועושה מעשה מכוער. אלא שהתרשמות ביה״ד האזורי היתה שונה. ביה״ד קיבל את טענת האשה על האשם של הבעל בהרס חיי המשפחה, ועל טיב הקשר עם הגבר האחר ביה״ד קבע שלא הוכח קשר אסור ברמה מספקת כדי להפסיד לאשה את כתובתה. מעיון בפרוטוקולים שצורפו לתיק, ומרבית טענות הבעל הוכחשו על ידי האשה, או שנתנה להן תשובה מספיקה. למעשה הבעל הודה כי לא נמשך לאשה וכי היו לה טענות על טיב חיי האישות ביניהם, וכי היה נוהג לרקוד עם נשים אחרות עד השעות הקטנות של הלילה. ראה להלן. דבר אחד שהאשה הודתה בו, היא התייחדות עם הגבר האחר בביתו במהלך שיעורי ספרדית פרטיים שקיבל ממנה תמורת תשלום. אבל הכחישה בתוקף שקיים קשר אסור מעבר לכך.

ביה״ד כתב בין נימוקיו, שהאשה לא הותרתה, והבעל טוען מנגד שבדבר שידוע לכל הנשים לא צריך

התראה כדי להפסיד כתובה. ובכן לפי החומר שלפנינו, האשה לא הודתה בהתייחדות גמורה למטרה אסורה, אלא בהתייחדות למטרה כספית. למטרת ההתייחדות יש משמעות הלכתית כמו שכתב הרמ״א סימן קט״ו סעי׳ ה, שהעוברת על דת מפסידה כתובתה רק ברגילה בכך, וכתב הב״ש שם, דכוונת הרמ״א לאשה שעוברת על דת עם סיבה, שברגילה בכך, דהיינו שעשתה כך פעמיים או יותר מפסידה כתובתה. אלא שבנד״ד האשה הודתה בהתייחדות כמה פעמים, וודאי שהיא רגילה בכך, ומכל מקום בעי׳ התראה וליכא.

זאת ועוד, שבדיון נוסף אמרה האשה שהתייחדה עם אותו גבר בבית פתוח שהבעל יכל להיכנס אליו, כמו כן היתה שם עוזרת הבית של הגבר הנטען. דברים אלו מטילים ספק בתוקף ההודאה על התייחדות. אלא שמאחר והדברים נאמרו לאחר שהאשה יצאה מבית הדין, קיימא לן בשלחן ערוך חושן משפט סימן פ׳, שאין טוען אחר טוען בטענת חיוב, אפילו במקום שהטענה השניה משתלבת עם הראשונה, ביצא חוץ לבי״ד, בפרט כאשר האשה מיוצגת על ידי עו״ד, שמן הסתם הנחה אותה לתקן את דבריה מהדיון הקודם.

יש לציין שבכל הנוגע לענייני דת והלכה, הצדדים מלאים סתירות שמקורן ככל הנראה בהשתלמויות שעשה הבעל באגודות רפורמיות, כך שילבו הצדדים אורח חיים חילוני מתירני ביותר, כולל צפייה בדברי זימה באינטרנט וריקודים מעורבים במועדונים עם ציטוטים מסולפים מפסוקים ודברי חז״ל, הבעל אף מוסר דרשות [בדרך הרפורמית]. שני הצדדים האשימו אחד את השני בהחדרת חילוניות ואפילו מאכלי טריפה לביתם, ובסגנון דיבור נפסד, חלק מהדברים הושמעו בביה״ד בהקלטות שונות, אך כל מה שהוצג אינו חורג ממריבות רדודות בין בני זוג שאומרים דברים רדודים וניבול פה תוך כדי דבריהם, ואינו מבסס עילה הלכתית להפסד כתובה.

טענות הבעל בענין התלונות שהגישה האשה במשטרה, נכונות בחלקן. ביה״ד האזורי כתב בפסק הדין שהתלונות נדחו מחוסר ראיה, ובמסמכים שצורפו נכתב במפורש שהתלונות נדחו מחוסר אשמה במעשי הבעל. ואולם, האשה טענה שהבעל היה נוהג לדפוק על הקירות ולצעוק, ובנסיבות שנוצרו באותו זמן, של מתח גדול בין בני הזוג לאחר חזרת הבעל מחוץ לארץ, קשה לשפוט את האשה על הגשת התלונות.

הבעל מציין לפסיקתו המפורסמת של ביה״ד הגדול, בענין חומרת הגשת תלונות במשטרה, אך באותה פסיקה ביה״ד מציין שהגשת תלונות כמוה כהלשנה המסכנת את הבעל, שהיא בכלל עוברת על דת. ואולם בנ״ד נראה שהתלונות שהוגשו אינן עונות על הגדרה זו. בפרט שישנם הטעמים הנוספים שכתב ביה״ד האזורי, שהתלונות הוגשו כמה ימים לפני שהבעל הגיש תביעת גירושין, וברור שבאותו זמן כבר לא היתה להם כל השפעה על חיי הנישואין של הצדדים, ובמצב כזה, משקלן פחות, כמו שמציין ביה״ד האזורי בפסק הדין, מדברי הגרי״ש אלישיב והגר״ב זו׳לטי והגר״י עדס.

טענה הלכתית נוספת של ב״כ הבעל, שהצדדים מרדו זע״ז, ובכהאי גוונא האשה מפסידה את תוספת הכתובה.

אולם טענה זו אינה נכונה, כמו שביה״ד הגדול הרחיב בפסק דין מחודש אב תשע״ה, שדין מורדים זע״ז נאמר במקום שאין לאשה עילות גירושין שאפשר לתלות בהם את רצונה להתגרש. אם הדבר כך במקום שהאשה תובעת גירושין, על אחת כמה וכמה במקום שהבעל תובע גירושין והאשה מסכימה, שבודאי י״ל שההסכמה היא תוצאה של הבעל.

המחיקה בכתובה: ביה״ד האזורי קבע חד משמעית בענין המחיקה בהעתק הכתובה שהאחריות היא על הבעל. הבירור בענין החל ביוזמת ביה״ד, לאחר שהדיונים הסתיימו והצדדים הגישו סיכומים. ביה״ד לא קיים דיון בעניין, והבעל לא נחקר. ביה״ד אם כן הגיע למסקנה חמורה על סמך החומר הכתוב בלי לקיים בירור מספיק. אפילו הרב מסדר הקידושין לא מסר את גרסתו בענין המחיקה בפני ביה״ד אלא בשיחת טלפון עם האשה שתמלילה צורף לתיק. למעשה בדיקת החשד לזיוף, צריכה להיעשות על ידי גורמים אחרים האמונים על שמירת החוק, שלהם כלי חקירה מתקדמים בין היתר אמצעים טכנולוגים לבדיקת זיופים. ביה״ד יכול

לכל היותר ליידע את הרשויות על קיומו של חשד לזיוף, ולהותיר את המשך החקירה בידי מי שאמון על כך. אין להתעלם גם מן הטענה של הבעל, שהאשה היא זו שהביאה את העתק הכתובה לביה״ד, הישר ממשרדי הרבנות בנהריה. הבעל טען במידה רבה של צדק, שהעתק הכתובה נמסר לידי הרבנות נהריה כחודש לאחר נישואי הצדדים. לטענת האשה שהבעל שלח את העתק הכתובה לרבנות נהריה לאחר הגשת התביעות לא הובאה כל אסמכתא - ולא סביר שהבעל תכנן כבר אז להתגרש מן האשה ולשם כך ביצע מחיקה מגושמת בהעתק הכתובה, בעוד המקור נמצא בידי האשה, והזיוף עומד להתגלות.

למעשה, ביה״ד האזורי כלל לא ביקש את תגובת הצדדים בענין המחיקה, רק עורר את הדבר בהחלטתו, וכתב שהדבר טעון בירור. ובתוך כדי דיבור ביה״ד קובע שהדיון בעניין הכתובה מיותר לאור דו״ח האיזון המזכה את האשה בסכומי כסף גבוהים יותר מסך הכתובה. בהחלטה נוספת ביה״ד כתב בכהאי לישנא: ״בנוגע לכתובה: ב״כ הבעל מבקש פסק דין עקרוני, דרישה דומה עולה גם מתגובת ב״כ האשה, דרישות אלה אינן מובנות לנו. מדו״ח רו״ח עולה כי סכומי האיזון עולים בכמה מונים על דמי הכתובה, גם אם נקבל שהסכום הכתוב בה (קודם המחיקה) היה 360000 ש״ח. כהערת אגב, די אם מסיבה זו גרידא של זיוף מחיקת סך הכתובה, מוטב היה לו ב״כ המבקש לא היה מעלה או דורש במפגיע החלטה עקרונית בענין הכתובה״.

בפסק הדין ביה״ד שינה את עמדתו כאשר מצא שדמי האיזון פחותים מדמי הכתובה. ההבדל לכאורה נעוץ בכך, שבהחלטה הנ״ל, דעת ביה״ד (הרב ינאי) היתה שיש לראות בכספים שיתקבלו בתמורה למכירת בית הצדדים, כספי איזון, ובפסק הדין, דעת כל חברי ביה״ד היתה שהכספים הללו אינם כספי איזון אלא תמורת מכירת נכס משותף. מכל מקום, הבעל צודק בטענתו שבשלב שבו התקבלה תשובתו, ענין הכתובה היה זניח גם לדעת ביה״ד, כך שלא ברור המשקל שניתן להעדר התשובה בפסק הדין. זאת וגם זאת, שהבעל לא שתק והתייחס לענין המחיקה פעמיים, בכתב התשובה כתב הבעל שהסכום בכתובה שונה תחת החופה לפני החתימה לפי בקשתו, ובכתב התשובה במענה לאמור בהחלטה כתב הבעל בסעי׳ 12 שאין לתלות בו את האשמה בזיוף ומחיקת הכתובה.

יש לציין גם את שעולה מעיון בתיק האזורי, שבזמן שחלף מאז שנתנה ההחלטה נשואת הערעור, משטרת ישראל בדקה את התלונה על זיוף הכתובה, ופרקליטות מחוז חיפה החליטה לסגור את התיק. ביום 20/12/15 למספרם נתנה החלטה חריפה המעוררת כמה תמיהות באשר להליך החקירה שהתקיים במשטרת נהריה. ביה״ד הורה למשטרת נהריה להמציא לו חומר מתוך תיק החקירה.

למרות כל האמור, קשה להימנע מן התחושה שהבעל לכל הפחות חשוד בזיוף. הדבר משתקף מטענותיו של הבעל, שבתחילה כתב לביה״ד האזורי שהשינוי נעשה לבקשתו תחת החופה, אחר כך, בדיון שהתקיים לפנינו טען שאינו יודע מי ערך את השינוי, וכי השינוי נערך רק בהעתק ולא במקור כפי שביה״ד יכל להתרשם מתמונות שצולמו תחת החופה. ובכתב הערעור, יש פרק שלם שעוסק במשמעות ההלכתית של שתיקת הבעל. אין אנו יודעים אם מדובר בשינויי גרסאות שנובעות מבלבול או מניסיון לטשטש ולסלק את החשד מן הבעל.

לאור האמור דעת ביה״ד היא שקביעת העמדה של ביה״ד האזורי בענין אחריות הבעל על המחיקה בהעתק הכתובה היתה מוקדמת מדי, ובהתאם לא היה מקום לפסוק הוצאות משפט לטובת אוצר המדינה בשלב זה. לכל היותר היה על ביה״ד האזורי להפנות את העתק הכתובה לחקירת הגורמים המתאימים, כפי שאכן נעשה, וביתר שאת בהחלטתו האחרונה של ביה״ד האזורי.

מסקנת ביה״ד היא, שיש להקפיא את הקנס שבו חויב הבעל עד להשלמת הבירור על ידי משטרת ישראל, שלאחר מכן ישוב ביה״ד האזורי ויעיין בהחלטתו.

הסכום בכתובה: הבעל טוען בערעור שביה״ד קבע את סכום הכתובה על 360000 ש״ח ללא כל אסמכתא. הבעל צירף עותק הכתובה.

חברי ביה״ד עיינו בהעתק הכתובה, ואכן אין ספק שהמילים שלוש מאות נמחקו, וגם האות ו׳ המקשרת את הסכום הנוסף: שישים אלף, נמחק. וכל זאת בלי קיום מחקים בתחתית השטר כדין.

הטענות של הבעל על קיומו של זיוף בכתובה ועל תוקפו של העתק הכתובה, אינן במקומן במקום שבו אין מחלוקת כי הכתובה לא שולמה עד עובר לגירושי הצדדים, וכשיש מחיקה ברורה שאין לה קיום.

הדיון אם כן הוא הלכתי, האם לאור טענות הבעל האשה זכאית לכתובה. הבעל טען שהאשה נאפה אך לא הביא ראיה לכך. האשה הודתה ביחוד בביתו של הנטען, ובשהיה באותו מלון במהלך סוף השבוע. השאלה שלפנינו היא, האם בגין המעשים הללו האשה הפסידה את כתובתה.

דהנה כתב הרמב״ם (הל׳ אישות פכ״ד הי״ג טו טז): מי שזינתה תחת בעלה וכו׳ ולא המזנה בלבד אלא אף העוברת על דת משה או על דת יהודית או היוצאה משום שם רע, אין לה כתובה לא עיקר ולא תוספת, ולא תנאי מתנאי כתובה.

ובהלכה טו כתב: כיצד היא יוצאה משום שם רע, כגון שהיו שם עדים שעשתה דבר מכוער ביותר שהדברים מראין שהיתה שם עבירה, אף על פי שאין שם עדות ברורה בזנות, כיצד כגון שהיתה בחצר לבדה וראו רוכל יוצא, ונכנסו מיד בשעת יציאתו ומצאו אותה עומדת מעל המטה, והיא לובשת המכנסים, או חוגרת אזורה, או שמצאו רוק לח למעלה מן הכילה, או שהיו שניהם יוצאים ממקום אפל, או מעלין זה את זה מן הבור, וכיוצא בו, או שראו אותו מנשק על פי חלוקה, או שראו אותן מנשקין זה את זה, או מגפפין זה את זה, או שנכנסו זה אחר זה והגיפו דלתות, וכיוצא בדברים אלו, אם רצה בעלה להוציאה תצא ואין לה כתובה, ואין זו צריכה התראה.

ובהלכה טז כתב: עוברת על דת משה או על דת יהודית וכן זו שעשת דבר מכוער אין כופין את הבעל להוציא, אלא אם רצה לא יוציא, ואף על פי שלא הוציא אין להן כתובה, שהכתובה תקנת חכמים היא כדי שלא תהא קלה בעיניו להוציאה, ולא הקפידו אלא על בנות ישראל הצנועות, אבל אלו הפרוצות אין להן תקנה זו, אלא תהא קלה בעיניו להוציאה.

ומבואר בדברי הרמב״ם שאשה שעשתה מעשה מכוער אינה צריכה התראה והפסידה כתובתה עיקר ותוספת. והטעם מפורש בהל׳ טז, משום שמטרת הכתובה שלא תהיה קלה וכו׳, וזו אדרבא תהא קלה בעיניו להוציאה. וכך כתב הב״ש בשני מקומות, בסימן קטו (ס״ק ח) ובסימן יא (ס״ק ו).

גם הריטב״א (יבמות כד: קידושין פא:) כתב כדברי הרמב״ם, דמה שאמרו ״הואיל ומכוער הדבר תצא״, איבעית אימא תצא מנטען קאמר וכו׳, איבעית אימא תצא מן הבעל, לומר שאם רצה להוציא מפני שלבו נוקפו תצא ממנו בעל כרחה, כעוברת על דת משה ויהודית שהיא יוצאה בלא כתובה אם רצה הבעל להוציא, ולא עוד אלא דההיא צריכה התראה להפסידה כתובתה, כדאסיקנא בסוטה (כה.) אבל זו שיש בה דבר מכוער מאבדת התראתה. ע״כ. והובא בנימוקי יוסף שם ובכנסת הגדולה אבה״ע שם. וכן כתב המאירי בכתובות (עב.). ועי׳ להלן, שבמקו״א כתב הריטב״א דלא הפסידה כתובתה.

ואולם מדברי הרשב״א בתשובה (סימן אלף קפ״ז) נראה דאשה שנמצא בה דבר מכוער קצת, לא הפסידה כתובתה. שנשאל שם על אדם שראה באשתו מעשה מכוער שאינו גמור, והאשה מכחישה ונותנת אמתלא לכל מה שעשתה, והבעל מאמין לדבריה, ונשאל אם חייב לגרשה, ואם משלם לה את כתובתה. ואחר שהאריך להוכיח שאינו חייב לגרשה, כתב לענין הכתובה וז״ל: ומכל מקום בא להוציא נותן לה כתובה עיקר ותוספת לפי שאינה מפסדת כתובה אלא מי שבי״ד מוציאין אותה בעידי טומאה. אבל מי שהוא טוען עליה ואומר שמאמין שזינתה ועדים אין בה אינה מפסדת כלום מכתובתה דדילמא עילא מצא בה כדי להפסידה. אבל אם זינתה ויש עדי טומאה מפסדת עיקר כתובתה

ותוספת אלא שנוטלת בלאות הקיימין של נכסי צאן ברזל כדתניא בשלהי פרק אלמנה נזונת (דף ק״א). היוצאת משום שם רע נוטלת מה שבפניה ויוצאת. ואמרי׳ מסייע ליה לרב הונא דאמר רב הונא זינתה לא הפסידה בלאותיה הקיימין דאם היא זינתה כליה מי זנו. ע״כ.

והיינו שמפרש את דין הגמרא ביוצאת משום ש״ר דמיירי ביש עדים שזינתה ולכן מפסידה כתובתה, ומשמע שבמעשה מכוער לחוד לא מפסידה את כתובתה, גם אם יש עדים על כך.

ובדעת מרן השלחן ערוך בסימן י״א נחלקו האחרונים, דהנה מרן (סימן יא ס״א) כתב: הנחשדת על אשת איש והיה קינוי וסתירה וכו׳, הואיל ונאסרה על בעלה בשבילו, הרי היא אסורה על זה שנתייחדה עמו לעולם. ואם עבר ונשאה, מוציאין אותה מתחתיו בגט, אבל אם לא קדם קינוי, ובאו עליה עדים שנסתרה עם איש זה, ובא ומצא דבר מכוער כגון שנכנסו אחריו ומצאוה עומדת מעל המטה, והיא לובשת המכנסים או חוגרת אזורה, או שמצאו רוק למעלה מהכילה (או שראו מקום המנעלים הפוכים), (טור) או שהיו יוצאים ממקום אפל, או מעלים זה את זה מן הבור, וכיוצא בו, או שראוהו מנשק ע״פ חלוקה, או שראו אותם מנשקים זה את זה, או שנכנסו זה אחר זה והגיפו הדלתות (במנעול) (בית יוסף בשם תשובת הרשב״א אלף רנ״א), וכיוצא בדברים אלו (לפי ראות עיני הדיינים), אם הוציאה בעלה בדבר מכוער כזה, הרי זו לא תנשא לנטען, ואם עבר ונשאה, והיו לו בנים ממנה, לא תצא. ע״כ.

הרי שהעתיק את דברי הרמב״ם בהל׳ טו, אך לא הביא את מ״ש שתצא בלי כתובה. ולא זו אף זו, בסעיף ג׳ שם פסק: ״בכל מקום שאמרו תצא, תצא שלא בכתובה״. משמע שרק באותם מקרים שנפסק שתצא, דהיינו נטען עם ג׳ הדברים שמפורשים שם לדעת הרמב״ם, ולדעת הרמ״א גם הבעל בכהאי גוונא, אבל בלא״ה לא.

גם בסימן קטו העתיק את מ״ש הרמב״ם בהל׳ יג, שאשה שיצאה משום שם רע אין לה כתובה ותוספת, אבל לא פירש מי היא היוצאת משום שם רע, האם כפירוש הרמב״ם בהל׳ טו, דמיירי במי שעשתה מעשה מכוער, או כפירוש רש״י (כתובות קא. ד״ה היוצאת) דמיירי בשם רע שזינתה [עיין שו״ת צמח צדק החדש (אבה״ע סימן כד) דרש״י פליג על הרמב״ם. אך אינו מוכרח, דאפשר שמפרש שיצא שם רע שזנתה בגלל המעשה המכוער].

ועיין באוצר הפוסקים (ח״ב עמוד נד) שהביא משם עצי ארזים (ס״ק יג) שפירש את דברי מרן השלחן ערוך בסימן י״א סעי׳ ג׳, דכל מקום שאמרו תצא מהבועל אף על גב דלבעל אין כופין להוציאה [במעשה מכוער] מכל מקום אם הוציאה מדעתו תצא בלא כתובה. אבל אין לפרש כפשוטו דקאי אנטען שתצא ממנו בלא כתובה. דנ״ל דאפילו בבועל ודאי שאם עבר ונשאה מוציאין ממנו מכל מקום חייב ליתן לה כתובה. ע״ש. ולהלן בסיכום פרק זה נרחיב בדבריו.

והנה הכסף משנה (שם הט״ו) פירש מדוע אינה צריכה התראה, משום שכבר נאסרה על בעלה. ודבריו צ״ב לכאורה, שהרי כתב הרמב״ם שאם ירצה יוציא, ואם נאסרה עליו חייב להוציא [ועיין שו״ת צ״צ שם].

והב״ח בתשובה (חדשות סימן פד) פסק במפורש כדברי הרמב״ם בגוונא דידיה שעדים ״ראו את האשה נסתרת עם בחור אחד בחדר במיטה אחת שוכבים״, דהוי מעשה כיעור והפסידה כתובתה, למרות שלא התרו בה. וכתב, שגם הסמ״ג (עשין מח) הביא את דברי הרמב״ם כלשונם להלכה.

ובשו״ת צמח צדק (הנ״ל) הביא את דברי הרמב״ם והכסף משנה, וטרח לבאר מדוע הפסידה כתובתה כשעשתה מעשה מכוער, ובמה היא גרועה יותר מעוברת ע״ד שצריכה התראה. ובתחילה כתב שהטעם משום ״שפשעה מאד ומצוה לגרשה״ והחמירו בה כמו שהחמירו עם עוברת ע״ד שהתרו בה. ולאחר מכן הביא את דברי תוספות בסוטה (כה: ד״ה בית הלל) שהקשו למ״ד בו״ש ברי עדיף, מדוע סוטה שנסתרה לא נאמנת לומר ברי לי שלא זניתי, והבעל טוען שמא? ותירצו שלאחר שהתורה קבעה שיש ספק עד שתשתה, טענתה אינה טענת ברי. וחזרו והקשו הא יש לה חזקת כשרות, ומהני בהדי בו״ש כמו לגבי משארסתני נאנסתי? ותירצו שבכהאי גוונא אין לה חזקת כשרות משום שרגלים לדבר שזינתה, והתורה הוציאה אותה

מחזקת כשרות ואסרה אותה עד שתשתה. והצ״צ הוסיף והקשה, מדוע לא תגבה את כתובתה משום שיש חזקת חיוב, והספק אם זנתה אינו מוציא מידי חזקת חיוב, כמו שכתב הרי״ף בסוף ב״ק לגבי מי שאומר א״י אם פרעתיך? ותירץ שגם לזה מהני התירוץ של תוספות, שמאחר והתורה קבעה שיש כאן ספק, למ״ה ט״ב של האשה, והוי כט״ש. ומסיק שמדברי תוספות משמע שלא זה הטעם העיקרי שבגללו אין חזקת חיוב [אולי מזה שלא הקשו לר״נ ור״י שמודים כאשר יש חזקת חיוב, רק לר״ה ור״י דס״ל שבו״ש מהני לחוד, משום שפשיטא להו עוד לפני התירוץ שאין כאן חזקת חיוב] אלא משום שבכתובה אין חזקת חיוב משום שכל החיוב תלוי ועומד להתברר האם האשה תהיה זכאית לכתובה או לא. כך או כך, מקשה הצ״צ שבעשתה מעשה כיעור אין את הטעם שכתבו תוספות שאין חזקת כשרות, משום שהתורה לא אסרה אותה על בעלה, נמצא שהט״ב שלה טובה. והתורה לא הוציאה אותה מחזקת כשרות, ואם כן מהני החז״כ בהדי בו״ש ושטר להוציא מהבעל.

והעולה מדבריו שיש שני טעמים לחייב בתשלום כתובה בעשתה מעשה כיעור, או משום שדמי למי שאומרת משארסתני נאנסתי, שיש חז״כ עם בו״ש ושטר. או משום שיש חזקת חיוב בהדי בו״ש. אלא שאת הטעם הזה דוחה בסו״ד.

והמהרשד״ם (אבן העזר סימן קסא) דן במקרה שהאשה עשתה מעשה כיעור מובהק, ופסק כדעת הרשב״א בתשובה שלא הפסידה כתובתה, אלא אם כן ביה״ד מוציאים אותה מבעלה בעדי טומאה. ונראה שכוונתו למ״ש הרשב״א (סימן אלף קפז) הנ״ל, בנידון דידן שהבעל ראה מעשה מכוער, שאם רוצה להוציאה חייב לשלם לה את כתובתה, שאין האשה מפסידה כתובתה אלא כאשר בי״ד מוציאים אותה בעדי טומאה.

וישנה עוד תשובה של הרשב״א בח״ד (סימן עט) שם דן באשה שנדרה ולא קיימה, ופסק, שהפסידה כתובתה רק אם התרו בה קודם לכן, ככל עוברת ע״ד, שאם לא התרו בה יכולה לומר שלא ידעה שתפסיד. ומסיק: ולא אמרו שאינ׳ צריכה התראה. אלא ליוצאה משום שם רע, ודבר מכוער. דכיעורה התראתה.

משמע מדבריו, שאשה שעשתה מעשה מכוער הפסידה כתובתה גם בלא התראה. ולכאורה דבריו סותרים את מש״כ בתשובה הנ״ל (סימן אלף קפז).

עי׳ בתשו׳ המהרש״ם (ח״א סימן קיז), שדן בבעל שמבקש להתיר לו לשאת אשה על אשתו שעשתה מעשה מכוער, וכתב עפי״ד הרשב״א בתשובה בח״ד, דשפיר דמי להתיר, ושתשובה זו נעלמה מהנודע ביהודה (קמא סימן צב) שכתב שאפילו באשתו שזנתה בודאי, אין להתיר לבעל לשאת אשה על אשתו בלי התראה. ויש קצת משמעות בדבריו שסבר שדברי הרשב״א נאמרו גם לגבי הפסד כתובה, שהקשה שם על מש״כ הפתחי תשובה בסימן קטו (ס״ק יא) בשם השבות יעקב בדעת הרשב״א בתשובה ח״א (סימן תקס) שאשה ששמשה נדה צריכה התראה לענין הפסד כתובה, ודחה דבריו וכתב שברשב״א בתשובה ח״א לא מפורש כן, וברשב״א בח״ד שם מפורש של״צ התראה.

ודבריו צ״ב, ששמשתו נידה היא בכלל עוברת על דת, וברשב״א בתשובה בח״ד שם כתוב במפורש שבעוברת על דת צריך התראה, ורק בעושה מעשה מכוער כתב של״צ התראה? ונראה שהמהרש״ם סובר שהכל תלוי בידיעת האשה את חומר האיסור, ואיסור נידה שידוע לכל הנשים כמו שכתב הפתחי תשובה שם הוא כמעשה מכוער של״צ בו התראה.

מכל מקום דברי הרשב״א נראים כסותרים זא״ז. והסתירה מתחזקת ביותר לפ״ד המהרשד״ם שפסק בנדון דידיה באשה שעשתה מעשה מכוער ביותר בפני עדים, שלפי הרשב״א לא הפסידה כתובתה. וצ״ע.

ויש לציין לדברי הכנסת הגדולה שם שכתב שכל אשה שעושה מעשה מכוער היא גם עוברת על דת, אלא שבשונה מעוברת על דת, על מעשה מכוער לא צריך התראה. וז״ל הכנסת הגדולה: ואין ספק דבדבר מכוער מקרייא עוברת על דת, כ״ש בחבוק ונשוק דס״ל להרמב״ם ז״ל דלוקה מן התורה, ואפילו לחולקים לא גרע מסתירה ויחוד ומיוצאת וראשה פרוע, ומיהו בדבר

מכוער יש איסור טפי מעוברת על דת דמעלה מעל באישה לזנות באחר, ולכך לא בעי התראה דכל מידי דהו ענין זנות, העבירה עצמה היא התראה, ומיהו סתירה לחודא בעי התראה כדמשמע בפרק ארוסה כו׳. ואפשר שזה רצה הרמב״ם ז״ל ללמדנו במ״ש שהדברים מראים שהיתה שם עבירה, דכונתו למעוטי יחוד וסתירה, דאפשר שהוא לדבר אחר ולכך בעיא התראה.

ואפשר לפי זה ליישב את הסתירה בדברי הרשב״א ולומר דמה שמשמע מדבריו שעושה מעשה מכוער הפסידה כתובתה היינו מדין עוברת על דת, וזה שכתב שכיעורה הוא התראתה, היינו שמעשה מכוער שכולל בתוכו גם עבירה על דת אינו צריך התראה, והאשה הפסידה כתובתה מדין עוברת על דת, ולא מדין מעשה מכוער. נפקא מינה במקום שהבעל אינו רוצה לגרש את אשתו, כמו בגוונא דהרשב״א בח״א (סימן אלף קפז) והמהרשד״ם שם, דאין להפסידה כתובתה מדין עוברת על דת, כאשר מעשיה אינם מקלקלים את חיי האישות, וכמש״כ בפסקי הדין הרבניים (ח״א עמוד 338) בדעת הרא״ש, ועוד ראשונים, שעוברת על דת הפסידה כתובה בגלל שמקלקלת את חיי הנישואין, ולכן במקום שהבעל אינו מאמין שזנתה ואינו רוצה לגרשה, כתבו הרשב״א והמהרשד״ם שאם בסוף שכנעו אותו לגרשה לא הפסידה כתובתה. אבל במקום שהבעל רוצה לגרשה בגלל מעשיה, גם הרשב״א והמהרשד״ם יודו שהפסידה כתובתה מדין עוברת על דת, ואפילו לא התרו בה.

ועיין בט״ז (סימן יא ס״ק א בסופו) שכתב שכאשר יש עדי כיעור לחוד לא כופים על הבעל לגרש בגלל שגם לדעת הרא״ש בעדי כיעור לחוד לא חייב להוציאה, אבל לא כופים עליו לדור עמה, שהרי גם לדעת הרמב״ם תצא בלא כתובה אם רוצה לגרשה. הרי שגם הוא פסק כדעת הרמב״ם בענין זה.

ובכנסת הגדולה שם הביא בארוכה מו״מ באחרונים בדעת הרמב״ם. וכתב בשם המהר״ם (בתשובות מיימוני נשים סימן כה) שהרמב״ם סובר כדעת השאלתות שבעדי כיעור לחוד כופים להוציא. ופירש את מ״ש הרמב״ם בסוף הט״ו: אם רצה בעלה להוציאה תצא ואין לה כתובה, ואין זו צריכה התראה. באופן שהבעל ראה את המעשה המכוער ואין עדים, אבל כאשר יש עדים, כופים עליו להוציא. והקשה, שברמב״ם מפורש שאין כופים להוציא בעדי כיעור לחוד, ויישב שאין כופים בשוטים אלא במילי, וכתב שזו גם דעת השאילתות. וכתב בטעם הדבר, שכאשר עדים ראו כיעור הוה ליה כיש רגל״ד שזנתה, ואיתרע חז״כ שלה והויא ספק זונה. ולמרות זאת לא כפינן ליה בשוטי משום שרק כאשר יש איסור ודאי כופים בשוטי, כדקיימא לן אין מעשים אלא לפסולות, אבל כאשר יש ספק איסור, אפילו ספק גמור, מורים לבעל לפרוש מאשתו, ואומרים לו שאם לאו יהיה עבריין, אבל לא כופים אותו בשוטי. ומדמה למי שמצא פ״פ שמורים לו שאשתו אסורה עליו מספק, וה״נ האשה אסורה עליו מספק. והכנסת הגדולה תמה על ביאור המהר״ם ברמב״ם, שבראה הבעל מעשה מכוער האשה לא הפסידה את כתובתה, מק״ו מבעל שאומר שראה שאשתו זנתה, והאשה מכחישה, שלא הפסידה כתובתה, ואיך כתב הרמב״ם תצא שלא בכתובה [ועי׳ שו״ת הרמ״א סימן יב וסימן טז, שהביא דברי המרדכי יבמות סימן טו שכתב שבעל שאמר שראה שאשתו עשתה מעשה מכוער, מפסידה את כתובתה, וכתב הרמ״א שתלמיד טועה כתבו, והוכיח במישור שלא הפסידה כתובתה עפ״י בעלה, אלא אם כן מסרבת להישבע ולהכחיש דבריו]. ויישב בדוחק, שמש״כ הרמב״ם תצא שלא בכתובה לא קאי על עושה מעשה מכוער. עוד יישב בשם רבו, שמש״כ תצא שלא בכתובה היינו במחלה על כתובתה. וכתב שזה דוחק. וע״ש שמסיק שהעיקר כרוב הראשונים ודלא כהבנת המהר״ם ברמב״ם, שגם ביש עדי כיעור, האשה בחזקתה ואינה ספק זונה, ואינו חייב להוציאה. מיהו אם רוצה לצאת ידי שמים, שפיר דמי לגרשה. אך משמע מדבריו שגם לפירוש זה אפשר לפרש את מ״ש בגמרא ״תצא״ במעשה מכוער דהיינו תצא מהבעל ולא מהנטען, והכוונה שתצא בלי כתובה.

והביא שכך פירש המהריב״ל (ח״ב סימן ו) את הגמרא לפי הרי״ף והרמב״ם, דמאי דאמרינן ״רוכל יוצא וכו׳ הואיל ומכוער הדבר תצא״ היינו שתצא מהבעל שלא בכתובה. ופירש כך את דברי הנמוק״י (יבמות ו. מדפי הרי״ף). ומסיק שזו גם הבנת המהר״ם

בדעת הרמב״ם, וכך הבין גם ההגהות מיימוניות (שם אות ז). ועי׳ גם בשו״ת הרמ״א שם שנקט בפשטות שבמקום שיש עדי כיעור האשה הפסידה את כתובתה, וכך חתם הכנסת הגדולה שם את דבריו: ובעידי כיעור ראוי לכל ירא שמים ליועצו שיגרשנה, ולדברי הכל הפסידה כתובה ותוספת כדאיתא בירושלמי הביאו מהר״ם ז״ל וכמו שכתבו כל הפוסקים, ואין לה אלא בלאותיה הקיימין איברא דאם רצה לקיימה אין לנו כח להפסידה תוספת, דהא סבר וקביל, וכ״ש לפי דעת הריטב״א דשלהי קדושין דאפילו כתובה אית לה.

ועיין בכנסת הגדולה שהוסיף לחדש, דאם הבעל רצה לקיימה לאחר המעשה המכוער, לא הפסידה תוספת כתובתה לדברי הכל, דהא סבר וקביל.

וע״ש בנמוק״י שהביא מ״ש הגאונים, הרי״ף, והרמב״ם, שהאשה לא נאסרת לבעלה בעדי דבר מכוער בלי עדי טומאה ממש, והביא ראיות לדבריהם, ופירש את סוגיית הגמרא שכל הנדון הוא על הנטען כמו שמפורש בהרי״ף, ודברי רבי ברוכל יוצא וכו׳ דהואיל ומכוער הדבר תצא, מיירי בבעל, וקא משמע לן שבעל שלבו נוקפו יכול להוציא את אשתו ללא כתובה כאשר יש עדי דבר מכוער, ואפילו כשלא התרה בה תחילה.

וז״ל הנמוק״י: והכא בהכי פליגי רב ורבי, דרב סבר דאפילו מנטען אין מוציאין אלא בעדי טומאה, ורבי סבר דמחמרינן בנטען אף על פי שכנס ואפילו בעדי דבר מכוער גרידא, מדחזינן דהחמיר בבעל ואמר תצא. ומיהו אפילו רבי כי אמר תצא מן הבעל לאו בעל כרחו קאמר, דבי״ד לא מפקי אלא בדבר ברור כדאמרן, אלא לומר שאם רצה הבעל להוציאה מפני שלבו נוקפו תצא ממנו בעל כרחה, וכעוברת על דת יהודית ודת משה שהיא יוצאה בלא כתובה אם רצה הבעל להוציאה. וכתב הריטב״א ולא עוד אלא דההיא צריכה התראה להפסידה כתובתה וזו שיש בה דבר מכוער הוא התראה [ובגירסת מהריב״ל ״היא התראתה״].

ובנמוק״י שם הביא את דברי הירושלמי (פ״ז דכתובות): אמר רבי יוסי תיפוק בלא פרן, פירוש בלא כתובה, לומר שאם רצה הבעל להוציאה בלא כתובה רשאי. ע״ש.

ודברי הנמוק״י טעונים ביאור, שכתב שרבי החמיר בבעל שאם רצה להוציאה מוציא בלי כתובה כמו באשה שעברה על דת, ומזה למדנו שהחמיר בבועל, משמע דלמאי דקיימא לן דלא כוותיה בבועל, לא קיימא לן כוותיה גם בבעל, ואשה שעשתה מעשה כיעור אינה כעוברת על דת שהפסידה כתובתה. ומאידך משמע שגם לפי האמת ס״ל שאשה שעשתה מעשה כיעור יוצאת שלא בכתובה, שכ״כ בדעת הרי״ף והרמב״ם שכתבו דבריהם להלכה. ואין לפרש את דבריו שהרי״ף והרמב״ם מפרשים כך את דברי רבי בסוגיא ולא פוסקים כך להלכה, שדברי המהריב״ל מפורש שדברי הנימוק״י א״ש עם פסק הרמב״ם שאשה שעשתה מעשה כיעור היא כאשה שעברה על דת שהפסידה כתובתה.

כך הקשה רבי עקיבא איגר בתשובה (קמא סימן קא), ויישב שהלימוד הוא מסברא, כמו שחזינן שהחמירו בכיעור כלפי הבעל טפי מבעלמא, כך החמירו כלפי הנטען טפי מעלמא ומפקינן גם לאחר שכנסה, ואין הכי נמי דלא תלי הא בהא, ולמרות שקיימא לן בעושה מעשה מכוער, שהבעל יכול להוציאה בלי כתובה, לא קיימא לן כרבי בנטען שחייב להוציא, או שקיימא לן כרבי בנטען שחייב להוציא רק במקום שבהדי מעשה כיעור יש קדל״פ.

ומסיק רבי עקיבא איגר שם: על כל פנים י״ל דמזה הוציא הרמב״ם דינו דבכיעור מפסדת הכתובה בלא התראה, הא פשיטא דגם רבנן ס״ל דתצא בלא כתובה בהתראה ממתני׳ ערוכה דעוברת על דת ומכל שכן בכיעור, ומאי דהוסיפו הש״ס בד״ר יותר מדמתני׳ דהעע״ד, אע״כ דר׳ חידש דיוצאת בלא התראה, והם אפשר דס״ל דיוצאת משום שם רע היינו גם כן בהתראה.

ועל אף שכתב שהם [כלומר רבנן] אפשר דלא ס״ל כרבי וכו׳, הואיל ואפשר דס״ל כוותיה, ורבי ע״כ ס״ל שיוצאת בלי כתובה כמו שהכריח, דאם לא כן מה מוסיף על דברי רבנן, לכן פסק הרמב״ם כרבי בענין זה, שאשה שעשתה מעשה מכוער הפסידה כתובתה בלי התראה, משום שאפשר שגם רבנן לא חולקים עליו.

ועי' במ"ש רבי עקיבא איגר בריש אותה תשובה (קמא סימן קא) בשם הרב השואל, שאשה שעשתה מעשה כיעור אסורה על בעלה, אבל לא כופים עליו להוציא מעין מש"כ הכנסת הגדולה בביאור דברי המהר"ם בדעת הרמב"ם. והא דהפסידה כתובתה בלי התראה הוא משום שנאסרה על בעלה.

ודן תחילה בדברי התוס' כתובות סג: (ד"ה אבל אמרה) האם מוכח מהדרך שבה פירשו את הסוגיא בסוף נדרים, דבעשתה מעשה כיעור לא מפסידה כתובה ללא התראה. ומסיק שלפי מסקנת הגמרא שהעובדה דאירכוסי מירכס מוכיחה שלא נעשתה עברה, לא הוי מעשה כיעור לדעת הרמב"ם דס"ל שמעשה כיעור מהני רק כשאפשר שנבעלה באותו מעמד, כדאיתא בב"ש (סימן יא ס"ק ד).

ודוחה את דברי הרב השואל, וכותב שלא מצא ברמב"ם שאשה נאסרת בעדי כיעור, ומפרש מדוע מפסידה כתובתה, משום שחכמים קנסו אותה בגלל שעשתה מעשה חמור של פריצות גדולה כל כך, כמו דאיתא בגמרא בסוטה (כה ע"א) שקנסו סוטה דל"צ להתרות בה. זה תו"ד.

למדנו מתשובה זו כמה דברים חשובים:

אשה שעשתה מעשה מכוער מפסידה כתובה ללא התראה משום שחז"ל קנסו אותה לפי חומרת מעשיה. ודלא כמו שכתב הרב השואל שמפסידה כתובתה משום שאסורה על בעלה, ודלא כמו שכתב הרשב"א בח"ד שם שהפסידה כתובתה משום שהכיעור הוא ההתראה, וכמו שביאר בשו"ת מהרש"ם שם, שדמי לעוברת על איסור נידה שכל הנשים יודעות את חומר האיסור ולכן לא צריך התראה [ואף שרבי עקיבא איגר העתיק דברי הנימוק"י שהביא את דברי הריטב"א שכתב, שכיעורה הוא התראתה, כנ"ל ברשב"א ובמהרש"ם, וכתב במהריב"ל דכך איתא גם בריטב"א בחידושיו ביבמות "דכיעור היא התראתה". ישנה עוד גרסא שהובאה בספר כתונת פסים (עיין פד"ר ח"ח מעמוד 354, הדיינים הגאונים י.ש. אלישיב; ש. ישראלי; מ. אליהו) "מאבדת התראה" וזה א"ש עם דעת רבי עקיבא איגר].

לדעת הרמב"ם, רק כאשר יש אפשרות שבאותו מעמד באו לכל עבירה, מעשה הכיעור גורם לאשה להפסיד את כתובתה.

ונחלקו הראשונים אם אשה שעשתה מעשה מכוער הפסידה את כתובתה נסובה סביב המחלוקת בביאור מסקנת הגמרא לדעת חכמים, דאם נאמר שחכמים ורבי לא נחלקו בבעלה של האשה, לדברי הכל הפסידה את כתובתה, ואם נאמר שנחלקו בבעל כשם שנחלקו בנטען, לא הפסידה את כתובתה לדעת חכמים, וכן ההלכה.

והנה הב"ש בסימן קטו (ס"ק ח) ובסימן יא (ס"ק ו) הביא את דברי הרמב"ם שאשה שעושה מעשה מכוער אינה צריכה התראה [משמע להפסידה כתובתה, וכן הבין ברבי עקיבא איגר שם], ללא חולק, ומשמע שס"ל כך להלכה. גם הט"ז שם הביא את דברי הרמב"ם. אלא שבדבריו אין זה כ"כ מוכרח, שאפשר שהביא את דברי הרמב"ם רק כסיעתא למש"כ שם שבעדי דבר מכוער לחוד לא כופים על הבעל לגרשה.

גם הכנסת הגדולה האריך לדון בדברי הרמב"ם ומסיק דס"ל שאשה לא נאסרת על בעלה בעדי כיעור ודלא כמהר"ם שהביא שם, ומכל מקום ס"ל שהפסידה כתובתה וכתב שזו דעת כל הפוסקים. וכך ס"ל גם למהריב"ל. וכ"נ שנקט בשו"ת רבי עקיבא איגר שם. ובדעת השלחן ערוך יש לדון שבפשטות משמע שלא פסק כדברי הרמב"ם. וכמו שדקדקתי מדבריו בסימן יא סעיף ג', וכך דקדק גם בשו"ת מהרא"ל צינץ (סימן יא) מדברי השלחן ערוך. ובתשובת ויאמר יצחק, נראה מדבריו שדקדק אחרת מדברי השלחן ערוך בסימן קטו, שהביא את הדין של אשה שיוצאת משום ש"ר איבדה כתובתה, ומשמע ליה שמאחר ומקור דבריו מהרמב"ם ע"כ כוונתו לאשה שעשתה מעשה כיעור שמפסידה כתובתה בלי התראה. אך זהו דקדוק קל, ובפרט שהשלחן ערוך הביא לשון שדומה ללשון הגמרא בכתובות (קא.), כך שאין לדקדק מדבריו דס"ל כהרמב"ם, ואדרבא מזה שלא חילק להדיא בסימן קטו בין עוברת ע"ד בעלמא למי שעשתה מעשה מכוער משמע שס"ל דדא ודא אחת היא וצריך התראה.

ובשו"ת אבני נזר (סימן ל) הביא את דברי הרמב"ם והשלחן ערוך, וגם הוא פשיטא ליה שהשלחן ערוך לא פסק כמו הרמב"ם, ונימוקו משום שבכל המיקרים של כיעור שהובאו ברמב"ם, יש אומדנא דמוכח שהיתה עבירה [דאש בנעורת וכו'], והרמב"ם ס"ל שיש חילוק בין דיני ממונות לדיני נפשות כלפי האפשרות לדון על פי אומדנא, וס"ל שלאסור אשה על בעלה הוא כד"נ, ולכן לא אזלינן אחר אומדנא, ולענין הכתובה אזלינן אחר אומדנא. והשלחן ערוך לא פסק כמותו משום ששאר הראשונים חולקים וסוברים שאין הבדל בין דיני נפשות לדיני ממונות, שבכל אופן לא הולכים אחר אומדנא כנגד ט"ב שלה. והרמב"ם ס"ל שטענת ברי לחוד לא מהניא, משום שס"ל בעלמא שאומדנא גדולה מהני להוציא ממון, כ"ש שמהני נגד ט"ב, ולכן ע"כ החילוק הוא רק בין ד"נ לד"מ.

פירוש נוסף בדברי השלחן ערוך בסימן יא ס"ג, איתא באוהצ"פ הנ"ל (סימן יא אות נה) בשם בעל העצי ארזים שכתב שבכל מקום שנאמר תצא, היינו מהנטען, אז אם הבעל הוציאה מרצונו אין לה כתובה. ומכוון לדברי הרמב"ם הנ"ל. ופירש כך משום שאם הכוונה כפשוטו לאשה שעשתה מעשה מכוער ונשאת לנטען, אם כן מדוע אין לה כתובה, הרי היתה אסורה עליו עוד קודם שנשאה? ודמי לנושא חייבי לאוין שבסימן קט"ז ס"א שיש להן כתובה. ובאוצר הפוסקים שם הביא מספר בית משה שתמה עליו, שלדעת הרמב"ם גם בכיעור לחוד שלא מפקינן מהנטען, תצא מהבעל בלי כתובה. ובשם ספר פני משה כתב שלא דמי לחייבי לאוין משום שאיסור מחמת מעשה כיעור הוא רק מדר', ובמקום איסור דר' מחמירים יותר, כמו שמצינו לגבי חלוצה לכהן דמפסידה כתובתה. ונראה מדברי העצ"א שעיקר הוכחתו היא מק"ו, משום שס"ל שאפילו בועל ודאי שנשא חייב בכתובה למרות שאסורה עליו מהתורה, וכ"ש מי שעשה עימה מעשה מכוער שלא יכול להיות שיהיה גרוע יותר ממי שעשה מעשה עבירה ממש [למרות שהאשה אסורה עליו מדרבנן, אבל האיסור דרבנן הוא בגלל החשש שבא עליה, ודו"ק].

וראיתי מי שדקדק מדברי הבית משה דס"ל כרמב"ם להלכה, ואין הספר לפני, אבל קושיתו במקומה גם אם נאמר דלא ס"ל כרמב"ם להלכה, ותמה על העצ"א לשיטתו שס"ל שהשלחן ערוך בסעיף ג' התכוון לדברי הרמב"ם, דזה לא א"ש עם מ"ש השלחן ערוך בעצמו בסעיף א', אבל אין הכי נמי יכול לפרש כהמהרא"ל צינץ.

והנה בשו"ת ויאמר יצחק (א"ה סימן קלג) כתב, דמכל מקום אם רצה הבעל להוציא בעדות זו [מעשה כיעור] אין לה כתובה, כמו שכתב הרמב"ם (פרק כד מהל' אישות ה"י): מי שזינתה תחת בעלה אין לה כתובה לא עיקר ולא תוספת וכו', ולא המזנה בלבד אלא אף העוברת על דת משה או על דת יהודית, או היוצאת משום שם רע, אין לה כתובה, לא עיקר ולא תוספת. ע"כ. ובהלכה ט"ו כתב, כיצד היא יוצאת משום שם רע כגון שהיו שם עדים שעשתה מעשה מכוער וכו', אף על פי שאין שם עדות ברורה בזנות וכו'. ומרן בסימן יא כתב, אם הוציאה בעלה בדבר מכוער כזה, ה"ז לא תנשא לנטען, וכתב שם הב"ש, שכן כתב הרמב"ם והסמ"ג, דהבעל רשאי להוציאה בעדי כיעור, אבל אין כופין אותו ואין משיאין לו עצה להחזיקה. ובסימן קטו ס"ה כתב: דהיוצאת משום שם רע אין לה כתובה. אם כן הכא בנידון דידן אין לך שם רע גדול מזה שראו אותם שוכבים וכו', אם רצה לגרשה אין לה כתובה. וכן כתב המהריט"ץ. גם הרב כנסת הגדולה כתב גבי עדי כיעור, שבתשובה למהר"מ אבולעפייא והר"ש טרנקי מצאתי, שאפילו לא גירשה ראוי לכל יר"ש שיתן לו עצה שיגרשנה, וכן כתב בתשו' הרא"ם.

וכן הראוני מ"ש בשו"ת יחוה דעת חזן ח"א (אבן העזר סימן יז) אודות מעשה מכוער של האשה, והעלה שהאשה מפסידה כתובתה. ע"פ מ"ש בשלחן ערוך סימן קטו ס"ה, שהיוצאת משום שם רע הפסידה כתובתה, ושם רע היינו דבר כיעור המובא בסימן יא. וע"ש שהביא שכ"כ בס' ראש משביר (ברדוגו סימן קו). וכ"ה בשו"ת ויען אברהם (ריוח, סימן מב), שהפסידה כתובתה אף בלא התראה. וכ"ה בס' בקש שלמה (אבן דנאן), ובס' אבני שיש, ושאין צריך קלא דלא פסיק. וכ"ה בס' קרני ראם (אנקאווה). ושוב מצא שכ"כ בשו"ת מהריט"ץ (הישנות סימן קצב).

ועיין ביחוה דעת חזן ח״ב (אבן העזר סימן יב עמוד קיא), באשה שהודתה על מעשה כיעור, ובעלה מחל לה על זה, שיתכן ויצטרך לכתוב לה כתובה חדשה, וזה מאחר שבשעה שהודתה על מעשה כיעור הפסידה כתובתה, או שהפסד כתובה תלוי באם הוציאה בפועל ממש, הא לאו הכי לא הפסידה. והעלה שם, שמפסידה כתובתה כבר בשעה שהודתה הגם שהוא לא הוציאה על זה. וראה עוד ביחוה דעת (ח״א אבן העזר סימנים יח, כא). ושם דן בכמה פרטים בענין כיעור, האם סגי בהגפת הדלתות, בלא מנעול, האם צריך שיכנסו יחד, ומה הדין בנתייחדה עם גוי, ומהו גדר מקום סתר. והאם מהני אמתלא שלה בכיעור, ועיין באוצר הפוסקים (סימן יא סק״כא) שהביא שנחלקו בזה הראשונים. ע״ש.

ובפד״ר ישנם כמה דעות בזה, דעת הגרי״ש אלישיב זיע״א בפד״ר ח״ח שם בארוכה, שרוב הראשונים סוברים דלא כהרמב״ם, וכן פסק השלחן ערוך, וגם הרמב״ם לא ס״ל שמעשה כיעור הוא סיבה להפסיד כתובה בלי התראה, אלא רק כאשר יש רגלים לדבר בבירור שנעשתה שם עבירה [כנ״ל ברבי עקיבא איגר]. ולכן כתב שכאשר אין עדות טובה על מעשה כיעור רק הודאת האשה נאמנת [במיגו כנראה] לומר שלא היתה אז זנות, וממילא אין סיבה להפסידה כתובתה גם לדעת הרמב״ם.

ובאותו פד״ר דעת הרב ישראלי שיש עוד ראשונים שסוברים כדעת הרמב״ם, וחלק גם על מאי דס״ל לגרי״ש שדין הרמב״ם בהפסד כתובה של עוברת ע״ד, תלוי בכך שיש אפשרות שהיה מעשה זנות, והביא כראיה את מ״ש בהל׳ טז שם, שסיבת ההפסד היא משום שלא תיקנו כתובה לבנות ישראל הפרוצות. הן אמת שהגרי״ש התייחס לכך בדבריו, שמ״ש הרמב״ם בהל׳ טז היא סיבה לא לחדש כתובה אחר ההפסד כאשר רוצה לקיימה, ולא סיבה להפסיד כתובה. עוד כתב הרב ישראלי, שתורף מחלוקת הרשב״א והרמב״ם היא האם בעי׳ התראה על הפסד כתובה או לא, שלדעת הרשב״א בעינן התראה להפסד כתובה ולכן גם בעברה חמורה כמו מעשה כיעור צריך התראה, ולדעת הרמב״ם לא בעינן התראה להפסד כתובה ולכן בעברה כזו ל״צ התראה.

ובפד״ר אחר (ח״ח מעמוד 344 והלאה. הדיינים הגאונים ש.ב. ורנר; ע. אזולאי; ח.ג. צימבליסט) נחלקו בדבר הדיינים, שיש סוברים שמעשה כיעור הוא סיבה להפסיד כתובה [לא נימקו מדוע], ודעת הגרח״ג צימבליסט שאין להפסידה כתובה בנידון דידן. אמנם גם הוא לא ס״ל שאפשר להתעלם ממ״ש הרמב״ם, אלא שצירף דעת הרשב״א והמהרשד״ם למ״ש המבי״ט שמעשה מכוער הוא מעשה שמראה שקרוב לודאי שהיתה שם עבירה [ומוסיף על לשון הרמב״ם שכתב שהדבר מראה, משמע שהוי רק רגל״ד], וכשיש ספק אם היה מעשה כיעור לא מפסידה את כתובתה.

ואף אמנם שדברי המבי״ט מתאימים למ״ש הב״ש (סימן יא ס״ק ד) שמעשה מכוער בלא יחוד לאו כלום הוא, עפ״ד הרמב״ם הנ״ל, אבל יתכן שנכונים גם לשאר השיטות, משום שגם הח״מ שם שהסתפק בדבר [ועיין אוצר הפוסקים סימן י״א שם אות יד שרבים הסכימו עמו] מסכים שצריך שיהיה בסיס מספיק לחשד שהיתה עבירה, אלא שס״ל שלא צריך שיהיה באותו זמן דווקא אלא הוא הדין בזמן אחר, לפני או אחרי [עיין פתחי תשובה שם בשם המל״מ], אבל כאשר המעשה לא מראה על קירבה כזו שקרוב לודאי שהאנשים שבהם מדובר עוברים על עבירה, בזה לא הוי מעשה כיעור. רואים מדברי הגרח״ג שלי׳, שבכל מקרה שיש מקום לצדד שהמעשה הנדון אינו מעשה מכוער, יש לצרף את דעת הרשב״א שאין להפסידה את כתובתה.

ובפד״ר ח״ח הנ״ל (מעמוד 354 ואילך) נחלקו הדיינים גם סביב ביאור סוגיית הגמרא בסוף נדרים, דאיתא שם שבגלל שהנטען ארכוסי מירכס ומוכח שלא בעל, האשה מותרת לבעלה, הא בלא״ה אסירא ליה. והראשונים עמדו על זה. התוס׳ בכתובות (סג.) פירשו דמיירי באופן שהאשה אומרת טמאה אני לך, ואז בהדי רגל״ד היתה נאסרת. והרמב״ן (יבמות כד:) פירש דמיירי באופן שהאשה מכחישה שזנתה, והקשה על המפרשים שאשה לא יוצאת מבעלה בלי עדי טומאה, אם כן מדוע היה צורך בהוכחה מזה שאירכוסי מירכס? ותירץ שלשיטתם צ״ל שהנדון שם היה אם חייב להוציא לצי״ש כאשר יש מעשה כיעור וקדל״פ כמו שעוברת

ע״ד יוצאת בלי כתובה. והרב ישראלי הוכיח מדבריו שס״ל שמעשה כיעור זו סיבה להפסיד כתובה גם בלי התראה שהרי בסוגיא שם לא היתה התראה. והגרי״ש הוכיח להיפך, שדין מעשה כיעור ודין עוברת ע״ד שווים הם, וכמו שבעינן התראה בעוברת ע״ד ה״נ במעשה כיעור.

ולכאורה דברי הרמב״ן לא א״ש לדעת שניהם, משום שכתב שרק כאשר יש מעשה כיעור וקדל״פ אז הפסידה כתובתה, וגם לו יהי כדברי הגרי״ש דמירי באיכא התראה, מדוע בעינן לקדל״פ? וצ״ע.

העולה מכל האמור בדברי הפוסקים, באשה שעשתה מעשה מכוער, אם הפסידה כתובתה בלי התראה. ולמעשה א״א להוציא ממון נגד הפוסקים הסוברים שהפסידה כתובתה. ואולם, במקום שלא נעשה מעשה מכוער גמור, דהיינו שיש שם רגל״ד שנעשתה עבירה, ויש סוברים שצריך שקרוב לודאי שנעשתה שם עבירה, אין להפסידה את כתובתה. כמו כן, כאשר לא הוכח שהיה יחוד באותו מעמד, לדעת הב״ש ורבים מן האחרונים, אין כאן מעשה כיעור גמור, ולא הפסידה כתובתה. כמו כן, כאשר הבעל המשיך לחיות עם האשה אחר כך, כתב הכנסת הגדולה שהבעל סבר וקביל וחייב לשלם את תוספת הכתובה. וכאשר הבעל התרה באשה, או כאשר האשה עשתה מעשה מכוער שידוע לכל אשה שהוא מקלקל את חיי המשפחה, אז הפסידה כתובתה מדין אחר, מדין עוברת על דת, דכיעורה הוא התראתה.

והדרינן לדידן. הבעל טען שהאשה עשתה מעשה מכוער כאשר התייחדה עם מר מ. כ. כמה פעמים במסגרת שיעורי שפה שקיבל ממנה, וכאשר שהתה אתו במהלך סוף שבוע במלון.

והיחוד לכשעצמו אינו עילה להפסידה את כתובתה, כמו שכתב הכנסת הגדולה בדעת הרמב״ם. גם מדין עוברת על דת, אין להפסידה את כתובתה, ואפילו לדעת רש״י שעוברת על דת משה מפסידה את כתובתה בלא התראה, וכמש״כ הפתחי תשובה (אבן העזר סימן קטו ס״ק יא). ובפרט לאור טענות האשה שהבית היה פתוח ונכנסו ויצאו שם עוזרים ומשרתים, ובעלה בעיר בסמוך למקום ההתייחדות, דבודאי היחוד אינו עילה להפסידה את כתובתה.

ועיין למרן אאמו״ר בשו״ת יביע אומר חלק ז׳ (חלק חושן משפט סימן ח׳ אות א׳) בגדר יחוד של כיעור שמפסידה כתובתה, לעומת יחוד שאין אוסרים על היחוד. ע״ש. והיוצא מדבריו דבנדיון דידן הוא בכלל יחוד שאמרו עליו שאין אוסרים על הייחוד. ודו״ק.

ושהיית האשה עם האיש בבנין המלון, גם זה אינו נחשב מעשה מכוער המספיק לפי דין כדי להפסידה את כתובתה. שהרי לא הוכח שהיו בחדר אחד. על אף שהוצגה חשבונית שהנטען שילם עבור החדר של האשה בכרטיס האשראי שלו, הן האשה נתנה הסבר לענין, ויש טעם בדברי ב״כ האשה שאם היו רוצים להתייחד בחשאי לא היו שוכרים חדר נפרד לאשה. על אף שחשד יש פה לאור הקשר המוקדם בין האשה לנטען, אין כאן רגלים לדבר שנעשתה שם עברה, ובודאי שא״א לומר שקרוב לודאי שנעשתה כאן עברה, שהרי לא ברור שישנו בחדר אחד, שהרי שכרו ב׳ חדרים, כל חדר בקומה נפרדת. ונתנה אמתלא שנסעה לפנמה לבקר את אביה, ולא היתה עם הנטען בחדר אחד. ועדיין לא הגיעה למצב שבו הרמב״ם מתאר מהו מעשה מכוער: ״שהיו שם עדים שעשת דבר מכוער ביותר שהדברים מראין שהיתה שם עבירה״. ובנידון דידן אין זה ברור שנחשב כמעשה מכוער, וגם אין זה ברור שמפסידה כתובתה במעשה מכוער, וכפי מה שנתבאר נחלקו בזה הפוסקים, ואם כן היאך נוכל להוציא מידי בעלה המוחזק בכתובה. ואמנם ביה״ד קמא סבר דאכתי אינו בגדר מעשה מכוער, וממילא חייב בכתובה, ובעניינים כאלה של התרשמות, אין ביה״ד הגדול נוטה להתערב בשיקול דעתו של ביה״ד האזורי, כשאין נראה שטעו להדיא.

ויש עוד לדון, אם לאחר שהבעל יפרע את הכתובה, יוכל לבקש מביה״ד להשביע את האשה שבועת היסת, שלא זינתה תחתיו, וממילא מאחר ובזמן הזה אין משביעים יש לפשר ביניהם מפני חומרת השבועה. ובידידי הגר״י אלמליח סבור, שאין בנידון דידן מקום לשבועת היסת, שהרי ברור שלבעל אין טענת ברי שזינתה, אלא לאור הקבלה שהגיעה לידו מהמלון מסיק

שזינתה, ואין כאן טענת ברי, והרי דעת מרן בחושן משפט (סימן ע"ה סעי' י"ז) "שכל טענת ספק אין משביעין עליה כלל וכו', ואפילו לצאת ידי שמים אינו מחוייב". ומקור דברי מרן הוא מהרמב"ם (בפ"א מהלכות טוען ונטען). וכתב ה"ה, שדבר זה מוסכם מכל הפוסקים. וכן כתב הטור (בה"ת סוף שער ל"ח). ואמנם אם נאמר שבנידון דידן נחשב מעשה האשה רגלים לדבר, הרי לדעת הרמ"א (חושן משפט שם) יכול להשביעה, אלא שספק גדול אם בנידון דידן נחשב רגלים לדבר שזינתה, שאין עדים שראו אותם נכנסים לחדר ומתייחדים במלון, ועוד דמרן לא כתב חילוק זה. ועיין בפ"ת (אות י"ח) שהביא תשובת הרדב"ז, שלדעת הרמב"ם בכל ענין דוקא בטוען ברי משביעין שבועת היסת.

ויש להוסיף, שהרי בנידון דידן בזוג המנהלים אורח חיים חילוני לגמרי, בלא דת ודין כלל, הבעל אף מקורב לרפורמים, והאשה אינה נוהגת בשום מסורת, היאך נוכל להשביע אותה, נמצא שאין מקום לשבועת היסת כלל, שהרי זה לשון מרן בש"ע חושן משפט (סימן פ"ז סי"ג) בנוגע לשבועת היסת: "היה הנתבע חשוד על השבועה פטור בלא שבועה".

לכן נראה שיש לקבל את הערעור באופן חלקי ולהורות: א. הבעל חייב לשלם לאשה את כתובתה, כי לא היה ברור אם היה כאן מעשה מכוער, ויש להותיר את פסק הדין של ביה"ד האזורי בנושא זה, על מכונו. ולכן הנתבעת זכאית לקבל 164,558 ש"ח עבור כתובתה (מלבד 60,000 ש"ח שכבר שולמו במועד סידור הגט). וכ"ז במסגרת איזון משאבים כולל הכתובה.

ב. על אף שנראה שיש למערער מניע לבצע זיוף בכתובה, אך הואיל ואין ראיה מוכחת כי אכן כך היו הדברים, ויתכן שאכן הוא לא ביצע את הזיוף כמפורט לעיל, ביה"ד מקפיא את הקנס שבו חוייב המערער הוצאות לטובת אוצר המדינה, עד סיום הבירור על ידי משטרת ישראל כמצות ביה"ד האזורי. עם זאת נראה שיש לקבל את הטענה שהכתובה אכן היתה שלוש מאות וששים אלף שקל, ולא ששים אלף שקל.

(-) **הרב יצחק יוסף - נשיא**

תגובת דעת המיעוט, - הרב יעקב זמיר:

ראיתי מ"ש כב' נשיא ביה"ד הגדול הרב הראשי הגר"י יוסף שליט"א ואף אני אענה את חלקי.

בפנינו ערעור הגרוש על פסק דין של ביה"ד האזורי בנתניה, הרכב ב', בפני כב' הדיינים: הרב מיכאל עמוס-אב"ד, הרב שניאור פרדס, דיין, הרב אריאל ינאי, דיין, מיום כ' בסיון תשע"ה, שבו נפסק כדלהלן:

תביעת הגירושין נדחית, והנתבעת זכאית לקבל את כתובתה. הנתבעת זכאית לקבל 164,558 ש"ח עבור כתובתה (מלבד 60,000 ש"ח שכבר שולמו במועד סידור הגט).

מחייבים את התובע בהוצאות משפט לטובת אוצר המדינה בסך 10,000 ש"ח על ביצוע המחיקה בשטר הכתובה, ועל אי דיווח לבית הדין שסכום הכתובה שונה וזויף.

על משטרת ישראל לפתוח בהליך פלילי כנגד התובע-מר א. ד. בשיבוש ראיות בהליך משפטי, בנוגע למחיקה שבוצעה בכתובה. את תוצאות החקירה משטרת ישראל ישראל תמציא לבית הדין.

מסקנות דו"ח רואה החשבון מקובלות עלינו ויש לחלק את הכספים כפי ההמלצות שנקבעו בו בעמודים 11-10 ולאופן חלוקתם.

הדירה המשותפת: מדובר בדירה של 5 חדרים שהוערך בשעתו ב-1.95 מיליון ש"ח, אך לטענת הנתבעת הוא שוויו היום 2.2 מיליון. דירה זו נרשמה על שם שני הצדדים והם שותפים בה. טענת בא כוחה של הנתבעת שכביכול רוב הכסף בא ממנה (דבר שהוכחש על ידי התובע) נדחית. רישום הבעלות הוא שקובע. התובע מעוניין לרכוש את הנכס וניתנו מספר החלטות ביניים בהן הורינו לצדדים להגיע להסכמות. לדברי התובע, הנתבעת ממשיכה להתגורר בדירה וכל רצונה הוא לדחות את פירוק השיתוף ולמשוך זמן.

אנו מורים לצדדים להמציא לנו חוות דעת עדכנית בתוך 21 יום על שווי הדירה. אם הנתבעת לא תשתף הפעם פעולה עם התובע תתקבל חוות דעת שימציא התובע מטעמו. לחילופין יש להודיע לנו אם

לדירה נערכה כבר שמאות מקצועית, ואם כן על השמאי לעדכן את השמאות לערכה היום. אם טרם נערכה שמאות, יש להמציא אלינו שמאות זו בתוך 21 יום. נפנה את הצדדים לשמאי מקרקעין.

התובע דורש לקבל דמי שימוש מיום הרחקתו על ידי המשטרה. ב"כ הנתבעת כותב כי דמי מדור הקטינים בעצם שולמו בדמי שימוש אלה. עם זאת, מאחר שמדובר בנכס יוקרה, אין צידוק לפי ההלכה לחייב את התובע בדמי מדור כה גבוהים, ויש לקזז מדמי השימוש הגבוהים את דמי המדור הנמוכים יותר. מדור ומזונות קטינים לפי ההלכה נקבע לפי צרכן ולא לפי רמת החיים של האב. אין דין 'עולה עמו' במזונות ומדור קטינים. את דמי השימוש יש לחשב ממועד סידור הגט. ומאחר שמזונות הקטינים נפסקו בביהמ"ש, יהיה על הנתבעת לבצע שם את שיעור דמי מדור הקטינים מיום הגירושין ועד היום, ומדמי השימוש יקוזזו דמי המדור, ע"כ בביה"ד.

מאחר שמדובר בכרכור מיותר בין הערכאות מוטב כי הצדדים ישכילו להתפשר על סכום דמי השימוש. בהיעדר הסכמה, יוטל על השמאי להמציא לנו הערכה לשווי דמי השכירות של הדירה. על הצדדים לגבש הסכם מכר בתוך 45 יום לרכישתה על ידי התובע, ולהמציאו לבית הדין. אם הסכם מכר זה לא יומצא, ימונו באי כוחם של הצדדים ככונסי נכסים לצורך מכירתה כפנויה לצד ג'. עד כאן לשון מסקנת פסק הדין של ביה"ד האזורי.

הנה ביום הגירושין שילם הבעל לאשתו, לפי הצעת ביה"ד, את כתובתה בסך 60,000 ש"ח, והוחלט כי לאחר תום הדיון הרכושי והממוני בביהמ"ש יפסוק ביה"ד אם יש לקזז את סכום הכתובה הנ"ל מחלקה של האשה באיזון הממוני או שאין לקזז סכום הכתובה.

בהחלטת ביה"ד האזורי מיום י"ח חשון תשע"ה נכתב: "הונח לפנינו דו"ח איזון הנכסים... מעיון במסמך הכתובה שנסרק לתיק ניתן לראות כי בוצעה מחיקה כלשהיא במקום שנרשם הסכום, אך מעיון מדוקדק במסמך הסרוק נראה שהסכום הנקוב בכתובה היה 360,000 ש"ח, ובוצעה מחיקה על המילים "שלוש מאות". מסמך הכתובה שנסרק הוא העתק שנשלח מלשכת הרבנות בנהריה, הדבר טעון בירור.

למרות זאת, נראה לכאורה כי הדיון בנושא גובה או חיוב הכתובה נעשה מיותר לאור דו"ח רואה החשבון מאחר שהכספים ברי האיזון שצברו הצדדים עולים בעשרות מונים מדמי הכתובה, וכידוע אין לקבל כפל תשלומים של כתובה ואיזון..." עכ"ל ההחלטה.

והנה למרות החלטת ביה"ד הנ"ל, חזר בו ביה"ד מהחלטתו הנ"ל, ובפסק דין שנתן ביה"ד ביום כ' סיון תשע"ה (7.6.15), (נשוא הערעור) כתב ביה"ד כדלהלן:

"נאמר כעת, כי למרות עמדתנו המסורתית לפיה אין לחייב בכתובה נוסף לאיזון המשאבים (ואגב זו גם הפסיקה הרווחת בבתי הדין הרבניים) סבורים אנו שבמקרה שלפנינו יש להחריג את סך ה - 60,000 ש"ח - דמי הכתובה ששילם התובע במעמד סידור הגט, מאיזון הנכסים הכללי, משני טעמים: האחד, הנוגע למישור העקרוני: השני, הנוגע במישור הטכני של האיזון.

הטעם הראשון והעקרוני. נראה לנו כי יש להכיר למפרע בתשלום זה כתשלום מרצון לשם קיצור הליכים... אנו סבורים כי יש לראות בתשלום זה הקניית הגט וכרצון מפורש מצדו של התובע להחריג את דמי הכתובה ששולמו ממסגרת איזון הנכסים הכללי, כפי שנבאר.

בסימוכין לסוגיא דומה, נעיר לסוגיית הגמרא בבבא בתרא (דף ל' ע"א) "עביד איניש דזבין דיניה... בכדי להקל עליו את תשלום הכתובה עשה התובע, כפי הנראה, מעשה פלילי, הוא ביצע מחיקה בסכום המקורי של כתובה והעמיד אותה על סך של 60,000 ש"ח... על מעשה רמיה זה יש לחייב בהוצאות משפט, אך בנוסף לכך... נראה כי יש להחריג את דמי הכתובה שכבר שולמו מכלל איזון המשאבים".

עד כאן ציטוט מהפסק דין הנ"ל.

ועל כך יש להעיר כי הוצאות משפט יש לחייב רק על הוצאות ממשיות שנגרמו בפועל לצד השני על אי הופעת הצד שכנגד לדיון או על קיום דיון סרק, דברים

אלו לא היו בנדון דידן ולכן אין מקום לחייב את הבעל לשעבר בהוצאות משפט.

ובאשר למעשה זיוף הסכום שבכתובה זה ענין למשטרה לחקור אותו אם היה זיוף ומי עשאו, ואכן ממסמך מהמשטרה שהוצג בפנינו בביה"ד עולה כי המשטרה קבעה שאין להאשים את הבעל במעשה הזיוף מחוסר ראיות.

ובכלל יש לעמוד על הסתירה שבדברי פסק הדין הנ"ל, כי מצד אחד נקבע (סעיף 3) בסיכומו של דבר בסוף פסה"ד כי יש לחייב את הבעל בהוצאות משפט בסך של 10,000 ש"ח על מעשה זיוף הסכום בכתובה, ומצד שני קובע ביה"ד (סעיף 4 שם) "על משטרת ישראל לפתוח בהליך פלילי כנגד התובע מר א. ד. בשיבוש ראיות בהליך משפטי בנוגע למחיקה שבוצעה בכתובה...".

והדברים לא מובנים, כי אם ביה"ד פונה למשטרת ישראל לפתוח בהליך פלילי וכו', אם כן מה מקום לחייבו כעת, טרם חקירת המשטרה את מעשה הזיוף. ועוד, הרי זה ענין למשטרה להגיש אישום פלילי וזה לא ענין לביה"ד לענות בו.

עוד יש להעיר על קביעת ביה"ד בפסה"ד כי "תשלום הכתובה שהוא שילם במועד הגט, ניתן לנתבעת כדמי הסכמה כדי שתסכים להתגרש, ולכן יש להחריג סכום זה מהאיזון הכללי." (סוף עמוד 4). ותמוה, שהרי לפני כן ציטט ביה"ד את שאלת ביה"ד: "מדוע שלא יתגרשו?" ועל כך השיב הבעל: "היא לא זכאית לכתובתה", ובהמשך הדיון כשדובר על הכתובה נאמר, ביה"ד מציע שהבעל יתן את כתובתה, ואחרי שיחזור מחוץ לארץ, יהיה דיון הוכחות, ואם יתברר שאינה זכאית לכתובה, יקוזז מחלוקת הרכוש והאיזון. כי אם מתגרשים מחר אין מזונות אשה.

רואים איפוא שהבעל לא שילם את הכתובה "כדמי הסכמה כדי שתסכים להתגרש" שהרי לדבריו "היא לא זכאית לכתובה" אלא שהסכים לשלם בעת הגירושין בתנאי שיתקיימו דיוני הוכחות בנושא הכתובה, ואם הוא יזכה ויפטר מהכתובה אזי הסכום ששילם בעת הגירושין יקוזז מאיזון המשאבים. ואם הוא שילם את הסך הנ"ל כדי שתסכים להתגרש, כהנחת ביה"ד, למה התנה שיתקיימו אחר כך דיונים על הכתובה ואם יזכה יקוזז הסכום ששילם הרי הוא נתן את הסכום כדמי הסכמה?

ממשיך ביה"ד וכותב: "הטעם השני, הטכני, הנוגע לעריכת איזון נכסים, הנה זכויות התובע עודפות על זכויות הנתבעת ב 270,884 ש"ח ... מאחר שבמועד סידור הגט שולם כבר סך של 60,000 ש"ח, נמצא שחוב הכתובה נותר על 164,558 ש"ח...". ובהמשך שם בענין עילות הבעל לגירושין, כתב ביה"ד: "את תביעת הגירושין שהגיש התובע יש לדחות. לא מצאנו בתביעה זו כל עילת גירושין שיש בה כדי לחייב את הנתבע בגט או להפסידה את כתובתה. ... טענה נוספת שהעלה התובע היתה בדבר קשר אישי שהנתבעת קשרה עם גבר זר בשם מ. כ. וראיה לזה הוצגו ההוכחות בדיון, שמר מ.כ. מודה שקיבל תשלום עבור המלון בפנמה. אך אין זו הוכחה ברורה למעשה מכוער. בפרט שהנתבעת הבהירה שהחדרים שבהם הם לנו, היו בשתי קומות נפרדות של המלון, ושהתשלום המשותף לשני החדרים נועד לצורך קבלת הנחה. מבדיקת קבלת התשלום אכן נראה כי מדובר בשני חדרים שונים. עוד היא הבהירה כי מר כ. הנ"ל קיבל אצלה שיעורי עזר בשפה הספרדית והסתייע בה בתרגומי מסמכים, לא בקשר אישי מדובר כאן אלא בידידות רגילה ושגרתית, ובמתן שיעורי עזר בספרדית. בסיכומו של דבר, בנושא הגירושין והכתובה: יש לדחות את תביעת הגירושין, והנתבעת זכאית לקבל כתובה...". עד כאן ציטוט מפסק הדין.

אולם, נראה כי אין לקבל בתמימות את ההסבר של האשה לגבי הקשר שלה עם הגבר הזר מ. כ. וכן יש בהסברה כמה סתירות כדלהלן: ראשית, יש לציין מה שהשיבה האשה בחקירתה לשאלת ב"כ הבעל: "איך נסעת לבקר את אבא שלך? ת. שאלתי את א. (בעלה) אם הוא מאשר את זה, והוא דירבן אותי ואמר לי לטוס" (פרוטוקול מיום י"ב סיון תשע"ד).

ואילו בהמשך שם אמרה: "... ניסיתי להתקשר לא. אבל הוא טרק את הטלפון והתחמק. בלילה האחרון ישבתי עם אבא במלון ואמרתי לו שיתקשר

לא. ויבדוק מה שלום הילדים, הוא התקשר ואמר לא. למה אתה לא עונה לאשתך?". והשאלה נשאלת, אם כדבריה הראשונים של האשה כי שאלה את בעלה והוא דירבן אותה לטוס לאביה, מדוע כשהתקשרה אליו מפנמה הוא טרק את הטלפון והתחמק? אין זה אלא אחת מהשתיים, או שהיא טסה לפנמה ללא רשות בעלה, או שאחר כך נודע לבעלה כי אשתו שהתה במלון עם מ. כ.

זאת ועוד, היאך יתכן כי ישיבת הדירקטוריון של מ. כ. בפנמה, היתה בדיוק באותו זמן שהיא נסעה לבקר את אביה. גם העובדה כי שכרו במלון שני חדרים נפרדים, גם אם כדברי האשה שזה בשתי קומות, אין זה אומר כי לא עשו כן רק למראית עין, ויש כאן אנן סהדי כי הם לנו בחדר אחד. וגם ענין התשלום למלון, שהאיש הסכים לשלם בכרטיס אשראי שלו, והיא שילמה לו במזומנים, לא נשמע אמין. בנוסף לכך יש סתירה בדברי האשה לגבי עלות שכירת חדר במלון. פעם טענה כי העלות היא בין 200-300 דולר ללילה, אחר כך טענה ששילמה לגבר הזר 135 דולר כפול 2 לילות.

גם ענין הליכת האשה לביתו של מ. כ. פעמיים בשבוע בשעה 11:00 בלילה למשך שעה כדי ללמדו את השפה הספרדית, במקום שהוא יבוא אליה לביתה כדי ללמוד, נשמע מוזר, כי אם זה נכון מדוע הוא לא בא לבית האשה ללמוד, במקום שהיא תלך לביתו כדי ללמדו, ובפרט שלדברי הבע"ד היה בניגוד לדעתו, והוא לא הסכים לכך.

אמנם, בדיון שלאחר מכן הסבירה האשה שהתייחדה עם אותו גבר בבית פתוח, והבעל יכל להיכנס אליו, וגם עוזרת הבית היתה שם.

אולם, לפי ההלכה אין לקבל את אמירתה השניה החוזרת בה מאמירתה הראשונה, עי' בשלחן ערוך חושן משפט (סימן פ ס"א) וז"ל: "מי שטוען בבי"ד טענה אחת ונתחייב בה, אינו יכול לטעון אחרת שסותרת הראשונה...".

הפסד כתובה במעשה כיעור

מכל זה נראה כי לכל הפחות יש בהודאת האשה על קשריה הנ"ל עם אותו גבר, לימוד בביתו בלילה פעמיים בשבוע בשעות מאוחרות וכן שהייתם יחד במלון אחד שכאמור, יש אנן סהדי שהם לנו בחדר אחד, ויש בזה משום מעשה כיעור של האשה.

ואף שצריכים עדים על מעשה כיעור כמו שכתב בשלחן ערוך (אבן העזר סימן יא ס"א). אולם, כידוע "אנן סהדי" חשוב כמו עדים עי' רב פעלים (ח"א אבן העזר סימן יא).

ואשה שעשתה מעשה כיעור הדין הוא כי הפסידה את כתובתה. כי הנה, בירושלמי (כתובות פ"ז ה"ו) אמרו: "...מעשה באחד שראו אותו נותן את פיו על פיה שלה, אתא עובדא קומי רבי יוסי אמר, תיפוק בלא פרן (תצא בלא כתובה. קה"ע)". מוכח להדיא בדברי הירושלמי כי אשה שעשתה מעשה כיעור מפסידה את כתובתה. ובהמשך הירושלמי שם אמרו: "והויין קריביה עררין ואמרין, אין שוטה היא, תיפוק בלא פרן. ואין לית שוטה היא, תיסב פרן שלים". ופירש בקרבן העדה שם: "הקרובים אמרו, תבדקנה, אם שוטה היא תיקח כתובתה מושלם. ואם לאו שוטה היא אז תפסיד". כלומר, שקה"ע פירש מה שאמרו הקרובים, אם שוטה היא. פירושו, חסרת דעת. ולכן הוצרך להגיה שגורסין להיפך, אם שוטה היא, שהיא חסרת דעת, אינה מפסדת כלל ולוקחת כתובתה מושלם. ואם איננה שוטה, תפסיד כתובתה.

ועל סמך גירסתו ופירושו הנ"ל הוא הקשה בפירושו "שיירי קרבן" שם ע"מ שכתב בתשובת הרשב"א (ח"א סימן אלף רלז), שמשמע מדברי הירושלמי הנ"ל דאפילו פיו על פיה, אינה סוטה. ע"ש. כלומר, ואינה יוצאת. וע"ז תמה שם "ותימא, אדרבא בירושלמי משמע מפורש דתצא".

אולם, בפירוש "בן אריה" על הירושלמי שם (בסוף המסכת) כתב, כי בחנם הגיה קרה"ע את דברי הירושלמי והקשה על הרשב"א, כי מה שאמר הירושלמי "שוטה" אין פירושו חסרת דעת אלא פירושו

"סוטה" כמו שכתוב "איש כי תשטה אשתו ומעלה בו מעל". וטענת קרוביה היתה, אם יש עליה עדים שזינתה ונעשית סוטה, תפסיד כתובתה. אבל אם אין עדים שזינתה, לא תפסיד כתובתה. ומשום כך כתב הרשב"א שם דמשמע בירושלמי דפיו על פיה אינה סוטה כיון שאין עדים שזינתה.

ועיין עוד בפירוש "יד אפרים" ובפירוש "עמודי ירושלים" על הירושלמי שם (על הדף וגם בסוף המסכת). ועיין עוד בביאור הגר"א בשלחן ערוך (אבן העזר סימן יא סק"ז).

ובאמת שמצאנו שכבר המאירי ביבמות (כד ע"ב) גרס כך בירושלמי וז"ל: "אין סוטה היא, יאות תיפוק בלא פרן. אין לית היא סוטה, תינסוב פרן שלים".

ודברי הירושלמי הנ"ל הובאו בחידושי הריטב"א ביבמות (כד: ד"ה והכא) וז"ל: "והא דקתני רבי, הואיל ומכוער הדבר, תצא וכו', אי בעית אימא, תצא מן הבעל. לומר, שאם רצה להוציא מפני שלבו נוקפו, תצא ממנו בעל כרחה כעוברת על דת משה ויהודית, שהיא יוצאה בלא כתובה וכו', ומה שאמרו בירושלמי (כתובות פ"ז ה"ו) אפילו רואין אותו נותן פיו על פיה וכו', אתא עובדא קומי רבי יוסי ואמר, תיפוק בלא פרן (כתובה). ע"ש. עכ"ל.

ועי' בנימוקי יוסף ביבמות שם שהביא את דברי הריטב"א הנ"ל. ועיין עוד בחידושי הריטב"א בקדושין (פא.) שנראה שהיתה לו גירסא בגמרא ביבמות הנ"ל שבה נאמר מפורש "תצא שלא בכתובה". וז"ל בקדושין שם: "הא דאמרינן ביבמות פרק כיצד (כד ע"ב), רוכל יוצא ואשה חוגרת בסינר, ומנעלים הפוכים תחת המטה, הואיל ומכוער הדבר תצא שלא בכתובה. (גירסתנו בגמרא רק "תצא") היינו, שאם רצה להוציא, יוצאה בלא כתובה, לא שיוציאוה ב"ד בעל כרחו. וכן פסקו שם הגאונים ז"ל. אלא דבכהאי גוונא דליכא עידי ייחוד ולא עידי דבר מכוער אלא שהוא אוסרה על עצמו, חייב לפרוע לה כתובתה שאם אין אתה אומר כן לא הנחת בת לאברהם אבינו שיהא לה כתובה וכו', ובעוברת על דת משה ויהודית או בעידי דבר מכוער, אם רצה להוציא מוציא שלא בכתובה." עכ"ל.

וכן כתב המאירי ביבמות שם וז"ל: "ויש צדדים אחרים שאינם זנות ברור, אלא (שהם) חשד זנות, וחשד זה חלוק לשלשה מינים: הראשון הוא, שנראו בה דברים של חוצפא ותכסיסין של זונה, ודאי יוצאה היא שלא בכתובה, אלא שאינה אסורה עליו וכו', המין השני הוא, שיש כאן עדים שראו בה דברים שהם אמתלא לזנות או להקדמות של זנות, אלא שאינם דברים שיהו הוראה על גוף הענין, כגן חיבוק ונישוק וכו', ולענין הפסד כתובה ודאי הפסידה, ואינה צריכה התראה לדברי הכל וכו', המין השלישי הוא, שיש כאן עדים שראו בה דבר מכוער, ר"ל, שהם דברים המבררים וידים המוכיחות שזנות ממש היה שם וכו', ונחלקו רב ורבי, שלדעת רב אין מוציאין אף כשאין לו בנים הימנה, ולדעת רבי מוציאין כל שאין לו בנים הימנה. ופסקנו כשניהם. כרבי בקלא דלא פסיק, וכרב בקלא דפסיק כמו שיתבאר.

אלא שבהוצאה זו נחלקו המפרשים. מהם שאמרו שכופין אף את הבעל להוציאה אם אין לו בנים הימנה. אבל גדולי הפוסקים והמחברים (הרי"ף והרמב"ם) כתבו, שאין כופין את הבעל להוציא אלא בעידי טומאה, אפילו אין לו בנים הימנה, ולא אמרו בכאן "תצא" אלא מן הבועל אם גירשה הבעל מאיליו וכנסה הוא, דאלומי אלמיה לקלא. וכל שהיא יוצאה מבעלה מחמתו בלא כתובה אם כנסה הוא, תצא. הא מבעל לא." עכ"ל המאירי שם.

נמצינו למדים מדברי המאירי הנ"ל, שבכל שלשת המינים הנ"ל של חשד זנות, האשה מפסידה את כתובתה.

וכן פסק הרמב"ם (פכ"ד מהל' אישות ה"י) וז"ל: "מי שזינת תחת בעלה אין לה כתובה לא עיקר ולא תוספת, ולא המזנה בלבד אלא אף העוברת על דת משה או על דת יהודית, או היוצאת משום שם רע, אין לה כתובה לא עיקר ולא תוספת." ובהמשך שם (הט"ו) כתב הרמב"ם וז"ל: "כיצד היא יוצאת משום שם רע, כגון שהיו שם עדים שעשת דבר מכוער ביותר שהדברים מראין שהיתה שם עבירה אף על פי שאין שם עדות ברורה בזנות, אם רצה בעלה להוציאה, תצא ואין לה כתובה. ואין זו צריכה התראה".

וכתב שם המגיד משנה וז"ל: "כבר הזכרתי למעלה (ה"י) מ"ש פרק אלמנה ניזונת (כתובות קא ע"ב), והיוצאת משום שם רע נוטלת מה שבפניה ויוצאה. ואלו הדברים שהזכיר רבנו בכאן כולם מפורשים בירושלמי בפרק המדיר (ה"ו). וזה דעת הרבה מן המפרשים ז"ל שבדברים אלו איבדה כתובתה".

גם בהלכה טז שם כתב הרמב"ם וז"ל: "עוברת על דת משה או על דת יהודית וכן זו שעשתה דבר מכוער, אין כופין את הבעל להוציא. ואף על פי שלא הוציא אין להן כתובה. שהכתובה תקנת חכמים היא, כדי שלא תהא קלה בעיניו להוציאה. ולא הקפידו אלא על בנות ישראל הצנועות, אבל אלו הפרוצות אין להן תקנה זו, אלא תהא קלה בעיניו להוציאה".

גם הסמ"ג (עשיו מח) העתיק את דברי הרמב"ם הנ"ל להלכה. ע"ש. וכן כתב בשו"ת הרמ"א סימן יב וסימן טז. וכן פסק הב"ח בתשובות החדשות (סימן פד). וכן כתב הט"ז בשלחן ערוך אבן העזר (סימן יא סק"א). וכן כתב מהריט"ץ (סימן קצב). ועיין עוד בשו"ת צמח צדק החדש (אבן העזר סימן כד).

והנה על מה שכתב המגיד משנה הנזכר כי מקור דברי הרמב"ם הוא מהגמרא בכתובות הנ"ל "והיוצאת משום שם רע נוטלת מה שבפניה ויוצאה". כלומר, שהרמב"ם מפרש "יוצאת משום שם רע" היא אשה שיוצאת משום מעשה כיעור שעשתה.

וע"ז העיר בשו"ת מהרא"ל מינץ (אבן העזר סימן יא) דרש"י שם פירש, יוצאת משום שם רע שזינתה. וכן כתב הר"ן בפירושו לרי"ף (יש להוסיף שכ"כ תוס' רי"ד שם). משמע שזינתה באמת. ודוחק לפרש בדברי רש"י דכוונתו שיש עליה שם רע שזינתה, דה"ל לפרושי דמיירי בעדי כיעור, ועוד, אם מאמר רש"י שזינתה נסמך לשם רע האמור בש"ס, אם כן תאמר שאפילו קלא בעלמא מאבדת כתובתה, והא ליכא למ"ד וכמו שנברר לקמן בראיה ברורה. אלא נראה דס"ל לרש"י היכא דאינה נאסרת עליו אינה מאבדת כתובה.

וכן משמע בש"ס, דאמר, מסייע ליה לרב הונא דאמר לא הפסידה בלאותיה הקיימים, ואם איתה דיוצאת משום שם רע מיירי בדבר מכוער מנ"ל להוכיח בזינתה בבירור, דילמא דוקא בדבר מכוער דמידי ספיקא לא נפקא, אם כן נכסי מילוג בחזקתה קיימי שלא הפסידתן, אלא ודאי ס"ל שאינה מפסדת היכא שאינה נאסרת עליו, ומיירי שזינתה בבירור וכפירוש רש"י והר"ן". עכ"ל.

ועי' בשו"ת רבי עקיבא איגר (ח"א סימנים צט, ק, קא) שנחלק על בעל בית מאיר. לדעת הבית מאיר, הרמב"ם סובר כחומרא שעל ידי עדי כיעור איבדה כתובתה מפני שנאסרה לו. ואילו לדעת רבי עקיבא איגר, הרמב"ם סובר דבעדי כיעור לא נאסרה לבעלה אלא כיון שעשתה מעשה פריצות גדול כזה עד שמראין הדברים שהיתה שם עבירה, קנסוה רבנן דתצא בלא כתובה.

אמנם הרשב"א בתשובה (ח"א ס"ס אלף קפז) כתב וז"ל: "...אבל בשאין שם עד (שזינתה) ואיהו נמי לא אמר דהעיד לו עד אחר אלא שמחמת קול או מחמת דבר מכוער שראה, האמין, אינה אסורה... ומכל מקום אם בא להוציא נותן לה כתובה, עיקר ותוספת, לפי שאינה מפסדת כתובה אלא מי שבי"ד מוציאין אותה בעידי טומאה. אבל מי שהוא טוען עליה ואומר שמאמין שזינתה ועדים אין בה, אינה מפסדת כלום מכתובתה דדילמא עילא מצא בה כדי להפסידה...".

גם בשו"ת מהרשד"ם (חלק אבן העזר סימן קסא) הביא דברי הרשב"א הנ"ל והסכים עמו. וז"ל שם: "ולענין הכתובה אפילו היה הבעל רוצה לחוש לנפשו להוציאה היה חייב ליתן לה כל כתובתה כיון שכתב הרשב"א באותה תשובה וז"ל, ומכל מקום אם בא להוציא נותן לה כתובה עיקר ותוספת לפי שאינה מפסדת כתובתה אלא מי שב"ד מוציאין אותה בעדי טומאה. ועליו הייתי סומך. עכ"ל.

אלא שבשו"ת מהרש"ם (ח"א סימן קיז) כתב וז"ל: "ואני מצאתי בתשובת הרשב"א ח"ד סימן עט, אחר שכתב דבנודרת ואינה מקיימת צריכה התראה, סיים, וז"ל: ולא אמרו שאין צריכה התראה אלא ליוצאת משום שם רע ודבר מכוער שכיעורה התראה".

ועי' מ"ש הדיין הרה"ג אליהו היישריק בפס"ד שפורסם בחוברת "כנס הדיינים" תשע"ג, ליישב את הסתירה בדברי הרשב"א הנ"ל.

אולם, דעת מרן בשלחן ערוך היא כדעת הרמב"ם, הסמ"ג, הריטב"א, המאירי ועוד, הנ"ל, שאשה שעשתה מעשה כיעור הפסידה את כתובתה.

וכמו שכתב הגאון רבי יצחק בן וואליד בשו"ת ויאמר יצחק (אבן העזר סימן קלג) וז"ל: "ומכל מקום אם רצה הבעל להוציאה בעדות זו אין לה כתובה כמו שכתב הרמב"ם פכ"ד מהל' אישות ה"י וכו' (הנ"ל). ובסימן קטו ס"ה (אבן העזר) כתב מרן דהיוצאת משום שם רע אין לה כתובה. אם כן הכא בנד"ד אין לך שם רע גדול מזה שראו אותם שוכבים זע"ז והוא יותר מכוער מהדברים שכתבו הרמב"ם ומרן שם. ואף שאין מחייבין אותו לגרשה, אם רצה לגרשה אין לה כתובה. וכן כתב הרב מהריט"ץ סימן הנזכר וכו'. עכ"ל.

וזה דלא כמו שכתב בשו"ת אבני נזר (ח"א סימן ל) וז"ל: "ואבאר הדברים, דהנה הרמב"ם פכ"ד מה' אישות הלכה יד, בהיו עדים על דבר מכוער ביותר, וכהני דרוכל יוצא... אם רצה הבעל להוציאה תצא בלא כתובה ואין זו צריכה התראה, ובשלחן ערוך סימן קטו לא הובא דין זה דבעידי כיעור תפסיד כתובתה בלא התראה. אך צריך להבין מנ"ל להרמב"ם דבעידי כיעור מפסדת הכתובה בלא התראה". עכ"ל.

אולם, לפי האמור דין זה כן הובא בשלחן ערוך הנ"ל בסעיף ה וז"ל: "...וכן הדין במי שזינתה או שיוצאה משום שם רע שאיבדה עיקר כתובה ותוספת...".

וכאמור, מקור דברי הרמב"ם הוא בירושלמי הנ"ל. ואפשר לומר שגם הרמב"ם היתה לו גירסא בגמרא ביבמות (כד:) "תצא שלא בכתובה" וכגירסת הריטב"א בקידושין הנ"ל.

ועי' במהריב"ל (ח"ב סימן ו) שפירש אליבא דהרי"ף והרמב"ם את מה שאמרו בגמרא הנ"ל "רוכל יוצא וכו' הואיל ומכוער הדבר תצא" היינו, שתצא מהבעל שלא בכתובה. ע"ש. והביאו הכנסת הגדולה (אבן העזר סימן יא בהגהות בית יוסף אות יג ד"ה ושוב בא) וגם הוא הסכים לפירוש זה ברמב"ם. ע"ש.

וכן פסקו להלכה גאוני המערב (מרוקו), הביאם בשו"ת יחוה דעת (חזן, ח"א אבן העזר ס"ס יז) על פי דברי הרמב"ם והשלחן ערוך הנ"ל, שאשה שעשתה מעשה כיעור הפסידה כתובתה. שכ"כ בס' דברי משה להגאון ראש משביר (בירדוגו סימן קו). ושכ"כ בשו"ת ויען אברהם (רווח, אבהע"ז ס"ס כד. כך צ"ל ולא כנכתב שם סימן מב).

וכן כתב עוד ביחוה דעת (שם סימן יח). ועיין עוד שם (סוסימן יט) שכ"כ הרה"ג מוהר"ר שלמה אבן דנן בס' בקש שלמה, ובס' אבני שיש (שאול ישועה אביטבול), ועי' בשו"ת ויען אברהם הנ"ל שכתב שכן הוא דעת מוהר"ר רפאל אנקווא ז"ל בס' קרני ראם, שחזר בו והסכים להלכה, דבעדי כיעור לבד הפסידה כתובתה. ע"ש.

אלא דמ"ש שם (סימן יח ד"ה ועל) וז"ל: "...ואף על פי שתהיה ההתראה ברורה הרי לא התרו בה שאם תלך תפסיד כתובתה. ומדברי מרן ז"ל בסימן קטו סעי' י' משמע, דצריך להתרות בה שאם תעשה כו"כ תפסיד כתובתה... אמנם י"ל דהואיל והבעל הוא מוחזק בכתובה, הריהו יכול לטעון קים לי כהסוברים דאין צריך להתרות שתפסיד כתובה...". עכ"ל.

יש להעיר על זה, כי לפי מ"ש בתחילה שדעת מרן משמע דצריך להתרות שתפסיד כתובתה. אם כן, איך כתב אחר כך שיכול לומר קים לי כחולקים על מרן, הרי קיימא לן דאין אומרים קים לי נגד מה שפסק מרן בשלחן ערוך וכמו שכתב בתומים סימן כה ועוד אחרונים.

זאת ועוד, מ"ש שמשמע שדעת מרן דצריך להתרות שתפסיד כתובתה. יש להעיר ממה שהוא עצמו כתב ביחוה דעת (ח"ב ס"ס יב), כי שם הוא הביא שבספר הגם שאול (סימן מג) כתב דדעת מרן היא דבעינן עד שיתרה בה שאם תעברי תפסידי כתובתיך. והוכיח כן ממ"ש מרן בבית יוסף ובבדק הבית ע"ש.

והרב המחבר שם תמה על ההוכחות הנ"ל של הרב הגם שאול וכתב: "דלפי ענ"ד אין שום הכרח

מדברי מרן ז״ל דס״ל כן...״. וסיים: ״ומכיון שהדבר שנוי במחלוקת הרי קיימא לן שהמוחזק והוא הבעל יכול לומר קים לי״.

וצ״ע, שהרב בעל יחוה דעת סותר מ״ש בח״א הנ״ל שדעת מרן שצריך להתרות שתפסיד כתובה, וכמו שכתב הגם שאול הנ״ל.

ומ״ש הרב היישריק שם בהסבר דברי מרן השלחן ערוך בסימן קטו ס״ה הנ״ל כדי לדחות הראיה מדברי מרן. אין הסברו מובן דיו. ע״ש.

אמנם, מצאנו למרן בשלחן ערוך (אבן העזר סימן יא ס״ג) שכתב: כל מקום שאמרו ״תצא״, תצא בלא כתובה״. ומקורו מדברי הרמב״ם בהלכות סוטה (סוף פ״ב). משמע מזה שבמקום שלא נאמר ״תצא״ לא הפסידה כתובה. לפי זה, בדין של מעשה כיעור שהובא בשלחן ערוך שם לעיל (ס״א), שלא כתב מרן לשון ״תצא״ אלא כתב ״אם הוציאה בעלה״, הרי שיש לה כתובה.

וכן כתב לדייק מדברי השלחן ערוך הנ״ל בשו״ת מהרא״ל צינץ (אבן העזר סימן יא). ע״ש. ולפי זה אם נשאה הבועל שהדין הוא, תצא ממנו. יוצאת בלי כתובה.

אולם, כבר כתב בספר עצי ארזים (שם סקי״ג מובא באוצר הפוסקים שם דף נד. אות נה), וז״ל: ״דהכי פירושו (שלחן ערוך ס״ג), כל מקום שאמרו תצא מהבועל אף על גב דלהבעל אין כופין להוציאה מכל מקום אם הוציאה מדעתו תצא בלא כתובה וכן כתב הרמב״ם פכ״ד מאישות, וע״ש הטעם, אבל אין לפרש כפשוטו דקאי אנטען שתצא ממנו בלא כתובה דנ״ל דאפילו בבועל ודאי שאם עבר ונשאה מוציאין ממנו מכל מקום חייב לתת לה כתובה, דלא מיבעי לשיטת הרמב״ם וכו׳. עכ״ל.

וגם הבית משה והפני משה (שם באוצר הפוסקים) שחלקו על פירושו של עצי ארזים הנ״ל, מודים לו לדינא שמהבעל אין לה כתובה.

וכן כתב הגרח״ג צמבליסט בפסקי דין רבניים (ח״ח עמוד 351), וז״ל: ״דבכיעור הפסידה כתובתה. וכן מפורש בשלחן ערוך סימן קטו ס״ה דהיוצאת משום שם רע אבדה כתובתה. (וע״ש בתשובת מהרא״ל צונץ מש״כ בדעת השלחן ערוך)״.

וכן ראיתי בספר שיצא כעת ״עדת מעזו״ של הדיין הרה״ג אברהם כלאב שליט״א (אבן העזר הל׳ אישות וקידושין סימן יא ס״ג אות ד עמוד קנז) שכתב וז״ל: ״...לפי זה יש לבאר דברי השלחן ערוך כאן, כל מקום שאמרו ״תצא״ בלא כתובה, כשני דינים. דהיינו, כאשר דינא לצאת מבעל, אפילו שהוא הנטען, מאבדת כתובה אפילו מבעלה...״. עכ״ל.

ובאמת, אם נרצה לדייק מדברי מרן השלחן ערוך בסימן יא ס״ג כפי שדייק המהרא״ל מינץ כנ״ל. אם כן, גם מדברי הרמב״ם יש לדייק כן. שהרי הרמב״ם (פ״ב מהל׳ סוטה הט״ז), גם כן כתב כלשון השלחן ערוך הנ״ל. וז״ל שם: ״וכל מקום שאמרנו תצא, תצא בלא כתובה״.

ועי׳ בבאר הגולה על שלחן ערוך שם שציין כמקור את דברי הרמב״ם הנ״ל.

ולפי זה נדייק ברמב״ם, הא בדין כיעור שלא תצא מהבעל, לא מפסידה כתובתה. וזה לא יתכן שהרי הרמב״ם כתב להדיא כאמור, שבכיעור מפסידה כתובתה מהבעל. אלא ודאי שהפירוש בשלחן ערוך הוא כמו שכתב בעצי ארזים והאחרונים הנ״ל. וכך צריך לפרש גם ברמב״ם הנ״ל.

והנה כב׳ הנשיא דן בשאלה שעורר כב׳ עמיתנו הרה״ג יצחק אלמליח שליט״א, האם אחרי פרעון הכתובה יכול הבעל להשביעה שבועת היסת שלא זנתה תחתיו וכו׳.

ומסקנת כב׳ הנשיא, דבנידון דידן אין מקום לשבועת היסת כלל, וציין למש״כ מרן השלחן ערוך בחושן משפט סימן פז סי״ג: ״...היה הנתבע חשוד על השבועה פטור בלא שבועה״.

הנה ע״ז יש להעיר ממה שפסק מרן בשלחן ערוך (אבן העזר סימן קטו ס״ז) וז״ל: מי שראה את אשתו שזינתה, או שאמר לו אחד מקרוביו או מקרובותיה שאשתו זינתה, והוא מאמינו ודעתו סומכת עליו, חייב להוציאה ואסור לו לבא עליה, ויתן כתובתה, לפיכך משביעה בנקיטת חפץ שלא זינתה תחתיו, אם ראה

אותה בעצמו, ואחר כך תגבה כתובתה". עכ"ל. ומקורו מהרמב"ם. רואים להדיא כי הבעל יכול להשביע את אשתו שלא זינתה. וצריך לומר דהיינו טעמא משום שאין עדים שזינתה אלא רק ראיית הבעל או עד אחד.

וכמו שפסק מרן בשלחן ערוך (חושן משפט סימן צב ס"ג),

שדוקא אם יש עדים שלקח ממון חבירו נקרא חשוד על השבועה. וכיון שבית הדין לא קבלו עדות כדת עליה שזינתה, לכן משביעים אותה, ואף על פי שהוא טוען שראה שזינתה ולדבריו היא פסולה לשבועה, מכל מקום כל שלא נפסלה בבי"ד יכול להשביעה.

וכן כתב מרן בספרו יביע אומר (ח"י אבן העזר ס"ס ל ד"ה ומכל מקום) וז"ל: "ומכל מקום אף על פי שאין העדים נאמנים בנידון דידן לאסור את האשה לבעלה, בראותינו שאחד מן העדים היה בוכה ומרתת ומתודה על שנכשל באיסור חמור של אשת איש, ואף שהוא כבר נשוי, לא היה יכול לכבוש את יצרו, וגם הבעל אמר שהוא מאמין לעדים, ורגלים לדבר שאמנם אין האשה טהורה לבעלה. אמרנו בדרך הוראת שעה, לאיים עליה בשבועה, שתשבע בנקיטת חפץ, שטהורה היא ולא זנתה.

ואף על פי שבשו"ת הגאונים (שערי תשובה סימן ז), ובשו"ת הרי"ף (סימן שג), ובספר הפרדס לרש"י (דף כה ע"ב) כתבו, שאין מן הדין להשביע אדם אם עבר עבירה אם לאו.

אולם הנה ראינו להרמב"ם (פרק כד מהל' אישות הל' יז), ומרן בשלחן ערוך (סימן קטו ס"ז), שכתבו, מי שראה את אשתו שזינתה, או שאמר לו אחד מקרוביו או מקרובותיה שאשתו זינתה, והוא מאמינו ודעתו סומכת עליו, חייב להוציאה ואסור לו לבא עליה, ויתן כתובתה, לפיכך משביעה בנקיטת חפץ שלא זינתה תחתיו, אם ראה אותה בעצמו, ואחר כך תגבה כתובתה. והיינו טעמא דדמי לאומר פרעתי.

והן אמת דמה שאמר הבעל שהוא מאמין לעד שזינתה עמו, עדיין אינו אוסר את אשתו עליו, מכיון שהיא מכחישתו בכל תוקף. וכבר כתב הרשב"א בתשובה (סימן אלף ורלז) וז"ל: ומסתבר לי דהא דאמרינן (קידושין סו.) אי מהימן לך כבי תרי זיל אפקה, אין זה אלא בשאינה מכחישתו, אלא שותקת, הא מכחישתו לא. דעד אחד בהכחשה לאו כלום הוא, וכ"ש בדבר שבערוה, וכדאמרינן (קידושין סה:) ותסברא עד אחד בהכחשה מי מהימן, ומשמע לי דלא מהימן כלל, ולא מהני מאי דנאמן כבי תרי, ולכן אינה אסורה לשום אדם ואפילו למי שמאמינו, שלא חילקו בזה בשום מקום. וסעד לדברי מצאתי בדברי רש"י (קידושין סו.) שכתב, זיל אפקה, הואיל ולא מכחישתו. ובדקתי בכל הספרים ובכולם ראיתי לשון רש"י כן. ומכל מקום לבי מגמגם שאולי ט"ס הוא. ומיהו הלשון שנמצא בפירושין עיקר וכו'. עכ"ל. וכן הוא בתשובות המיוחסות להרמב"ן (סימן קלג).

ועיין בט"ז (סימן קטו ס"ק יא), שהביא לשון הטור (סימן קעח): בא עד אחד ואמר לו ששתו זנתה "והיא שותקת", אם דעתו סומכת עליו, והוא נאמן בעיניו, יוציאה ויתן כתובה וכו'. וכתב ע"ז הט"ז, ודבר ברור שיש ט"ס בד' הטור, וצ"ל "והוא שותק". ע"ש.

ולא זכר שר מדברי הרשב"א הנ"ל. וכדברי הרשב"א כתב המהר"י קולון (שרש פב), דבמכחישתו אינו נאמן, דעד אחד בהכחשה אינו כלום.

איברא דחזיתיה להמאירי קידושין (עמוד שיח) שכתב, דאי מהימן ליה כבי תרי, אף על פי שהיא מכחישתו נאמן, ומ"ש רש"י שכל שמכחישתו אינו נאמן, אינו נראה, שהכחשה שלה אינה כלום לגבי דידיה. ע"ש. והמשנה למלך (פכ"ד מהל' אישות הי"ז) הביא דברי הרשב"א בתשו' הנ"ל, שאם מכחישתו אינו נאמן, וכתב, ולדעתי דבר גדול דיבר הנביא. עכ"ל.

ועיין בשו"ת רבי עקיבא איגר (סימן צט) בד"ה ואף במכחישתו להעד, משמע בתשו' מיימוני דאי מהימן ליה כבי תרי אסורה. וכן משמע מד' הרמ"א בהגה. ושוב הביא ד' הרשב"א ומהריק"ו דבמכחישתו אינו נאמן, ושכ"כ הבית יוסף (סימן קטו) לחד תירוצא, ומשמע שזוהי דעתו. (ועיין עוד שם סימן קא מ"ש בזה).

על כל פנים לאו מילתא פסיקתא היא לאוסרה, ובפרט דבעינן דמהימן ליה בכל מילי דקים ליה דלא משקר, וכמו שכתב מהר"י קולון שם. וכן כתב המאירי

שם. וכן כתב בשו״ת מהרימ״ט (חלק אבן העזר סימן א). ע״ש. ועיין בשו״ת רבי עקיבא איגר (סימן קא, דף עט ע״ג), ובשו״ת ברית אברהם (חלק אבן העזר סימן פו אות יא), ובשו״ת נחלת יעקב (דף מו.), ובשו״ת עין יצחק אלחנן (חלק אבן העזר ס״ס עא). ע״ש.

והנה הגאון בית מאיר (סימן קטו) כתב ע״ד מרן השלחן ערוך הנ״ל, וז״ל: לפיכך משביעה בנקיטת חפץ, דבר זה יצא מתורת רבינו הגדול הרמב״ם. וצ״ע אם אין הדבר שנוי במחלוקת, כי בטור חושן משפט (סימן לד) איתא, הבא על הערוה פסול לעדות, ובשלחן ערוך חושן משפט (סימן צב ס״ג) איתא, הפסול לעדות מחמת עבירה, כגון מלוה ברבית או אוכל נבלות וכיוצא בזה נקרא חשוד על השבועה. ואם כן קשה היאך משביע אותה, הא לדבריו פסולה לשבועה, אמנם בב״מ (ה ב) מסקינן לר׳ יוחנן דלא אמרינן מגו דחשיד אממונא חשיד אשבועתא, וכתבו התוס׳, דה״ט משום ששבועה חמירא להו לאינשי, שהעולם נזדעזע על לא תשא, אם כן י״ל דהוא הדין דלא אמרינן מגו דחשוד על עריות חשוד נמי אשבועה. והא דגזלן פסול לשבועה כתבו התוס׳ גיטין (נא:) דמדרבנן פסול, שכיון שפסלתו תורה לעדות, ונודע פסולו גנאי הוא להשביעו. עכת״ד.

אלא דבשלחן ערוך (סימן צב ס״ג) כתב, שדוקא אם יש עדים שלקח ממון חבירו נקרא חשוד על השבועה. וכיון שביה״ד לא קיבלו עדות כדת עליה שזינתה, הילכך משביעים אותה, ואף על פי שהוא טוען שראה שזינתה ולדבריו פסולה היא לשבועה, מכל מקום כל שלא נפסלה בבי״ד יכול להשביעה.

כמו שהעיר הבית מאיר במסקנתו שמכיון שאפילו מומר לדבר אחד אינו מומר לכל התורה, אם כן העובר עבירה של תורה למה יפסל לשבועה, והרי שבועה חמירא להו לאינשי, כמו שכתב התוס׳, ולא נפסל הגזלן לשבועה אלא מד״ר שנתפרסם לגזלן וגנאי הוא להשביעו, וכנ״ל. ע״ש.

והרי סוטה שנאסרה על בעלה על ידי קינוי וסתירה, ואף על פי כן הכהן משביע אותה בשבועת האלה. ומוכח על כל פנים שאין לפסול לשבועה בלא עדים כשרים.

וכן העלה בשו״ת תרשיש שהם (חלק אבן העזר סימן קכ), שהחשודה לזנות אינה חשודה על השבועה. ושכן דעת הבית מאיר במסקנתו. והאריך בזה. ע״ש.

וכבר כתב הרמ״א בחושן משפט (סימן טו ס״ד וסימן כח ס״ב), שיכול הדיין להשביע במקום שאינו חייב שבועה לברר את האמת.

והנה בשמוע האשה דנידון דידן שעליה להשבע בנקיטת חפץ, בתפילין או בספר קדוש, התנצלה שאינה יכולה כעת להשבע, מפני שהיא באמצע ימי נדתה, ודחינו הדבר לשבועיים, ואחר כך אחר שבועיים באה לפנינו ואמרה שאינה רוצה להשבע, כי יראה היא להשבע, ומוכנה היא להתגרש מבעלה אף בלי כתובה. ויעצתי לבעלה לתת לה גט ולא ישאר עמה באיסור, שהרי פיו העיד בו שהוא מאמין לעדים. וכן עשינו מעשה, וקיבלה את הגט והלכה לדרכה.״ עכ״ל יביע אומר.

והנה, אחר כותבי כל הנ״ל ראיתי שכבו׳ נשיא ביה״ד הגדול מרן הגר״י יוסף שליט״א כתב להעיר שאין בנידון דידן אנן סהדי שהאשה נאפה. וכאמור להלן בדבריו. הנה, גם אנכי לא כתבתי שיש אנן סהדי שהאשה נאפה אלא כתבתי שיש אנן סהדי שהם לנו בחדר אחד ויש בזה מעשה כיעור של האשה.

ומ״ש עוד כבו׳ הנשיא להעיר בענין השבעת האשה שנדון דידן אינו דומה למ״ש מרן זצ״ל ביביע אומר הנ״ל. כיון שבנידון דידן האשה אינה שומרת מצוות כלל ועיקר. הנה, הרי לא העידו שני עדים שהיא חשודה על השבועה אם כן לא נפסלת לשבועה וכאמור לעיל.

לאור כל האמור, נראה כי בנידון דידן מעיקר הדין הגרוש פטור מתשלום יתרת הכתובה. אולם, הואיל והוא הסכים בדיון בפנינו כי יפקיד סך של 200,000 ש״ח עבור חסכון לילדים, נראה לביה״ד כי על הגרוש לשלם לילדיו לפחות את סכום יתרת הכתובה שהוא סך של 164.558 ש״ח.

לפיכך, על הגרוש לפתוח יחד עם גרושתו חשבון תוכנית חסכון ע״ש שני ילדיהם נ. וד. והגרוש

יפקיד בחשבון סך של 2,000 ש"ח כל חודש עד לסך של 164.558ש"ח.

הגרוש פטור מתשלום הקנס שחייבו ביה"ד האזורי בגין זיוף הכתובה.

(-) הרב יעקב זמיר

ראיתי מ"ש כב' עמיתי הגר"י זמיר, ואיני מסכים עמו.

הרב זמיר כתב שיש אנן סהדי שהאשה נאפה. אנן סהדי הוא כאשר אין כל אפשרות אחרת, ובנדון דידן ביה"ד האזורי שראה את הצדדים במשך כמה דיונים ארוכים השתכנע שאין כאן אנן סהדי, וכיצד נאמר אנו על בסיס דיון אחד שברור מעל לכל ספק שהאשה נאפה. בפרט שכל ההוכחות שכתב עמיתי הן לכל היותר ראיה לכך שהיה קשר בין האשה לנטען, אך בשום אופן א"א לקבוע בודאות של אנן סהדי שהיה כאן מעשה ניאוף ואף לא מעשה כיעור בדרגה שקבעו הראשונים, שקרוב לודאי שהיה שם מעשה ניאוף.

עוד כתב, דשפיר דמי לאיים בשבועה על האשה. והשיב למש"כ שלא משביעים חשוד, והעתיק מ"ש אבא מרי מרן קדוש ישראל בספרו יביע אומר. ובאמת אחר המחילה אינו ממין הענין, דשם מיירי בנידון אם משביעים על טענת זנות, דאם תמצא לומר שהאשה זינתה היא פסולה לשבועה, ובזה שקיל וטרי בדברי הראשונים והאחרונים. אבל במקום שלפנינו שהאשה אינה שומרת מצוות כלל ועיקר, דל מהכא ענין הזנות, היא בודאי חשודה על השבועה ואין להשביעה. ואין גם טעם לאיים בחומר השבועה על מי שקלו בעיניו כל איסורי התורה. וכנראה שהרב זמיר לשיטתיה דהכא הוי רגלים לדבר, ולכן דימה זאת ליביע אומר שהיה שם רגלים לדבר, מה שאין כן לדידן אנן סבירא לן דאין כאן רגלים לדבר, ואין שום הוכחה שאכן לנו באותו החדר, והוה ליה טענת ספק שאין משביעין עליה.

לכן אני על משמרתי אעמודה כמסקנת הדברים שכתבנו לעיל.

(-) הרב יצחק יוסף - נשיא

ראיתי מה שכתבו כב' הנשיא הרב הראשי הגר"י יוסף שליט"א, ועמיתי הגר"י זמיר שליט"א ואני מצטרף לדעתו של כב' הנשיא שליט"א.

(-) הרב יצחק אלמליח - דיין

לאור כל האמור פוסקים ברוב דעות כמסקנת כב' הנשיא: למסקנא דדינא נראה שיש לקבל את הערעור באופן חלקי ולהורות: הבעל חייב לשלם לאשה את כתובתה, ויש להותיר את פסק הדין של ביה"ד האזורי בנושא זה, על מכונו. ולכן הנתבעת זכאית לקבל 164,558 ש"ח עבור כתובתה (מלבד 60,000 ש"ח שכבר שולמו במועד סידור הגט).

על אף שנראה שיש למערער מניע לבצע זיוף בכתובה, הואיל ואין ראיה מוכחת כי אכן כך היו הדברים, ויש טעם בדברי המערער שטוען שהוא לא ביצע את הזיוף כמפורט לעיל, ביה"ד מקפיא את הקנס שבו חוייב המערער הוצאות לטובת אוצר המדינה עד סיום הבירור על ידי משטרת ישראל כמצוות ביה"ד האזורי.

פסק דין זה מותר לפרסמו לאחר השמטת פרטים מזהים.

הרב יצחק יוסף **הרב יצחק אלמליח** **הרב יעקב זמיר**

סימן ג
היתר בפסולי חיתון
[שלחן ערוך סימן ד]

בס"ד, ט' חשון תשע"ד

לכבוד הדיינים הנכבדים הרבנים הגאונים יושבי על מדין: רבי **אליעזר איגרא** שליט"א, רבי **דוד דב לבנון** שליט"א, רבי **אליהו אריאל אדרי** שליט"א

חברי בית הדין המיוחד לענייני יוחסין

הנידון: תיק ביה"ד הרבני באר שבע.

הגיע לידי מה ששלחתם, התיק של מר ב. ד. ישבתי על תיק זה זמן זמנם, והנני לצרף בזה את שנראה לענ"ד בס"ד.

הופיעה לפני בי״ד הגב׳ ל. ד. וסיפרה, שהיתה נשואה בחופה וקידושין כדמו״י לב. ד. בשנת תשכ״ה, ונולדו להם ב׳ ילדים, ובעלה למגינת לבה נהרג בתאונת דרכים בשנת תשל״ד. אחר פטירת בעלה המשיכה להתגורר באותה דירה, ואחי בעלה נ. סייע לה בפרנסה. ואחר 3 שנים גרו בבית אחד, ונולד לה ממנו הבן ב. ד. הם ניהלו חיים חילוניים לגמרי, חיללו שבת ואכלו לא כשר, והלכו לים מעורב וכו׳, ועכ״ז לאחר שלש שנים ביקשו להינשא כדמו״י בשביל המשפחה המורחבת. וכאשר סירבו להשיאן בחו״ק מפני שהוא אסור עליה באיסור אשת אח שלא במקום מצוה, הלכה ונישאת לאח בעלה בנישואין אזרחיים. אחרי 5 שנים הם נפרדו, היא לא תבעה ממנו מזונות, אך הוא שילם לה מעצמו כמה פעמים. אין לו קשר עם בנו, והתנתק ממנו כליל. לדברי האם הבן הוא בנו של אחי בעלה, ואם כדבריה הרי שהבן הוא ממזר. בן זה חי עם אשה (בלא חופה וקידושין כמובן) והביא ממנה 3 ילדים. והדיון שבפנינו הוא רק על כשרותם של שלושת ילדים אלה.

א. הנה כבר מודעת זאת דעתו של מרן אאמו״ר עט״ר [זצוק״ל] ביביע אומר בכמה דוכתי, דכל שרק הבועל פסול לה, וכל הסובבים אותה, שהם תרי רובי, כשרים לה, י״ל דכשם שזינתה עם זה, כך זינתה עם אחר הכשר לה, ויש לנו לתלות בהם, דמאחר ונישואיה לבועל הם באיסור, דינם כזנות, ויש לתלות שכשם שמזנה באיסור עם זה, מזנה גם עם אחרים. [והיינו, שרוב העיר הם כשרים אצלה, וכן רוב סיעה, דהיינו אותם העוברים בעיר, רובם כשרים אצלה].

ולכאורה נראה שגם בנידון דידן, לגבי ילדיו של מר ב. ד. שנולדו לו מאשה שחי עמה בלי חופה וקידושין, יש לצרף הסברא הנז׳, להסתמך על תרי רובי, דכיון שאשה זו שחיתה עמו ידעה לאחר מכן שב. זה אסור לבוא בקהל, והעד לכך שהרי אינם יכולים להנשא ברבנות כדבעי, ולכן נישאו בנישואין אזרחיים, אם כן בזה י״ל דכשם שהרשיעה וחיה עם איש האסור לה, כן זינתה עם אחרים, ובזה כבר איכא תרי רובי להיתרא, מאחר ורק הבועל אסור לה, וכל הסובבים אותה, שהם תרי רובי, כשרים לה, אם כן י״ל דכשם שזינתה עם זה, כך זינתה עם אחר הכשר לה, ויש לנו לתלות בהם. [עי׳ בזה בעין יצחק (לרבי יצחק אלחנן חלק אבן העזר סימן ז) שכתב, שזהו היתר מרווח לדברי הכל].

ב. ואף באופן שהאשה טוענת שנתעברה מפלוני הפסול לה, הנה עי׳ למהר״א פלאג׳י בספר עיני כל חי (דף קנו ע״ב) בתשובת גאוני ירושלים רבי יעקב שאול אלישר, רבי רחמים יוסף פרנקו ורבי שמ״ח גאגין שהביאו תשו׳ הרב בני יעקב (סימן י) שכתב דאף שהיתה א״א ולא דיימא אלא מהחשוק הנואף, ושניהם מודים שהולד ממנו, עם כל זה ס״ל דתלי׳ שמגוי נתעברה. והסכימו לדבריו.

ובתשו׳ שאח״ז מהראש״ל הגאון רבי אברהם אשכנזי כתב ע״ד ביה״ד הנ״ל, שכל דבריהם נכונים וישרים ובנויים על דברי הפוסקים, ועל אדני השכל הישר והאמת, ואין דבריהם צריכים חיזוק. ע״ש.

וכן מסקנת מהר״ד פיפאנו בשו״ת אבני האפד (בקו׳ נושא האפוד שבסוף ח״ב, סימן כח). וכן נראה מדברי הבית מאיר בחי׳ לאבן העזר (סימן ד סעי׳ כז) שנטה לסמוך על רוב נכרים גם היכא שהיא טוענת שמישראל נתעברה. ע״ש. וכן כתב הגאון חתם סופר בתשו׳ (חלק אבן העזר סימן יג, ודלא כמו שכתב שם בסימן י). **ובשו״ת** יביע אומר (ח״ט אבן העזר סימן ג אות ח) הביא לדברי מהר״א גאטניו בעל שו״ת צל הכסף בתשובה שהובאה בספר עיני כל חי (דף לקח ע״א), שכתב ללמוד מדברי הרמ״ה (ב״ב פ׳ י״נ סימן קי) דאף שאמרה האשה שהבן הגדול הוא מבעלה, כל שיש לנו ספק דשמא מגוי קאתי, אינו אלא ספק ממזר. ע״ש. וה״נ בנידון דידן, יש לתלות שנתעברה מן הכשר לה. ועיין עוד בתשו׳ אחרת ביביע אומר (ח״ט אבן העזר סימן ד) מ״ש בזה.

וביותר היה נראה כן בנידון דידן, דהא כתב הרמב״ם (פט״ו מאיסו״ב הי״ט) דאין האם נאמנת לפסול את בנה, וז״ל: אשת איש שהיתה מעוברת ואמרה עובר זה אינו מבעלי אינה נאמנת לפסלו, והרי הבן בחזקת כשרות, שלא האמינה תורה אלא האב. עכ״ל. ופי׳ המפרשים (עי׳ מכל מקום שם הי״ב) דהיינו משום דאין האם נאמנת לפסול. וכן פסק גם מרן בשלחן ערוך (סימן ד סעי׳ כט). ואם כן אף הכא אין האם נאמנת לומר שמפלוני נתעברתי, כיון שפוסלתו בכך. אלא אנן אמרי׳

דכשם שזינתה עם זה כך זינתה עם אחרים, וכיון שרוב בני העיר הם כשרים, תלי׳ דמכשר נתעברה.

ובשו״ת יביע אומר (ח״ח ס״ס ה) הביא מתשו׳ הגר״א גולדשמידט, שהביא עדות הגר״ש קרליץ באשה שנישאה בחופה וקידושין, ואחר כך נפרדה מבעלה בערכאות, ונישאה לאחר בערכאות ונולד לה בן, ושאלו את פי החזון איש והורה ש״אין לפסול את הבן, כי אין האם נאמנת לפוסלו, ואשר לאב, הרי לא היתה לו כל ידיעה שהאשה היא אשת איש, וכל מה שידע בזה היה מפי האשה בלבד, ולכן אין כאן ״יכיר״ של האב לפסול את הבן״. ויותר מכך א״ל החזון איש שמאחר ואין לפסול את הבן, אין גם מקום לפוגמו, ולכן אין מקום לציין זאת בהחלטת בית הדין. ע״ש. ע״כ. אם כן גם בנידון דידן, אין האשה נאמנת לפוסלו.

ג. ואף באשה המיוחדת לבועל, מכל מקום אין תולים אחר רוב בעילות הבועל, ע״פ מ״ש ההפלאה בספרו פנים יפות (פר׳ אחרי מות עה״פ ערות אחותך) בזה״ל: אך נראה דהא דאמרינן רוב בעילות הלך אחר הבעל, אין הפירוש מפני שרגיל אצלה בביאות הרבה, דלא חלקה התורה אפילו לא נתיחד עמה הבעל אלא פעם אחת, תולין את הולד בבעל. אלא הפירוש הוא שרוב הנבעלות הם מבעליהן, להכי כל היכא דאיכא למיתלא בבעל, אזלי׳ בתר רוב הבעולות מבעליהן. לפי זה בחייבי כריתות שאין תופסין קידושין כלל, ואין שם בעל עליו, ליתא להאי רובא, ואדרבה כיון דלדידיה אי׳ איסור כרת, ולכולי עלמא ליכא איסור כרת, איכא למתלא יותר באחרים. עכת״ד. וכן כתב גם בספרו נתיבות לשבת (סימן ד סק״ט). ע״ש.

ומרן אאמו״ר הביא בכמה תשובות ביביע אומר (ע״ח״ז אבן העזר סימן ו, וח״ט אבן העזר סימן ב אות ד, וסימן ו) את דבריו, והביא סמך לזה מדברי התוס׳ ביבמות (קיט. ד״ה ר״מ) שביארו דהא דקיימא לן רוב בעילות הלך אחר הבעל אי״ז רוב התלוי במעשה, כיון שממילא אדם נזקק לאשתו. ע״כ. ולפי זה כשהיא נבעלת למי שאסורה עליו בחייבי כריתות, לא שייך לו׳ דהוי ממילא כאדם הנזקק לאשתו לקיים עונתה, ואיתרע רובא של בעילותיו, כיון דהוי רוב התלוי במעשה.

וכעין זה כתב גם הפני יהושע (כתובות כג. ד״ה מאן דמתני לה אריש״א) דלא אמרו חזקה זו אלא בתשמיש איש ואשתו שהוא מצוי, ואמרי׳ בעלמא רוב ומצוי, מה שאין כן בביאת זנות דודאי מקרי רובא דתליא במעשה ולא הוי רובא. ע״ש.

וכ״מ בתשו׳ צל הכסף שהובא בספר עיני כל חי (דף לקח ע״ג), ובתשובת מהר״א פלאג׳י שם (דף קלו ע״ג). וכבר כתבנו עיל מ״ש מהר״י ששון בענין אשת ראובן שנתנה עיניה באחד והלכה עמו בערכאות של גויים ונשתמדו, ואחר זמן גירש ראובן את אשתו בגט כשר, ונתעברה אשת ראובן וילדה בן, ולא נודע אם קודם הגירושין נתעברה והרי זה ממזר ודאי או לאחר הגירושין נתעברה, וישאלו את פי האשה ואמרה שלאחר הגירושין נתעברה. ואחר שדן הרב בני יעקב באורך אי באופן שנתעברה אחר הגירושין לא חשיב ממזר, כתב בזה״ל: אך מטעם אחר יש להאמינה, שהרי כתב הרמב״ם שאם אמרה מגוי ועבד נתעברתי, נאמנת בין בפנויה בין באשת איש, ואם כן נראה דבנידון דידן נאמנת לומר לאחר הגירושין נתעברתי במגו דמגוי ועבד נתעברתי. עכ״ל.

ועל תשובה זו סמך סמיכה רבה מהר״ש גאגין בספרו ישמח לב (אבן העזר סימן יג), והסכימו עמו גאוני ירושלים מהרי״ש אלישר ומהר״ח פרנקו (הב״ד גם מהר״ח פלאג׳י בספר עיני כל חי, דף קנו ע״ב, הו״ד לעיל), וכתב בזה״ל: גם מתשו׳ הרב בני יעקב שהכשיר את הולד דנדון שלו, יש ללמד זכות לנידון דידן, כי בסו״ד התיר בס״ס, ספק אי קודם הגירושין נתעברה או אחר כך, ואם תמצא לומר ספק מגוי ועבד נתעברה כמו שכתב מהרי״ו ז״ל, ע״ש, הרי שהיתה א״א ולא דיימא רק מהחשוק הנואף, ושניהם מודים שהולד ממנו, ועם כל זה אמרה הרב ז״ל דאף אם תמצא לומר שקודם הגירושין נתעברה, שמא מגוי ועבד נתעברה. עכ״ל. והביא כן בשו״ת יביע אומר להלכה ולמעשה בכמה תשובות שלו (עי׳ ח״י אבן העזר סימן ו ועוד). ע״כ. וכשם שבנדון הרב בני יעקב שהלכה עם הנואף למקו״א ונשתמדו ומשמע שאף דרו יחדיו, מכל מקום תלה שמא מגוי נתעברה, ה״נ י״ל בנידון דידן לתלות בתרי רובי ישראלים הכשרים לה. ובפרט אחר שנת׳ דלא הוי אלא

ספק ממזר דאינו אסור אלא מדרבנן. וכ״נ גם מדברי שו״ת לב אריה (גרוסנס ח״ב סימן מ) ושו״ת באר אברהם (רפפורט, אבן העזר סימן מא) הנז׳ לעיל. וכן פסק גם בשו״ת שמש ומגן (ח״ג אבן העזר סימן ז), עש״ב.

ד. ובכ״ז אין צורך להגיע ל״ספק ספיקא״, שכן תרי רובי חזק יותר משני ספיקות. וכן נראה להדיא מדברי הגאון רבי יצחק אלחנן בשו״ת עין יצחק (אבן העזר סימן ז), דבכהאי גוונא דאי׳ תרי רובי לא בעי׳ ספק נוסף, אלא די בזה שיש לתלות שנתעברה מנכרי. והיינו משום דתרי רובי הוי כתרי ספיקי. [וכן כתב בספר אריה דבי עילאי (סימן ז) דתרי רובי הוי כתרי ספיקי]. ובפרט לדעת הסוברים דתרי רובי עדיפי מספק ספיקא, דהא בס״ס יש שני ספיקות שקולים, אך בתרי רובי אי׳ תרי ספיקות של רוב להיתר. וכמו שכתב בשער המלך (פ״א מהל׳ יום טוב ה״כ ד״ה ולע״ד נראה לחלק). ע״ש.

ועיין בשו״ת יביע אומר ח״י (אבן העזר סימן ו) שכתב ע״פ תשובת צל הכסף, בני יעקב, וגאוני ירושלים שהובא בספר עיני כל חי למהר״א פלאג׳י, שאף אם דיימא מיניה ולא מעלמא, מכל מקום מאחר והרי זה באיסור, יש לתלות שכשם שזינתה עם זה זינתה עם אחר, וכיון שתרי רובי גויים, יש לתלות שזינתה עם גוי. וכמ״ש בשו״ת עין יצחק (אבן העזר סימן ז אות יא) ובשו״ת לב אריה (ח״ב סימן מ) ועוד. ובאופן שהודתה שזינתה. לא אמרי׳ רוב בעילות, ע״פ דברי ההפלאה בס׳ פנים יפות. (וראה יביע אומר ח״ז אבן העזר סימן ו, וח״ט אבן העזר סימן ב אות ד, וסימן ו).

והנה בתשובות גאוני ירושלים ובני יעקב, צירפו ספקות נוספים, וגם ביביע אומר צירף ספיקות נוספים. ואמנם באופן שאין צירוף ספק נוסף, אלא יש רק את ההיתר הנ״ל, לתלות בתרי רובי גויים, דעת מרן אאמו״ר להתיר בתרי רובי בלבד, ומותרים לבא בקהל. גם כשאין עוד צירופים. וכמו שהעיד בשמו ש״ב הגאון רבי עובדיה יוסף טולידאנו שליט״א, שכך השיב לו. והשיב לו עוד, בשאלה אחרת שהיה עסוק בה, לענין אשה שנתעברה וטענה שהוא מהפסול לה שהיתה חיה עמו זה כמה שנים חיי אישות, ומרן אאמו״ר השיב לו בכת״י בזה״ל: הנה בענין אם לתלות שנתעברה מאחד מגויי הארץ שהם פרוצים בעריות, עינא דשפיר חזי להגאון רבי אברהם גטיניו בשו״ת צל הכסף (ח״ב חלק אבן העזר סימן ב) שכתב, שחבל נביאים ראשונים ואחרונים רוב מנין ורוב בנין, כולהו ס״ל דתלינן שנתעברה מגוי. וכן הובאה תשובתו בספר עיני כל חי (דף קלח:). וגם הגאונים ראשי אלפי ישראל חברי בי דינא רבה בירושלים (לפני למעלה ממאה שנים), רבי יעקב שאול אלישר, ורבי רחמים יוסף פרנקו, ורבי שמ״ח גאגין, בפסק דינם שהובא בספר עיני כל חי (דף קנה ע״ד) הביאוהו להלכה בזה״ל: שכבר ראינו להגאון מר קשישא אג״ן הסהר בצל הכסף ח״ב, שהאריך הרחיב בחכמתו הנוראה ואסף איש טהור רובא דרובא דרבוותא ראשונים ואחרונים דס״ל דתלינן שמגוי נתעברה, ומיעוטא דמיעוטא פליגי, ואין לנו לחוש להם נגד כל הני רבוותא שאמרו להקל. והוסיפו הגאונים הנ״ל (בדף קנו ע״ב), והוכיחו שאף בנידונם שהיתה אשת איש ולא דיימא אלא מהנואף, ושניהם מודים שהולד ממנו, עם כל זה תלינן שמגוי נתעברה. וסיימו, לכן אנו מסכימים ומעריבים על הדין ועל האמת להכשיר את הנ״ל לבא בקהל. ואף הגאון הראש״ל רבי אברהם אשכנזי כתב בהסכמתו, שכל דברי הגאונים הנ״ל נכונים וישרים בנויים על דברי רבותינו הפוסקים, ועל אדני השכל הישר והאמת, ואין דבריהם צריכים חיזוק. עכת״ד. והגרי״ש אלישיב זצ״ל בקובץ תשובות (ח״א סימן קמב), היה סבור שמחלוקת שקולה היא, אם יש לתלות שנתעברה מגוי, ברם בקושטא רובא דרובא דרבוותא ס״ל דתלי׳ שנתעברה מגוי, ויש לסמוך עליהם בודאי. וכבר כתב בשו״ת המבי״ט (חלק אבן העזר סימן טו), דלגבי כשרות הולד אזלינן בתר רובא, ולא בעינן תרי רובי. וכדבריו מוכח בשו״ת התשב״ץ (ח״ג סימן פח). וכן העלה בשו״ת נדיב לב (חלק אבן העזר סימן ג דף יא ע״ב), ודלא כהבית שמואל. ע״ש. וכל זה אינו צריך לנידון דידן, כי האשה פנויה היתה וכל ישראל כשרים אצלה (מלבד הנואף), ואיכא תרי רובי להכשיר הולד, ולדברי הכל י״ל כשם שהפקירה עצמה אצל הנואף, כן הפקירה עצמה לעלמא, ומאיש אחר נתעברה, ואף על פי שהיתה מיוחדת לנואף, מכל מקום תלינן בהרוב שהם כשרים אצלה, וכמו שנתבאר בשו״ת יביע אומר (ח״א חלק אבן העזר סימן ב אות ד). ומה שאמרו

חכמים רוב בעילות אחר הבעל, זהו רק כשהם נשואים בהיתר, אבל ביושבת עם רשע ובליעל, לא שייך לומר בזה רוב בעילות הלך אחר הבעל. וכמו שכתב בשו"ת ישכיל עבדי (ח"ג אבן העזר סימן ב ס"ה אות ד). ושפיר סמכינן על ההפלאה (בפנים יפות פר' אחרי מות), שפירוש רוב בעילות אחר הבעל היינו שרוב הנבעלות מתעברות הן מבעליהן, אבל בחייבי כריתות שאין קידושין תופסים בהם, ואין שם בעל עליו, ליתא להאי דינא, אלא אמרי' מדאפקרה נפשה לגביו, אפקרה נפשה לעלמא. [וכן עשינו מעשה ע"פ דברי ההפלאה בפסק הדין שניתן בביה"ד הגדול, בהסכמת חברינו הגאונים רבי בצלאל זולטי ורבי אליעזר גולדשמידט זצ"ל]. ובנידון דידן דאיכא תרי רובי בודאי תלינן שנתעברה מאיש אחר, וכמו שכתב בשו"ת עין יצחק (אבן העזר סימן ז אות יא). ע"ש. וכן כתב בשו"ת לב אריה ח"ב (סימן מ), ובשו"ת באר אברהם (סימן מא). ע"כ לשון מרן אאמו"ר.

ה. ומ"ש הרב אדרי שליט"א שבית הדין פסק את פסקו בשנת תשמ"ה שהבן אסור לבא בקהל באופן ודאי, אלא שטעון בירור אם הוא ספק ממזר או ודאי ממזר. ע"כ. ובהיות ואין לפנינו את נימוקי בית הדין, לפיכך אין לנו להתיר את המבקש אלא רק את ילדיו.

הנה, לגבי ב. עצמו אין הכי נמי יש לדון בזה, אבל לגבי ילדיו, אף אם רצו לאוסרם, מאחר שיש מהדיינים בבתי הדין לדורותיהם, שהחמירו בכיוצא בזה, וכל שנאמר להם שהזוג הפסולים חיים יחדיו כאיש ואשה, מיד פסלו את הבן מלבא בקהל. אולם ע"פ שיטתו של מרן אאמו"ר ביביע אומר, אף בכהאי גוונא שב. חי עם האמא יחדיו כאיש ואשה, יש לתלות בתרי רובי.

צא וראה בשו"ת עולת אי"ש (בהשמטות לאבן העזר הל' אישות) בדבר ממזרי קורפ"ו, דעל אף שהמשפחה הוחזקה כפסולים לבא בקהל על ידי כמה"ר שם טוב אמארילייו. ושוב אחר כך בשנת התרמ"ט כשנישאת בת אחת מאלה לישראל כשר, עמד הרב המורה מהר"ר אלישע עם הסכמת ה' המופלא וכו', וגזרו על הבנים שהם ממזרים ודאים, ונדפסו דבריהם בס' תעלומות לב ח"ב ע"ש. מכל מקום חזרו גאוני הדור שאחריו להתירם.

וע"ש בתשובת הדיין רבי וידאל ב"ר חנוך אנג'יל, שבריש דבריו כתב בזה"ל: ואולם אחזתני פלצות, וכל עצמותי רופפו, כי איך אכנס בדבר כזה אשר מזה כמה שנים הוחזקה המשפחה הזאת לפסולים לבא בקהל ה' ע"פ הוראת הרשט"א ז"ל, ונמשכו אחריו ה' אלישע הי"ו מפאנו בהסכמת ה' מהר"א חזן הי"ו כנז"ל וגזרו אומר על הבנים הנולדים כי הם פסולים לבא בקהל ה', ומי יבא אחריהם יתוש כמוני להתיר את האיסור אשר אסרו הם, כי חכם שאסר, אין חבירו רשאי להתיר, כ"ש איש כמוני. וכשאני לעצמי מכיר אני את מקומי דלא צילא דעתאי מרוב תלאותי, ואיני כדאי לעמוד במקום גדולי ישראל ולהטפל בדבר גדול כזה, וחפץ הייתי למנוע את עצמי מלחפש ולעיין להתיר את המשפחה הזאת אחרי אשר אסרו אותם בכל השנים שעברו הרבנים הנ"ל, אמנם סעיפי ישיבוני אחרי ראותי מ"ש ה' הגאון המפו' מר קשישא זרע רב מהר"א פלאג'י בס' עיני כל חי משם כמה גאוני עולם דכל כי האי גוונא שהוא לעמוד ולברר, אם על פי העדויות הללו מספיקים לפסול את הולד, ליכא בזה משום חכם שאסר וכו', ומשום אין בי"ד יכול וכו', ומשום בי"ד בתר בי"ד וכו', ע"ש. אזי הרהבתי עז בנפשי להטפל בענין ודבר כזה. עכ"ל.

על תשובה זו חתמו להיתר הגאונים רבי יצחק אשכנזי, רבי מרדכי ישראל. וכן ראשי אבות בית הדין בירושלים הגאונים רבי רפאל יצחק ישראל, רבי יעקב שמעון מאטאלון, רבי יוסף נסים בורלא. ועל כולן חתם את ההיתר הראש"ל רבי יעקב שאול אלישר זצ"ל.

והנה לגבי מר ב. הנז', אכתי יש לדון שגם אם אכן נתקבלו עדויות, ומשום כך הבי"ד פסלו את ב. הנ"ל, הנה הדיון אודותיו נערך בהיותו כבן שבע, ועי' בשו"ת רע"א (מהדו"ק ס"ס ק) בתשובת הבית מאיר בזה"ל: "תו יש ספק אתי אם אפשר לפסוק דין פסול קהל האידנא ע"פ העדים שעליה מפני שהוא כמו שלא בפניו, ופיסול קהל לענ"ד ודאי הוי דיני נפשות ממש. ויעויין בחושן משפט (סימן לח) בש"ך ותשובת מהרי"ט (ח"ב סימן לז) ותשו' הרמ"א (סימן יב), ותשו' פני האריה (סימן קט)". עכ"ל. הרי לן חידוש הבית מאיר שמאחר וכדי לפסול בעי' עדות בפניו, הרי בקטן לא מהני עדות,

דחשיב שלא בפניו. ואם כן העדות שנתקבלה אינה מועילה.

זאת ועוד, הנה העיר לנכון הרב דוד לבנון כי הגם של. ונ. ד. נישאו בנישואין אזרחיים קודם לידת הבן, מכל מקום אפשר שהנישואין נערכו קודם לעיבורה או עם עיבורה, וזו נקודה שכדאי לברר אותה, שכן אם נכון הדבר יש כאן מקום גדול לטיבותא, שכן בכהאי גוונא מודים רבים מהפוסקים שיש לתלות בתרי רובי.

ומעתה, לכאורה מאחר ורק הבועל אסור לה, וכל הסובבים אותה, שהם תרי רובי, כשרים לה, אם כן י״ל דכשם שזינתה עם זה, כך זינתה עם אחר הכשר לה, ויש לנו לתלות בהם. וכמו שהבאנו באורך מדברי הפוסקים.

אלא שלא ראינו בפוסקים שסמכו על סברת הבית מאיר הנ״ל דחשיב כשלא בפניו, וקשה מאד להתיר את מר ב. הנז׳ על פי הבית מאיר בלבד.

ועוד יש לדון בכל זה, אם כל הנ״ל שייך גם בנידון דידן, שהרי אם באמת כדברי האשה שחשבה שמקיימת בזה מצות יבום, ולא ידעה שאחר שיש לה ילדים מבעלה הראשון ליכא מצות יבום, אם כן לפי זה א״א לומר דכשם שזינתה עם זה כך זינתה עם אחר, דבעיניה אין הדבר כזנות, ורק לאחר שנודע לה שהיא אסורה עליו, והמשיכה לחיות עמו, מכאן ואילך יהיה אפשר לומר כשם שזינתה עם זה וכו׳, ברם דא עקא הילדים נולדו קודם שנודע לה האיסור לחיות עם אח בעלה כשיש לה ילדים מבעלה הראשון. ולפי זה לא מהני כל מה שנתבאר להתיר בנידון דידן.

אלא שיש לעיין בנידון דידן דהיוצא מזה שאנו רוצים לאסור את הילדים מכח טענתה, ואין אשה נאמנת לאסור הילדים, ואף שהיא מספרת הדברים במסיחה לפי תומה, עם כל זה כיון שיוצא מזה איסור על הילדים, שמא א״א להסתמך על דבריה לאסור את הילדים לבוא בקהל ה׳. ויש לדון אם כדאי לברר אצלה מה היתה כוונתה כשהסכימה שאח בעלה יבוא לדור אצלה, ואם איכא הכא הסברא כשם שזינתה עם זה וכו׳. וצ״ע.

ועל כל פנים לענין דינא נראה לחלק את הנידון בין מר ב. ד. עצמו, לבין 3 ילדיו שנולדו לו מאוחר יותר. כי הנה לגבי מר ב. הנז׳, הגם דאיכא תרי רובי להיתרא, מכל מקום עד כאן לא שמענו להסתמך על תרי רובי אלא רק כשידענו שהאשה מרשעת, שמזנה תחת בעלה, ולא איכפת לה מהאיסור, ובזה אמרינן דכשם שזינתה עם זה שראינו, כך זינתה עם אחרים שלא ראינו, אחר שידענו שפרוצה היא, אך בגוונא שמעשיה מוכיחים שסברה שהם מותרים לחיות ביחד (ולא על פי דיבורה בלבד, אלא במעשיה), בזה מנא לן לעורר ספיקות וספיקי ספיקות דשמא זינתה עם אחר, ובנדון דידן לא מפיה אנו חיים שמאמינים אנו לדבריה שסברה שהם מותרים, שהרי אינה נאמנת לאסור, אלא שראינו שניגשו לרבנות להירשם לנישואין, ואם כן אנו אלו שמעידים על כך שכנראה סברו שהם מותרים ואדרבה מקיימים מצות יבום המפורסמת. ובזה כבר אין לעורר ספיקות דשמא זינתה עם אחר, אף בדאיכא תרי רובי.

אבל לגבי ילדיו של ב. ד. הנ״ל, שנולדו לו מאשה שחי עמה בלי חופה וקידושין, יש לצרף הסברא המוזכרת בפוסקים, להסתמך על תרי רובי, דכיון שאשה זו שחיתה עמו ידעה שב. זה אסור לבוא בקהל, והעד לכך שהרי אינם יכולים להנשא ברבנות כדבעי, ואם כן בזה י״ל דכשם שהרשיעה וחיה עם איש האסור לה, כן זינתה עם אחרים, ובזה כבר איכא תרי רובי להיתרא.

פסק דין: אף שלגבי המבקש מר ב. ד. לא התבקשנו להכריע בענינו, ומשאירים את פסק בית הדין על מכונו, אך ילדיו של מר ב. ד. מותרים לבוא בקהל ואין להוציא עליהם לעז.

והנה פסק דין זה היה למראה עיניו של מרן אאמו״ר הכ״מ, בימי חייו האחרונים, ואף שהיה קשה לו לעבור על הדברים, לבקשותי החוזרות אכן עבר על הדברים, ואמר, כי הוא שמח על פסק הדין ומסכים לכל הדברים שנאמרו בו, ואף ביקש לחתום, אך הדבר היה קשה עליו מבחינה בריאותית, ואמר שיחתום לאחר

שיתחזק, ובעוה״ר עזב אותנו לאנחות, ונשארנו יתומים היינו ואין אב, זכר צדיק וקדוש לברכה.

בברכת התורה ולומדיה,

יצחק יוסף

הראשון לציון הרב הראשי לישראל

סימן ד
עוד בענין הנ״ל

בס״ד, כ״ט כסלו תשע״ד

לכבוד הרה״ג ר׳ **מנחם גרדן** שליט״א

בדבר שאלותיו על הפסק שנתפרסם לאחרונה בקובץ תורת יוסף, בענין תרי רובי, הנה מ״ש שיש לחלק בין נידון השאלה לנידון הרב בני יעקב והיביע אומר, דאינהו מיירי באשת איש שזינתה, מה שאין כן בנידון דידן שאין כאן אפקרותא לגבי הבעל. הנה בנידון שלפנינו שהבן הממזר חי עם אשה בלא חופה וקידושין, והיא הפקירה עצמה לחיות עמו בלא חופה וקידושין, אין הכי נמי חשיבא כהפקירה עצמה, ויש לחוש שהלכה גם עם אחרים. שרק אשה הנישאת בחופה וקידושין שומרת על עצמה ומקפידה.

ובעיקר החילוק לא ידעתי מנין לו המצאה זו, שהכל תלוי באפקרותא גבי הבעל, הלא עיקר הסברא היא שכשם שרואים אנו שלא איכפת לה למרשעת זו מאיסור אשת איש, כן אמרי׳ שלא איכפת לה מאיסור בעילה לגוי, ואמרי׳ דשמא נבעלה לגויים, דאינהו רובא דקמן. ולא תלי כלל באפקרותא דילה גבי בעלה, אלא בכך שהיא מרשעת ולא איכפת לה מרצון ה׳, ואז אם מאיסור כרת דאשת איש לא אכפת לה, למה שתתחשב באי׳ דגוי דקיל טפי. [רק שיש שסברו שכיוון שחרפה לבת ישראל להיבעל לגוי, בזה לא אמרי׳ מסתמא נבעלה לגוי, אף שאיסור קל הוא טפי מאיסור אשת איש. ובזה נח׳ האחרו׳. ומסקנתם שבזמנינו בכל אופן ודאי לא אמרי׳ להאי סברא, ואמרי׳ שנבעלה היא לגוי]. וממילא ודאי גם שבנידון דידן אמרי׳ שאם מאיסור אשת אח שלא במקום מצוה לא איכפת לה, דבכרת הוא, למה שלא נתלה בישראל אחר רגיל שהיתה אצלו, דקיל אף מאיסור בת ישראל לגוי.

ומה שהביא מדברי הנודע ביהודה (חלק אבן העזר סימן מב) דאזלי׳ בתר רובא בגוי אף דליתיה בקידושין, גם זה אינו ענין לנידון דידן, ששם אין מעשה אי׳ במה שנשואה לגוי, דהיתר הוא. ולמה לא ניזיל בתר רוב בעילות דידיה, וכן בעבד, אף דלית ליה דינא דיחוד. עדיין לא שייך לעורר ספיקות דשמא מעלמא. מה שאין כן בנידון דידן שכל הסברא היא, שכיון שהיא מרשעת ונבעלת לישראל האסור לה, אם כן כ״ש שתיבעל לאחרים שהם מן הרוב שאצלה. ואין שום משמעות לכך שהיא חיה אצל הישראלי הזנאי, אחר שאין זה אלא מגורים של עבירה, ואין לזה שם של נישואין. ואין כאן סברא דרוב בעילות.

גם מה שהקשה מתשובת יביע אומר ח״ג (סימן א אות יג), המעיין היטב יראה שאין זו קושיא. שהרי גם למה שיישב ביביע אומר דברי הרדב״ז עם דברי ההפלאה, יצא שבארוסה, שאין לה עדיין שם נשואה הנבעלת לבעלה, יש דין רוב בעילות מצד המציאות, באופן שרגילה אצלו, ובנשואה שייך הגדר דרוב בעילות לפי סברת ההפלאה, דרוב הנבעלות מבעליהן, אף באופן שאינו רגיל אצלה. וזהו מכח שם בעל דידיה. אך כל זה לא שייך לענייננו שאין כאן לא גדר ארוסה ולא נשואה, ואין כל משמעות לכך שיש כאן מציאות של ריבוי בעילות מחמת שרגילה אצלו, שכל סברא זו דהרדב״ז שייכת באופן שרגילה אצלו ויש ריבוי בעילות, אך בהיתר, אולם בגוונא שיש כאן ״רגילה אצלו״, אבל באיסור, בזה אמרי׳ שאין משמעות לריבוי הבעילות מחמת שרגילה אצלו, אחר שבאיסור ולא בהיתר הוא, וממילא אמרי׳ דטפי יש לה להיבעל לאחרים, אחר שאין לה איזה רצון ומשמעת להישאר נבעלת לזה המצוי אצלה, שיודעת היא שאין זה רגילות של היתר. ודו״ק.

ומה שהביא מדברי הפתחי תשובה (סימן ד׳ ס״ק לא) בשם תשו׳ השיבת ציון. הן אמת שכך נראה מדבריו, מכל מקום הלא ידוע שאין יסודו של מרן זצ״ל מוסכם, ויש דלא ס״ל הכי. ועדיין לפי יסודותיו

של מרן זצ״ל ביביע אומר בכ״מ יצא שיש להקל בנידון דידן.

מה גם שנפלאתי על כב׳ כי משתמע מדבריו כאילו בתשו׳ הנ״ל נכתב להתיר הבן של אשה זו שחיה עם אחי בעלה, וזה אינו, כי לא היה הדיון על הבן כלל, וממילא לא נפסק להתירו, כי לא נתבקשנו לדון בענינו, ואינו אלא ספק ממזר, ורק את שלושת בניו, שאביהם חי עם ישראלית שלא ע״פ היתר, עליהם היה הדיון. האמא שלהם גילתה במעשיה שלא איכפת לה מחוקי התורה, ודרה עם אחד שהיה ידוע כפסול מלבוא בקהל, ובזה איכא ספק ספיקא, שמא האבא לא היה ממזר, ושמא הבנים אינם הבנים שלו, אלא הלכה גם עם אחרים, שהרי לא איכפת לה מחוקי התורה ורצון השי״ת. רוב העיר ורוב סיעה מותרים הם אצלה. ולכן רק את ילדיו כתבנו להתיר.

בברכת התורה,

יצחק יוסף

הראשון לציון הרב הראשי לישראל

עוד בענין הנ״ל

והרה״ג רבי יוסף רפאל סאסי נר״ו, מח״ס מענה יוסף, כתב לחזק את דברינו, ואיישר חיליה לאורייתא, וזה תורף דבריו: בגליון משנת יוסף יד (במדור הארות ותגובות עמ׳ קכז-קל) נתבאר שדעת הגריש״א זצ״ל בקובץ תשובות ח״א (סי׳ קמא) שאף בנשואה לו בנישואין אזרחיים לא אמרינן רוב בעילות אחריו ושפיר איכא למיתלי בכשר, מדברי הגריש״א בפס״ד (עם הגר״ב ז׳ולטי והגר״י עדס זצ״ל) משנת תשי״ז המובא בפד״ר ח״ג (עמ׳ 107) וז״ל שם: ורוב האחרונים נקטו דפירוש רוב בעילות תולין בבעל הכוונה רוב נשים מתעברות מבעליהן ולא מזנות כי לא שכיח שתתעבר מזנות. עכ״ל. והרב המגיה כתב להעיר על דברי שמלבד שאין הכרח שהגריש״א מסכים לכל הנימוקים לפס״ד, שבד״כ האב״ד כותבם (הגר״י עדס זצ״ל), הרה״ג ר׳ זאב ליטקה שליט״א הביא מהגרי״ש רק אם שייך לתלות בגוי. כיעוי״ש. ואינו קשור לנידון אי רוב בעילות הוא רוב של מספר בעילות או שרוב מתעבורת מבעליהן, וגם מרן זצ״ל בתשובה להרב ליטקה הביא שדעת הגריש״א שאין לתלות ברוב גויים. ע״ש. עכ״ד.

והנה הרב ליטקה בסוד״ה וכן ראיתי, כתב ע״ד הגריש״א בקובץ תשובות הנ״ל בזה״ל: ולא חילק כלל בין נשואה לו בנישואים אזרחיים, דבזה היה צריך לומר כי לעולם רוב בעילות אחריו. ולהפך, בהמשך דבריו כתב להדיא דגם בכה״ג אמרינן כשם שזינתה עם זה כך זינתה עם אחר. והביא ראיה מהמרדכי הנ״ל שהביא הרמ״א בסי׳ קנ״ו דלהרמב״ם דאמרינן כשם שזינתה וכו׳ רק באופן שהיו חבושים בבית האסורים לא אמרינן כשם שזינתה וכו׳ (א.ה. יש לציין שראיה זו אינה בתשובה אי תלינן בגוי, אלא בסי׳ קמח). עכ״ל הרב ליטקה שם. והביא גם מהגריש״א שבנשואה לו בנישואין אזרחיים לא אמרינן רוב בעילות אחריו, ושפיר איכא למיתלי בכשר, בנוסף למה שהביא מהגריש״א ששייך לתלות בגוי. ועל זה יש להוסיף שכן מתבאר מפס״ד שהגריש״א היה שותף בו, והובא בפד״ר הנ״ל. והן אמנם שאין הכרח לומר שהגריש״א הסכים אף לנימוק זה, ברם אחר שמצינו לו בקובץ תשובות ח״א (סי׳ קמח) שכתב בביאור דברי המרדכי ביבמות (רמז יב) שממזר הוא רק מאיש ואשה שהיו יחד בבית האסורים, וז״ל: וצ״ל ע״פ מ״ש האח׳ דהא דאמרינן רוב בעילות אחר הבעל ותלינן ביה הילד, אין הטעם משום דבעלה שכיח לה יותר, אלא מטעם דאמרינן רוב נשים אינם מתעברות מבעליהן, ואפי׳ במקרה שביאות אחרים מרובים משל בעל, דאמרינן מזנה מתהפכת שלא תתעבר. עכ״ל. וע״ע בס׳ דעת משה (אהע״ז סי׳ מב בהגהה אות ה׳). וסברא זו היא הסברא הכתובה בפס״ד הנ״ל, וא״כ לא רחוק הדבר לומר שהגריש״א הסכים לפרט זה בפס״ד[א].

א) **ויש** להוסיף שזה ודאי שהגריש״א זצ״ל לא סמך על סברא זו להתיר את הממזרים מאשת איש שנישאה בערכאות הלכה למעשה, יעו״ש בדבריו שכתב לאסור מסיבה אחרת, וכל דברי כאן הם אך ורק לגבי הפרט של רוב בעילות אחר הבעל, שבזה נראה שהגריש״א הסכים שאין זה ברור דבכה״ג אמרינן דרוב בעילות אחר הבעל השני.

ב. וכעת הראוני לקונטרס "קדושת ישראל" שהאריך טובא להשיג בענין זה על מו"ר מרן זצוק"ל והגר"ש משאש זצ"ל, ובדרכם דרך המלך נקטו כל גדולי הדיינים בדורנו ובראשם מו"ר מרן הראש"ל ונשיא בית הדין הגדול שליט"א להסתמך על היתר זה דאמרינן כשם שזינתה עם זה כך זינתה עם זה לגבי ממזרים, ויש הרבה מה להשיב על חלומותיו ועל דבריו, ועוד חזון למועד.

והמעיין היטב בדבריו לאורך כל הקונ' יראה שמחבר הקונ' הנ"ל דיבר בחריפות כלפי רבותינו זצוק"ל ויבלחטו"א כדבר איש אל רעהו, ועיקר השגותיו הם שהפוסקים המתירים לא עיינו בגוף הראיות שהביאו, ורק ציטטו מהקודמים להם, וכאילו רבותינו המתירים לא ירדו לשורשם של דברים (וכפי שיראה הקורא מהדברים שאביא להלן).

ובקונ' הנ"ל (עמ' כב אות א', ופרסם את דבריו בירחון או"ת סיון תשע"ד) השיג על תשובה זו וז"ל שם: בסוף אות א' אחר שהביא את דברי היבי"א שמתיר בכה"ג הוסיף: ועיין בעין יצחק (אה"ע סי' ז') שכתב שזה היתר מרווח לדברי הכל. עכ"ל. ודבריו תמוהים, ששם מדובר באשה שעזבה את בעלה בלי גט, והיום היא לבד בלי בעל, וילדה, ולא ידעינן ממי, וע"ז כתב דכיון שרוב העיר גויים תלינן הולד בגוי. ע"ש. אבל כאן שיש לה בעל (בערכאות) א"כ רוב בעילות אחר הבעל ומסתבר לתלות בו. [וכוונתו שזה היתר מחודש של יבי"א, והעין יצחק מיירי בענין אחר וכנ"ל]. עכ"ל. ושם לעיל (עמ' טו) כתב שבעין יצחק לא מדובר כלל בכה"ג שנשואה בערכאות לישראל באיסור, אלא שם מדובר שברחה מבעלה וגרה בנפרד, ואחרי זמן הרתה [כשאינה תחת בעלה הקודם וגם עכשיו אין לה בעל (בערכאות) אחר] ובזה שפיר כתב העין יצחק דאזלינן בתר רוב העיר, ורובם גוים והולד מותר, ע"ש, וזה היתר נכון מאד, משא"כ ביבי"א שמדובר שהיא נשואה (בערכאות) לישראל אחר באיסור, ע"ז שפיר קשה שיש לתלות מסתמא בבעל השני, דידעינן בודאות שנבעלת לו תמיד ולכל הפחות יהיה ספק וספק ממזר אסור משא"כ ברי"צ אלחנן שאין לה בעל, שפיר כתב דאזלינן בתר רוב העיר. עכ"ל הקונ' הנ"ל.

אך בעל הקונ' הנ"ל העלים עיניו במכוון מדברי מו"ר מרן זצוק"ל ביבי"א ח"י (אה"ע סי' יא) שכתב גבי אשה שהתגרשה בערכאות ובינתים הלכה ונישאה לאחר בערכאות ונתעברה, שהגר"ש משאש זצ"ל כתב בזה להיתר ע"פ דברי העין יצחק הנ"ל, וביאר שכיון שהיה קל בעיניה לעבור על איסור אשת איש, והפקירה עצמה לחיות עם הנואף, בודאי שהיא חשודה גם לזנות עם גוים, וא"כ מידי ספק לא נפקא. והואיל ואיכא תרי רובי שמסייעים בכשרות הבת, נקטינן לקולא. עכ"ד.

וא"כ אמנם שבעין יצחק דיבר במקרה שהיא לא נשואה בערכאות לאדם אחר, מ"מ טעמו ונימוקו להתיר שייך אף אם נשואה בערכאות לאדם אחר, וכנ"ל.

וע"ע בכיו"ב ביבי"א ח"י (אה"ע סי' ה') במ"ש גבי ספק שמא נתעברה מבעלה הראשון, שאף שהעין יצחק דיבר במקרה שהיא לא מיוחדת לאחר והתם איירי במיוחדת לאחר, מ"מ יש להתיר עפי"ד העין יצחק שכיון שהגירושין שלהם הם לא כלום וה"ה לנישואים השניים שלה, איכא ס"ס, ע"ש.

ג. עוד כתב בקונ' הנ"ל (שם אות ב') להעיר דהנה מו"ר מרן הראש"ל שליט"א כתב באות ג' להסתייע מדברי הפנים יפות (פר' אחרי מות פי"ח פס' ט') שכתב שרוב בעילות אחר הבעל, היינו אפי' אם נבעלה מבעלה רק פעם אחת, תולים את הולד בבעלה, כיון שרוב בעילות אחר הבעל, שלא חילקה התורה בכך, וא"כ בחייבי כריתות שהוא לא בעלה אין לתלות בו את הולד, ויש לתלות באחרים שכשרים לה. ובקונ' הנ"ל העיר ע"ז שראה שמקשים על הפנים יפות מהא דאיתא בסוטה (כז.) וחולין (יג:) דפרוצה ביותר, דהיינו שידעינן בודאות שרו"ב שלה הם לא מבעלה, הולד ממזר אע"פ שנבעלת מבעלה, וזה דלא כדברי הפנים יפות שכתב שאף אם נבעלה לבעלה רק פעם אחת אמרינן רו"ב אחר הבעל. עכ"ד.

[**ויש** שכתבו לפרש בקושיית האח' באופן אחר, והוא שמדברי הפנים יפות משמע שרוב זה הוא רובא דליתא קמן, ולא רוב ספציפי גבי אשה זו, ומאידך בסוגיא דפרוצה ביותר משמע שזה רוב באשה זו]. ושוב כתב (בעמ' מז) שפרוצה ביותר היא אחת שספק שמא רו"ב שלה הם מאחרים, ובאשה שנישאת לאחר

בערכאות הרי ודאי שרוב בעילות שלה הם לא מהבעל, וא״כ הולד אסור וכדאיתא בגמ׳ הנ״ל. עכ״ד.

והנה בעיקר הקושיא עמד בזה הגריש״א בקובץ תשובות (סי׳ קמח הנ״ל), ששם הביא שבקובץ דעת משה ח״ב (בחידושי מוהרמ״פ זצ״ל ספק ג׳) כתב גבי נידון רו״ב אחר הבעל, אם שייך לתלות רו״ב אף במי שרק מיוחדת אליו בלי קידושין, כת״ה מעורר בזה יען שהיא אינה א״א מצויה לבגוד בו, ולכן לא שייך רו״ב תולין בו, לדעתי הוא מבואר בסוטה כ״ז. ע״כ.

וכתב ע״ז הגריש״א: גם בזה הוא פלוגתא דרבוותא, המהרי״א ומהרי״ו, ולדעת מהרי״ו ז״ל הסוגיא בסוטה מיירי באיסור כהונה, ועי׳ ב״ש (אה״ע סי׳ ד׳ סקכ״ו) ואף דהחשש הוא שמא זינתה ונתעברה מאחר, מ״מ לגבי ישראל תולין בבעל גם בכה״ג וכנ״ל, ורק לענין כהונה חוששין לזה כמ״ש הנובי״ת (סי׳ ב׳), ועי׳ בתשב״ץ (סי׳ קצ״א) וז״ל: ואע״פ שאמרו בסוטה כז. בפרוצה ביותר חוששין לבניה, זה לענין חששא בעלמא וכו׳. ע״ש, ובלשון הש״ע (סעי׳ ט״ו) כתוב ״חוששין״ אף לבנים. לא כ׳ דהוי ספק ממזרים. עכ״ל הגריש״א.

וא״כ אפשר שהפנים יפות למד את הסוגיא בסוטה דמיירי גבי איסור כהונה וכמ״ש המהרי״ו, או כמ״ש התשב״ץ שהוא חששא בעלמא.

אולם נראה דאף אי נימא שההפלאה למד בסוגיא כדעת מהרי״ו דאיירי בישראל, יש ליישב קושיא זו עפ״ד הקובץ תשובות (שם) בביאור סברת ההפלאה, שדוקא היכא שידעינן בודאות שרוב בעילותיה הם מאחרים והיא מתעברת מהם, והם פסולים לה, או אז אמרינן שהיא נכנסת בגדר פרוצה ביותר והולד ממזר, אולם כל עוד שיש לתלות שהיא לא רוצה להתעבר מאחד שאסור לה, כי מזנה מתהפכת כדי שלא תתעבר, ויש מקום לתלות שנתעברה מאחד שכשר לה, [הגריש״א שם כתב גבי נידונו שזהו מבעלה, ובנ״ד הוא מאחר הכשר לה], אין לאסור את הולד.

והן אמנם שבפרוצה ביותר כבר א״א לתלות בבעלה, כיון דאיתרע לה רובא דרו״ב אחר הבעל, מ״מ אין לפסול את הולד בנידון הפס״ד הנ״ל מטעם אחר וכנ״ל. וע״ע באוצר הפוסקים (סי׳ ד ס״ק סא אות ה׳), שהביאו מ״ש התועפות ראם (חאה״ע סי׳ מד), שאפי׳ היו ביאות של אחרים מרובות מביאות הבעל, אמרינן רוב בעילות אחר הבעל. וה״ט משום שאשה מזנה מתהפכת שלא תתעבר. ע״ש. והובא ביבי״א ח״ג (אה״ע סי׳ א׳ אות יד). והכי מתבאר נמי מדברי מרן ביבי״א ח״ד (אה״ע סי׳ ד׳ סוף אות ב׳) שזהו טעמו של הפנים יפות. ע״ש.

והנה בקונ׳ הנ״ל ידע מביאור זה והביאו (בעמ׳ מח), אולם כתב לדחות את דבריו, שלשון בעל ההפלאה לא משמע כן כלל, שהרי הוא לא הזכיר כלל מסברא זו, אלא כתב דכיון דבעלמא רו״ב ומתעברות הם מבעליהן, לכן תמיד תולים בבעל, ולא עלה על דל שפתיו דאמרינן שכשנבעלת לאחרים עושה טצדקי שלא תתעבר. ועוד שגם מסברא אינו מובן כלל, שהרי כאן מדובר באשה שהלכה ונישאה בלי חופה וקידושין לאדם אחד, וחיים יחד כבעל ואשה ומנהלים בית משותף, ומסתבר א״כ שרוצה להתעבר ממנו, אחרי שהיא רואה את עצמה כאשתו של בעל זה. עכ״ד הקונ׳ הנ״ל.

והנה המעיין היטב בדברי בעל ההפלאה בספרו נתיבות לשבת (סי׳ ד׳ סק״ט) יראה שפשטות דבריו מורה שזהו טעמו, שכתב וז״ל: ונראה הטעם לפי מ״ש בחידושינו, דהא דאמרינן רו״ב אחר הבעל, אין הפירוש מפני שבעלה שכיח לה פעמים וכו׳ אלא הפירוש הוא רו״ב אחר הבעל היינו שרוב נשים שבעולם נבעלות ומתעברות מבעליהן ולא מזנות. עכ״ל.

וכוונתו רצויה לומר שרוב נשים נבעלות ומתעברות מבעליהן ולא מזנות ומתעברות וכנ״ל. ומ״ש בקונ׳ הנ״ל שגם מסברא אינו מובן וכו׳ אדרבה בנ״ד יש סברא חזקה לומר שהיות ושניהם יודעים שהחיי אישות שלהם הם באיסור, שהרי הם רצו להינשא ברבנות כדמו״י, ונמסר להם שהם אינם יכולים להנשא, ולכן הם פנו לערכאות, א״כ מעתה יש סברא לומר שכשם שהרשיעה וחיה עם איש האסור לה, כן זינתה עם אחרים והתעברה מהם ולא ממנו, ועיין בסברת מו״ר מרן הראש״ל שליט״א בפס״ד הנ״ל (סוף אות ה׳) לחלק בין מר ב. לבין ילדיו, ובשו״ת משנה הלכות חי״ז (סי׳ ז׳ ד״ה ובמה שכתבתי) ודוק היטב.

עוד יש להוסיף כאן דמה שהביא בקונ׳ הנ״ל (עמ׳ מז) שבפוסקים מוכח שההלכה דלא כדברי ההפלאה, ממ״ש הגרעק״א (בגיליון על השו״ע אה״ע סי׳ ד׳ סעי׳ טו)

בשם המהרש"ל שבבעל זקן שאין הרבה בעילות לא אמרינן רו"ב אחר הבעל. ע"ש. כבר קדמו בזה היבי"א בח"ג (אה"ע סי' א' אות יג) ובח"ט (אה"ע סי' לה אות א') ובמאור ישראל פסחים (פז.) ע"ש בכל דבריו.

וידועה היא דרכם של המשיגים ע"ד מו"ר מרן זצוק"ל להתמקד במקום אחד בו דיבר באותו ענין, ולא לעיין בעוד מקומות רבים בו כתב באותו הענין עצמו ביתר ביאור, וכפי הנראה שכחו את דברי חז"ל בירושלמי ר"ה (פ"ג ה"ה) שדברי תורה עניים במקום אחד ועשירים במקום אחר, והיה מי שהמליץ על מו"ר מרן זצוק"ל שדבריו עשירים במקום אחד ועשירים במקום אחר, דבכל מקום הקיף את הנושא בכללותו, פעמים שביאר לנו כפי מיעוט שכלנו, ופעמים שטמן ברמ"ז את דבריו, ויש תחת ידי אריכות דברים בפרט זה, ושם הבאתי דוגמאות רבות ליסוד זה. ואכמ"ל.

ד. עוד נתקשה בקונ' הנ"ל (עמ' כג) בפשט דברי הפנים יפות הנ"ל, דלכאו' נראה שסותר את עצמו, דבתחילה כתב שאחותו מאביו שנולדה מחייבי לאוין היא אסורה עליו ומחייבי לאוין לומדים לחייבי כריתות שהיא אסורה עליו, ואח"כ כתב הפנים יפות שרש"י העמיד את הפסוק "מולדת בית או מולדת חוץ" רק על חייבי לאוין כיון שבח"כ הוא כלל לא נשוי לה, ואפשר שכמו שהפקירה את עצמה לזה כך הפקירה את עצמה לאחרים, וא"כ יתכן שהיא כלל לא אחותו, ולכן רש"י לא העמיד את הפסוק על חייבי כריתות. ולכאו' הפנים יפות סתר את עצמו שבתחילה כתב שאין לחלק בין חייבי לאוין לבין חייבי כריתות, ואח"כ כתב לחלק. עכת"ד. וע"ש במה שכתב לבאר בשם אחיו באו"ת (טבת תשנ"ה סי' מד).

והנה הפנים יפות עצמו כתב בספרו נתיבות לשבת סברא זו בצורה ברורה, וילמד סתום מן המפורש שדעתו שבחייבי כריתות אמרינן שכשם שנבעלה מן האסור עליה כך נבעלה מן הכשר לה, ולפי דברים אלו מיושב גם מה שהק' בקונ' הנ"ל (עמ' לב אות ו') שהרי הפנים יפות לא כתב את דבריו בדרך פסק הלכה, אלא בדרך פלפול לתרץ את קושית הרמב"ן על רש"י וודאי שאי אפשר לפסוק הלכה עפ"י זה וכו' ופלא על הפוסקים שמתירים ממזרים עפ"י דבריו (עיין הגרי"ץ יוסף שהבאתי במאמר באו"ת סיון שם, ועוד) וכו'. עכ"ל.

שהרי הפנים יפות כתב סברא זו גם בספרו שנועד להלכה והוא הס' נתיבות לשבת.

ה. עוד כתב בקונ' הנ"ל (עמ' כד) וז"ל: עוד יש להעיר על הגרי"ץ יוסף במה שבהמשך דבריו שם כתב שיש פוסקים שהתירו בסברא שתולים בגוי רק בצירוף ספיקות נוספים, אבל דעת היבי"א שתולים בגוי (כשיש תרי רובי גוים) גם כשאין צירופים נוספים, והביא מס' עיני כל חי (לגר"ח פלאג'י) שהרבה פוסקים כתבו בעניין ספק ממזר אחד דאע"ג דלא דיימא אלא מהנואף ושניהם מודים שהולד ממנו עכ"ז תלינן שמגוי נתעברה, וסיימו לכן אנו מסכימים ומעריבים על הדין ועל האמת להכשיר את הנ"ל לבוא בקהל. עכ"ל הגרי"ץ יוסף.

וראשית יש להעיר שאין זה קשור לנדון דידן, כי שם לא מדובר במיוחדת לו, [ובאמת פלא עצום על הגרי"ץ יוסף שלמד משם להתיר גם במיוחדת לו] וכו', ועיינתי בס' עיני כל חי שם, ושם היא תשובה ארוכה מאד, ועברתי על כולה לפום ריהטא, וראיתי שלא התירו רק מצד שתולים בגוי, אלא היו שם עוד צדדים להקל, עש"ב, ומה שהעתיק הגרי"ץ יוסף לכן אנו מסכימים ומעריבים וכו' (וכנ"ל), במחכ"ת סכינא חריפא מפסקא קראי, וז"ל העיני כל חי שם: אנו מסכימים וכו' להכשיר את הנ"ל לבא בקהל מטעם הספק ספיקא הנזכר עם כל הצירופים והתירות אשר כתבנו", וכו'. עכ"ל הקונ' הנ"ל.

ותחילה אבוא ואומר דהנה מו"ר מרן זצוק"ל צירף פעמים רבות את דברי העיני כל חי בפסקיו, עיין לו ביבי"א ח"ט (אה"ע סי' ב' אות ד' ובסי' ג' אות ח' ובסי' ד' וה') ובח"י (יו"ד סי' ו' בהע' ובאה"ע סי' ד' ה' ו' ח' יא) ובתשובה שנדפסה בקובץ מפואר זה (גליון א' סי' ג' אות ד, וגליון יג קונ' אבן העוזר ח"ב סי' ד') ובעוד מקומות, ובכל פעם הדגיש בדבריו להדיא שאין כוונתו להביא ראיה מגוף המעשה שהיה שם, אלא מתשובת גאוני ירושלים על אותו מעשה שהסכימו לדברי הס' בני יעקב (ששון סו"ס י') שעשה ספק ספיקא להכשיר הולד, דשמא אחר הגירושין נתעברה, ואת"ל קודם הגירושין, שמא מגוי נתעברה. ואע"פ שהיתה אשת איש ולא דיימא מעלמא אלא רק מהנואף, ושניהם הודו שהולד מהם, עם כל זה פסק להתיר מטעם ס"ס, דשמא מגוי נתעברה. ולא אלאה כעת את המעיין בציטוט דברי מו"ר מרן

זצוק״ל בכל המקומות הנ״ל, אבל המעיין היטב בכל המקומות שציינתי להם, יראה בבירור שזו כוונת מו״ר מרן זצוק״ל להביא מדברי העיני כל חי, ויש מקומות שכתב כן בפירוש, ויש מקומות שקיצר, וד״ת עניים במקומן ועשירים במקום אחר.

וכיון שבקונ׳ הנ״ל ציטט דברים לא מדוייקים מהפס״ד (ולא ידעתי זכות לו אחר שסיים ב״עכ״ל״), ראיתי צורך לצטט מדברי מו״ר מרן הראש״ל שליט״א בפס״ד הנ״ל, למען יראו המעיינים כמה יש לדקדק היטב בדברים לפני ששולחים יד משגת לקנטר.

וז״ל שם באות ג׳: וכן כתב מהר״י ששון בשו״ת בני יעקב (סי׳ י׳), דע״ש שנשאל באשת ראובן שנתנה עיניה באחד והלכה עמו בערכאות של גויים ונשתמדו, ואחר זמן גירש ראובן את אשתו בגט כשר, ונתעברה אשת ראובן וילדה בן, ולא נודע אם קודם הגירושים נתעברה והרי זה ממזר ודאי או לאחר הגירושין נתעברה, וישאלו את פי האשה ואמרה שלאחר הגירושין נתעברה. ואחר שדן הרב בני יעקב באורך אי באופן שנתעברה אחר הגירושין לא חשיב ממזר, כתב בזה״ל: אך מטעם אחר יש להאמינה, שהרי כתב הרמב״ם שאם אמרה מגוי ועבד נתעברתי, נאמנת בין בפנויה בין באשת איש, וא״כ נראה דבנ״ד נאמנת לומר לאחר הגירושין נתעברתי במגו דמגוי ועבד נתעברתי. עכ״ל. ועל תשובה זו סמך סמיכה רבה מהר״ש גאגין בספרו ישמח לב (אה״ע סי׳ יג), והסכימו עמו גאוני ירושלים מהרי״ש אלישר ומהר״ח פרנקו (הב״ד גם מהר״ח פלאג׳ בספר עיני כל חי, דף קנו ע״ב, הו״ד לעיל), וכתבו בזה״ל: גם מתשו׳ הרב בני יעקב ז״ל (סי׳ יו״ד) שהכשיר את הולד דנדון שלו, יש ללמד זכות לנ״ד, כי בסו״ד התיר בס״ס, ספק אי קודם הגירושין נתעברה או אח״כ, ואת״ל ספק מגוי ועבד נתעברה כמ״ש מהרי״ו ז״ל, יע״ש, הרי שהיתה א״א ולא דיימא רק מהחשוק הנואף, שניהם מודים שהולד ממנו, ועכ״ז אמרה הרב ז״ל דאף את״ל שקודם הגירושין נתעברה, שמא מגוי ועבד נתעברה. עכ״ל. והביא כן בשו״ת יביע אומר להלכה ולמעשה בכמה תשובות שלו (עי׳ ח״י אה״ע סי׳ ו׳ ועוד). ע״כ. וכשם שבנדון הרב בני יעקב שהלכה עם הנואף למקו״א ונשתמדו (א.ה. כמבואר בשאלה ע״ש) ומשמע שאף דרו יחדיו, מ״מ תלה שמא מגוי נתעברה, ה״נ י״ל בנ״ד לתלות בתרי רובי ישראלים הכשרים לה. עכ״ל.

ובאות ה׳ כתב וז״ל: ואף באופן שהיא דיימא מן הפסול, כבר כתב מהר״י ששון בשו״ת בני יעקב (סי׳ י׳) דאף בדיימא מיניה יש לתלות שנתעברה מנכרי. וכן הסכים מהר״ש גאגין בספרו ישמח לב (אה״ע סי׳ יג), והסכימו עמו גאוני ירושלים מהרי״ש אלישר ומהר״ח פרנקו (הב״ד גם מהר״ח פלאג׳ בספר עיני כל חי, דף קנו ע״ב). והביא כן ביביע אומר להלכה ולמעשה בכמה תשובות שלו (עי׳ ח״י אה״ע סי׳ ו ועוד). עכ״ל.

ומה שכתב בקונ׳ הנ״ל שמו״ר מרן הראש״ל שליט״א העתיק רק חלק מסוף דברי גאוני ירושלים וכו׳, מכאן מוכח שבעל הקונ׳ הנ״ל או שעבר ברפרוף על הפס״ד, או שכתב כן מתוך מטרה לפרוך, דהנה תחילה יש להעיר שמו״ר מרן זצוק״ל הוא זה שכתב כן. כיעו״ש. וכוונתו פשוטה שגאוני ירושלים הסכימו לכל הדברים שנכתבו באותו הפסק, כולל דברי הבני יעקב שהובאו שם. וע״ע היטב ביבי״א ח״ט (אה״ע סי׳ ד׳), ובדברי הגר״ע בר שלום שליט״א בפס״ד הנדפס בס׳ זכור לאברהם (תשס״ה, עמ׳ תקמד) ובס׳ פסקי דין (להרב ליטקה שליט״א עמ׳ ריז) ובמה שהעיר עליו בקונ׳ הנ״ל (עמ׳ סא) ודוק היטב.

העולה מכל הנ״ל שדברי מו״ר מרן הראש״ל שליט״א בפס״ד הנ״ל שרירים וקיימים, ואף שידעתי שאינו צריך לדידי ולדכוותי, מ״מ דרכתי קסת״י לבאר את דבריו הבהירים לאותם אשר לא זכו להבינם, ופתחו את פיהם בטענה שבאו לשמור על ״קדושת ישראל״ (ע״ש בקונ׳ הנ״ל בהקדמתו), ולהנ״ל דבריהם אינם נכונים, ודברי מו״ר מרן הראש״ל שליט״א ברורים ומאירים כזוהר הרקיע לכל המבקש את האמת. [ע״כ דברי הרב יוסף רפאל סאסי, להצדיק את דברינו בענין הנ״ל].

סימן ה
אם פונדקאית

שנת תשע״א לפ״ק
[שלחן ערוך סימן ד - שאלה מרבה של ארגנטינה]

הנה בענין אם פונדקאית נשאלנו עוד משנת תשע״א, במכתב שנשלח אלינו מהגאון רבי **יוסף שחיבר** שליט״א, הרב הראשי לעדת הספרדים בארגנטינה, שכתב אלינו בזה״ל: לכבוד הרה״ג סוע״ה רבי יצחק יוסף שליט״א, בנן של קדושים מרן הראשון לציון הגאון האמיתי רבנו עובדיה יוסף שליט״א [זצ״ל].

כאשר כב׳ היה אצלינו שאלתיו בענין אם פונדקאית, וסיפרתי לכב׳ שלפני כמעט עשרים שנה היה מקרה אצלינו באשה שלא היתה יכולה להתעבר אלא רק על ידי ביצית של אשה אחרת, שמפרים אותה במעבדה עם זרע הבעל, ואחר כך משתילים את הזרע בתוך רחמה של האשה. ובזמנו, שאלתי למרן רבנו עובדיה יוסף על זה, דרך הרב סקה, וענה לנו, שצריכים למצוא ביצית מאשה יהודיה ורווקה, ולא מגויה. וכך הודעתי לזוג. אבל לצערינו מפאת מרירותם הלכו ועשו את ההפרייה מביצית של אשה גויה, ואז שאלתי למרן רבנו עובדיה יוסף על זה, ואמר שהנולדת צריכה לעבור גיור בארץ, וכך נעשה. כעת גם קרה מקרה עם זוג אחר, שעשו אותו דבר, אבל באישור ובהדרכה של מכון מסויים, וכשנודע לי על זה אמרתי להם שהילד הנולד צריך לעבור גיור בארץ, וכפסק מרן רבנו. עכשיו באו אצלי וברצונם לעשות עוד פעם הפרייה במעבדה, אבל בפיקחונו ובאישורנו. ואמרתי להם שמרן הרב עובדיה יוסף אמר לנו בזמנו שצריכים למצוא אשה יהודיה ורווקה, אבל בכל זאת אמרתי להם שאשאל עוד פעם על זה, האם ניתן לעשות הפרייה מביצית של גויה על סמך שיגיירו אחר כך את הנולד, כיון שלמצוא אשה יהודיה שתהיה מוכנה לתת ביצית ממנה, זה לא דבר קל להשיג, וגם נקלעים לבעיה שלא ישא אח את אחותו, אחרי שבמעבדה לא מרשים לגלות את זהות האשה התורמת. אני מבין שהראיה הכי חזקה היא מה שמביאים מהסוגיא של שני תאומים מאשה שהתגיירה באמצע העבור, ושאח אסור לישא את אשת אחיו מן האם, שלכאורה מוכח משם שהולכים אחרי האם היולדת ולא אחרי האם התורמת. אבל לדעתי היא לא ראיה מספיקה, כיון שמדובר באשה שהתעברה מביצית של עצמה כרגיל, ולא במקרה דנן שישנו הרכב מביצית של אשה אחת ורחם מאשה אחרת. ולכן מידי ספיקא לא יצאנו, ולכן הריני מבקש מכבוד תורתו אם יוכל לכתוב תשובה בענין כה רגיש וחשוב זה, ואחר כך להציע את הדברים לפני אביו מרן הראשון לציון, כדי שיאשר את הפסק, וכך יהיה לנו דרך ברור כדי לדעת את הדרך אשר נלך בה, ואת המעשה אשר יעשון.

אני מודה לכבודו מראש על נכונותו ללבן סוגיא כה סבוכה וחשובה, ומברך אותו שחפץ ה׳ בידו יצלח ויפוצו מעיינותיו חוצה להגדיל ולהאדירה, והיה ה׳ עמך בכל אשר ילך.

ביקרא דאורייתא,
יוסף ח. שחיבר
הרב הראשי לעדת הספרדים

ועל זה השבנו לו במכתב מיום ז׳ אלול תשע״א, בזה״ל:

לכבוד ידידי הדגול, איש על העדה, מקים עולה של תורה, כבוד שם תפארתו הרה״ג רבי **יוסף חיים שחיבר** שליט״א הרב הראשי לארגנטינה

שלום וישע וכט״ס,

בתשובה למכתבו בענין אם פונדקאית, וכב׳ כתב כל אשר אמר לו מרן אאמו״ר, ואכן דעתו של מרן האבא שאם המשפחה שומרת תורה ומצוות, ואינם מחללים שבת וכו׳, אפשר לקחת ביצית מגויה, והילד או הילדה בגיל שנתיים או שלש יטבילו אותם על דעת בית דין, כדין גר קטן, וכיון שגדל בבית של שומרי תורה ומצוות, הגירות תהיה טובה, ויעשו כהוראת בית הדין.

ואם המשפחה אינה מדקדקת במצוות, ויש חשש סביר שהגר לא יקיים תורה ומצוות, באופן כזה יקחו ביצית מרווקה יהודיה, ואין לחוש שמא אח ישא את אחותו וכדו׳, דכל דפריש מרובא פריש, וגם פעמים שאחר שנים הרבנות תוכל לברר מהרישום. ועל כן אם המשפחה אינה דתיה יהיה הדבר על ידי יהודיה רווקה, ואם המשפחה שומרת תורה ומצוות, יהיה הדבר אף על ידי גויה וגיור כנ״ל. ועיין בשו״ת יביע אומר חלק

ח׳ (אבן העזר סימן כא), ובשו״ת ציץ אליעזר חלק טו (סימן מה) וחלק יט (סימן מ׳). ע״ש. [וראה בתשובה הבאה מקור הדין באורך].

בידידות נאמנה, ובברכה רבה

יצחק יוסף

ראש ישיבת חזון עובדיה

ועל זה מרן אאמו״ר הצטרף, וכתב בכתב ידו:

אני מסכים לכל הנ״ל.

עובדיה יוסף

סימן ו
עוד בענין אם פונדקאית

ב״ה. סיון תשע״ה

לכבוד מכובדינו היקר, מר דיינא דנחית לעומקא דדינא, יושב על מדין, הרב הגדול, מעוז ומגדול,

כבוד הגאון רבי **ציון לוז** שליט״א

חבר בית הדין הרבני באר שבע

באשר ביקש לידע חוות דעת הלכתית בענין אם פונדקאית, הנה אנחנו תופסים עיקר לדינא, כי עובר שנולד לאשה יהודיה מביצית של גויה שהופרתה ברחמה, והיהודיה היתה אם פונדקאית, דין הולד כגוי לכל דבר, שהולכים אחר נותנת הביצית, ומה שהיהודיה היתה אם פונדקאית לולד, לא עושה את הולד הנולד ליהודי.

והנה יש לדון בענין אם פונדקאית אחר מי נחשב הנולד, האם לראשונה נותנת הביצית, או לשניה שהביצית הושתלה ברחמה, או שתיהן נחשבות לאם הנולד, ונפקא מינה להרבה דיני תורה, אם הולד אסור באחותו מאם הראשונה, או שאסור באחותו מאם השניה, או שאסור באחותו משתי האמהות. וכן יש לשאול איזו אם יורש הולד. וכן יש לדון אם הראשונה היתה ישראלית והשניה נכרית או להיפך, אם הולד דינו כישראל או כגוי. וכן אם הראשונה היתה מפסולי קהל כממזרת, והשניה כשרה, או להיפך, מה דין הולד לענין היתר לבוא בקהל. וכן אם היתה הראשונה לויה והשניה ישראלית, או להיפך, אם הבן חייב בפדיון, או אפילו שתיהן ישראליות, רק שאחת מהן כבר ילדה אם הבן חייב בפדיון.

ולכאורה אחר שהביצית הושתלה ברחמה של האשה השניה, ונתחבר לגופה דמי ללב שהושתל באדם, שדינו כאותו האדם לגמרי. אך מאידך הרי הגינים של הולד הנולד מהביצית, מוכיחים שהולד שייך לבעלת הביצית, ואף הילד דומה לבעלת הביצית כדמיון בן לאמו. (וכגון באשה כושית). ודן בכל זה הגרז״נ גולדברג, בקובץ תחומין (כרך ה תשד״מ עמוד 248), והעלה שם, דאם לא היא עיברתו מתייחס אחר האם היולדת לענין איסור חיתון בקרובי האם היולדת, אבל מותר בקרובי האם שעברתו. ולדעת רבי עקיבא איגר יתכן שאסור גם בקרובי האם שעיברתו. ואם נעשה עובר במעי נכרית ונולד מאם ישראלית, למאן דאמר עובר ירך אמו אינו צריך גירות, ולמ״ד לאו ירך אמו צריך גירות. אבל אחר הגירות מתייחס אחר האם שנולד ממנה, ויכולה האם לטבול בבי״ד ועי״כ לגייר העובר, ויהיה גר מן התורה, ולדעת רבי עקיבא איגר לא יהיה גר אלא מדרבנן.

ואין להביא ראיה בזה מדין גוי הבא על בת ישראל או להיפך, שהכל תלוי באם, ויהודי הבא על גויה, הולד גוי, ולהיפך הולד יהודי. הרי שהרחם של האם קובע. דאף דחזינן שהאם קובעת את קדושת הולד, מכל מקום שאני התם שהאם היא ג״כ שותפה ביצירה. שמזרעו של האיש לבד א״א שיווצר ולד, זולת השתתפות שלה. וכל התהווייתו הראשונה של הולד, איננה רק בצירוף ביצית מהאם. וזה הקובע, משא״כ בנידון דידן שכבר נתהוותה קודם לכן כל יצירתו הראשונית של הולד, והאם הפונדקאית היא רק פקדון בעלמא לצורך התפתחותו של הולד.

גם יש מקום לחלק בין ענין קדושה לענין יחוס. ובפרט לענין יחוס י״ל שהיצירה היא שקובעת, שמראשית היצירה יש בו צורה של ולד גמור (מוקטנת מאד), וכל ההתפחות היא הוצאה מן הכח אל הפועל, ואין בכח ההתחברות להיות כמו ירך לאם אחרת, להפוך את מה

שכבר נוצר במציאות, שהזרע הזה הוא זרע של האב והאם הראשונים.

ובחי' הגרנ"ט (עמ"ס כתובות סימן כח) כתב לחדש, למ"ד שגוי הבא על בת ישראל צריך גירות, שאין זה משום שהוא גוי גמור, אלא באמת ישראל הוא, אלא דאכתי לא הוי בכלל קדושת ישראל, דיחוס הקדושה תלוי באבות, כדכתיב "למשפחותם לבית אבותם". וכמו שקדושת הכהונה תלויה באבות, כמו כן קדושת ישראל תלויה היא באבות, ולא סגי במה שמתיחס אחריה, ולכן צריך גירות כדי לקבל עליו קדושת ישראל. ונראה, דלגירות כזה אין צריכים כלל לדעתו, מפני שמחוייב הוא להכנס תחת כנפי השכינה, כיון שהוא כבר ישראל. וביתר ביאור כתב בחי' הגרנ"ט לעיל (יבמות סימן יא), דגם לשי' התוס' שגוי הבא על בת ישראל, הולד צריך גירות, הוולד בעודו במעי אמו מתייחס אחר אמו בתולדה, ונחשב שנולד מאומה הישראלית, כיון שהלידה שלו היתה מישראלית, אך לענין קדושת ישראל, שמזה נולד חיוב במצוות וכל דינים הנוגעים לישראל מנה נובע חיוב המצוות והדינים הנהוגים בישראל, חשבינן ליה לגוי, כיון שאביו גוי. דלענין שיהיה על הולד קדושת ישראל, צריך שיהיה אביו ישראל שזה גורם לו הקדושה. עכת"ד. וע"ע בדבר אברהם (ח"ג סימן ז), **ובחזו"א** (אה"ע סימן ד אות ט).

ובת' זכר יצחק (ח"א סימן ד, וסימן ל) נקט, דמה שהבן קרוב להאם, אינו מחמת תחלת יצירתו כי אם מצד שנולד ממנה. והדין דנתגיירה מעוברת, בנה א"צ טבילה, הוא מטעם שכך ההלכה, שכל הולדות שנולדו מישראלית חלה עליהם חובות התורה, וכמו בתחילת מתן תורה, שכל הולדות שנולדו אחר מתן תורה, אף אותם שאמותיהם היו מעוברות עמם, היו ג"כ ישראלים גמורים, וכן גם בולד גיורת, כיוון דבעת לידתו הוא נולד מישראלית כל חיובי התורה עליו וכו'. ושם חילק בין תוך מ' יום לקודם מ' יום. וכל זה כתבנו לפלפולא.

ולכאורה יש להביא ראיה לזה ממה שכתב בתרגום המיוחס ליונתן (בראשית ל, כא) על הפסוק, ואחר ילדה בת ותקרא את שמה דינה, ושמיע מן קדם ה' צלותא דלאה ואיתחלפו עובריא במעיהון, והוה יהיב יוסף במעהא דרחל ודינה במעהא דלאה. ובמהרש"א (פ' המפלת) הביא כן מדברי הפייט. גם בפרשת ויגש עה"פ "ושאול בן הכנענית", פרש"י, בן דינה שנבעלה לכנעני, כתב בפענח רזא, יש לשאול, איך שמעון לקח אחותו דינה, ויש לומר לפי, שעיקר הריונה של דינה היה בבטן רחל. [ועפ"ז כתב בס' פני דוד (פרשת וישב) להחיד"א, "בן זקונים" גי' רחל בלאה (עם הכולל), שרחל היתה מעוברת מדינה, ולאה מיוסף, וע"י תפלת לאה נתחלפו העוברים ובדרך נס יוסף הלך לרחל, ודינה ללאה, וכתב שע"י הנס הזה, היתה ליעקב אע"ה שמחה שלימה, שזה ראיה ששתי האחיות הקדושות, קודש הם לו למנה, ושייכי אהדדי, וכחד חשיבי, ונמצא שכח רחל ולאה גם שתיהם ביוסף, שהיה נוצר ועובר בבטן לאה, ורחל ילדתו, ולכן אהב אותו מכל בניו].

ולכאורה לפי זה חזינן דלא אזלינן בתר תחלת היצירה אלא בתר הלידה, שהרי יוסף נחשב זרעה של רחל. אמנם כמה תשובות בדבר. א. דאדרבה מדברי הפענח רזא הנ"ל, מבואר שדינה לא נחשבה אחות שמעון מן האם. ב. גם יש מקום לחלק בין קודם מ' יום לבין אחר ל' יום [אע"פ שמצד הסברא יותר נראה שאף קודם מ' יום, אזלינן בתר תחילת היצירה]. ג. ועוד י"ל, דקודם מתן תורה שאני. כמו שי"א שקודם מתן תורה אזלינן בתר האב ולא בתר האם, ע' ביבמות (עח:) דבאומות הלך אחר הזכר. ונחלקו בזה הראשונים בפ' אמור (ויקרא כד, י) לגבי המקלל שהיה בן איש מצרי משלומית בת דברי, ע"ש ברמב"ן. גם בפענח רזא שם כתב, דכיון שנולד קודם מתן תורה, א"כ היה עדיין בן נח, שהולכין הבנים אחר האב, ולכן צ"ל שנתגייר. וכ"כ בפי' הריב"א עה"ת (שמות ב, יב). וכ"כ הרמב"ן בפ' אמור בשם חכמי הצרפתים, וכ"ה בס' מושב זקנים שם בשם רבינו תם. והרמב"ן שם חולק, וס"ל דמעת שבא אברהם בברית, היו כבר ישראלים ובגוים לא יתחשבו, וכמ"ש (קידושין יח.) לגבי עשיו, ודילמא ישראל מומר שאני. ד. ועל כל פנים אין ראיה משם כיון דבלא"ה יש חולקים, ופשט דברי רז"ל שדינה נהפכה מזכר לנקבה, ויוסף להיפך. וכ"ה בירושלמי (ברכות פ"ט ה"ג). וזה כתבנו לפלפולא, כי אין למדין הלכה ממדרש כה"ג.

והנה בשו"ת אבן יקרה (ח"ג סימן כט) לגבי אשה עקרה שהשתילו הרופאים בקרבה כלי ההולדה מאשה אחרת, ועי"כ נעשתה מוכשרת להוליד, והולידה ילדים,

מי נחשבת אם הילדים אשר נולדו, האם הראשונה או השניה, וכתב שעיקר הנידון הוא איסור, משום סירוס האשה שאסור על כל פנים מדרבנן, וי״א באיסור עשה. אך אחר מעשה, נראה שהולד נחשבה בנה של האשה השניה לכל דבר, וראיה לזה ממאי דקיי״ל בסוטה (מג:) בדיני ערלה לגבי ילדה שסבכה בזקנה, שהילדה מתבטלת לזקנה, והוא הדין לנידון דידן שחלקי ההשתלה מתבטלים המה לגופה של האשה האחרת, שהיא העיקרית בהריון ובלידה. ע״כ.

ובשו״ת ציץ אליעזר (חלק יט סימן מ) כתב עפ״ז לפשוט הספק בנידון דידן באם פונדקאית, שאף כאן יש לנו לומר, שכאשר לקחו ביצית מגופה של אשה אחת, ומשתילים אותה בגופה של אשה אחרת להריון וללידה, שמתבטלת הביצית לגופה של האשה האחרת, והולד מתיחס לאשה השניה, היא הפונדקאית.

אמנם לענ״ד החילוק פשוט ומבואר, דלא דמי השתלת רחם להפקדת ביצית, שהשתלת רחם היא רק השתלת אבר להיות חלק מגופו של מקבל ההשתלה, לא כן באם פונדקאית שזהו כמו הפקדה בעלמא, בכדי להפריח את הביצית שכבר נוצר בה ראשיתו של הולד.

והנה קי״ל בשלחן ערוך (יו״ד סימן פז סעיף ו), שהמבשל בשר בחלב של מתה, פטור, ובגמ׳ מיעטו חלב מתה ושחוטה ממה שכתוב ״לא תבשל גדי בחלב אמו״, לומר דמיירי רק בחלב שראויה להיות אם, אבל חלב של מתה ושחוטה, שאינם ראויים להיות אם, אין איסור מה״ת לבשל בחלב שלהם. והרעק״א שם בהגהותיו כתב, מסתפקנא בחלב טרפה, למאי דקיי״ל דטרפה אינה יולדת, האם מקרי אינה ראויה להיות אם ואין בזה משום איסור בשר בחלב. ועיין בסנהדרין (סט.) שבן סורר ומורה אינו יכול להיות אלא ג׳ חדשים מעת שנעשה גדול עד אחר עבור ג׳ חדשים שאז נקרא בן, אבל אחר שעברו ג׳ חדשים, שכבר יתכן לקרותו אב, אילו היה בא על אשה והיתה מתעברת והיה עוברה ניכר בג׳ חדשים והתורה אמרה בן ולא אב ולא נעשה בן סורר ומורה, אם כן אב נקרא גם אב העובר, הכי נמי יש לומר דטרפה ראויה להיות אם דהא יכולה להתעבר אלא שלא תלד (עיין ש״ך סימן נז ס״ק מ״ה), א״כ היא אם עובר ונקראת אם, ומכל מקום יש לומר דלא מיקרי אם אלא אם העובר עומד להיוולד, אבל טרפה לא נקראת אם בשביל עובר כיוון שאין סופו להיוולד. אח״כ מצאתי באיסור והיתר (כלל לא אות יד) דחלב טרפה היא בשר וחלב דאורייתא, דראויה להיות אם, דאם היתה מקודם מעוברת יכולה להוליד אחר שנטרפה, ע״ש. ולפי זה בטרפות מתחילת יצירתה, כגון יותרת וכדו׳, אין בחלבה דין בשר וחלב דאורייתא. וראיתי בפמ״ג שהביא דברי האו״ה וכתב עליו דבלא״ה מקרי אם דיכולה להניק לאחרים. וצ״ע. עכ״ד הגרע״א. ועפ״ז כתב הגרז״נ גולדברג (בקובץ תחומין כרך ה תשד״מ עמ׳ 248), דכיון דחזינן דס״ל לרע״א שנקראת ״אמא״ משעת העיבור, הוא הדין בנידון דידן שהולד יתייחס אחר האם שעיברה אותו.

ולכן כתב שם, דאף שהיא לא עיברתו מתייחס אחר האם היולדת לענין איסור חיתון בקרובי האם היולדת, אבל מותר בקרובי האם שעברתו. ולדעת רעק״א יתכן שאסור גם בקרובי האם שעיברתו. ואם נעשה עובר במעי נכרית ונולד מאם ישראלית, למאן דאמר עובר ירך אמו אינו צריך גירות, ולמ״ד לאו ירך אמו צריך גירות. אבל אחרי הגירות מתייחס אחר האם שנולד ממנה, ויכולה האם לטבול בבי״ד ועי״כ לגייר העובר, ויהיה גר מה״ת, ולדעת רעק״א לא יהיה גר אלא מדרבנן.

אכן אין לנו הכרח שנידון דידן תלוי בשם ״אם״. ואפשר שהכל תלוי ביצירה הראשונה, שהרי בטיפה הראשונה כלול כל יצירתו השלימה של הוולד, ושאר הדברים הם בבחינת פיתוח.

וגם מה שיש לפלפל בזה מהסוגיא של עובר ירך אמו, יש לדחות, שגם אם נעשה כירך של אם אחרת, מכל מקום אינו ענין לגבי קביעת ייחוסו של הולד.

ולהלכה, הנה דעת מרן האמו״ר זצ״ל בזה, שבין אם היולדת היא ישראלית, והביצית שייכת לגויה, שהושתלה ברחם ישראלית, ובין אם הדבר להיפך, בעלת הביצית היא הקובעת את דינו של הילוד להיות יהודי או עכו״ם. [הוראת מרן זצוק״ל בע״פ]. ויש לעיין אם הוא גם לקולא, וכגון אם קידש אשה. וראה להלן.

וכן צידד הרה״ג ר׳ אביגדור נבנצאל בקובץ אסיא (תשמ״ג. חוברת לד עמ׳ ה) שמסתמא העובר מתייחס אחר אביו ואמו ולא אחר הפונדקאית.

וכן הראוני מובא בשם אחי המנוח הרה״ג ר׳ יעקב זצ״ל, שסיפר, שפעם שאל את מרן זיע״א בענין זה לגבי איש ואשה ששהו למעלה מי׳ שנים ולא זכו להפקד, ובאו לשאול לחכמים מה עדיף לעשות, האם להתגרש, או שתקבל תרומת ביצית מגויה ותוכל ללדת באופן כזה, והשיב שעדיף שיתגרשו, כיון שהולד יתייחס אחר בעלת הביצית שהיא גויה, ונמצא שאין זה בן שלהם, ואינו מתייחס אחריהם, ושכן השיב ג״כ הגר״י כהן אב״ד ירושלים, בשם חמיו הגרצ״פ פראנק זצ״ל. [ושהראה למ״ש בס׳ אור לציון עמ״ס (יבמות מב:) שלפ״ד הגר״ח, האם היא בעלת הביצית, ובאול״צ כתב שאף בעלת הרחם שילדה, נחשבת האמא, מלבד בעלת הביצית].

אלא דאי משום הא לא איריא, דבמעשה ההוא, אף אם לא פסיקא ליה מילתא השיב כן, כיון שאין להתיר להם לעשות מעשים כאלו.

ויש שהביאו בשם הגרש״ז אויערבך זצ״ל, שאסור לבצע פונדקאות, אכן, אם נעשתה פעולה כזו, יש להחשיב כאמהות לחומרא את שתי הנשים, היינו גם תורמת הביצית, וגם ׳תורמת׳ הרחם. ואם האשה הפונדקאית היא גויה, או אם האשה תורמת הביצית היא גויה, בשני המקרים הנולד חייב בגיור, גם אם האשה הפונדקאית התגיירה בעת ההריון. (קובץ אסיא תשנ״ז. חוברת נט עמ׳ לג).

אמנם הגר״א נבנצאל שם העיר על זה, ששמע מפיו של הגרשז״א, שתורמת הביצית היא אמו של הולד.

ובספר נשמת אברהם (אבן העזר מהדו״ב עמוד לג) הביא בשם הגרי״ש אלישיב זיע״א שלדעתו אסור לעשות זאת לכתחלה, וטעמו שהדבר יגרום לערבוביה, ויחשבו שכשם שיש היתר עם שתי נשים, כך מותר להשתמש בזרע של אדם אחר, דהיינו לא מהבעל. ולגבי השאלה מי נחשבת האם כשהדבר כבר נעשה בדיעבד, דעתו שאמנם אין עדיין הכרעה בכל הנושא, אך נראה שהאשה היולדת היא האם, ואם היא עכו״ם הילד יצטרך לגיור. עכ״ד.

גם בספר אשרי האיש (יורה דעה ח״ב עמוד פו) הביא בשם הגרי״ש אלישיב, דולד שנוצר מתרומת ביצית אשה יהודיה, ברחם אשה נכריה, גם במקרה זה הולד יצטרך גיור מספק, על מנת לקבוע את יחוסו כישראל ודאי, אף שלדעתו הביצית של האשה קובעת את יחס הילוד, ורחם האם הפונדקאית בו מתפתח וממנו נולד, יש לראותו כמקום חיצוני, שאינו קובע את יחס הולד. ונימק, שכל תהליך הפריה חוץ גופית בביצית, ושתילתה ברחם האם הפונדקאית המולידה, הוא דבר ומציאות חדשים שנתחדשו בתקופתינו, שלא היו בתקופת חז״ל ופוסקים הקודמים, ודעתו וקביעתו שהביצית המופרית היא שקובעת את היחס, ורחם האם המולידה אינה קובעת יחס, הם סברא בלבד, ומכח סברא זו בלבד אין לקבוע ולפסוק בוודאות את היחס. על כן בכל מצב של הפרייה חוץ גופית של ביצית, ברחם אם פונדקאית, בין שהביצית המופרית היא של נכרית, שנשתלה ברחם של יהודיה שהולידה את הילוד, ובין שהביצית היא של יהודיה שנשתלה ברחם של נכרית, יש לגייר את הילוד ע״מ לקבוע את יחוסו כיהודי באופן ודאי. והליך הגיור יש לראותו כגיור מספק.

ובספר נשמת אברהם (הנ״ל) כתב משם הגרש״ז אויערבאך, שאין ראיה ברורה לדבר כדי להכריע מי האם, ואמנם לפי סברתם הפונדקאית היא האם, אבל יש לעיין דלו יצוייר שמוציאים עובר רגיל מאשה, ומשתילים אותו ברחם של פונדקאית, שתלד אותו בתום ט׳ חודשים, האם במקרה כזה יהיה הדין כן, ואם כן היאך הדין לפני 40 יום קודם מלאת ג׳ חודשים, או אפילו בתחילת חודש התשיעי, ולכן נראה לו שבכל השאלות האלו, בדיני תורה צריכים להחמיר, ואם הפונדקאית היא עכו״ם, הילד יצטרך להתגייר מספק, מאידך אם הפונדקאית היא עכו״ם שטבלה לשם גיור בזמן עיבורה, גם זה לא מועיל לעובר, כי שמא אינה אמו ואין לה בעלות עליו, ודומה למינקת שקיבלה ילד בפקדון. עכ״ד.

אם מותר לאשה נשואה ליקח ביצית עם זרעו של אחר

ואם מותר לאשה נשואה ליקח ביצית עם זרעו של אדם אחר, ולהפרותו ברחמה, בשו״ת שבט הלוי ח״ג (סימן קעה) הביא שי״א שיש בדבר גדר איסור כרת של עריות, והאשה נאסרת על בעלה. כי הדבר אסור מן התורה בהחלט, והיא תועבה גדולה ונוראה, אך הרב שבט הלוי דעתו דאף שהדבר אסור מן התורה,

נראה שאין בו איסור כרת ומיתה דעריות, שאין כאן ביאת איסור, דפשטא דקרא ושכב איש אותה שכבת זרע בחדא מעשה איירי, דהיינו שכיבה של ש״ז, וכן אל אשת עמיתך לא תתן שכבתך לטמאה בה (ויקרא יח, כ), הלא מפורש דר״ל שכיבה וביאה המביאה לידי זרע, וחיוב מיתה אין לנו אלא על מעשה ביאה, אך יש בו איסור עשה גמור מן התורה, דהנה בסנהדרין (נח.) אמרו, ודבק באשתו ולא באשת חבירו, ומזה כתבו התוס׳ קידושין (יג:) אור״י דאיכא עשה באשת איש, כגון ודבק באשתו, ועיין קדושין (כא:) אשת אפילו אשת איש. ובתוס׳ שם כ׳, אף על פי שאין אישות לגוי, מכל מקום עשה איכא, והנה במקרא זה מפורש ודבק באשתו והיו לבשר אחד, וקאי על הולד הנוצר משניהם, כמו שפי׳ רש״י (סנהדרין שם ד״ה מי) וז״ל: שזרע יוצא מהם שנעשה בשר האב והאם אחד בו. עכ״ל. ואי ס״ד דמותר מן התורה כמעשה הנבלה הזאת, הרי אפשר להיות דבוק באשתו ולהיות לבשר אחד עם אשת חבירו בולד הנוצר משניהם, והרי התורה קבעה כאן תנאי הראשון של אישות דאורייתא, שיהי׳ בנישואיהן ודבוקתן זב״ז זרע יוצא מבין שניהם להיות האב והאם אחד, בולד הנוצר על ידי מי שקבעה לו תורה הדין של ודבק באשתו ולא באשת חבירו. וע״כ אם אשת איש עושה כזאת בלי ידיעת הבעל, אין לך עוברת על דת משה ויהודית גדולה מזאת ותצא שלא בכתובה. ואם הבעל מכריחה לזה יוציא ויתן כתובה, דאם בממלאה ונופצת אמרו סוף פ״ז דכתובות יוציא ויתן כתובה, ונפסק כן ברמב״ם ושלחן ערוך, מכ״ש אם מכריחה להיות ילדיה זרע זנונים כנ״ל, ומלאה הארץ זימה, וגם אם שניהם מסכימים לכך רובץ עליהם איסור דאורייתא הנ״ל.

וע״ש שדן אם יש מקום לאסרה על בעלה.

וע׳ בשו״ת יביע אומר ח״י (אהע״ז סימן י׳) שכתב, שאפילו ידוע שאשה קיבלה זרע מגוי שלא על ידי ביאה, אינה מתחללת, וגם הבת לא נפגמה לכהונה, והביא ממנחת שלמה ח״ג (סי׳ צח) שאפילו אשת איש שקיבלה זרע מגוי באופן מלאכותי, אינה מתחללת, והולד שנתעברה בו אינו פגום כלל לכהונה. ע״ש. וע״ע ביביע אומר ח״ח (חאהע״ז סימן כא אות ג׳).

והנראה, כי בביצית של גויה שהופרתה ברחם של יהודיה, לולד יש דין גוי, ויצטרך לעבור תהליך גיור אם המשפחה שומרת מצוות, ומה שהיהודיה היתה אם פונדקאית לולד, לא עושה את הולד הנולד ליהודי, כי הולכים אחר נותנת הביצית. ויש לעיין אם לחוש לחומרא להחולקים, ונפ״מ אם לא התגייר וקידש אשה אם צריכה גט, כי קשה מאד לפוטרה בלא גט נגד סברת הגרש״ז והגריש״א. והיה מי שהעיד בשם מרן זיע״א שלא הכריע הדבר בבירור, ואין ולאו רפיא בידיה.

ולגבי השאלה אם לגייר את הולד, הנה אם אביו גוי, ואינו חפץ בקבלת מצוות ולהתגייר, בודאי שהילד יגדל ויתחנך על ברכי החופשיות, ובכך אנו גורמים לו נזק ולא תועלת, שהרי אחר שנגייר אותו ויהיה יהודי, הרי שבהיותו גדול ועובר על מצוות התורה, אנו גורמים לו לעונשי שמים, ככל יהודי העובר על חוקי התורה. ואין זו זכות בשבילו, אלא חובה.

ועיין בשו״ת יביע אומר ח״ב (חלק אבן העזר סימן ד׳) שכתב בכיוצא בזה, שאין לבית הדין להיזדקק לגייר ילדים קטנים שהאמא אינה מתגיירת, והאבא או שהוא גוי, או שהוא מחלל שבתות ואוכל מאכלות אסורות, ואינו הולך בדרך התורה והמצוות, ואינם חוזרים בתשובה, בודאי שאין לביי״ד לגיירם. ואף על גב דקיימא לן גר קטן מטבילין אותו ע״ד ביי״ד, וכדאיתא בכתובות (יא.), הרי כתבו התוס׳ (כתובות מד. ד״ה הגיורת שנתגיירה בתה עמה), דהא דלא נקט הגיורת שנתגיירה סתמא, משום דאיירי בפחותה מבת ג׳ שאין דרכה להתגייר אלא עם אמה. ועוד דאין סברא שיטבילוה על דעת בי״ד, שאין בי״ד מטבילין גר קטן על דעת בי״ד אלא אם כן הוא תובע להתגייר, וזו פחותה מבת ג׳ אין בה דעת לתבוע, להכי נקט שנתגיירה בתה עמה והטבילוה ע״ד אמה. ע״כ.

ועיין בד״מ (סימן רסח סק״ד) שהביא בזה מחלוקת, שדעת המרדכי שאם גיירו אותו הבית דין מעצמן לא הוי גר. אבל הר״ן (כתובות יא.) כתב שאם גיירוהו הבי״ד מעצמן מהני. ע״כ.

ומדברי המאירי (כתובות יא.) מוכח דדוקא כשתובע להתגייר, אבל כשאינו תובע ל״מ, ועל כל

פנים לכתחלה מיהא אין לקבלו. ולפי זה ה״נ אין לנו לגייר הבנים הקטנים אלא על פי הסכמת האם.

ואף על פי שאמו בעלת הביצית עצמה אינה מתגיירת, יכולים לגייר את בניה. וכמ״ש בחידושי הריטב״א (כתובות שם). [ואף שהמאירי (שם) כתב שנתגייר עם האב, וכתב הרב המו״ל שהוא לאפוקי ממ״ש הרשב״א והריטב״א, והובאו בשטה מקובצת, שאם אמו או אביו מביאים אותו לבי״ד אף על פי שאינם מתגיירים אין צריך דעת בי״ד. ע״כ. נראה שאין הכרח כל כך בזה, שי״ל דאורחא דמילתא נקט]. ועיין קרבן נתנאל (כתובות שם) שמתרץ ד׳ הרי״ף והרמב״ן כד׳ התוס׳ הנ״ל, שאין לבי״ד לגייר הקטן אלא אם כן תובע להתגייר. ע״ש.

ומיים ביביע אומר (שם אות ג׳): מיהו יכולים הבי״ד שלא לקבל את הולדות הללו לגיירן, אם יש חשש גמור שיחללו שבתות וימים טובים ויאכלו מאכלות אסורות בגדלם, ויחזיקו בדת אמם, שהם שורש פורה ראש ולענה, כי זנתה אמם הובישה הורתם. וע״כ טוב שלא לקבלם באופן זה. וכן כתב האחיעזר ח״ג (סימן כח), שאין לבי״ד כשר להזדקק בעניני גירות כאלה, מפני שהבנים הללו בגדלם מחללים שבת וכו׳, ומכל מקום אינו מוצא לנכון שירעישו ע״ז רבני הדור ולצאת במחאה גלויה נגד הגירות, כי בעיני ע״ה זהו כחילול ה׳ ח״ו מה שאין מניחים את הנשים להתגייר, ובפרט הילדים שבאמת ע״פ דין אפשר לגיירם. ע״כ.

ועל כל פנים למעשה יש להורות לדייני הגיור בכל אתר ואתר, דכל שרוב הסיכויים שהילד לאחר שיגדל יפרוק עול תורה ומצוות, ויעשה כמעשה אביו ואמו, גם אם עתה מתחנך בבית ספר דתי, אין לגיירו. והשלחן ערוך והפוסקים הם נר לרגלינו. וכן הורה בשו״ת מנחת יצחק ח״ג (סימן צט).

ולגבי מילה יש למולו ולא לגיירו, עד שאמו תחזור בתשובה שלימה.

בברכת התורה ולומדיה,

יצחק יוסף

הראשון לציון הרב הראשי לישראל

סימן ז

היחס ל״בני ישראל״ ולעולים מהודו

[שלחן ערוך אבן העזר סימן ד]

ב״ה. י״ב תשרי תשע״ו

לכבוד הרב היקר והנעלה, כבוד שם תפארתו, עו״ד זך השכל, הרב רבי **שמעון יעקובי** נר״ו

מנכ״ל בתי הדין הרבניים [זמני]

שלום רב,

באשר לשאלתו אודות העדה ההודית, כיצד יש לנהוג כלפיהם בדבר רישום נישואין, ואם צריכים גיור לחומרא.

לדעתינו, בני העדה הנז׳ הם יהודים גמורים, ויש לקרבם לתורה ולמצוות כשם שמקרבים יהודים מארצות רוסיה ושאר ערי אירופא.

והנה איתא בקידושין (עו.) דפסלינהו חכמים לכותים, לפי שאין בקיאין בתורת קידושין וגירושין, והרי הם ספק ממזרים. והרמ״א (אבן העזר סימן ד׳ סעיף לז) פסק, שהקראים אסור להתחתן בהם, וכולם הם ספק ממזרים, וכמו שהביא הבית יוסף מתשו׳ ר״ש. וכתב הגר״א דהמקור לזה הוא מגמרא קידושין הנז׳. והוא הדין לצדוקים, כמו שכתב הרמב״ם (בהל׳ עבדים פרק ו׳, ומרן בשלחן ערוך יורה דעה סימן רסז סמ״ז) שהצדוקים בזמן הזה כמו כותי באותו הזמן קודם שגזרו עליהם שיהו כעכו״ם לכל דבריהם.

והנה יש לחקור בהא דכותים יש לכולם דין ספק ממזרים, אם הוא מעיקר הדין, דכיון דעל כל אחד יש להסתפק שמא נשא אחד מאבותיו א״א, ממילא כל אחד בספק ממזר קאי, או דנימא דבאמת אין כאן איסור ספק ממזר מעיקר הדין, [דגם קידושיהן אינן קידושין וממילא אין צריך גט], ורק דגזרו חכמים לפסול את הכותים משום האי חששא דספק ממזר, ושוינהו חכמים כספק ממזרים לכל דיניהם.

ונפקא מינה בקהל ישראלים גמורים שהיו שקועים זמן רב בבערות, ולא ידעו בתורת קידושין וגירושין, ויש עליהם אותו החשש כמו בכותים, דאם בכותים מעיקר הדין יש עליהם דין ס׳ ממזרים, הה״נ בכהאי גוונא בקהל ישראלים גמורים, שיש עליהם דין

ס׳ ממזרים ואסורים לבוא בקהל. אולם אם בכותים הוא מגזירה מיוחדת שגזרו חכמים בכותים, י״ל דאין לנו אלא מה שגזרו חכמים, וגזירתם לא היתה אלא על הכותים, אבל בקהל ישראל גמור, אף שיש בהם החשש כמו בכותים, מכל מקום אינם בכלל גזירת חכמים, ואינם אסורים מלבוא בקהל. והא דכתב הגר״א בטעמא דאיסור הקראים דהוא משום שאינם בקיאים בקו״ג, וכמו כותים, התם ה״ט משום דהצדוקים בזמן הזה הם כמו הכותים ממש, וכמ״ש הרמב״ם והשלחן ערוך (יורה דעה סימן רס״ז) ומשום דגדר כותים הוא קהל אנשים שאינם מודים בתורה שבע״פ, ואינם שומעים בקול חכמים, ומה״ט הצדוקים והקראים הם ממש בכלל כותים, וגזרת חכמים חלה גם עליהם. אבל קהל ישראל שרק מתוך בערות אינם יודעים בתורת קידושין וגירושין, אבל שומעים בקול חכמים, כל מה שיורו להם, י״ל דאינם בכלל גזירה זו. והחקירה הנ״ל כתבה הגאון רבי שמואל רוזובסקי בקובץ בני ישראל, והאריך בזה והעלה: המורם מכל האמור אפילו אם יש בנידון דידן חשש עריות, אין לפוסלם, שאינם בכלל גזירת חכמים בכותים צדוקים וקראים, אולם בתש׳ הרדב״ז מדמה החבשים שהם כעין נידון דידן, לדין הקראים, והדבר תלוי בשיקול דעתם של גדולי הדור. ע״כ.

והן אמת שרבני בגדאד בשנת תרע״ד, האב״ד רבי חיים דוד סוראנגה, רבי אברהם עזריאל, ורבי שמעון אשריקי, כתבו אודות כשרותם של בני ישראל מהודו, שאסור להתחתן אתם, ואיסורם איסור עולם עד שיבא גואל. ודין קראים אית להו, והלוקח מהם בניו ממזרים. אולם בשנת תש״ד הראשון לציון הגרב״צ עוזיאל בשו״ת פסקי עוזיאל (בשאלות הזמן סימן סח) כתב לגבי ״בני ישראל״ שבהודו, שהם חוטר מגזע עם ישראל, ואין לדונם כקראים, שאלו רק נשתכחה מהם תורה מסיבת גלותם בארצות רחוקות כ״כ וכו׳, ולענין נישואיהם, נראה שהם בטלין, וממילא אין בניהם ממזרים. ואם הם מקבלים עליהם בפומבי עול מצות כשאר ישראל הכשרים, מצוה גם לבקש קרבתם, לצרפם לכל דבר שבקדושה ולקרותם לתורה.

ועוד כתב לעורך הירחון הבימה היהודית בבומבאי, שהיהודים שנקראים בני ישראל הם מגזע זרע קודש של היהדות, ע״פ המבואר בתשובת רה״ג (בשערי תשובה סימן מ״ו ה׳), ובאגרת הרמב״ם לחכמי לוניל, על היהודים שבהודו שאינם יודעים התורה שבכתב, ואין להם מן הדת, אלא שהם נימולים ושובתים ביום השבת, והמדובר הוא בודאי על אבות אבותיהם של אלה הנמצאים אצלכם, ונקראים בשם יהודים. ולענין להתירם לבוא בקהל, אחרי שביררתי בתשובתי שם את שיטות הקדמונים בדבר היתר הקראים, משום ספק ממזרות, שמקדשים ואינם שומרים הלכות גיטין, דשמא הם עצמם כשרים לעדות, או שקידשו בפני עדי ישראל. והביא דברי רב נטרונאי גאון בתשובה שהשיב על מאיינין שפרשו מדרכי ישראל, והם פרוצים בעריות ואין כותבין כתובות ולא גיטין ולא חולצין ולא מיבמין, שא״א לקבלם ולהכניסם בקהל ישראל, שמא יתערבו בישראל וישאו נשים וישיאו בניהם לבנות ישראל, ומרבים ממזרים בישראל. ואם באים אבות וחוזרים בהם ומקבלים עליהם עול מצות כשאר ישראל, קבלו אותם, שנולדו מטיפה קדושה ונולדו בכשרות, ובידקו בולדותיהם ודקדקו בהם. וכל מי שיש לו שמץ פסול הכריזו עליו, ותפרישוהו ויהיה מובדל מישראל (בית יוסף אבן העזר ס״ס ד׳). ועיין בתשובות המבי״ט ח״א (סימן י״ט) שהביא תשובה זו ביתר אריכות.

ובקונט׳ הנ״ל הובאו דעות חכמי הדור [תשכ״ב], אודות אותם הנקראים בני ישראל, ורבים מהרבנים סברו שהם יהודים לכל דבר. ואותן המשפחות מ״בני ישראל״ ששמרו ענין המקוה ולא היה ביניהם עניני גט או חליצה, באופן שלא נודע שנמצא בהם פסול ממזרות, מצוה לקבלם בקהל ישראל ולקרבם על ידי כך לתורת ישראל. וצריכים להתנות עמהם שיקבלו באופן פומבי וחגיגי לשמור ולעשות כל מצות התורה, הכתובות והמסורות, וביחוד מצות הנדה שהיא יסוד טהרת המשפחה. וכשיתקרבו לתורת ישראל, יתכן גם לכהן אחר שיקח בן מכת זו, ויהיה להם לעתיד כהנים ולויים.

ואמנם היו גדולים שהצריכו שיעברו גיור לחומרא.

ובספר קריינא דאגרתא (כרך א׳ עמוד רנב) מובא מכתב מהגרי״י קנייבסקי והגרא״מ שך, זצ״ל, לאסור את בני ישראל, שאי אפשר בשום אופן לדעת מה טיבם, והם ספק גויים ספק פסולי קהל. וכבר נאסרו על ידי רבותינו גדולי בבל וירושלים לפני כמאה שנה, ופשט איסורם בכל בתי דינין שבא נידון כזה לפניהם, באיסור

שריר וקיים, ובאיסורם הם עומדים. והגר״מ פיינשטיין פסק (במכתב להרב ד׳ לוי מציריך) להתירם אחר גיור לחומרא. (תיק נישואין ירושלים מס׳ 272- נז) וראה בתשובות והנהגות ח״ב (סימן תרפה).

והגריא״ה הרצוג בשו״ת היכל יצחק (אבן העזר סימן יג, יד) העלה, שאין לאסור החיתון עם בן הכת ההיא המחזיק ביהדות, ומתנהג כיהודי כשר בכל הנוגע לדיני וקדשי ישראל. וע״ש שהביא את תשובת הגרב״צ עוזיאל שהעלה ג״כ להתירם לבוא בקהל ה׳. וע״ש בסימן יד שהביא עוד צדדים להיתר, כשאפשר עכ״פ לבדוק את אותו הבא להתחתן אתנו מאותה הכת לא נולד מאשה שנתגרשה בבתי דין בהודו, שאחר זמן האבן ספיר נהגו לסדר גיטין, ואין אנו יודעים טיב כשרותם של הגיטין הללו, ויש צורך לבדוק אם אינו בא מגרושה. ע״ש. אלא שאין לנו לחוש לגיטין שהם פסולים, שהרי יש ספק גדול בקשר לקידושין שנהגו בהודו, ואם היו שם עדים המוגדרים בהלכה ככשרים לעדות. וראה בשו״ת פסקי עוזיאל (בשאלות הזמן סימן סח) ובספרו שו״ת משפטי עוזיאל (ח׳ אה״ע) והביא דברי הריב״ש בתשובה (סי׳ ו׳ וסי׳ שמ), והתשב״ץ (ח״ג סי׳ מ״ז), והד״מ (אה״ע סי׳ ד׳) בדבר האנוסים, והעלה במסקנא, שכת זו בני ישראל הם חוטר מגזע עם ישראל, ואין לדונם כקראים שפרקו מעליהם עול תורה ומצות כמו שמקובל ממשה מסיני בתורה שבעל פה, אבל אלה לא מרצונם פרקו מעליהם תורה ומצות, אלא שנשתכחה מהם תורה מסיבת גלותם בארצות רחוקות, מנותקים ומבודדים מכל פזורי האומה, ונתונים תחת גלות קשה ומרה, אלא שהואיל שגם אחרי שבאו אל מחניהם קהלות ישראל, וראו מעשיהם הטובים והישרים שדבקים הם בתורה ומצות, היה עליהם לחזור למוטב ולהשיב להם ולבניהם את התורה שנשתכחה מהם. וכיון שעמדו בשכחתם נקראים פושעים, כמו שכתב הריב״ש לגבי האנוסים. והואיל ועד השנים האחרונות עמדו כמרוחקים מקהלות ישראל, ולא קידשו בפני עדים כשרים מישראל, הרי נשואיהם בטלין וממילא אין בניהם ממזרים.

וסברא זו שהיו עדים פסולים בקידושין, מובאת גם בשו״ת יביע אומר חלק ח (אבן העזר סימן יב) בתשובה בענין הקראים, והביא מ״ש המהרש״ך בח״ג (סי׳ טו דכ״ח רע״א) וז״ל: ״ואמינא ולא מסתפינא שאפי׳ אם נאמר שהקראים שבזמנינו הם כאנוסים וכתינוק שנשבה, מ״מ אין להכשירם לעדות, דאטו תינוק שנשבה בין הגוים, ואוחז בדת הגוים, יען כי נתגדל ביניהם, האם יעלה על הדעת שיהיה כשר לעדות, והרי אינו עושה מעשה ישראל הכשרים, והיאך יהיה כשר לעדות, דבר זה לא יעלה על הדעת לעולם״. ע״ש. והגר״י ידיד בשו״ת ימי יוסף ח״א (חאה״ע סי׳ א דכ״ג ע״ב) כתב, דלו יהי שרבו האוסרים את הקראים על המתירים, אעפ״כ יש להתיר, ומיקרי ספק דרבנן, ואין הולכים אחר הרוב להחמיר, ויש בזה משום לא תעמוד על דם רעך, ויש מצוה גדולה לקרב הקראים לדת האמת ע״י קבלתם ואיחודם עם עם ישראל. וכבר האריך בזה הגאון רבי אליהו חזן בשו״ת תעלומות לב ח״ד (סי׳ ז), והגאון הראש״ל מהרב״צ עוזיאל בשו״ת משפטי עוזיאל (חאה״ע סי׳ יז) כתב עוד לחזק ההיתר בזה. וכבר כתב באבן ספיר ח״א (דף יט ע״ב) שכל הקראים שהיו תושבי דמשק ובבל וארם צובה והסביבה, חזרו כמעט כולם לדת האמת ולקהל הרבנים. ע״ש.

ואותם הסברות שנאמרו לגבי הקראים, שאין בזה חשש ממזרות, הם אותם סברות שיש לומר גם לגבי כת בני ישראל. וכך היתה דעתו של מרן אאמו״ר עט״ר זצוק״ל בקשר לכת בני ישראל, שמעיקר הדין גם ההודים שהם ״בני ישראל״ הרי הם יהודים לכל דבר כמו היהודים מרוסיה גרמניה ושאר ארצות אשכנז. [הוראה בעל פה]. וכך היתה דעתו של הראש״ל הגר״י נסים, ועוד כמה מבכירי הרבנים בדור הקודם.

ובדבר לצרפם למנין ולקרותם לתורה, הנה אותם שאינם מבקשים קירבת שלומי אמוני ישראל לקבל עליהם עול תורה ומצות, אין לצרפם למנין, ולא לקרותם לתורה, מחששת רב עמרם גאון הנ״ל, שמא יבואו על ידי כך להתערב בישראל, וישאו נשים וישיאו בניהם לבנות ישראל, ומרבים ממזרים בישראל. אבל אלו שרוצים קירבתנו ומקבלים עליהם בפומבי עול תורה ומצות כשאר ישראל הכשרים, מצוה גם לבקש קירבתם, לצרפם לכל דבר שבקדושה ולקרותם לתורה.

ועיין עוד בשו״ת ציץ אליעזר (חלק י סימן כה פרק ג, וחלק יב סימן סו), שכתב: וע״ד יהודי קוצין, הנה רבי יעקב ספיר ביקר במקום מושבם ורבות התחקה על מוצאם, ובספר מסעותיו אבן ספיר חלק ב׳ מספר

לנו שנחלקים לב׳ מינים, או קהלות, לבנים ושחורים, ורבה המשטמה בין הלבנים והשחורים, הלבנים אומרים כי השחורים היו עבדי אבותיהם שלקחום מהאומות יושבי הארץ לעבדים ולשפחות, והכניסום בדת משה וישראל כמשפט עבדים. וע״ש שהעלה לחומרא בנידון בני ישראל.

גם בתשוה״נ (א, תשסז). וכרך ב׳ (סימן תרפה). כתב להקל בנידונו רק על ידי גיור, וכתב, שאין זה היתר ח״ו לכל הכת הנקראת בני ישראל, אלא רק ליחיד שלפנינו, שלהתיר את כלל האומה צריך יחד את כל גאוני ישראל, וזה אי אפשר היום, ולכן רק ללמד על עצמו יצא.

ובקונט׳ ״בני ישראל״ מבואר שבאסרו חג סוכות תשכ״ב, נתכנסו בביתו של הראשון לציון עשרה רבנים לדיון מיוחד בנושא. בין הרבנים היו: הרב עובדיה הדאיה חבר בית הדין הגדול ומועצת הרבנות הראשית לישראל, מח״ס ישכיל עבדי, הרב יעקב עדס חבר בית הדין הגדול ומועצת הרבנות הראשית לישראל, הרב שאול ישראלי חבר מועצת הרבנות הראשית ורב כפר הרואה. הרב שלום יצחק הלוי חבר מועצת הרבנות הראשית. הרב יוסף שלום אלישיב חבר בית הדין הגדול. הרב בצלאל זולטי חבר בית הדין הגדול. הרב יהושע מנחם אהרנברג אב בי״ד בתל אביב, הרב אליעזר גולדשמידט אב בי״ד בתל אביב, הרב שלמה קרליץ אב בי״ד בפתח תקוה, הרב שלמה טנא, חבר ביה״ד בת״א.

באותו מעמד חזרו ונידונו שאלות בהלכה בענינם, ונחקרו מקורות היסטוריים, והוחלט למנות ארבעה רבנים, הרב י׳ מ׳ אהרנברג, הרב אליעזר גולדשמידט, הרב שלמה טנא, והרב א׳ קושלבסקי, רבה של באר שבע, שייפגשו עם נציגי בני ישראל ראשיהם וזקניהם, ויחקרו אותם על מוצאם ומנהגיהם.

ביום ח׳ בחשון תשכ״ב, כונסה מועצת הרבנות הראשית לישראל בראשות הראשון לציון הגר״י נסים, ונקראו גם כל הרבנים הנ״ל, כולל הרב אלישיב, שדנו בשאלה אחרי שמיעת צדדי הבעיה והמסתעף ממנה, ואחרי עיון בגביית העדות מבני ישראל, הוכרע, שמותר להינשא עם בני ישראל, כפי שנתברר בפסקים ובתשובות ובמקורות שהיו בפניהם. כמו כן הוחלט שעל הרבנים רושמי הנישואין לקיים בירורים מתאימים בכל מקרה, לפי הנחיות של הרבנות הראשית. ובעת שיתעוררו אצלם ספיקות יביאו את הדבר בפני ביה״ד האזורי הקרוב, כפי שנהוג ומקובל בכל מקרה של רישום נישואין. לא התעורר ספק לגבי יהדותם של בני ישראל, ומתקופה קדומה מוחזקים הם ומיוחסים לזרע ישראל. אולם בשל הינתקות במשך תקופה ארוכה ממרכזי התורה, התעוררו חששות הלכתיים לגבי סדרי ודיני הנישואין והגירושין שנהגו בהם. בפני המועצה היו תשובות של הרבנים הראשיים הרב בן ציון מאיר חי עוזיאל זצ״ל, והרב יצחק הרצוג זצ״ל, על מקרים בודדים של חיתון בני עדה זו והתירו נישואיהם במקרים אלה.

וכבר בזמנו רושמי הנישואין נצטוו לחקור ולדרוש אם האם ואם האם של המבקש או המבקשת מעדת בני ישראל ולמעלה עד כמה שאפשר, היתה יהודיה, או ממשפחות שנתערבו בהם מי שאינם בני ברית או גרים, לחקור ולדרוש את הורי המבקש והורי הוריו, ולמעלה עד כמה שאפשר, אם נישאו לאחר גירושיה, או שהיו בתוכם נישואי קרובים האסורים לפי הדין. כשנתברר לרב רושם הנישואין שאין חשש מן החששות, ישיא את המבקשים. וע׳ בבית הלל על אהע״ז (סימן ב׳) שכתב, דמי שבא מארץ אחרת, הן איש והן אשה, או בחור או בתולה, או אלמן או אלמנה, צריך ראיה שהוא ישראל דחיישינן שמא גוי, או עבד הוא, ואע״פ שמתנהגים כדת ישראל, ומדברים בלשוננו, ויודעים בכל טיב היהודים, אעפ״כ צריכים ראיה, וכן הוא תקנת מדינות ליטא, שאין לסדר שום קידושין אא״כ יש לו ראיה שהוא ישראל, ומאיזה משפחה. ע״כ. והובא בבאה״ט (שם סק״ד), ושכן כתב המהרי״ט בתשובה. ועיין באוצר הפוסקים (סק״ד).

ולאחר כתבי כל זאת הגיעני כעת מכתב ממרן אאמו״ר זיע״א, מתאריך יו״ד שבט התשנ״ח, וזו לשונו של מרן אאמו״ר:

לכבוד

הרב דוד טלקר, ורבני עדת בני ישראל יוצאי הודו

וכבוד יקירי ומכובדי העדה

ה׳ עליהם יחיו

לפנייתכם הריני להבהיר בזה דעת תורה, כי עדת בני ישראל יוצאי הודו, הינם יהודים כשרים

לכל דבר, ומותרים לבא בקהל ולינשא עם כל ישראל כדת משה וישראל, ללא כל פקפוק וללא כל צורך בבדיקות ובירורים.

ומצוה רבה לידבק בהם ולקרבם בעבותות אהבה לשמירת התורה והמצוות, ולקבלם למוסדות החינוך התורניים, תלמודי התורה והישיבות, שכולם ניחונו במדות טובות ולב טוב, ואוהבים להתקרב לתורה, ומטים אוזן קשבת לקול חכמי התורה, ונושאי דגלה.

וה' יהיה עזרם ומגינם ויצליחו בכל מעשי ידיהם, לאורך ימים ושנות חיים בטוב ובנעימים, אמן.

עובדיה יוסף

ב"ה.

קראתי את פסקו של הגאון מרן ר' עובדיה יוסף שליט"א ואני רק מוסיף שגם דעת מורי ורבי הגאון ר' שמואל רוזובסקי כך היה דעתו

זלמן נחמיה גולדברג

הנני מצטרף לכל הנ"ל

שמעון בעדני

ובקשר ליהודי קוצ'ין, הנה ביביע אומר חלק ח' (חלק אבן העזר סימן יא ד"ה דגם) מזכיר את יהודי קוצין בנשימה אחת עם שאר קהלות ישראל שבאו מחוץ לארץ, יהודי רוסיה וגרמניה, שמחזיקים אותם כיהודים לכל דבר, ורק בשעת נישואיהם חוקרים ודורשים במדת האפשר.

בברכת התורה

יצחק יוסף

הראשון לציון הרב הראשי לישראל

סימן ח

להשיא כלה מבני אתיופיה שיש בה חשש ממזרות

ב"ה. כ' מרחשון תשע"ו

לכבוד הרה"ג רבי **מרדכי נגארי** שליט"א

רב העיר מעלה אדומים

אודות מה ששאל אמש, בענין אשה מעולי אתיופיה המסרבת לעשות גיור לחומרא, הנישאת עם גר צדק, וגם נתברר שאמה של הכלה התגרשה באתיופיה מבעלה הראשון, והכלה היא מהבעל השני, ושאל אם יש לחוש בזה לממזרות.

הנה כפי מה שביררנו בעבר, הרי שהנישואין באתיופיה מוטלים בספק גמור, ואף שבאופן כללי אין אנו רוצים להפקיע את הנישואין שנעשו שם, אבל כאשר בא לפנינו מקרה של חשש ממזרות, אנו תולין שהקידושין מעיקרא לא היו קידושין, כי שאלנו כמה מעולי אתיופיה היאך היו עושים שם קידושין, ואמרו לנו בפני בית הדין הגדול, שברוב המקרים לא היו נותנים טבעת קידושין, ולא היו מייחדים עדים, אלא נותנים מתנות, ועורכים סעודה גדולה. וגם אם היו מייחדים עדים הרי שהרבה מהם באתיופיה לא היו שומרי תורה ומצוות כפי ההלכה המסורה בידינו, ואם הקידושין לא היו קידושין, ממילא גם אם הגט לא נעשה באופן הנכון על פי ההלכה, הרי שאין כאן חשש ממזרות. ובאופן כזה לא אמרינן אין אדם עושה בעילתו בעילת זנות, שדין זה לא נאמר אלא במחזיר גרושתו וכיו"ב, כמו שהאריך בזה מרן אאמו"ר זצוק"ל לגבי נישואין אזרחיים, ביביע אומר חלק ו' חלק אבן העזר סימן א'. ראה שם באורך. ודון מינה ואוקי באתרין.

וראה בשו"ת יביע אומר חלק ח' (אהע"ז סימן יב) שהאריך בענין הקראים, שקידושיהן אינן קידושין כיון שנעשים בפני עדים כמותם, מבני העדה הקראית, שהם בודאי פסולים לעדות, וממילא גם אם האשה התגרשה, והגט אינו גט, אפילו הכי אין לחוש לממזרות. ראה שם באורך.

לכן בנידון שאלתו, אין לנו לחוש שהכלה פסולה לבוא בקהל.

והנה מרן אאמו"ר האריך בכמה דוכתי בענין יהדותם של יהודי אתיופיה, ותמך יתידותיו על דברי הרדב"ז והמהריק"ש, שאין ספק שיהודי אתיופיה הם יהודים גמורים משבט דן, ומצוה להצילם, ולהביאם לארצנו הקדושה. וכדברים האלה כתב ביתר שאת וביתר עוז הגאון רבי עזריאל הילדסהיימר זצ"ל. וכן פסק הגאון רבי אברהם יצחק הכהן קוק זצ"ל, ועוד גדולים אחרים.

והנה לענין קידושין וגירושין שלהם, כתב מרן אאמו"ר בשו"ת יביע אומר חלק ח' (אהע"ז סימן יא) שהרדב"ז לא סיימוה קמיה שהפלשים יוצאי אתיופיה אינם עושים קידושין כלל, ולכן אין עליהם איסור

חיתון, ואמנם יש שהעירו על זה, דהיאך אפשר לאחוז החבל בשני ראשים, על יהדותם של פלאשים, סומכים אנו על דברי הרדב״ז והמהריק״ש, שהפלשים יש להם דין יהודים, שמצוה להביאם לארצנו הקדושה, ואילו על פסול יוחסים שלהם אנו טוענים שאין לסמוך על הרדב״ז דלא סיימוה קמיה וכו׳, ועל זה השיב מרן אאמו״ר במכתב בזה״ל: כי הנה הרדב״ז האריך בתשובה להתיר את הקראים לבא בקהל, וטרח למצוא היתר ע״י פסול עדי הקידושין, והוסיף ספיקות וספקי ספיקות להתירם. והרי המהריק״ש בשו״ת אהלי יעקב (סימן לג) כתב בדף סו ע״ב, ואני מעיד לפני בורא עולם, ששלחתי שני אנשים מבני בריתנו כשרים והגונים ולומדי תורה וציויתים להכנס בעת החופה של הקראים שהיו אוהביהם, ויכנסו כלאחר יד עד שלא ירגישו על מה הם באים, והעידו שלא אמרו שום לשון קידושין כלל, אלא נתן החתן הכתובה ביד הכלה ואמר לה ה״ז כתובתך ולא יותר. והעומדים שם אמרו פסוקי ברכה, ובדקתי בכתובותיהם והנה אין שם שום לשון של קידושין כלל, באופן שאין כאן חשש קידושין כלל. ע״כ. וכ״כ בשו״ת תעלומות לב (ח״ד סימן ז). וא״כ למה טרח כל כך הרדב״ז וכן גדולי דורו כהמבי״ט ומהרש״ך ושאר פוסקים, לדון אם עדי הקידושין שלהם כשרים או לא, והא אעיקרא דדינא פירכא, ואין כאן קידושין כל עיקר. ובע״כ דלא סיימוה קמייהו, וחשבו שעושין קידושין בטבעת או בכסף, ולכן הוצרכו לדון על עדי הקידושין, ואם כך הוא לגבי הקראים שהם גרים סמוך מאד לרחוב היהודים הרבניים, עאכ״ו בענין הפלשים, לריחוק מקומם, ובתנאי התחבורה של אז, בודאי שהיה קשה להם לדעת את כל פרטי מנהגיהם בענין הקידושין. [ואת״ל שבדורות הקדומים של הפלשים, טרם שנשכחו מהם דיני התורה, היו עושים קידושין כדת וכדין, ורק אח״כ נשכח הדבר מהם, א״כ י״ל שבזמן שעשו הקידושין כדת וכדין, אפשר שגם הגיטין שלהם היו כדת וכדין, ואחזוקי איסורא בכדי לא מחזקינן]. ולכן את שעינינו רואות, שאין להם קידושין, שכל אחד יוכל לחקור ולדעת האמת, לא נכפה על האמת פסכתר כאילו עינינו לא ראו, כדי להחזיק פיסול בשבט מישראל, ואילו מה שאין אנו יודעים על חזקת יהדותם, אהימנותייהו של הרדב״ז ומהריק״ש סמכינן, וכמ״ש הראש״ל המרפ״א, והגר״י נסים בורלא ודעמייהו. ואם בקראים לא חששנו שמא נתערבו בהם גוים, והשארנום בחזקתם, למה לא נאמר כן גם לגבי יהודי אתיופיה, שגדולה חזקה. וראה מ״ש מהרש״ל ביש״ש (ב״ק פה סל״ה) הובא בילקוט יוסף ח״א עמוד שט, ובשם הבית אפרים (סימן ו). שכ׳ על יהודי אשכנז והלואי לא נתערב זרע קודש בחול וכו׳. אלא שגדולה חזקה. ודון מינה ואוקי באתרין. ועיין בשו״ת יביע אומר ח״ח אהע״ז סימן יב.

וז״ל מרן זיע״א במכתב משנת תשל״ג: ומכל מקום בראותי שהרבנים הראשיים אשר קדמוני, ובכללם הגאון ר׳ יצחק אייזיק הלוי הרצוג זצ״ל, ציוו לעשות לפלשים כדין גיור לחומרא, בלא ברכה, דהיינו הטפת דם ברית, וטבילה, גם אני מתחלה הנהגתי כן אחריהם, כדי להסיר כל ספק ביהדותם של הפלשים, כי שמא בתקופה כל שהיא קבלו גרים על עדתם, ומחוסר ידיעה בהלכות גרות, לא נתגיירו כדת על פי ההלכה, ונתערבו גויים אלו בקהלתם. ומכל שכן שבספר אוצר ישראל (ערך פלשים), ובשו״ת ציץ אליעזר (חלק יב סימן סו), מפקפקים מאד ביהדותם, לפיכך הוריתי לנהוג גיור לחומרא בפלשים: לאנשים, הטפת דם ברית וטבילה (בלי ברכה), ולנשים, טבילה (בלי ברכה), ולאחר שמקבלים עליהם עול מצות כדת. (כדין כל הבא להתגייר, שחייב לקבל עליו עול מצות תחלה). וחלילה לבטל התקנה של גיור לחומרא, בבחינת: ״ואל תסג גבול עולים אשר גבלו ראשונים״, שעל ידי כן יחלק העם למחנות, לענין נישואים עם הפלשים. ואף על פי שבלאו הכי הרדב״ז מפקפק על נישואי הרבניים עם הפלשים, מפני שאינם בקיאים בטיב גיטין וקידושין, דברי תורה עניים במקומם ועשירים במקום אחר (ירושלמי פרק ג׳ דראש השנה), ובמקום אחר השיב באורך להתיר גם את הקראים לבוא בקהל ה׳, והוא הדין לפלשים. ואכמ״ל. [ע״כ ממרן אאמו״ר].

ואמנם אחר שנים כתב בשו״ת יביע אומר ח״ח (אהע״ז סי׳ יא), דהן אמת שהגראי״ה הרצוג במכתבו מכ״ט אד״א תשי״ד, כתב לפקפק ביהדותם של הפלשים, מפני שראה שהחוקרים מנוי וגמור עמם שהפלשים הם בני גזע לא יהודי שנתגיירו אי פעם, וא״כ הרי ברור שלא נתגיירו ע״מ לשמור את היהדות שלנו ע״פ התורה שבע״פ, אלא יהדות שבדו מלבם,

ודינם כמי שנתגייר ע״מ לשמור כל התורה חוץ מדקדוק אחד מד״ס, שאין מקבלים אותו (בכורות ל:), וא״כ שמא אינם יהודים במובן ההלכתי. וחזר ע״ז במכתבו מג׳ שבט תשט״ו, כי שמא נתקבלו לגיור בבי״ד של צדוקים, ואז י״ל שאינם גרים, ולכן יש לגיירם בבי״ד כשר, ואז תהיה להם תורת יהודים גמורים. עכת״ד. אולם דבריו תמוהים, דמה ראה על ככה לדחות דברי גאוני עולם שקובעים בודאות שאין ספק שהם משבט דן, מפני דבריהם של חוקרים שמטילים ספק ביהדותם, ומי נדחה מפני מי, אתמהה. ומ״מ היות שראיתי שעשה מעשה וציוה להרה״ג רבי נתן סאלם זצ״ל שיצרף עמו שני ת״ח, ויעשו הטפת דם ברית וטבילה, לשם גיור לחומרא, והקבוצות של הפלשים שעלו ארצה היו מתי מעט של כמה עשרות בכל פעם, ולא הביעו שום התנגדות להטפת דם ברית וטבילה, לא רציתי לחלוק למעשה על הגריא״ה הרצוג הנ״ל, ואמרתי מהיות טוב אל תקרי רע. אולם לדינא לא כן אנכי עמדי, ודעתי שיש לסמוך על הפוסקים הנ״ל, שהפלשים יהודים לכל דבר, ואינם צריכים גיור אפי׳ לחומרא.

אלא שנכון מאד שהחתן, שהוא גר צדק, ישכנע את הכלה לעבור גיור לחומרא, שבזה יפתור את כל הבעיות ממה נפשך, וידבר על לבה שאין בכך כלום, שזה גיור לחומרא לצאת ידי חובת כל הדעות, ואין בזה שום פגיעה בהוריה, כי אף שיהודי אתיופיה הם יהודים, מכל מקום אנו חוששים שמא במשך מאות השנים האחרונות נתערבו בהם איזה גויים, ולכן נכון מאד לעבור גיור לחומרא. ויעשו הכל בדרך שכנוע, שהרי בלאו הכי היא טובלת, ורק בית דין ממתין מחוץ למקוה, וכאשר היא כולה בתוך המים, עם חלוק רחב, רק אז הם נכנסים לכמה שניות, טובלת בפניהם ומקבלת מצוות ויוצאים. ומה בכך, הרי הוא דבר של כמה שניות. לכן ישכנע אותה לעשות כן לפני החתונה, אך כ״ז אינו לעיכובא.

ובדבר מה שביקשו ברבנות מעלה אדומים, שגם החתן יחזור להתגייר שנית, הנה יש לברר באיזה בית דין הוא התגייר, ובאמת אם הדיינים אינם מוכרים, או שזה בית דין פרטי של איזה ארגון שהוא שאינו מוכר על ידי הרבנות, פעמים רבות שיש לחזור ולגייר כדת וכדין, שיש מהם ש מגיירים גם היכא שיש אומדנא דמוכח שהגר לא ישמור תורה ומצוות כלל. וגם יש ביניהם בעלי דעות פסולות ואינם ראויים לגייר.

ולענין קבלת בנות מיוצאי אתיופיה הבאות להתקבל במוסדות חרדים, ונתקלות בסירוב, נכון להשפיע עליהן לעבור גיור לחומרא, דאף שהם יהודים גמורים, כדי שיתקבלו אצל כל המוסדות החרדים יש לייעץ להן לעבור גיור לחומרא. ואחר שיגישו תעודת גיור לחומרא, יקבלו אותן בכל מוסדות החרדים. ובודאי שמצוה על מוסדות החינוך החינוך שלנו לקבלן, וכבר אמרו חז״ל (ב״מ פה.) כל המלמד את בן עם הארץ תורה, עליו נאמר: ״ואם תוציא יקר מזולל כפי תהיה״.

ואשה מבני העדה הפלאשית שעברה גיור לחומרא, לא יכתבו בכתובתה ״גיורתא״, אלא יכתבו שמה בלבד. ומותרת להנשא אף לכהן. אף שטבלה לשם גיור לחומרא. ואין לפוסלה משום כך. ובפרט בכהני חזקה שבזמנינו. וראה בשו״ת יביע אומר ח״ח (אה״ע סימן יא).

בברכת התורה ולומדיה

יצחק יוסף

הראשון לציון הרב הראשי לישראל

סימן ט

בדין הנולד מאב כהן ואם גרושה על ידי הפריה מלאכותית

בס״ד, י״ז טבת תשע״ו

לכבוד ה״ה מר **ר. כהן** נר״ו

שלום רב,

אודות מי שאמו גרושה, ואביו כהן, שחיו ללא נישואין, ונולד בן על ידי הפריה מלאכותית היאך דין הבן, הנה בבן הנולד מכהן וגרושה דרך זנות, הרמב״ם (פ״ז מהל׳ איסו״ב ה״ב) והחינוך (מצוה רסו) סבירא להו שאין הכהן חייב מלקות רק כשקידש ובעל, אבל קידש ולא בעל, או בא עליה בזנות ולא קידש, אינו לוקה כו׳ ושלא כאלמנה בכהאי גוונא. ע״ש.

וידועה בזה שיטת הרמב"ן והראב"ד. ובתשו' דבר שמואל (סימן ז וסימן כ) כ' להוכיח אליבא דהרמב"ם שלא רק שאינו לוקה אם בא עליה דרך זנות, אלא שאף אין זה אסור מן התורה. ע' קידושין (עח.) דרך ליקוחין אסרה תורה. ע"ש. אכן כל זה לא שייך רק כלפי המלקות והאיסור, אך ודאי שהולד מכל מקום חלל הוא, גם בביאת זנות. וכדמוכח מדברי הרמב"ם (פי"ט מה' איסו"ב ה"ג). ע"ש היטב. ולכן בנידון דידן לכאורה הבן מוגדר כחלל, ורשאי לישא פסולי כהונה, אך פסול מלישא כפים. ולא לפדות בנים בכורים.

אולם הנידון של כב' הוא שונה, כי ההורים ראו שכמה שנים אין באפשרותם להביא ילדים כדרך כל הארץ, ופנו לבית החולים הדסה הר הצופים, לטיפול פוריות חוץ גופית, ויש על כך אישור רפואי מפרופ' א. ה. שאכן נעשו הטיפולים ביחידתו, הרי שיצירתו לא היתה כדרך כל הארץ.

ועיין במשנה קידושין (עז.) בת חלל זכר פסולה מן הכהונה לעולם. ישראל שנשא חללה בתו כשרה לכהונה, חלל שנשא בת ישראל בתו פסולה לכהונה, ופירש רש"י, טעמא יליף בגמרא. ודוקא ישראל, אבל כהן שנשא חללה, בתו חללה, דכל ולד הנולד בביאת איסור כהונה הוי חלל. ע"כ. ומזה שהדגיש הנולד "בביאת איסור", משמע שאם נולד שלא כדרך כל הארץ, אין בו פסול של חלל, אלא דינו ככהן לכל דבר. נושא כפיו בברכה, פודה את הקטן וכו'.

ויש מי שרצה להביא ראיה לנידון דידן ממה שאמרו ביבמות (עו.) שאין הלכה כדברי רב הונא, דא"ר הונא, נשים המסוללות זו בזו פסולות לכהונה. ואפילו לרבי אלעזר דאמר, פנוי הבא על הפנויה שלא לשם אישות עשאה זונה, ה"מ איש, אבל אשה פריצותא בעלמא. ופי' ריב"ן, מסוללות מסירות ש"ז מבעליהן. ופסק הרמב"ם (פכ"א הלכה ח): נשים המסוללות זו בזו אסור, וממעשה מצרים הוא שהוזהרנו עליו, שנאמר כמעשה ארץ מצרים לא תעשו, אמרו חכמים מה היו עושים איש נושא איש ואשה נושא אשה, ואשה נשאת לשני אנשים, אף על פי שמעשה זה אסור אין מלקין עליו, שאין לו לאו מיוחד והרי אין שם ביאה כלל, לפיכך אין נאסרות לכהונה משום זנות, ולא תיאסר אשה על בעלה בזה שאין כאן זנות, וראוי להכותן מכת מרדות הואיל ועשו איסור, ויש לאיש להקפיד על אשתו מדבר זה ומונע הנשים הידועות בכך מלהכנס לה ומלצאת היא אליהן. ע"כ.

הרי שאף על פי שקיבלה לתוך רחמה ש"ז מאיש אחר, לא נפסלה לכהונה משום זונה, דלאו דרך ביאה הוא, ולפי זה הוא הדין להזרעה מלאכותית כיון שלא היתה ביאה, לא נאסרה משום זונה. ועיין בשו"ת אגרות משה (אבן העזר סימן י') שכתב, דבלא ביאת איש אין האשה נאסרת על בעלה, והולד כשר. ע"ש.

אולם אין זו ראיה, דהתם קאי על הנשים עצמן, ולא על הולד, ואין ללמוד משם לנידון דידן.

ובשו"ת מנחת שלמה תניינא (ב-ג, סימן קכד אות ד) כתב בדין הזרעה מלאכותית מנכרי, לתוך גופה של ישראלית, היאך הדין בזה, שהרי נודע דעכו"ם הבא על בת ישראל, בין פנויה ובין אשת איש, הולד כשר, ואין צריך גירות, ראה באוצר הפוסקים (סימן ד' אות י'), אלא שבשלחן ערוך (אבן העזר סימן ד' סעיף יט) כתב, שולד זה פגום לכהונה, ואמנם הרי"ף והרמב"ם ס"ל דכשרה לכהונה, מכל מקום לדינא נקטינן כדברי מרן השלחן ערוך. וראה מ"ש בזה עמודי אור (בסימן ג' אות ח'), וע"ש שכתב שהדעת מכרעת דבאשת איש לכולי עלמא הבן או הבת פגומים לכהונה.

אלא דאף על פי כן נראה דבהזרעה מלאכותית אפילו באשת איש, גם להשלחן ערוך אין הולד פגום, [עיין בחלקת יעקב (סימן כד אות יד-טו) שכתב בפשיטות דדמי לביאת עכו"ם דנתחללה בכך, וגם הולד פגום לכהונה. ואין דבריו נראין לענ"ד]. דהנה דבר זה מסתבר דגרושה שנתעברה באמבטי מזרע כהן, אינה מתחללת בכך, כיון שכל הענין של חללות הוא דבר הנעשה בגוף האשה, ולכן בעינן דוקא שכיבת אדם, ואף שכהן מחלל גרושה בביאתו אף אם בעל ולא קידש, שלדעת הרמב"ם ליכא כלל איסור תורה. אך יש לדון דיתכן דאף שהאשה אינה מתחללת, מכל מקום כיון שהולד נוצר על כל פנים מכהן וגרושה, הוי שפיר הולד חלל, כיון דגם כאן לאו בביאת איסור תליא מילתא, וכדאמרן שכהן הבא על הגרושה מחלל אותה ואת זרעו, אף על פי שרק בעל ולא קידש. ונלענ"ד ראי' ברורה דאין הולד חלל, שהרי מבואר ברמב"ם ושלחן ערוך (אבן העזר סימן ז' סעיף יד) בכהן שבא על יבמה לשוק, ונתעברה מביאה

ראשונה, דאין הולד חלל, אף על פי שעשאה זונה. ורק אם חזר ובא עליה ביאה שניה ונתעברה הוא דהוי חלל, ומוכח דאף אם נתעברה זונה מזרע של כהן, אין הולד חלל, הואיל והיא עצמה לא נתחללה בכך, ולכן סובר שפיר הרמב״ם כיון דלא פלגינן חדא ביאה לתרי איסורי, נמצא דמה שנתעברה מביאה ראשונה הוה ליה כנתעברה שלא על ידי ביאה, ולפיכך אין הולד חלל, ולא דמי לאשת איש שנתעברה מביאה ראשונה הוה ליה כנתעברה שלא על ידי ביאה, ולפיכך אין הולד חלל, ולא דמי לאשת איש שנתעברה באמבטי דאמרן שלדעת התוס׳ הולד ממזר, דשאני התם שהולד נוצר מאיש ואשה, דלית בהו הויה, ולפיכך אף על גב דלא נעשה כלל שום איסור, אפ״ה י״א שהולד ממזר, מה שאין כן הכא דגם האב וגם האשה אינם חללים, לכן רק בכהאי גוונא שהאשה מתחללת הוא דהוי הולד חלל, מה שאינו בנתעברה באמבטי דהוי לגמרי בהיתר, כמו שהאשה אינה מתחללת כך גם הבן לא נעשה חלל.

והנה לענין ממזרות כשאין ביאת איסור, אין הדבר פשוט, וע׳ בשו״ת יביע אומר חלק ח׳ (חאהע״ז סימן כא אות ג׳) שנקט להלכה שאין הולד ממזר, וא״כ אדרבה יש לדמות לשם, דהוא הדין לגבי חלל, שאין דין חלל כשאין ביאת איסור.

ושוב ראיתי בשו״ת יביע אומר חלק י׳ (חלק אבן העזר סימן י׳) שכתב להדיא שאפילו ידוע שאשה קיבלה זרע מגוי שלא על ידי ביאה, כיון שאינה מתחללת גם הבת לא נפגמה לכהונה. והביא שם בשם הגרש״ז אויערבאך במנחת שלמה חלק ג׳ (סימן צח) שאפילו אשת איש שקיבלה זרע מגוי באופן מלאכותי, אינה מתחללת, והולד שנתעברה בו אינו פגום כלל לכהונה. ע״ש. ולפ״ז כל המשא ומתן הנ״ל אינו מוכרח כלל.

ולכן בנידון דידן שהולד לא נוצר מביאת איסור, אין בו דין חלל, ונושא כפיו, ואסור לו להיטמאות למת, והרי הוא ככהן לכל דבר.

ובעבר נשאלנו באיש כהן אחד, שלא עלה בידו להביא בנים לעולם, והוא כיום בן ששים וחמש שנה, וכמעט אבדה תקותו, ומצא אשה גרושה אך לא היה עמה כלל, רק עשה הפרייה מלאכותית מזרעו על ידי מכון מוכר. ועכשיו היא מעוברת בשתי תאומות, ויש לדון אודות הבנות הללו אם הן כהנות, או חללות, ואם לעתיד יכולות להנשא לכהן או לא. והגיע לידי תשובה כתב יד של הגר״ש משאש זצ״ל מא׳ אדר תשס״ג (כחודש וחצי לפני פטירתו), וז״ל שם: נראה ברור שהבנות הנ״ל יהיו כהנות, ויכולות להנשא לכהן, כיון שלא בא עליה רק הטילו בה זרעו, והלא על ידי הטלת הזרע, אפילו זרע של אב בבתו הוא כשר לבוא בקהל, וכן מי שיטיל זרע באשת איש, הבן כשר לבא בקהל, שהכתוב אומר לא תתן שכבתך לזרע, דוקא על ידי שכיבה הוא ממזר, ומעשים בכל יום שמתירין לכתחלה להטיל זרע של גוי באשה על ידי מכון פועה, ואפילו זרע של ישראל מותר כפי הדין מטעם הנז׳. רק נזהרים בזה מטעם שמא ישא אחותו. הא לאו הכי מותר לכתחלה, וכ״ש בגרושה לכהן, שהיא רק איסור לאו בעלמא ואשה גרושה מאישה לא יקחו, ודאי דצריך קיחה ממש שהיא ביאה, ולכן נראה לי שהבנות כשרות לכהונה, ואך צריך אני להסכמת הראש״ל פאר הדור הגר״ע יוסף. [ואחר חתימת הגר״ש משאש כתב מרן אאמו״ר עט״ר זיע״א בזה״ל: גם אני מסכים שהבנות כשרות לכהונה כאשר הורה גאב״ד ירושלים ידי״נ הגר״ש משאש עליון למעלה, השי״ת יתמיד בריאותו. עובדיה יוסף].

בברכת התורה,

יצחק יוסף

הראשון לציון הרב הראשי לישראל

סימן י

היתר לבוא בקהל

[שלחן ערוך סימן ד סעיף כט]

בס״ד, כ״ו חשון תשע״ד

בדבר השאלה מכבוד ביה״ד דנתניה, בענין כשרותה של הגב׳ ר. לבוא בקהל, שלפי כל סיפור הדברים והעדויות מהסבתא יוצא לכאורה שאינה כשרה לבוא בקהל, לפי שנישאה לבעל ראשון ולא נתגרשה

ממנו. אחר העיון היטב נראה שיש להתירה לבוא בקהל ואפשר לרושמה לנישואין.

דהנה תחלה יש להבהיר, כי אין לנו להסתמך על עדות האמא לבד, בכל מה שאומרת ואשר ייגרם בכך פסול לבתה, שאין האם נאמנת לפסול את בנה ובתה, כמו שכתב הרמב"ם (פט"ו מה' איסורי ביאה הי"ד והי"ט), דפנויה שזינתה ואמרה בן זה בן פלוני הוא, אם אותו פלוני כשר, הרי הבן כשר ואינה נאמנת להיות זה בנו של פלוני, ויראה לי שחוששין לדבריה ויהיה הבן אסור בקרובות אותו פלוני מספק, ואם אותו פלוני ממזר אינה נאמנת להיות הבן ממזר ודאי על פיה כמו שביארנו אלא יהיה ספק ממזר. ע"כ. וכתב שם הרב המגיד, דהיינו שאינה נאמנת להיות זה בנו של פלוני לפטור את אשתו מן היבום, ולקום לנחלה תחת אביו. ומכל מקום אף על פי שאינה נאמנת, חוששין לדבריה לאסרו בקרובותיו. שיש להחמיר עליו בספק. וראה עוד בהלכה י"ב שם, שאפילו היא אומרת לפלוני הממזר נבעלתי הרי זה הילוד ספק ממזר, וכתב שם ה"ה, שהוא מפני שאין האשה נאמנת בפסול אלא האב בלבד, כמו שיתבאר, ואף על פי שנאמנת להכשיר והיה נראה שכ"ש לפסול, לא היא, דלהכשיר דבר תורה אין אנו צריכין לה, דהא מדינא לא הוי אלא ספק ממזר, וספק ממזר מן התורה מותר גמור לבא בקהל, אלא דרבנן גזרו עליהן, והאמינוה בשל דבריהם, אבל לפסול כיון דמדאורייתא מותר לבא בקהל, ואסור בממזרת ודאית, ואם היו מאמינים אותה ומתירין אותו בממזרת ודאית, היו מקילין בשל תורה, ולא נתנה תורה נאמנות אלא לאב. ואף על פי שחיה נאמנת כל שלא קרא עליה ערער, שאני הכא שאין אדם משים עצמו רשע. ועוד שהיא קרובה לו.

וכן הוא בשלחן ערוך אבן העזר (סימן ד' סעיף כ"ט) דאשת איש שאומרת על העובר שאינו מבעלה, אינה נאמנת לפוסלו. וע"ש בהג"ה סעיף כ"ו, דאפילו אם זינתה בודאי, תולין בבעל.

ולפי זה גם בנידון דידן אין אנו צריכים להאמין לדברי האמא במה שאמרה שנישאה לראשון, ולפסול את בתה, דשמא רק חייתה אתו ללא חופה וקידושין. דרק מפיה שמענו שנישאה על ידי חופה וקידושין, ואין לנו עדות מאף אחד שנישאו זה לזו בחופה וקידושין. והיא הרי אינה נאמנת לפסול.

ועוד שאף באב שנאמן על בנו מדין יכיר, כתב הריטב"א בב"ב (קכז:) לחד תירוצא, דהיכא שמשים עצמו רשע אינו נאמן. וכן כתב הנמוק"י שם. ע"ש. ולפי זה גם כאן שלדבריה משימה עצמה רשעית, שבעודה נשואה לבעלה הראשון הלכה ונישאת לאיש אחר, הרי אינה נאמנת לשים עצמה מרשעת.

וקיימא לן שכדי לפסול בעינן שתהיה עדות מב' עדים, וע"א בודאי שאינו נאמן לפסול, ע' בהר"ן קידושין (עח:) במתני' דהאומר זה בני ממזר. וראה בשלחן ערוך אבן העזר (סימן ב' ס"ג). ועיין בתשו' מהרשד"ם (חלק אבן העזר סימן קל"ח וסימן רל"ו) שכ' שלא די בזה שעד אחד אינו נאמן, אלא אפילו להצריך בדיקה אינו נאמן. ועיין עוד בזה בתשו' לחם רב (סימן ה'). ע"ש. ולכן אין בעדותה ולא כלום.

איברא שלכאורה יש לסתור כל זה, דאף אם מצד נאמנות אין האם נאמנת לפסול, מכל הטעמים הנ"ל, עדיין הרי מכל מהלך העדויות נראה שהבת המבקשת מאמינה לדברי אמה בכל מה שאומרת, ואם כן יש לפוסלה לבוא בקהל מצד אחר, דהוה ליה כשויא אנפשה חתיכה דאיסורא, דהיכא שלדברי השואל עצמו יש ידיעה שהדבר אסור עליו, לפי סיפור דברים שהוא מספר, אם כן היא זו שכבר אסרה הדבר על עצמה, ומה יועיל לנו כל הסברות הנ"ל שאין לאמא נאמנות וכו', סוף סוף מצד הבת עצמה לכאורה יש לנו לפוסלה.

אבן גם זה אינו, לפי מה שכתב הגאון מהרח"ש בשו"ת תורת חיים ח"ג (סימן נ"ב בד"ה אמנם כו'), דלא שייך דין שויא אנפשיה אלא כשאוסר עצמו בודאי, כההיא דכתובות (כב.), הא לאו הכי לא שייך בזה דין שויא אנפשיה חתיכה דאיסורא. ע"ש.

ואף שלא יצא הדבר מידי מחלוקת, מכל מקום בנידון דידן הרי לא ידענו וראינו בבירור שהבת המבקשת מאמינה לדברי האמא, רק שאנו חוששין לזה, ובכהאי גוונא אמרי' שאין לחוש לזה, דהוה ליה כעין ס"ס, דשמא אין הבת מאמינה לגמרי לדברי האמא וממילא אין כאן דין שויא אנפשיה חתיכה דאיסורא, ואם תמצא

לומר שמאמינה לה שמא הלכה כהמהרח"ש שבכהאי גוונא שאין האיסור בודאי אלא מספק, לא שייך בזה דין שויא אחד"א. וגם כאן הרי האם לא אמרה בודאי שנישאה לראשון בחופה וקידושין עם עדים כשרים כדת וכדין, אלא רק סתמה דבריה ואמרה שנישאה לו, ואמרה בפירוש שאינה זוכרת אם היה כדמו"י, ובכהאי גוונא כבר לא שייך דין שויא אנפשיה חתיכה דאיסורא.

ועוד שלפי היסוד שייסד לנו בעל שער המלך (פ"ט מה' אישות הט"ו) אין דין שויא אנפשיה חתיכה דאיסורא אלא בטוענת הדבר על עצמה בודאי, ולא שמאמינה לאחרים שכן הוא הדבר, שבזה כבר לא שייך דין שויא "אנפשיה" חתיכה דאיסורא. עש"ה. ולפי זה גם בנידון דידן אין דין שויא.

ובפרט יש לצרף שכל דיון זה הוא בחוץ לארץ, ושם יש תרי רובי גויים, ואמרי' שמסתמא נבעלה לאחד מן התרי רובי, רוב העיר ורוב סיעה, שכשם שעברה וזינתה עם פלוני, כן זינתה עם אחרים והיו הם גויים. והיכא דאיכא תרי רובי להיתרא שפיר מצרפינן זה להתיר השואל לבוא בקהל.

מכל הלין טעמי יש לנו כאן כמה וכמה ספיקות להתיר השואלת לבוא בקהל, ספק שמא לא נישאה לראשון כלל כדת משה וישראל, לפי שאינה נאמנת לומר כן [מכל הני טעמי תריצי הנ"ל], וגם דין שויא אנפשיה חתיכה דאיסורא אין כאן שנאסרנה מחמת שמאמנת לאמה, וכנ"ל, ואם תמצא לומר שנישאה כדמו"י שמא נתגרשה כדין, ואינה נאמנת לומר שלא נתגרשה, ואם תמצא לומר שלא נתגרשה, שמא הקידושין עצמם היו בעדים פסולים, שלפי המציאות אז במקומות ההם, יש הסתברות גדולה שכמעט ואין בנמצא עדים כשרים, ואם תמצא לומר שהיו הנישואין והעדים כשרים, שמא נתעברה מגוי, דאיכא התם תרי רובי. והיכא דאיכא תרי רובי בודאי תלינן שנתעברה מאיש אחר, וכמו שהעלה בשו"ת עין יצחק (חלק אבן העזר סימן ז אות יא). ובשו"ת לב אריה ח"ב (סימן מ), ובשו"ת באר אברהם (סימן מא). [ובעין יצחק שם כתב, שזהו היתר מרווח לדברי הכל]. ואף שהאשה טוענת שנתעברה מפלוני הפסול לה, הנה עי' למהר"א פלאג'י בספר עיני כל חי שם (דף קנו ע"ב) בתשובת גאוני ירושלים רבי יעקב שאול אלישר, רבי רחמים יוסף פרנקו, ורבי שמ"ח גאגין, שהביאו תשו' הרב בני יעקב (סימן י) שכתב, דאף שהיתה אשת איש ולא דיימא אלא מהחשוק הנואף, ושניהם מודים שהולד ממנו, עם כל זה ס"ל דתלי' שמגוי נתעברה. והסכימו לדבריו.

ובתשו' שאח"ז מהראש"ל הגאון רבי אברהם אשכנזי כתב ע"ד ביה"ד הנ"ל, שכל דבריהם נכונים וישרים ובנויים על דברי הפוסקים, ועל אדני השכל הישר והאמת, ואין דבריהם צריכים חיזוק. ע"ש.

וכן מסקנת מהר"ד פיפאנו בשו"ת אבני האפד (בקו' נושא האפוד שבסוף ח"ב, סימן כח). וכן נראה מדברי הבית מאיר בחידושיו לאבן העזר (סימן ד סע' כז) שנטה לסמוך על רוב נכרים גם היכא שהיא טוענת שמישראל נתעברה. ע"ש.

וכן כתב הגאון חתם סופר בתשו' (חלק אבן העזר סימן יג, ודלא כמו שכתב שם בסימן י). וכן הביא בשו"ת יביע אומר (ח"ט אבן העזר סימן ג אות ח) לדברי מהר"א גאטניו בעל שו"ת צל הכסף בתשובה שהובאה בספר עיני כל חי (דף לקח ע"א), שכתב ללמוד מדברי הרמ"ה (ב"ב פ' י"נ סימן קי) דאף שאמרה האשה שהבן הגדול הוא מבעלה, כל שיש לנו ספק דשמא מגוי קאתי, אינו אלא ספק ממזר. ע"ש. והכי נמי בנידון דידן, יש לתלות שנתעברה מן הכשר לה. ועיין עוד בתשו' אחרת ביביע אומר (ח"ט אבן העזר סימן ד) מה שכתב בזה.

ועוד יש להתיר בנידון דידן ממה נפשך, שהרי כל הסברא שמסתמכין על ההיתר דתרי רובי הוא רק היכא שעוברת במעשיה על איסור אשת איש דאורייתא, ובזה אמרי' שכשם שלא איכפת לה מאיסור דאורייתא, כן לא איכפת לה מאיסור בעילה לגוי. ואם כן ממה נפשך יש להתירה, שאם יש לנו צד שנבעלה לגוי משום התרי רובי, זהו משום שהיא אשת איש, ואז על הצד שהיא אשת איש אמרי' שנבעלה לגוי, ועל הצד שלא נבעלה לגוי אלא לישראל זה שנשואה לו בנישואים אזרחיים, זהו משום שהיא אינה אשת איש, ולכן איכפת לה מעריות, ולצד זה ודאי שלא נישאה לראשון כדמו"י.

ובשו"ת יביע אומר (ח"ח ס"ס ה) הביא מתשו' הגר"א גולדשמידט, שהביא עדות הגר"ש קרליץ באשה שנישאה בחופה וקידושין, ואחר כך נפרדה מבעלה בערכאות, ונישאה לאחר בערכאות ונולד לה בן, ושאלו את פי החזון איש והורה שאין לפסול את הבן, כי אין האם נאמנת לפוסלו, ואשר לאב, הרי לא היתה לו כל ידיעה שהאשה היא אשת איש, וכל מה שידע בזה היה מפי האשה בלבד, ולכן אין כאן "יכיר" של האב לפסול את הבן". ויותר מכך א"ל החזון איש שמאחר ואין לפסול את הבן, אין גם מקום לפוגמו, ולכן אין מקום לציין זאת בהחלטת בית הדין. ע"כ.

וכיון שבית הדין דעתו להתיר את המבקשת לבוא בקהל, גם אני מצטרף לפסק ביה"ד הנ"ל

יצחק יוסף

הראשון לציון הרב הראשי לישראל

סימן יא

בענין חזקת יהדות של מאומץ

[שלחן ערוך סימן ד סעיף לא]

בס"ד, כ"ח שבט תשע"ד

לכבוד הדיין המצויין הרה"ג ר' **ירון כהן** שליט"א

ירושלים.

בדבר השאלה באיש כבן חמישים שנה שבא מארגנטינה, והיה מוחזק כיהודי לכל דבר, ויש לו אשה ובנים, ולפני זמן מה סיפרה לו אמו שאינו בנה אלא מאומץ הוא. ואחר בירור מצדו אצל דודיו ודודותיו, התברר לו שאכן הוא בן מאומץ, ולדברי אחת הדודות שתיווכה את האימוץ הוא נולד לנערה יהודיה שבאה מעיר טוקומן בארגנטינה [שכפי שהתברר יש בעיר זו הרבה קהילות יהודיות גדולות, מזמן הברון רוטשילד שהקים שם מושבות ליהודים לפני כמאה שנה], שהרתה בגיל 16 וחיפשה משפחה מאמצת לבנה. וכעת בא האיש לאר"י עם כל משפחתו במטרה אחת, שהבי"ד דכאן יגיירוהו כדת וכדין אחר שאינו יודע אם בן ישראל הוא. ושואלים את מעלת בית הדין כדת מה לעשות.

והנה ידוע מה שאמרו בקידושין (עו:) אין ערער פחות משנים. וכ"ה ברמב"ם (פי"ט מאיסורי ביאה הי"ח). וכן כתב הר"ן קידושין (עח:) במתני' דהאומר זה בני ממזר. ע"ש. ועיין בשו"ת מהרשד"ם (חלק אבן העזר סימן קלח וסימן רלו) בנידון איש שהוציאו עליו לעז שהוא ממזר, וכן העיד עליו עד אחד, והשיב שאינו נאמן לפוסלו, שאין ערער פחות משנים, ולדעת הרמב"ם אפילו להצריך בדיקה אחריו צריכה להיות עדות גמורה, מפי שני עדים כשרים. ואפילו לפי' רש"י כו', היינו דוקא להצריך בדיקה אחריו, אבל לפסול פשיטא דעדות גמורה בעינן, ואפילו אם קוראים לו ממזר ושותק וכו'. ע"ש. וכן כתב מהריב"ל ח"א (כלל ב סימן ב), ובתשו' הלחם רב (סימן ה). ע"ש. ובנידון דידן ודאי שאין כאן עדות גמורה של ב' עדים כשרים. ואין האם והדודים נאמנים לפוסלו ולבטל חזקתו שהיתה לו עד עכשיו שהיה ישראל כשר לכל דבר, שהרי הם עדים פסולים לגביו ולא נאמנים.

ואף שכתב הרמב"ם (פט"ז מה' סנהדרין ה"ו) שאין צריך שני עדים למלקות אלא בשעת מעשה, אבל האיסור עצמו, גם בעד אחד יוחזק, כמו עדות על גרושה או זונה אשה זו, שלוקה אף על פי שעיקר האיסור הוקבע בעד אחד. ע"ש. ועיין ברש"ש חולין (צו.) שכן כתב הנמוק"י ב"ב (נו:). ע"ש. [ועיין ירושלמי נזיר פ"ח ה"א, וירושלמי סוטה פ"ו סוף ה"ב]. מכל מקום נראה דהיינו דוקא כשבאמת מתחלת הענין כבר הוקבע כן ע"פ עדות עד אחד, מה שאין כן היכא דאדרבה מתחלת הענין היה הדבר מוחזק להיתר, לאו כל כמיניה דעד אחד לבוא ולעקור חזקה זו שנשתרשה. ובנידון דידן מלבד שאפילו עדות עד אחד כשר אין לפנינו, הרי עדות זו היא גם נגד החזקה שהיה מוחזק בה עד עתה ליהודי כשר.

ובפרט לפמ"ש הגאון פני יהושע בקונטרס אחרון בקידושין (סימן צו) להוכיח מדברי הגמרא בקידושין (סד:) שכל דברי הרמב"ם הנ"ל היינו דוקא שאף בלא דברי העד איתרע חזקתה, כגון בגרושה שזרק לה בעלה גט ספק קרוב לו ספק קרוב לה, ועד אחד

העיד שהיה קרוב לה וכו', הא לאו הכי מודה הרמב"ם שצריכים להיות שני עדים. ע"ש. וכאן הרי לא היתה כל רעותא בחזקת כשרות שלו כיהודי עד שבאו אליו דברי אמו. ועוד יש לדחות זה לפמ"ש הגאון בעל שם אריה בס' ערוגות הבושם (בקונטריס חתיכה דאיסורא ואמתלא, אות כ) שבדיבור ואמירה בלבד מבלי שיעשה שום מעשה ומנהג המחזיק את האיסור לאחר מכן, הדבר ברור דלא חשיב הוחזק האיסור, ואפילו לאחר שלושים יום ויותר. ע"ש. ובנידון דידן הרי לא היתה כי אם אמירה סתמית על ידה ולא עשתה כל מעשה בענין כדי לאוסרו ולבטל חזקתו הראשונה, וגם לא נאמרה עדות זו בפני עדים או בפני בי"ד, אלא כסיפור דברים בעלמא בינה ובינו, ואין בזה כדי לבטל חזקת היתר שלו.

ובפרט שיש לנו בנידון דידן ס"ס להתירו, ספק שמא לא נאמנת האם ושאר קרובים לומר שאינו בנה, ואכן בנה הוא לכל דבר, כפי שהיה מוחזק עד עתה כישראל גמור, ובכל מקום אזלינן בתר חזקה. וסוקלין ושורפין על החזקות. ואם תמצא לומר שאכן אינו בנה, שמא אמו יולדתו שממנה לוקח לאימוץ, היתה גם כן יהודיה, דאף דקיימא לן כל דפריש מרובא פריש, והרוב בארגנטינה ודאי גויים, מכל מקום מלבד שאף המיעוט מידי ספק לא יצא, הרי מסתבר הדבר שרצו לבקש בדוקא ילד יהודי כדי לאמצו, שכן הוא הדרך דרך כלל. בפרט ששמענו כאן עדות מהדודה שלדבריה היא היתה מתווכת כל ענין האימוץ, ולדבריה ילדתו כאשר היתה יהודיה, ואף שודאי אין כל משקל של עדות לדבריה, מכל מקום אחר שאינה מעידה נגד הרוב, וגם הרוב עצמו אינו בגדר מברר, ודאי שיש לפחות להסתפק שמא צודקים דבריה, שיכולה מיהא לברר לנו שלא בא הוא מן הרוב אלא מן המיעוט. מה גם שאותה עיר שממנה באה אמו, היו בה כאמור קהילות גדולות של יהודים, ולכן בודאי שספק יש לפנינו. והרי ס"ס להתירו ולהשאירו בחזקת ישראל.

ומה שנשאר לדון בזה הוא מצד שויא אנפשיה חתיכא דאיסורא, שנראה מכל סיפור הדברים שמאמין הוא לאמו שאכן אינו בנה אלא ילד מאומץ, ולכן בא בסערת נפש ובהחלטיות כזו לבקש שיגיירוהו, ואם כן מצד זה כבר יש לדונו לכאורה לחומרא ולהצריכו גיור. אכן עיין להתוס' רי"ד בקידושין (יב:) בסוגיא דיהודית דביתהו דר' חייא, שכ' דהיינו דוקא היכא דלא מפסיד לאחריני, אך היכא דאגידא ביה ומשתעבדא ליה ומטי איסורא לגביה לא מהימנא. ע"ש. וכאן הרי הוא חב לאחריני, לאסור עצמו על אשתו הנשואה לו משנים כדת, שאשתו היהודיה אסורה להמשיך לחיות עמו במדה והוא גוי, כל עוד שלא יתגייר, ויעשו חופה וקידושין כדת.

ועוד לפי מה שכתב הבית יוסף (סוף סימן מו) שכל שאומרת בשם אחרים אינה נאסרת על בעלה משום שויא אנפשיה חתיכה דאיסורא. ע"ש. ובשער המלך (פרק ט' מהלכות אישות הלכה ט"ו) האריך הרבה בסברא זו. ע"ש היטב. והכא נמי הרי אין איסורו על עצמו אלא משום דברי אמו וקרוביו, ולא חשיב זה שויא אנפשיה חד"א. ועיין עוד היטב במאירי קידושין (סו.) ודו"ק. ועיין עוד בתשו' אגרות משה חלק ג' (חלק אבן העזר ס"ס ל). ע"ש.

אכן מכתובות (כב:) בסוגיא דאומרת ברי לי, ונחלקו שם רש"י והר"ן בביאור הסוגיא. וכתב המהרח"ש (ד"פ ע"א) שמתוך דברי הפוסקים נראה לו שדעתם כפירוש רש"י שם ולא כפירוש הר"ן. לפי זה יצא שאם מאמין בן זה לדברי אמו שמספרת לו שאמצה אותו, י"ל שע"פ ברי שלו שמאמינה, יש לאסור עליו להמשיך ולנהוג כישראל, אחר שלפי זה יצא שספק גוי הוא. ועיין באור שמח (פי"ב מה' גירושין ה"ז) מ"ש על קושית הגאון רבי עקיבא איגר בדרוש וחידוש בכתובות (כז:), וכתב ליישב קושיתו ולחלק בין כשיש נפקא מינה לגבי הבנים או רק לגבי עצמו, שברי שלו מהני רק לגביו ולא לגבי בניו. ע"ש היטב. ולפי זה בנידון דידן שיש ודאי נפקא מינה לגבי בניו, לא מהני ברי שלו. אך עדיין בנידון דידן הרי יהיה זה להיפך מסוגיא דהגאון רבי עקיבא איגר והאור שמח, כי גם אם לגבי בניו לא מהני הברי שלו, עדיין איך נוכל לסלק הברי שלו לגבי עצמו, שהרי לגביו כן נאמן הוא. ולכן מצד זה יש מקום לאוסרו, אם אכן המציאות לפנינו שיש לו ברי על פי דברי אמו, שמאמין הוא לדבריה לגמרי. הגם שעדיין אחר מה שמאמין לה, הרי לא יצא הוא מדי

ספק, שעדיין גם אותה האם שילדתו הרי היא לפחות ספק גויה, ולא שאם מאמין הוא לדברי אמו נכנס הוא להיות גוי ודאי. ויש לדון בזה אם בכהאי גוונא שייך סברא דברי לו, אף לגבי עצמו, שלכאורה נראה דאין סברא דברי שייך אלא בגוונא שאחר שיש כאן ברי הרי יש לו ודאי איסור או ודאי היתר, הא לאו הכי שאחר הברי שלו נשאר הדבר ספק, י״ל דלא חשיב זה כברי. וכעין מה שכתבו הפוסקים לדון לגבי שויא אנפשיה חתיכה דאיסורא שלא שייך זה בספק איסור. ואכמ״ל.

מכל הלין טעמי נלע״ד שמצד הדין יש להשאירו על חזקתו הראשונה שהיתה לו עד עכשיו שהיה מוחזק כישראל. אך אם יראו חברי ביה״ד שלבו מאמין לדברי אמו וחושב עצמו כספק גוי, הנכון שיעשו לו גיור לחומרא.

בברכת התורה ולומדיה,

יצחק יוסף

הראשון לציון הרב הראשי לישראל

סימן יב

בדין גיורת למי שהוא ספק שמא הוא כהן

[שלחן ערוך סימן ו׳ סעיף ח]

כהנים בזמנינו הם כהני חזקה, ואינם כהנים "ודאי"

בס״ד, ט׳ אלול תשע״ד

בא בפנינו [בפני בית הדין הגדול] תיק ערעור, בדבר זוג אשר קבעו זמן להינשא, והינם עומדים סמוך מאד ליום חתונתם, והבחורה בשם ר. ט. ר. הינה בת לאם גיורת אשר נתגיירה בגיור קונסרבטיבי, והבת הזו הניצבת לפנינו התגיירה שוב לאחר מכן בגיור אורטודוקסי, כך שאין ספק על כשרות יהדותה, ואמה של הבחורה היתה נשואה לכהן, היינו שהבחורה היא בת כהן. והבחור אשר עומדת להינשא אליו, בשם ע. צ. לא היה מוחזק מעולם ככהן, ואף אביו אמר לו שאינו כהן, אכן בעת רישום הנישואין נתברר שכתוב בכתובת אביו שהוא כהן. ודודו של הבחור אמר לו גם כן שהוא כהן. והשאלה אם רשאים להינשא, או שאסורים משום גיורת לכהן.

והנה אחר שהוחזק זה הבחור כל השנים שאינו כהן, לא הוא ולא אביו, לא בנשיאת כפים ולא בעלייה לס״ת וכו׳, אם כן לכאורה אין להחזיקו שוב ככהן בודאי, רק אם תהיה עדות ברורה, ולא גרע ממה שאמרו בקידושין (עו:) אין ערער בפחות משנים. ועיין בכיוצא בזה בתשו׳ מהרשד״ם (חלק אבן העזר סי׳ קלח, וסי׳ רלו), ובתשו׳ מהריב״ל חלק א׳ (כלל ב סי׳ ב), ובתשו׳ לחם רב (סימן ה). ע״ש. ועיין עוד היטב בכיוצא בזה בתשו׳ המבי״ט ח״א (סימן ריט). ע״ש. אולם יתכן דאין ערער פחות משנים שייך לגבי לפסול אדם ממעלתו, אבל לא לענין חשש להחמיר עליו. ובמהרשד״ם שצויין מדובר רק על ממזר, ואין משם ראיה לנידון דידן. ולפי זה גם מהמבי״ט שם ליכא ראיה. ועיקר סברת המבי״ט שם היא שיטה חדשה שהדבר תלוי אם הוא מודה לדברי העד, או שמסופק הוא כמקדם. וגם המבי״ט סיים שכל זה רק כשאין לבו נוקפו בשום ספק כהונה.

אלא דצריך לעיין, שאם יש כזו חזקה, שהוחזק שאינו כהן, וכדי להוציא מחזקה זו צריך שני עדים, דאין ערער פחות משנים. [ולהלן צורף עוד, דמה שלא הוחזק עד היום ככהן הוי ריעותא. ועוד שיש ס״ס, שאנשים שלא היה ברור כ״כ יחוסם שמא הם חללים, שאפשר שאבותיהם לא נזהרו]. אם כן מהו שנפסק בשלחן ערוך (אבן העזר סימן ג) שבשביל להיות כהן ככהני זמן הזה, מעלין לכהונה ע״פ עד אחד, ואפילו על פי עדות אביו. ואפילו משטרות מעלין לכהונה בזמן הזה. וכן מעלין מנשיאות כפים ומקריאה בתורה ראשון להיות כהן ככהני זמן זה. אלא שכתב מרן שם בסעיף ו׳, שאפילו הוא אומר כהן אני, וע״א מעיד שיודע באביו שהוא כהן, אין מעלין אותו לכהונה על פיו, שמא חלל הוא, עד שיעיד עליו שזהו כהן. ורק אם הוחזק אביו כהן, או שהעידו עדים שאביו כהן, ה״ז בחזקת אביו.

ובנידון דידן יש לדון, אם החתן האמין לדברי דודו בכך שהוא כהן, ממילא יש לאסור עליו

להתחתן עם אשה זו, משום שויא אנפשיה חתיכא דאיסורא, אחר שאסר על עצמו להינשא למי שאסורה משום כהונה, אלא שהרי כתב הבית יוסף (ס"ס מו) שכל שאומרת בשם אחרים אינה נאסרת משום שויא אנפשיה חתיכה דאיסורא. ועיין עוד היטב בכל מה שהאריך בזה הגאון שער המלך (בפ"ט מה' אישות הט"ו), וכך הוא היוצא מכל דבריו. עש"ה.

ולפי זה בהיות ואין כאן עדות גמורה, אלא רק על פי עד אחד, ועד זה הוא פסול הן משום קורבה, והן משום שאינו שומר תורה ומצוות, ממילא אין בדבריו כלום להוציא ממה שהיה מוחזק עד עכשיו שאינו כהן. ומה שכתוב בכתובה של הורי החתן שאביו היה כהן, ואם כן לפי זה לכאורה הרי יש עדות בשטר על זה, וקיימא לן שמעלין לכהונה משטרות, עדיין הרי אין זו עדות בשטר על החתן עצמו אלא על אביו, ואפשר שזהו אף אינה עדות על אביו, אלא על אבי אביו, שכן הוא הדרך בכתיבת הכתובה, פלוני החתן בן פלוני הכהן, ואם כן העדות לכהונה הינה על אבי החתן, ולא על החתן עצמו. ועיין היטב מ"ש בזה בתשובת העונג יום טוב (סימן קנז) גבי גט. ושכן משמע מההפלאה בכתובות (כד:). ע"ש.

וידועים דברי הב"ש באבן העזר (סימן ג ס"ק י"א) שכתב, כתב המגיד, ע"א אינו נאמן אלא אם כן כשמעיד עליו שהוא כהן, אבל אם מעיד על אביו שהוא כהן, אינו נאמן, דאין לנו אלא מה שאמרו חז"ל, ובש"ס איתא דמעיד עליו שהוא כהן, משמע אם מעיד על אביו לא מהני, ולמה שנתבאר שיש לחלק בין אם משפחתו ידועה, לבין היכא דאין משפחתו ידועה, יש ליתן טעם לדין זה כשאביו מוחזק לנו או היכא דשני עדים מעידים על אביו שהוא כהן, תו לא חיישינן שמא חלל הוא. אבל אם אינו מוחזק וליכא אלא עד אחד, חיישינן שמא חלל הוא. עכ"ל.

ולפי כל זה אפשר שאף אביו עצמו לא היה כהן כשר אלא חלל, שאין ע"ז עדות. וכל שכן שעליו עצמו אין כל עדות בשטר שהוא כהן כשר שאינו חלל. אלא דמהב"ש אין ללמוד לגבי אביו שהוא חלל, כי הב"ש דיבר בע"א, אבל בנידון דידן יש שטר. אא"כ מצד שהעדות בכתובה של אבי אביו, אבל אין זה שייך לב"ש. ועיין עוד היטב בתשו' מנחת יצחק ח"ב (סימן קלב). ע"ש.

ועוד יש לצרף לזה את שיטת רש"י והרמב"ם, דנראה דס"ל דאיסור גיורת לכהן לא הוי אלא דרבנן, ע' ברמב"ם (פי"ח מה' איסו"ב, ופט"ז מה' איסו"ב ה"א וה"ב), ורש"י ביבמות (סא.), ובמראה הפנים על הירוש' יבמות (מז.), ובתשו' היכל יצחק (סימן יח), ובתשו' יביע אומר ח"ז (חלק אבן העזר סימן יא אות א). ע"ש.

ולדבריהם שאיסור גיורת לכהן עצמה הוי דרבנן, ודאי שגם הוולד הנולד מביאת גיורת לכהן, הוא לכל היותר חלל האסור רק מדרבנן. ואם כן לשיטתם ממה נפשך אין האיסור שלפנינו אלא דרבנן, היינו בין אם נחזיק הגיור הראשון שעשתה האמא של הבחורה שאינו גיור כלל, ואז רק הגיור שעשתה הבחורה בעצמה הוי גיור, אם כן נחשבת היא לגיורת שאסורה מדרבנן לכהן לדעתם, ובין אם נחזיק הגיור הראשון שעשתה האמא לגיור כשר, [אף שיש לפקפק בודאי בגיורים הנעשים על ידי קונסרבטיבים, וכמו שכתב בשו"ת אגרות משה (יורה דעה חלק ג סימן עז), בזה"ל: ובדבר ילדים וילדות שאמותיהם נכריות אין לקבלם ללמוד בישיבה עד שיסכימו האב והאם לגיירם על דעת ב"ד, וכן אלו שאמותיהם נתגיירו אצל רב קונסרבטיבי אינו גרות וצריך לגייר את הילדים ע"ד ב"ד. ע"כ], ואם כן אין הבחורה נחשבת לגיורת, אלא לבת גיורת, שנולדה באיסור מנישואי גיורת לכהן, שהיה אסור לאמא להינשא לכהן, עדיין לא הויא אלא לכל היותר חללה מדרבנן. ולשיטתם ודאי דכל נידון דידן הוי ספיקא דרבנן דאזלינן לקולא. ואף אי לא נקטי' כוותייהו, עדיין הוי ספק ספיקא בדאורייתא וספק אחד בדרבנן, דשמא אינו כהן, ואם תמצא לומר כהן הוא שמא אין האיסור אלא מדרבנן, ואנן נקטינן דעבדינן ס"ס בכהאי גוונא. [ועיין בברכי יוסף אורח חיים סימן קפד, ובילקוט יוסף איסור והיתר ח"ג דיני מליחה סימן סט הערה צג].

אבן כ"ז הוא רק לרווחא דמילתא, שהעיקר נראה כמש"כ לעיל, שאין לפנינו עדויות הכשרות

להוציאו מחזקתו, שהיה מוחזק עד עכשיו כמי שאינו כהן. ועיין בשו״ת יביע אומר חלק ט׳ (חלק אבן העזר סימן ו) שנראה מדבריו גם כן דהוי ריעותא גדולה זה שהיה עם אביו בבית הכנסת בימים נוראים ובחגים, ולא היו נושאין כפיהם. ע״ש. ועיין להרדב״ז בתשו׳ דברי דוד (סימן לא) שכתב, שזה שאביו היה מיטמא למתים, ולא נהג דבר כמנהגי הכהונה, אף אם היו קוראים וחושבים אותו הגויים ככהן, לא הויא חזקה, כיון שלא הוחזק לנו שהוא כהן. ויש גם ס״ס בדבר, דשמא אינו כהן, ושמא נתחלל מכהונה. ע״ש.

וכ״ז שייך אף בנידון דידן, שמלבד שלא היה מוחזק כלל ככהן, וכל הכהנים אף הידועים אינם אלא כהני חזקה לד׳ הרבה פוסקים, מלבד זה שמא נתחלל מכהונה, בפרט שכיון שלא ידעו שהם כהנים, ממילא גם לא נזהרו שלא להתחלל בכהונה.

כהנים בזמנינו הם כהני חזקה, ואינם כהנים "בודאי"

והנה מלבד החזקה שלא הוחזק לנו ככהן, יש לצרף סניף נוסף, מ״ש בשו״ת הריב״ש (סימן צד), שהכהנים בדורינו שאין להם כתב היחס, רק מפני חזקתם נהגו היום לקרותם ראשון לתורה. ע״ש. והביאו המהרשד״ם (חלק אבן העזר סימן רלה), ושם דן לגבי שבויה שנשבית יתרה מבת שלש שנים ויום א׳, ואשה שנשבית עמה מעידה שהיא טהורה, אם יכולה להנשא לכהן, אם לא, ולאחר שפלפל בענין עדות השבויה, הביא מ״ש הריב״ש הנז׳, דמה שכהנים כיום קוראים בתורה תחלה, הוא בגלל החזקה, שהרי אין להם ספר היחס. ואינם כהני׳ ודאי אלא ספק. והוא רק מנהג לקרותם ראשון לס״ת. והתיר בנידונו על פי ספק ספיקא. ע״ש. ועיין בשו״ת יביע אומר (ח״ו א״ח ס״ס כב) שאף שהמהרימ״ט (סימן קמז וקמט) האריך לסתור את דבריו של המהרשד״ם, ולדעתו הם כהני ודאי. מכל מקום השבות יעקב ח״א (סימן צג) כתב לדחות דבריהם, והחזיק בסברא זו שכהני דורינו כהני ספק הם. ע״ש.

גם בשו״ת שאילת יעב״ץ ח״א (סימן קנה) כתב, דבכהנים שלנו הם חזקה בעלמא. אף על גב דלחומרא אזלינן בהו לכל מילי, ופרקינן בכורים על ידייהו, משום דלא אפשר באחריני, מיהא להקל לא, דהיינו להוציא ממון האב מספק, נראה שאין כחן יפה להפקיע ממון בחזקתן הגרוע׳. וכמעט שאני אומר דמדינא צריכים להחזיר, ולפחות כל כהן יחוש לעצמו לפרוש מספק גזל, שמא אינו כהן. ע״ש.

וכיוצא בזה מבואר בדרכי משה בהלכות פסח (אורח חיים סימן תנ״ז ס״ד) בשם המהרי״ו, שעכשיו אין נותנין חלה לכהן קטן, דלא מחזיקין בזמן הזה לשום כהן ככהן ודאי. וע״ש במגן אברהם (ס״ק ט׳) דמה שאין הכהנים נחשבים ככהני ודאי, הוא מחשש שמא התחללה אחת מאמהותיו. והביא שכן פסקו הרש״ל והמהרי״ל. ע״ש. ויש שכתבו לחלק בין כהנים בארץ ישראל, לכהנים בגולה, וכך כותב בשו״ת בית אפרים (אורח חיים סימן ו׳). ובזה הוא מיישב מה שהכהנים אינם נושאים כפיהם בחוץ לארץ, והיינו מפני שהכהנים בזמננו אינם מיוחסים. ומוסיף, שגם אם על ידי החזקה הם ככהנים גמורים, ולא כסברת השבות יעקב והמהרשד״ם, יש לחלק בין בני אר״י למלכות מצרים, שבהם פסק מרן שישאו כפיהם, לפי ששביתתם במקומם כמאז כן עתה, ולא היה להם טלטול הגירושין, ובגולה לא הלכו, רק כל הגלים והמשברים שעברו עליהם היו בקביעותם, ושפיר הוי כהני חזקה. מה שאין כן במדינות אלו ובמדינות אשכנז, שהורקו מכלי לכלי ומגולה אל גולה, בגירוש צרפת קטלוניה וכו׳, ונתפזרו מהר לגבעה, כמוזכר בספרי מהר״י אברבנאל, וצרור המור, בזה ודאי יש לחוש שנתבוללו. ובפרט כהני ההמון שאינם יודעים מקור מחצבתם כלל, רק באמירה בעלמא קנו הכהונה, והידיעה לאמיתה היא רפופה בידם, כאשר אירע כמה פעמים שאנשים מחזיקים עצמם בכהונה, ולבסוף נודע על ידי ארחי פרחי ששקר בימינם, או שגו וטעו בשמועתם.

ומהר״ש קלוגר בחכמת שלמה (אבן העזר סימן ו ס״ק ח) כתב, שאין לצרף סברא זו אפילו לספק, ומיהו בשו״ת האלף לך שלמה (אבן העזר סימן יד, לז-לח) חזר בו, וס״ל שאפשר לצרף דעת המהרשד״ם לסניף. ורק במקום דאין עוד צירוף ס״ל דאין לסמוך על דעה זו. ע״ש.

גם המהרש"א בגליון השלחן ערוך (יורה דעה, סימן רעב ס"א, ד"ה שהיא טומאה דרבנן) כ' שיש לצרף סברא זו לספיקות, וז"ל: "עיין מ"ש בגליון לעיל סימן שה ס"ח, וסי"ח, בכהנים בזמן הזה, (א"ה. כוונתו למה שהביא שם דברי היעב"ץ, דכהנים בזמן הזה צריכים להחזיר דמי הפדיון לאבי הבן), ויש לעשותו סניף בספיקות". עכ"ל. וכ"ה בשו"ת דבר יהושע (אהרנברג, ח"ג אבן העזר סימן ח וסימן כו).

ובשו"ת יחוה דעת ח"ה (סימן סא, ד"ה וכן בקדש חזיתיה) הביא שבשו"ת אבני צדק (אבן העזר סימן ה), והרב השואל בשו"ת מהר"ם שיק (אבן העזר סימן ו), ובשו"ת צמח צדק מליבאוויטש (אבן העזר ס"ס יא), כתבו להתיר ע"פ דברי המהרשד"ם, לישראל לישא בת כהן, אף אם אינו ת"ח. ע"ש.

ובשו"ת רב פעלים ח"ב (אורח חיים סימן לט) אחר שהביא לדברי החולקים ע"ד המהרשד"ם כ' "איך שיהיה הנה מצינו לאחד מן הראשונים הוא הריב"ש ז"ל, דס"ל הקדימה לכהן בזמן הזה היא מתורת מנהג ולאו מדינא, והחזיקו בסברא גדולי עולם מהרשד"ם ודעמיה וכו'". עכ"ל.

ובקובץ משנת יוסף (גליון יד) הוסיף הרה"ג רבי יהודה בן דוד שליט"א עוד כמה אחרונים שצירפו דעת המהרשד"ם לסניף, ועיין בשו"ת מנחת יצחק ח"א (סימן פז אות ט) שאף הוא צירף דעת המהרשד"ם לסניף. ואף בשו"ת בית אבי ח"א (אבן העזר סימן קלד, עמוד רלה) צירף דעת המהרשד"ם לסניף. ע"ש. גם בשו"ת ארץ טובה (סימן סא) האריך לצדד להקל ולסמוך על המהרשד"ם. גם בשו"ת שבט הלוי ח"ט (סימן רנג), וח"י (סימן רכד, רכה) כ' שמצב היחוס בעם ישראל ירד פלאים. ושדברי המהרש"ל ביש"ש ב"ק (פ"ה סימן לה), ובחולין (פ' כל הבשר ס"ס ד), שקרוב לודאי שרוב הכהנים נתבלבלו, פשיטא ופשיטא דהם אמיתה של תורה, בחלקי עמינו שחיו בהפקרות גמורה. ועיין עוד מ"ש בזה בח"ג (סימן קס) ומה שהביא מהמאירי קידושין (סט:). ע"ש. ועיין עוד בח"י (סימן לב אות ג).

גם בשו"ת ויען דוד ח"ב (אבן העזר סימן קעט אות ח) כתב דמי שאבותיו לא שמרו תורה ומצוות, איתרע ליה רוב משפחות בשם 'כהן', שהם כהנים. שי"ל דבין אותם שלא שמרו תומ"צ רובם חללים, ואם תמצא לומר דחללים מיעוטא יש לצרף שיטת הריטב"א דמצרפים מיעוט שאינם כהנים למיעוט חללים. ולסניף יש לצרף דברי המהרש"ל הנ"ל, ואיתרע ליה רובא. ע"ש.

ועיין באנציקלופדיה הלכתית רפואית ח"ד (ערך כהן עמוד 80) שהביא מחקר שיש לכהנים גֶנים מיוחדים. ובס' נשמת אברהם (מהדו"ב אורח חיים סימן תנז ס"ק א) העיר לנכון דאין המחקר יכול להתייחס לבעיית חללות שלהם, דאף על פי שע"פ הגנים הוא כהן, ע"פ ההלכה אינו כהן כלל. ובמהדו"ק (אבן העזר סימן ד סע' יג אות ו), כתב, דאין לסמוך על בדיקות אלו אלא לסניף, וביותר, דכ"ז רק לומר על מי שאינו נושא 'גן' זה שאינו כהן, אך מי שנושא 'גן' זה אין 'כלל' ראיה שהינו כהן, דשמא הוא חלל וכדו'. וכידוע לא מפי בדיקות מעין אלו אנו חיים, וכמו שכתב ביביע אומר ח"י (אבן העזר סימן יב) על בדיקות גנטיות, שדבר זה כבר הוכרע בבית הדין הגדול ירושלים, שאין לסמוך מצד ההלכה על מסמך כיוצא בזה, כי אין הבדיקה המדעית הזאת יוצאת מגדר אומדנא והשערה בעלמא. ואין בבדיקה זו מופת חותך לקביעה זו מצד ההלכה. והחליטו כן לדינא לאחר שעיינו היטב בדברי האחרונים שבדורותינו, ומהם שו"ת דבר יהושע אהרנברג ח"ג (חלק אבן העזר סימן ה), שמש ומגן ח"ג (חלק אבן העזר סימן יז-יח), פסקי דין רבניים ח"ב (עמוד קכג), וחי"ג (עמוד נה).

וע' להגאון הראש"ל רבי בן ציון מאיר חי עוזיאל זצ"ל בספרו שערי עוזיאל ח"ב (שער מ פ"א סע' יח עמוד רג) שכתב, שבכל מקום ששורת הדין אינה מחייבת את האב למזונות ילד זנונים, אין סומכים על בדיקה מדעית של דם הילד בדמיונו לזה של האב, שכן קבלה מחז"ל (נדה לא.) שלשה שותפין יש באדם, הקב"ה אביו ואמו, אביו מזריע הלובן שממנו עצמות וגידים ומוח שבראשו ולובן שבעין, אמו מזרעת אודם, שממנו עור ובשר ודם ושערות ושחור שבעין וכו'. והקב"ה נותן בו רוח ונשמה וכו'. וכל בדיקה מדעית מתבטלת נגד קבלתם הנאמנה של חז"ל שכל דבריהם נאמרו ברוה"ק, ברוך

שבחר בהם ובמשנתם. עכ״ל. ואמנם לגבי בדיקת גנים יש לומר דאין זה נגד חז״ל, ובזה שפיר יש לסמוך על הבדיקה. ומ״מ אין זו בדיקה מדעית ברורה. ואין הבדיקה מוציאה אותנו מידי ספק לגמרי.

וכן כתב בשו״ת ציץ אליעזר חלק יג (סימן קד אות ד), שהקביעה המדעית על ידי בדיקת דם, אינה אלא בגדר השערה בלבד, שהרי עינינו הרואות בכמה מקרים, שאשר קובע המדע לודאות היום, כעבור זמן מה, המדע קובע אחרת, ומבטל כל מה שקבע בודאות מוחלטת מאתמול שלשום, לפי ההתפתחות המדעית, וידועה דעת גדולי הפוסקים שאין לקבוע הלכה ע״פ אומדנות הרופאים וכו׳. ע״ש. עכת״ד מרן זיע״א. ועיין עוד למרן זיע״א ביביע אומר ח״י (חלק אבן העזר סימן ח, ט, יג) לענין בדיקת רקמות שגם כן כתב שאין אנו מסתמכים עליהם. ע״ש.

ובשו״ת ציץ אליעזר חלק כב (סימן נט אות א) כתב בנידון דידן ממש ״בנוגע לכהני זמנינו שנחלקו הפוסקים אם הם כהני ספק או כהני ודאי כחזקתם כפי שהם מוחזקים [וכדמציין גם לאורח חיים סימן תנז. ולט״ז יורה דעה סימן שכב סק״ה, ועוד]. אם יכול הדבר להשתנות בהם לפי המחקר החדש שבוצעו בעולם הגדול ושיתבצעו על ידי גנטיקאים בבדיקתם המדעית. הנה כדעתי אז כפי שמובא בספרו בנשמת אברהם חלק אבן העזר (סימן ד׳ ס״ק ו) כן דעתי עתה שאין לסמוך החלטית על תוצאות בבדיקות מדעיות כאלה וכיוצא בהם, ויש רק לצרפם לסניף לדברים אחרים. ובמיוחד לנידוננו, וכפי שכותב החזון איש בהלכות שביעית (ס״ס ה׳) דמן התורה הן בחזקתן לכל דבר וכו׳. ע״ש. וכפי שנוטה באמת בכזאת גם כב׳, ונימוקו עמו״. עכ״ל.

והן אמת שבשו״ת בנין ציון (סימן קכח) כתב עפ״ד הכנסת יחזקאל (סימן נו) שחלילה להוציא לעז על יחוסי כהונה שבדורינו. ע״ש. ומצינו כן לכמה אחרונים שכתבו בענין כהני זמננו, שאין לצרף הדיעות שכהני חזקה הם ספק כהנים, שכיון שמוחזקים הם ועולים לדוכן, ופודים הבכורים, חזקה גמורה היא. וכן כתבו בחוט השני (סימן י״ז), ובדברי חיים (סימן י׳) שכהני זמננו דינם ככהנים גמורים, ואין להקל מחמת שהם רק כהני חזקה. ע״כ. גם המהר״ץ חיות כתב, שאין סברא זו [דהם ספק כהנים] ראויה אף לסניף בעלמא, וישתקע הדבר ולא יאמר. ע״ש. וכך מסיק גם השדי חמד (מערכת כ׳ אות צב), שכהנים שלנו הם כהני ודאי. דהא הכהנים מברכים ברכת כהנים ואינם חוששין לספק, והרי ספק ברכות להקל. [אולם יש לדחות, דאין הספק על הברכה, אלא הספק אם הם כהנים או לא, ודמי למ״ש הרדב״ז שכל היכא שהספק במצוה ולא בברכה עצמה, לא חיישינן לספק ברכות להקל. וראה בעין יצחק ח״ב כללי ספק ברכות. ואכמ״ל].

וכן פסק הגר״ד אופנהיים, בתשובה שהובאה בשו״ת חוות יאיר (בהשמטות לדף קנ״ד), דחלילה לנו להקל בגין דא, ולולי דמסתפינא אמינא דיפה כוחן של כהנים בזמן הזה, דמסתמא הם מרוב כהנים שהיה להם יחוס בזמן עזרא, כי מעט מזעיר ביקשו יחוסם ולא מצאו, ובאשר אז היה בנמצא יחוסי הכהנים, לכן ריע חזקיה, וכן פסק התוס׳ וכו׳. מה שאין כן כהני דידן אין ריעותא, שהרי ראינו שנאבדו כל הייחוסים מרוב שמדות וטלטוליה, והוה ליה כעיר שכבשה כרכום גבי כתובה אשה. ודו״ק.

ונראה דלאו לכל מילי מצרפים הספק של כהני דידן, וכגון בכהן לישא גרושה, דהנה ז״ל מרן אאמו״ר זיע״א בתשובה מיום י׳ אלול תשנ״ב: בהיות ויש ספק אם בעילתה היתה לגוי או לישראל, וקיימא לן כל דפריש מרובא פריש, והוא הלך אליה, אין לנו להטיל ספק בכהונתו של הבחור הנז׳, שכבר כתב בשו״ת כנסת יחזקאל (סימן נו) שחלילה להוציא לעז על יחוסי כהונה שבדורינו. וכן כתב הבנין ציון (סימן קכח). גם בשו״ת מהר״ץ חיות (קונטרס מנחת קנאות ד״ט ע״ב) כתב, שסברת המהרשד״ם (אבן העזר רלה) שכ׳ שכהני דורנו אינם כהנים ודאי, אינה ראויה להצטרף אפילו לסניף בעלמא, וישתקע הדבר ולא יאמר. ע״ש. גם הערוך השלחן יורה דעה (סימן שה ס״ק נה) כתב שאסור להטיל ספק ביחוסי כהונה בדורינו ולהקטין מעלת וקדושת הכהונה בישראל. וחלילה חלילה לעשות איזה ספק או סניף כל שהוא בזה. ע״ש. ועיין עוד בפתח הדביר (סימן קכח סק״ד). ובשו״ת בן אברהם אבוקרא (סימן לז). ורב פעלים ח״ב (חלק אורח חיים סימן

לט) ובשו״ת יהודה יעלה קובו (חלק יורה דעה סימן א דל״א ע״ד). ועוד. הילכך אין מקום להקל בזה כלל. ולכן על הבחור הכהן להמנע מכל וכל בתכלית האיסור מלהתחתן עם אשה גרושה זו, אף שנישואיה וגירושיה היו על ידי רבאי קונסרבטיבי. וצריך לשמוע לעצת חכמים, והשם ימציא לו בת זוג כשרה והגונה. וגם לפייס את הבחורה ולדבר על לבה, כי לא ידח ממנה נדח, והשי״ת ימציא לה בן זוג ישראל ותבנה בית נאמן בישראל. בכבוד רב ובברכת תז״ל רנ״ו. עובדיה יוסף.

[קובץ משנת יוסף גליון ז׳ בקונ׳ אבן העוזר סימן טז].

אולם כל זה בכהן עם גרושה, שיש בו צד איסור דאורייתא, [אף שנישואיה היו ע״י רב קונסרבטיבי], ובזה אין לצרף את סברת המהרשד״ם, מחשש שיפגע באיסור תורה. אבל לגבי נבעלה לנכרי וכדו׳ שיש אומרים שאינו איסור דאורייתא, בזה שפיר מהני לצרף את סברת המהרשד״ם, ויש להוסיף, דיתכן דכאשר יש בלאו הכי ספק ספיקא, וסברת המהרשד״ם היא לתוספת וחיזוק, בזה שפיר מהני לצרף סברת המהרשד״ם. [וכפי הנראה במקרה שבא לפני מרן בשנת תשנ״ב, הנ״ל, היו למרן עוד סיבות שלא רצה להקל ולסמוך על המהרשד״ם]. וכבר בשו״ת יביע אומר ח״ו (שנת תשל״ו, חלק אורח חיים סימן כב אות ה) צירף דעה זו לסניף, ושם לא איירי בענין איסורי כהונה. ע״ש. ואף שביביע אומר ח״ז (חלק אבן העזר סימן יא אות ג) צירף סברא זו אף באיסורי כהונה, הנה שם הוא בצירוף עוד כמה ספיקות. ע״ש. ויעויין עוד שם בסימן ט׳ (אות ד, ובסימן י אות ד), שכתב לצרף סברא זו לסניף. גם בח״ט (חלק אבן העזר ס״ס ה) כתב לצרף סברא זו לסניף. ועיין עוד בח״י (חלק אורח חיים סימן נה בהע׳ לח״ב אות יט, וחלק אבן העזר סימן י ד״ה ברם). ובחזון עובדיה אבלות ח״א (עמוד נב), וח״ב (עמוד כג, ריש עמוד כה, ובעמוד סז האריך בזה, ובעמוד עה). גם בתשובת מרן זיע״א שנדפסה בקובץ ארזי הלבנון (עמוד שנ והלאה) האריך לברר ולבסס דברי המהרשד״ם וחיליה, שכהני זמנינו אינם אלא כספק כהנים, והסתמך ע״ד בצירוף א׳ בלבד, לספק ספיקא באיסורי כהונה. ובקובץ משנת יוסף גליון יג (קונ׳ אבן העוזר ח״ב סימן ז) אחר שצירף לרווחא דמילתא דברי הרמ״א והמהרשד״ם דבזמן הזה אין לנו כהן ודאי, סיים, ודבריהם נכונים ואמתיים למי שיעיין בספר חסידים (מקיצי נרדמים סימן תרל). עכ״ל. שוב הראוני לתשובת מרן זיע״א בקובץ החשוב ״בית הלל״ (גליון מט) שכתב בסו״ד ״ואף על פי שהרב פתח הדביר כתב לדחות מ״ש המו״ק שהכהנים בזמנינו ספק נינהו וכו׳, ובשו״ת מהר״ץ חיות כתב שסברא זו אינה ראויה להצטרף אפילו לסניף, וכן כתבו עוד אחרונים אספם כעמיר גורנה הגאון שדי חמד (מערכת כ׳ כלל צ״ב). מכל מקום קרוב אני לומר שאילו היו רואים דברי ספר חסידים הוו הדרי בהו״. עכ״ל. ועיין עוד להגרי״ש אלישיב בתשובתו שנדפסה בקובץ בית הלל (גליון לב, עמוד מ) שכ׳ בזה״ל ״ולכן להלכה בזמנינו מה שמקילין להנשא ישראל לבת כהן, איתא באחרונים אי משום דאינם כהנים מיוחסים, ומי מבטיח דכהנים הם. ועוד בצירוף זה שאינו ע״ה וכו׳״. עכ״ל.

ולכן בנידון דידן חזי לצרף סברת המהרשד״ם דכהני זמנינו הם ספק כהנים.

ומה שכתב בשם ספר חסידים, הנה זה לשון ספר חסידים הנ״ל: ״רבינו האי גאון היה נוהג לעלות כל שנה מבבל לירושלים, והיה שוהה שם בחג הסוכות, כי ביום הושענא רבה היה מקיף שבע פעמים את הר הזיתים, הוא וכל העם אשר עמו, והיו אומרים מזמורים אשר סידר להם, והיו הולכים לפניו כהנים מלובשים סיריקון ומעילים חשובים, ואחריהם העם, והוא באמצע, ורחוק מאלה שלפניו מאה אמה, וכן מאלה שלאחריו, וראוהו שהיה שוחק, והקרובים אליו שאלוהו על כך, והשיב, בכל שנה לפני שאעלה לירושלים אני מטהר את עצמי, ואליהו הנביא מהלך עמי, לכך הייתי מתרחק מאלה אשר לפני ואשר לאחרי, ושאלתי את אליהו מתי יבוא המשיח, ואמר לי כשיקיפו את הר הזיתים עם הכהנים, ולקחתי כל הכהנים שמצאתי כדי להקיף, ואמר לי אליהו ראה כל הכהנים המלובשים מעילים נאים והולכים בגאוה, אין שום אחד מהם מזרע אהרן הכהן, רק אחד שהולך אחר כולם, והוא נמאס מאד בעיניהם והולך בבגדים רעים ומשים עצמו כמי שאינו, והוא חיגר ברגלו אחת, וחסר עין אחת, זהו כהן אמת מזרע אהרן. אמר רבינו האי, מזה שחקתי שבכולם לא היה כהן אלא אותו בעל מום״. עכ״ל.

ודבר תמוה ראיתי לאברך אחד שכתב באיזה ירחון, "להוכיח" מכח כמה "קושיות" שכ"ז "מזוייף **בוודאות מוחלטת**", וטען שהרי אין בידינו מקור אחר שרב האי גאון היה עולה בכל שנה מבבל לירושלים. ועוד, דאמאי לא הקיף את הר הבית, ומה הענין להקיף את הר הזיתים, ועוד "הוכיח" דהא אין שום מקור אחר שרב האי גאון זכה לגילוי אליהו. [יתד המאיר טבת תשע"ו].

וכל דבריו פטומי מילי דעלמא, וכבר השיבו על דבריו בטוב טעם בקובץ משנת יוסף (במאמר הרה"ג יהודה בן דוד, גליון יד) וזת"ד: שתמוה שמכח זה הוכיח "בודאות" שהדברים מזוייפים, דאם לא מצאנו מקור אחר שעלה להר הזיתים, הנה המקור הוא כאן לפנינו. וגם במה שרב האי גאון זכה לגילוי אליהו, הנה המקור לדברים הוא לפנינו מספר חסידים. ובהקדמת המהרח"ו לשער הקדמות (דף ד) כתב, "והנה אין בכל דור ודור שלא נמצאו בו אנשים יחידי סגולה ששרתה עליהם רוה"ק, והיה אליהו הנביא ז"ל נגלה עליהם וכו'". ע"ש. ורב האי גאון ודאי שהיה מגדולי יחידי סגולה, וכמו שכתב שם המהרח"ו בפירוש וזה לשונו: "וכל א' מהחכמים היודעים בחכמה הזאת, מאז ואילך היו עוסקי' בה בהסתר גדול, ולא באתגלייא, ולא היה מגלה אותה אלא לתלמידו היחיד בדורו, ואף זה בראשי פרקים וכו', והנה כל ספרי הגאונים כמו רבינו האי גאון ז"ל וחביריו, כולם נכוחים למבין אין בהם נפתל ועיקש, אבל דבריהם בתכלית ההעלם וכו'". ע"ש. וכן הראוני שמבואר בתשובת רב האי לרב פלטוי וחביריו, שהובאה בס' הפרד"ס להרמ"ק (שער יא פרק א), שאליו ידרושון בחכמת הנסתר. ע"ש. ועיין עוד למרן החיד"א בשם הגדולים (מערכת גימ"ל קונ' אחרון אות ה) מש"כ בזה. ומבואר מכל זה, שרב האי גאון היה יחיד בדורו, ושנמסרה אליו הקבלה. וממילא שפיר יש לומר שזכה לגילוי אליהו שהוא בכלל אנשים יחידי סגולה. שוב הראוני בספר מעשה הגדולים (להחכם השלם רבי עלואן אבידני זצ"ל, חלק ב עמוד נט) שהביא גם הוא להקדמת המהרח"ו הנ"ל, ופשוט בעיניו שהיה לרב האי גאון גילוי אליהו, וז"ל "וכל ספרי הגאונים כמו רב האי גאון ועוד ועוד, הם נכונים כולם, היה נגלה להם אליהו הנביא וכו'". עכ"ל.

ובמה ש"הקשה", אמאי הקיפו את הר הזיתים ולא את הר הבית, גם זו אינה קושיא כלל, די"ל דבא לרמוז הקיצו ורננו שוכני עפר, כי תחיית המתים וביאת המשיח קשורים זב"ז. והביא מה שכבר כתבנו בס"ד בספר ילקוט יוסף תפלה כרך ב' (עמוד קכח) שצ"ל שבזמנם זה היה המקום הקרוב ביותר למקדש שיכלו לעמוד בו. ועוד הביא הרה"כ שם מ"ש הטור (סימן תצ) בשם רב האי, וז"ל: "והכי אמר רב האי, וחשבתי שמעתי מפי חכמים כי תחיית המתים עתידה להיות בניסן, ונצחת גוג ומגוג בתשרי, ומשום הכי בניסן מפטירין העצמות היבשות, ובתשרי ביום בא גוג". והרי על מלחמת גוג ומגוג נאמר (זכריה יד, ד) "ועמדו רגליו ביום ההוא על הר הזיתים". עכ"ל. ואם כן אתי שפיר די"ל דרב האי גאון קיבל מחכמים דבתשרי יהא ניצחון גוג ומגוג, ולכן הקיף את הר הזיתים שהוא מקום הניצחון בתשרי.

ובס' תורת יעקב (סימן מט) כתב להשוות דברי ספר חסידים הנ"ל, לדברי תלמידו בעל הרוקח (פרשת תצוה) שכ' "שאם היו ש' כהנים עומדים בהר הזיתים ואומרים ברכת כהנים היה בא המשיח". ע"ש. ובקובץ בית אהרן וישראל (קג, עמוד קיא) כתב, שנמצאה תעודה בגניזה הקהירית שנכתב בה על הר הזיתים בזה"ל "הוא המקום אשר נתפלל בו בימי החגים ביום הושענא רבה ושם יברכו כל בית ישראל וכו'". ע"כ. [ומש"כ שס' חסידים לא יצא מתחת יד חבר אחד כבר כתבנו כן בעין יצחק ח"א כללי הפוסקים ראשונים סעי' מא].

וניהדר אנפין לנידון דידן, שיש לצרף ספק זה עם הספק דעיקר הדין דבת נכרי לכהן, שלדעת הרי"ף והרמב"ם אינה אסורה כלל לכהן. הגם שלא יצא הדבר מידי מחלוקת בדעתם, ואף דלדינא ודאי דקיימא לן לכתחלה לאיסורא, וכמו שפסק מרן, מכל מקום בהצטרף ספיקות נוספים, בנידון דידן שלרוב הפוסקים אינו אלא מדרבנן, יש להקל בדיעבד, שהם קשורים זל"ז, ואם לא ישיאום, יינשאו בנישואין אזרחיים. דבכהאי גוונא חשיב כשעת הדחק, וכל שעת הדחק כדיעבד דמי, כידוע בכל דוכתא, כמו שהעלה הגר"ש משאש בכמה דוכתי.

מכל הלין טעמי נלע״ד שיש להתיר הזוג הנ״ל להינשא כדמו״י.

בברכת התורה ולומדיה

יצחק יוסף

הראשון לציון הרב הראשי לישראל

ונשיא בית הדין הרבני העליון

סימן יג

היתר נישואין למי שמוחזק כבהן עם מי שמוחזקת כבת לאם יהודיה ולאב נכרי

[שלחן ערוך סימן ז]

ב״ה. כא מרחשון תשע״ד

הופיעו בפנינו [חברי ביה״ד הגדול, הראשון לציון, הגאון רבי ציון אלגרבלי, הגאון רבי יעקב זמיר], גב׳ ר. מ. א., וביקשה היתר נישואין עם מר ח. ג., כהן. וציינה שהיא חיה עם הנז׳ כבר כ-4 שנים, וכעת החליטו להנשא, ולהתחזק בשמירת מצוות. ואם לא יתנו לה להנשא, או שתלך עמו לקפריסין, או שתחיה עמו בלי חופה וקידושין. כאשר ביה״ד הציע לה לעשות הפסקה של ג׳ חודשים עד שביה״ד יתן את תשובתו, ענתה שהיא לא מוכנה בשום אופן לעזוב את הנז׳ אפילו לזמן קצר. הדברים נתבררו שהיא אכן בת לאם יהודיה ואב נכרי. לאחר שהגב׳ הנז׳ עזבה את מושב ביה״ד, נכנס מר ח. הנז׳, וביה״ד חקר ודרש על ייחוסו, והצהיר שאינו מוכן לעזוב את הגב׳ הנז׳, ואם לא יתנו לו היתר, יתחתן בנישואין אזרחיים, ויתרחק מהדת. לשאלת ביה״ד אם אביו נשא כפיו, השיב, כי אביו חילוני גמור, ואינו מתפלל בבית הכנסת אף לא ביום הכפורים. ורק לפני שנים רבות התארחו הוא ואביו בבני ברק, אצל אח אביו, שהוא חרדי, ומפני הכבוד הלכו להתפלל בבית הכנסת בשבת בבוקר, ושם אביו יחד עם דודו, נשאו כפיהם.

לאחר עיון בדברי הפוסקים נראה בשעת דחק כזו להתיר נישואי הנז׳, כדת משה וישראל.

דהנה דעת הרמב״ם (פרק טו מהלכות איסורי ביאה הלכה ג׳) דבכהאי גוונא אין הבת פגומה לכהונה, וכן כתב הריטב״א בחי׳ לקידושין (סז:) בשם רבו. וכן הסכים הנימוקי יוסף. והמאירי כתב, שכן דעת גדולי האחרונים.

והרי״ף מסופק בדבר, אבל הנימוקי יוסף שם כתב שדעת הרי״ף שכשרה לכהונה. וכן כתב הרב בנימין זאב. וכן כתב הרמ״א בתשובה (סימן סט). וכתב ביביע אומר (ח״י אבן העזר סימן ה׳) דצ״ל שלפניהם היתה נוסחא אחרת בהרי״ף.

וז״ל מרן בשלחן ערוך (אבן העזר סימן ז סי״ז): גוי ועבד הבא על בת ישראל וילדה ממנו בת, אותה הבת פגומה לכהונה. ודייק בחלקת מחוקק (ס״ק כו) דמלשון פגומה משמע דלכתחלה לא תנשא לכהונה, אבל חללה ממש לא הוי. ועיין במהרש״ל סימן י״ח.

והרמ״ע מפאנו בתשובה (סימן קכד) כתב, שהפוסקים שפוסלים לכהונה אינו אלא מדרבנן. וכן כתב מהרש״ל ביש״ש (פרק החולץ סימן לח). וכן הוכיח במישור הגאון רבי עקיבא איגר בתשובה (סימן צא). וכן כתב הגאון בית מאיר (סימן ד). ועיין עוד בשו״ת עמודי אור (סימן ג אות ה). ובשו״ת בית יצחק (אבן העזר סימן כו).

ובב״ש (סימן ז׳ ס״ק לט) כתב, דכבר כתבתי רס״ד דלא תצא, וכן כתב רש״י בתשובה סימן י״ח. [רש״ל סימן יז]. ע״כ. והיינו משום דפגומה לכהונה מדרבנן, ולכן בדיעבד אם נישאת לא תצא.

ועל כל פנים בשעת דחק גדולה כזו, שאין סיכוי שיעזבו אחד את השני, אלא ימשיכו לחיות יחדיו כאיש ואשה בלא חופה וקידושין, או בנישואין אזרחיים וכדומה, וקשורים זב״ז, חשיב כדיעבד, ויש להתיר להם להנשא, כמו שהאריכו בזה בכמה אחרוני זמנינו, וראה בשו״ת שמש ומגן ח״ג (אבן העזר סימן נח, וסימן עג). וח״ד (סימנים: נט, ס, סא, סח, ע, עג, עד). ובשו״ת יביע אומר חלק י׳ (אבן העזר סימן יד) היקל מטעם ספק ספיקא, כשיש ספק אם היא בת נכרי או לא. ומכיון שהם מאורסים מכבר, ואוהבים זא״ז נחשב קצת כדיעבד, וכבר כתב בשו״ת ויען אברהם ריוח (חאה״ע סי׳ עט),

שלא אמרו שהבת פגומה לכהונה אלא לכתחלה, אבל בדיעבד לא תצא, כיון שכל האיסור אינו אלא מדרבנן. וסיים, וזכור אזכור מה שהוגד לי מרב אחאי גאון המשמ"ח אליקים נר"ו, דהוה עובדא בכהן שנשא בערכאות בתולה שנולדה מישראלית שנבעלה לגוי, והורה הרה"ג מרא דאתרא להתירה להנשא לכהן בחופה וקידושין כדמו"י, והסכים על ידו מורנו ורבנו עטרת ראשנו ראש הרבנים בארץ ישראל מופת הדור כמהר"ר רפאל מאיר פאניזיל, המרפ"א זצוק"ל. וצ"ל שטעמם לפי שהנישואין שעל ידי הערכאות הצרפתים אי אפשר להפרידם זה מזה, ותמיד הם קשורים יחדיו זל"ז, ונחשב הדבר כדיעבד, ולכן התירו להם להנשא כדמו"י. ע"כ מיבי"א. וגם בנידון שלנו הם הולכים יחד כמאורסים, והצהירו שהם מתקרבים לדת, ולכן גם בנ"ד יש להקל. וראה בשו"ת יביע אומר ח"ז (אבן העזר סימן ט), דאם הרתה לו חשיב כדיעבד, והיינו דגם בלי חתונה חשיב כדיעבד. וה"ה בנ"ד.

ואף שבספר משה ידבר ס"ל דאין להתירה לכתחלה משום מעלה עשו ביוחסין, כבר העיר על דבריו בשו"ת יביע אומר ח"ז (אבן העזר סימן ט אות ד). ומכיון שאף הפוסלים לא פסלו אלא מדרבנן, יש להתירה לכהונה.

וע"ש ביביע אומר שהביא מ"ש הגאון רבי אברהם ריוח בשו"ת ויען אברהם (חלק אבן העזר סימן עט), בדין גוי הבא על בת ישראל וילדה בת ונישאת לכהן, אם תצא, ומסקנתו שלא אמרו שהיא פגומה לכהונה אלא לענין לכתחלה, אבל בדיעבד לא תצא, ובפרט לפי מ"ש הגאון רבי עקיבא איגר שכל האיסור אינו אלא מדרבנן, ואם כן הוה ליה ספיקא דרבנן ולקולא. וכן כתב החי"מ (הנ"ל) והבית מאיר (סימן ה) וכו'. וסיים, וזכור אזכור מה שהוגד לי מרב אחאי גאון הראב"ד הרה"ג המשמ"ח אליקים נר"ו, מזה כמה שנים, דהוה עובדא בכהן שנשא בערכאות בתולה שנולדה מישראלית שנבעלה לגוי, והורה הרה"ג מרא דאתרא להתירה להנשא לכהן בחופה וקידושין כדמו"י, והסכים על ידו מורנו ורבנו עטרת ראשנו ראש הרבנים בארץ ישראל מופת הדור כמהר"ר רפאל מאיר פאניז"יל, המרפ"א, זצוק"ל. וצ"ל שטעמם לפי שהנישואין שעל ידי הערכאות הצרפתים א"א להפרידם זה מזה, ותמיד הם קשורים יחדיו זל"ז, ונחשב הדבר כדיעבד, ולכן התירו להם להנשא כדמו"י, ועוד חזון למועד לדעת על מה אדני ההיתר הוטבעו, כיון שיצאו מפה קדשו של אדמו"ר עט"ר הנ"ל. ע"כ.

ויש להוסיף לסניף דהנה בשו"ת הריב"ש (סימן צד) כתב, שהכהנים בדורינו שאין להם כתב היחס, הוא רק מפני חזקתם נהגו היום לקרותם ראשון לתורה. ע"ש. והביאו המהרשד"ם (חלק אבן העזר סימן רלה), ושהוא רק מנהג לקרותם ראשון לתורה. וכתב לסמוך ע"ז להתיר בדין חלוצה לכהן, מפני שכהני דורינו אינם כהנים ודאי, שהרי אין להם כתב היחס. ע"ש.

גם הגרא"ז מרגליות בשו"ת בית אפרים (חלק אורח חיים סימן ו) כתב לתת טעם למנהג אשכנז שאינם עולים לדוכן לברכת כהנים בכל ימות השנה חוץ מימים טובים, לפי שהכהנים בזמנינו אין להם יחוסי כהונה, וגרועים הם מכהני חזקה, וכמו שכתב מהרש"ל בים של שלמה (ב"ק פ"ה סימן לה), שיש לאסור חרמים לכהנים בזמן הזה, אפילו אם פירשו שהם לכהנים, מפני שאין להם יחוס כהונה כמו שהיה להם בזמן התנאים והאמוראים, שהיו נזהרים עדיין בטהרות ובתרומות, וכעת בעוה"ר מרוב אריכות הגלות והגזרות והשמדות והגירושים ממדינה למדינה, זרע כהנים ולוים קרוב לודאי שנתבלבלו רובם או מחציתם בזרע ישראל, ולכן נהגו בזמן הזה שלא לתת חלה אף לכהן שטבל לקריו, משום דלא מחזקינן ליה לכהן ודאי. וכן כתב מהר"י ווייל. ע"כ. ועיין בשו"ת מהרי"ו (סימן קצג), ובהגהת הרמ"א (א"ח ס"ס תנז).

גם המגן אברהם (סימן רא) כתב, שהטעם שאין אנו נזהרים תמיד להקדים הכהן לכל דבר, אף על פי שיש בזה מצוה מן התורה שנא' וקדשתו וכו', אפשר שאין אנו בקיאים ביחוסי כהונה. ועיין עוד להמהרש"ל חולין (פרק כל הבשר סימן ס). וסיים הרב בית אפרים, שכל בני מדינות אשכנז ואירופה, הורקו מכלי אל כלי ומגולה אל גולה בגירושי צרפת ואשכנז וכו', וקרוב לודאי שנתבלבלו ונתערבבו אלו באלו, וגרועים הם יותר מכהני חזקה, ולכן נמנעו מלישא כפיהם בכל ימות השנה חוץ מיום טוב כדי שלא תשתכח מהם לגמרי תורת כהונה. עכת"ד.

ואין לכחד כי רבים חולקים על המהרשד"ם הנ"ל, ומהם, המבי"ט ח"א (סימן ריט), ומהרימ"ט (סימן קמט), ומהרח"ש ח"ג (סימן נד). ועוד. וגם בשו"ת בנין ציון (סימן קכח) כתב עפ"ד הכנסת יחזקאל (סימן נו) שחלילה להוציא לעז על יחוסי כהונה שבדורינו. ע"ש. וכן כתבו בחוט השני (סימן י"ז), ובדברי חיים (סימן י') שכהני זמננו דינם ככהנים גמורים, ואין להקל מחמת שהם רק כהני חזקה. מכל מקום השבות יעקב ח"א (סימן צג) כתב לדחות דבריהם, והחזיק בסברא זו שכהני דורינו כהני ספק הם. ע"ש. ובשו"ת שאילת יעבץ חלק א (סימן קנה) כתב, דכהנים שלנו הם חזקה בעלמא. אף על גב דלחומרא אזלינן בהו לכל מילי, ופרקינן בכורים על ידייהו, משום דלא אפשר באחריני, מיהא להקל לא, דהיינו להוציא ממון האב מספק, נראה שאין כחן יפה להפקיע ממון בחזקתן הגרוע. וכמעט שאני אומר דמדינא צריכין להחזיר, ולפחות כל כהן יחוש לעצמו לפרוש מספק גזל שמא אינו כהן. ע"ש. וכ"ז חזי לצרף הסברא הנז'.

והמעיין בספר חסידים (ס"ס תרל) ימצא סיוע לסברא זו, ושלא כמו שכתב מהר"ץ חיות שאין סברא זו ראויה אף לסניף בעלמא וישתקע הדבר ולא יאמר. ע"ש. וז"ל ספר חסידים הנז': רבינו האי גאון היה עולה מבבל בכל שנה לירושלים, והיה שם בחג הסוכות, והיו מקיפים את הר הזיתים ביום הושענא רבה שבע פעמים ואומרים מזמורים שסידר להם רבינו האי, והיו הולכים לפני רבינו האי כהנים מלובשים סיריקון ומעילים נאים, במרחק כמאה אמה, ואחריו העם רחוקים ממנו כמאה אמה, ורבינו האי בתוך. ולאחר הסעודה היה רבינו האי שוחק ובלבו היה שמח, וראהו צדיק אחד ושאל אותו למה היית הולך לבדך אחר הכהנים, והשיב לו מפני שכאשר אני עולה בכל שנה להר הזיתים הולך עמי אליהו הנביא זכור לטוב, והפעם שאלתי אותו מתי יבא המשיח, ואמר לי כשיקיפו את הר הזיתים עם כהנים, ולקחתי עמי כל הכהנים האלה, שמצאתי להקיף יחד איתם, ואז אמר לי אליהו, ראה כל הכהנים שאתה רואה מלובשים מעילים נאים והולכים בגאוה, אין שום אחד מהם מזרע אהרן, ורק האחרון שהולך אחריהם, שהוא נמאס בעיניהם והולך בבגדים גרועים ואינו חפץ בכבוד, ומשים עצמו כמי שאינו, והוא חיגר ברגלו אחת וחסר עין אחת, זהו לבדו כהן אמת מזרע אהרן. ואמר רבינו האי, ומכך שחקתי שבכולם לא היה כהן מזרע אהרן זולת אותו בעל מום. ע"כ. ונראה מכאן סיוע לדברי מהרשד"ם הנ"ל. ולכן ראוי לצרף סניף זה להקל בנידון דידן, בצירוף הסברות הנ"ל.

ויש להוסיף, דהנה עיקר הקביעה שהיא בתו של אותו נכרי, לא יצא הדבר מידי ספק, כי אחר שהתגוררה עם נכרי כאן בארץ ישראל, ורוב ישראל כשרים אצלה, ודאי שיש גם קצת ספק שמא מישראל אחר נתעברה ולא מהגוי שעמו דרה. דמגו שחייתה באיסור עם גוי, יכולה להפקיר עצמה לאחרים, ואם הפוסקים צירפו כמה ספיקות באופן שזינתה עם ישראל, דשמא מנכרי נתעברה, אף על פי שלדעת הרבה פוסקים גנאי הוא לה ללכת אצל נכרי, עם כל זה קיימא לן דמצרפים זה לספק, אף שגם מעשה זה דגוי אוסר הוא. [הגם שאינו חמור כמו אשת איש שזינתה תחת בעלה עם ישראל אחר]. אם כן כ"ש שיש להסתפק היכא שחייתה עם גוי, שעדיין י"ל שמא חייתה גם עם ישראל אחר שהוא מותר לה, ואם כן אין זה ברור במוחלט שבת זו אכן היא בת גוי, מה גם דאיכא תרי רובי דישראל, אם כי אין זה בכל ערי הארץ, שיש ערים שיש בהם רוב סיעה גויים, מריבוי התיירים הבאים מחוץ לארץ.

ולמסקנא דדינא, בשעה"ד כזו יש להתיר לגב' ר. מ. א. להנשא למר ח. ג. המוחזק ככהן.

בברכת התורה ולומדיה,

יצחק יוסף

הראשון לציון הרב הראשי לישראל

אנו החתומים מטה חברי בית הדין הגדול מצטרפים להיתר הנ"ל

הרב ציון אלגרבלי הרב יעקב זמיר

סימן יד

אשה קטלנית שבעליה מתו מחמת מחלה

[שלחן ערוך סימן ט]

בס״ד, כ״א אדר א תשע״ו

לכבוד היקר והנעלה, איש על העדה,

כש״ת הרב הגאון רבי **יוסף מלכיאל** שליט״א

שלום רב,

אודות שאלתו בדבר אשה שנישאה לבעלה הראשון, ול״ע אחר עשר שנים נפטר בעלה מהמחלה הידועה במוח, ולא השאיר זרע אחריו, ואחר חליצה נישאת בשנית לבעלה השני, ואף הוא נפטר ממחלה כרונית אחר שבע שנים, ולפי עדות רופאו, הוא היה חולה כשנה קודם נישואיו ועבר טיפול, ושוב התפרצה המחלה לאחר כשנה וחצי, ואף הוא לא השאיר זרע אחריו, ולאחר שנעשה חליצה הוצע לה שידוך, ורוצה להנשא, והשאלה האם אחר פטירת שני בעליה הקודמים רשאית להנשא.

הנה עיין בשו״ת יביע אומר ח״ג אבן העזר (סימן ה׳), דמבואר בדבריו שכל הדין של אשה קטלנית הוא דוקא כשחלה אחר הנישואין, ומת מחמת זה, שיש לתלות הסיבה בה, אבל אם החולי היה לפני הנישואין, ומחמת חולי זה מת, אם כן לא מזלה של האשה גרם לזה, ואין לה דין אשה קטלנית, ובהיות ולפי עדות הרופא, הבעל השני היה חולה לפני הנישואין אם כן אין לתלות שהמיתה מחמתה. ואע״פ שהבעל עבר טיפול קודם החתונה, מכל מקום הנה ידוע כי מחלה זו מיועדת לפורענות, משלחה והיא חוזרת, ויש לנו לתלות שלא נתרפא לחלוטין מאותו טיפול.

ועוד יש לצרף שלשיטת רוב הפוסקים עיקר הדין הלכה כרשב״ג דבתלתא הוי חזקה ולא סגי בתרי. ועוד יש לצרף סברת החות יאיר (סימן קצ״ז) שכתב שאין סברא לומר שאם חי בעלה עמה אחר הנישואין כמה שנים ואחר כך מת, שיהיה עליה דין קטלנית, שענין קטלנית מיירי שנישאת לאיש ותיכף נחלש והולך עד שמת. וחזינן שנישואיו גרמו לו החולשה והחולי שמת בו. ואף על פי שסיים מיהו חלילה להקל להורות היתר ע״פ סברא זו, וכתבתי כן רק בדרך אפשר שעפ״ז נהגו חכמים גדולים ואנשי מעשה לישא אשה שמתו לה ב׳ אנשים ואין מוחה בדבר, וכמו שכתב להדיא בשו״ת תרוה״ד (סימן רי״א), והובא בבית יוסף (סימן ט׳). עכת״ד, אך גם בשו״ת צפנת פענח (סימן כ״ג), כתב מדנפשיה דבודאי רק אם מתו תיכף לאחר הנישואין, אז מחזיקים הדבר במזל, אבל אם מתו לאחר זמן לא שייך דין זה. וכן מוכח מספר חסידים (סימן תע״ח). ע״ש, ובהיות ובעלה הראשון חי עמה עשר שנים ורק בסוף ימיו נחלה, וגם בעלה השני חי עמה כשבע שנים, יש לצרף סברא זו.

גם בשו״ת שבט הלוי חלק ט (סימן רנו) כתב כמה צירופים להקל בנידונו באשה קטלנית, וכדלהלן:

א. מ״ש תשובת חדות יעקב (סי׳ נ׳) אם הנישואין לטובת היתומים. וכ״כ בעמק שאלה (סי׳ ט״ז). [ומכ״ש אם נצרף ענין לפרנס אלמנה שהזכיר בתשובת מהר״ש (ח״ג סי׳ קי״ז), וכן מש״כ במנחת הקומץ (סי׳ פ״ט) מה שבעלה ימצא מנוח וימשיך בעבוה״ק]. **ב.** מ״ש בחו״י (סי׳ קצ״ז) דאין סברא דאם חי בעלה אחר הנשואין כמה שנים ומת, שיהא לה דין קטלנית. והביא ראיה מס׳ חסידים (הנ״ל) דקטלנית היינו שמת סמוך לנשואין, ועיין צ״צ החדש (סי׳ כ״ו), ובתשובת מהרש״ם (ח״ב סי׳ קמ״א). **ג.** מ״ש בספר חסידים דבהי׳ להם בנים אתם י״ל דאין דין קטלנית. **ד.** שאם היה אחד חולה לפני הנשואין, יש צד גדול להקל, כמ״ש בתשובת חסד לאברהם (תנינא אה״ע סי׳ ז׳), ובתשובת אמרי יושר ח״א (סי׳ קצ״ז). ע״ש. **ה.** יש לי ספק אם המחלה הנוראה לא תהא נידונה כדבר, שכ׳ רמ״א (אה״ע ס״ס ט׳) להקל. ואף דאינה מכת מדינה ממש, ורוב המתים במדינה אינם מתים מזה, מ״מ כבר כ׳ הפוסקים דדבר לאו דוקא. ובתשובת חו״י כ׳ לצדד במכה מתדבקת, וכהיום שיעור המתים במחלה האיומה גדול מאד, ופוגעת בילדים וגדולים וזקנים, ע״כ סברא גדולה הוא דאינה בגדר קטלנית, אבל איני רוצה לסמוך על עצמי בזה, מ״מ מבינת הלב סניף עכ״פ הוא להתיר. [ומכ״ש אם במשפחה זו כבר הלך א׳ לעולמו ע״י מחלה זו ל״ע. ועיין בתשובת האלף לך שלמה אה״ע סי׳ מ״ג]. **ו.** ואע״פ שאין אנחנו סומכים על אחד

מן הטעמים, מ״מ כל אחד מהטעמים האלה משווים עכ״פ ספיקא דהלכה, ובצירוף כולם הוא ס״ס להקל, ואולי גם ג׳ ספיקות, ומכ״ש אם נימא כדעת הסוברים להלכה דעצם קטלנית [גם שלא לדעת הרמב״ם] הוא רק ספק איסור, וע״ע בס׳ אוצה״פ מהנ״ל. וע״ע בתשובת מנחת אלעזר (ח״ב סי׳ ע״ו). ע״ש.

ועל כן יש להתיר לאותה האשה להנשא לכל גבר די תצבי, ואין בה משום קטלנית, ומאן דלא קפיד לא קפיד בהדיה.

בברכת התורה,

יצחק יוסף

הראשון לציון הרב הראשי לישראל

סימן טו

אנוסת אביו אם כשרה להנשא לבנו

[שלחן ערוך סימן טו סעיף ה]

בס״ד, ט׳ אלול תשע״ד

נשאלתי מבחורה בעלת תשובה, שנפגשה עם בחור יר״ש, בעל תשובה, ואחר כשמונה פגישות, החליטו להתקשר בקשרי שידוכין ולהנשא זל״ז. ברם, כאשר באה לביתו ונפגשה עם משפחתו התברר לה שהיא היתה בעבר עם האב של הבחור, שהוא חילוני גמור ופרוץ, וקיימה עמו יחסי אישות, ועתה נפשה בשאלתה, האם מותר לה להמשיך להפגש עם הבחור ולהנשא לו, או לא?

תשובה, הנה במשנה (יבמות ז.) שנינו: נושא אדם אנוסת אביו ומפותת אביו וכו׳ רבי יהודה אוסר באנוסת אביו ומפותת אביו. והרמב״ם (פ״ב מהל׳ איסורי ביאה הי״ג) פסק להלכה כת״ק וז״ל: ״וכן אם אנס אביו או בנו או אחיו או אחי אביו אשה, או פיתה אותה, הרי זו מותרת לו וישאנה, שלא נאמר אלא אשת ״ואין כאן אישות״. וכן פסקו הטור והשלחן ערוך (אבן העזר סימן ט״ו ס״ה) וז״ל: ״אבל אם אנס אביו אשה מותרת לו״. והנה בבית יוסף שם כתב בזה״ל: פלוגתא דרבי יהודה ורבנן במתניתין ר״פ נושאין, והלכה כת״ק דשרי באנוסת אביו ובמפותת אביו. וע״ש בב״ח שהעיר וז״ל: ״אף על גב דבפ״ק דיבמות (יג.), סתם לן רבי כרבי יהודה וכו׳ מכל מקום הוה ליה סתם בפ״ק, ואחר כך מחלוקת בפרק נושאין, ואין הלכה כסתם, דבחדא מסכתא יש סדר. ע״כ.

והנה במשנה שם יבמות (כה:) שנינו: וכולן, [החכם שאסר את האשה בנדר על בעלה, והמביא גט ממדינת הים, והמעיד באשה שמת בעלה, דתנן בהם לעיל ״לא יכנוס״], מותרות לבניהם או לאחיהם. [ואין אסורות אלא להן לבדן. רש״י]. ובגמרא הק׳ על זה: ״מ״ש מהא דתנן, הנטען מן האשה אסור באמה ובבתה ובאחותה? [וה״נ אמאי מותרת האשה כל הני דלעיל, לבניהם ליחוש שמא עצת זימה היה ביניהם לישא את בנו של זה ויהא זה רגיל אצלה. רש״י] ומשני, נשי לגבי נשי שכיחן דאזלן. [שמא לאחר שישא הנטען את אמה או את בתה, תזנה זו עמו. רש״י] גברי לגבי גברי לא שכיחן. אי נמי, נשי דלא אסרן שכיבתן אהדדי, לא קפדי אהדדי. [נשי לא אסרו שכיבתן, שכיבת זנות הקרובה, את אשתו גמורה עליו, הלכך לא קפדא אשתו ושתקה וחיישינן. רש״י] גברי דאסרן שכיבתן אהדדי, קפדי אהדדי. [דאשה המזנה אסורה לבעלה, קפיד בעל ורחיק האי מיניה. רש״י]״ ע״כ.

וכתב שם המהרש״ל בים של שלמה (סוף אות כג) וז״ל:

״ולפי סוגיא זו הוא הדין כל אשה שנחשדת בזנות עם אדם אחד, מותרת להנשא לבנו או לאחיו ולא חיישינן מהני תרי טעמי. ומכל מקום היכא דזינתה בודאי איני יודע לברר אי שריא ליה, דעד כאן לא שרינן לה אלא בספיקא שזינתה אבל בודאי זינתה דילמא מסתרין הנך טעמי לשרייה, וכן נוטה דעתי להחמיר״.

ולכאורה יש להבין מ״ש המהרש״ל הנ״ל, כי על אף אמנם דבכל הני, החכם, השליח והעד, היו בספק שיזנו עם אותה אשה, אבל מכל מקום הני תרי טעמי דהיתרא של הגמרא, או משום דגברי לגבי גברי לא שכיחן דאזלי, או משום גברי דאסרן שכיבתן אהדדי קפדי, טעמים אלו שייכים גם באשה שבודאי זינתה, ולמה אם כן יש לאוסרה להנשא לבנו או לאחיו?

ובאמת לשון המשנה הנ״ל ״נושא אדם אנוסת אביו ומפותת אביו ״מוכח להדיא דגם בודאי זינתה עם האב מותרת להנשא לבן.

וכן ראיתי בספר חיים לעולם (ח״ב סימן ה), ומובא באוצר הפוסקים שם (דף קז:) שכתב, דמסתמות דברי הפוסקים נראה דשריא ליה אף בחיי אביו.

וכן מבואר להדיא בספר החינוך (סוף מצוה קצה) וז״ל: ״מדין התורה שאם אנס אדם אשה מותר היה לישא בתה, אלא שחז״ל גדרו גדר ואסרו הדבר וכו׳ כל זמן שהזונה קיימת, מפני שהזונה באה אתן, והוא מתייחד עמה, ולבו גס בה ויבא לידי עבירה שיבעול הערוה וכו׳. אנס אביו או בנו או אחיו אשה או פיתה אותה, הרי זו מותרת לו לישא אותה, שלא נאסרו אלא דרך אישות, ולא הקפידו ז״ל גם כן לעשות גדר לאחר משום זנות של קרובו. ע״כ.

וכן כתב במשנה למלך (פ״ב מאי״ב) בפשיטות דמסתימות דברי הטור מבואר, שמותרת אף בחיי אביו, מכח תרי הטעמים האמורים ביבמות וכו׳. וביש״ש נסתפק לומר דהיכא שזינתה בודאי, אפשר דלא שרינן לבניהם או לאחיהם, והוא תימא וכו׳ אך דעת כל הפוסקים, דאנוסת אביו שריא אף בחיי האב. עכת״ד.

והנה במשנה הנ״ל שנינו, ״נושא אדם אנוסת אביו ומפותת אביו״ וגם הרמב״ם והחינוך הנ״ל כתבו את שתיהן, אנוסה ומפותה. ואילו הטור והשלחן ערוך כתבו כאמור, רק אנוסת אביו ולא הזכירו גם מפותת אביו, ובאמת שראיתי בשו״ת האלף לך שלמה (אבן העזר סימן ע״ה) שכתב: ״ותמוה על הטוש״ע דלא זכרו מפותה, וברמב״ם איתא תרווייהו? ונ״ל כוונת השלחן ערוך דבאמת הוי ק״ו, דהאנוסה כיון דכתיב ״ולו תהיה לאשה״ אם כן מוכרח הוא לישאנה אם האשה רוצית, אם כן קרובה יותר להיות נקראת אשתו, ואם באנס אשה מותרת לו (לבן), מכ״ש בפיתה שגם הוא אינו מוכרח לישאנה, ומה דנקט הש״ס גם מפותת אביו, היינו לרבותא דרבי יהודה דאוסר וכו׳ דאפילו במפותה אוסר וכו׳, ע״ש.

והנה בספר חיים לעולם הנ״ל כתב עוד, שאם האב והבן גרים יחד אין מקום להתיר לבן שישא את אנוסת ומפותת אביו, עד שירחיק את אביו מן הבית, דלפי תירוץ הראשון בגמרא הנ״ל, דגברי לגבי גברי לא שכיחן, יש לאסור בנידון דידן דשכיחי אהדדי וכו׳. גם יש לחוש לדעת הרמב״ם (פ״ב מאי״ב) שפסק דמי שנטען על הערוה לא ידור עמה במבוי אחד, ולא יראה באותה שכונה וכו׳. וגם להראב״ד החולק שם על הרמב״ם וסובר דלא אסרו לדור במבוי, אלא דוקא בחמותו, דגייסא בה מחמת בתה, ולא בשאר ערוה, וכ״מ מהטור והבית יוסף שלא הזכירו דין זה דהרמב״ם, מכל מקום אפשר דבנידון דידן שדרים יחד ורגילים זע״ז, גם הם יודו דאסור, לכן בנידון דידן לא שבקינן ליה לכנוס עד שיקח לו בית אחר, ולא ידור יחד עם אביו. ע״ש.

לאור כל האמור לעיל נראה, שבנידון דידן מותר מעיקרא דדינא לבחורה להנשא לבחור הנז׳, אלא שצריכה להקפיד שלא יגורו בקרבת מקום למגורי אבי החתן, וכן יש לה להקפיד שלא להיות ביחידות עם האב.

בברכת התורה ולומדיה

יצחק יוסף

הראשון לציון הרב הראשי לישראל

סימן טז

בדין אסורה לבועל

[שלחן ערוך סימן יא]

בס״ד, ז׳ אייר תשע״ד

בדבר השאלה שהגיעה מהגאון הרב **חיים וואלקין** שליט״א - משגיח ישיבת עטרת ישראל, ירושלים.

שלום וישע רב,

באשה שהתגרשה לפני כמה שנים, וסיבת הגירושין היתה בשל כך שהלכה עם זרים בעוה״ר, אך

בגט לא נכתב דבר זה, ולא נרמז מזה כלל, לא מצד שאסורה לבעל, ולא מצד שאסורה לבועל, ואחד האנשים האחרונים שהיתה עמו קודם הגט והיה דר עמה ביחד, מבקשים כיום להנשא. וכרגע חיים באותו בית בלא חופה וקידושין. [ויש לה ילדים מבעלה הראשון, והמוסדות התורניים בהם לומדים הילדים אינם רוצים להחזיקם כך יותר, כאשר ההורים אינם נשואים כדמו״י].

ונשאלת השאלה אם יש לצדד בזה לאיזה היתר.

הנה ידועים דברי השואל ומשיב קמא (ח״א סימן רסב) שכתב להוכיח מהתוס׳ כתובות (ט. בד״ה ומי אמר), שכיון שאין דבר שבערוה פחות משנים, אפילו אם ראה שאשתו זינתה, רק שלא היו שם עדים, אינה נאסרת עליו. דגזרת הכתוב שאין הסוטה נאסרת אלא בעדים. ובדברי השטה מקובצת שם נראה שהיא מחלוקת הקדמונים. והביא דבריו בספר בני אהובה (פכ״ד מהלכות אישות) והאריך בזה וביאר בכוונת התוס׳ רי״ד, שכל שאינו נאמן לגבי אחרים, ממילא אינו נאסר גם לגבי עצמו. ע״ש. ועיין עוד מ״ש בכיוצא בזה בתשובתו בתנינא (ח״ד סימן עו). ע״ש.

ובאמת שאף שעיקר דבריו אינם מוסכמים, כי מהגנת ורדים (בקונטרס גן המלך אות טז), ומתשובת מהריט״ץ (סימן קל), מוכח שלא כדבריו. ע״ש. מכל מקום בתשובת רב פעלים ח״א (חלק אבן העזר סימן א) הסתמך על דברי השואל ומשיב להקל בנידונו, כיון שיש פוסקים ראשונים דס״ל שאם לא זינתה בעדים אינה נאסרת על בעלה. ע״ש.

ובשו״ת יביע אומר ח״ט (חלק אבן העזר סימן ח אות ה) האריך בזה, וכתב שמכל מקום מידי ספק לא יצא, ואפשר לצרף סברא זו לעוד ספק נוסף כדי להקל. ע״ש.

והנה בנידון השאלה שלפנינו מלבד שאין כל עדות שזינתה עמו ממש, ואין לפנינו אלא יחוד בלבד, והרי על היחוד לא היתה נאסרת על בעלה, וממילא אין לאוסרה גם על אותו שהתייחד עמה. ועיין היטב בתשובת הרא״ש (כלל לב סימן טו), והובאה גם בבית יוסף אבן העזר (סימן יא). ועיין עוד בספר אורים גדולים (לימוד קכז). ע״ש. רק שאם מודה המתייחד שבא עליה, יש לאוסרה עליו, לשיטת הרא״ש. ודלא כהפוס׳ הנ״ל דס״ל שאין אסורה עליו אלא כשהיו עדים. ובנידון דידן אף אליבא דהרא״ש (וכן להגנת ורדים והמהריט״ץ הנ״ל) לא נתבאר אם מודה זה המתייחד שבא עליה או לא, כך שגם לדעתו אין זה ברור לאסור בנידון דידן.

ומלבד כל הספק הזה דשמא לא נאסרת על בועלה אלא כשהיו עדים שזינתה עמו, וכידוע גם מדברי הרש״ש בכתובות (ט.) המפורסמים בזה. יש לנו עוד ספק גדול דשמא הלכה כהמהר״א ששון בתשו׳ תורת אמת (סימן קצו), שרק בבועל הראשון יש לאוסרה על בועלה, מה שאין כן בבועל שני אינה אסורה עליו, שהרי לא הוא זה שאסרה על בעלה, שכבר אסורה היא לו מקודם לכן, ובזה אינה אסורה על בועלה השני. וכתב להסתייע לחילוק זה עפ״ד הרא״ש ריש כתובות (ג.) בההיא עובדא דבת ישראל שהמירה ונישאת לגוי ואחר כך נתגייר עמה, והתיר לה ר״ת להנשא לגר הזה, אחר שגירשה בעלה, וכתב הרא״ש ונ״ל לקיים פסק ר״ת ולאו מטעמיה, אלא משום דהא דאמרינן ונטמאה אחד לבעל ואחד לבועל, היינו היכא שלא היתה אסורה לבועל אלא על ידי ביאה זו, אבל ביאת גוי דבלא״ה היתה אסורה לו, נהי דנאסרה לבעל, מכל מקום לא ניתוסף בה איסור לבועל, כיון דבלא״ה היתה אסורה לו, ולא קרינן בה ונטמאה לאוסרה על הבועל וכדמוכח בסוטה (כו א) גבי מקנין על ידי עכו״ם, ופריך פשיטא, ומשני סד״א הא דקיימא לן ונטמאה ונטמאה אחד לבעל ואחד לבועל ה״מ היכא דמיתסרא בהאי זנות, אבל עכו״ם דבלא״ה אסורה ליה, אימא לא, קא משמע לן. ע״כ. [וכן פסק מרן השלחן ערוך סימן קעח סעיף יט]. ומיהו י״ל דאי משום הא לא איריא וכו׳. עכת״ד.

ונודע שכמה פוס׳ הסכימו עם דבריו. ועיין עוד באריכות בתשו׳ מטעמי יצחק (סימן יד), והובא בתשו׳ יביע אומר ח״ט (חלק אבן העזר סימן ט), והסכים לדברי המהר״א ששון, ויישב הקושיות שהקשו עליו. וטעמיו להקל בנידונו שייכים אף בנידון דידן, ובפרט בשעת הדחק הזו שיש כאן חשש על הילדים שלא יסתלקו מן המוסדות שלומדים כעת, שאינם רוצים להחזיקם כך יותר, באופן שחיים בבית שההורים אינם נשואים כדמו״י.

ומעתה לכאורה יש לסמוך בזה להקל שיש בנידון דידן ס״ס, שמא כל שלא היו עדים גמורים שזינתה עמו אינה נאסרת עליו, אף כשהם מודים, ואף אם תמצא לומר שאסורה על בועלה אף כשלא היו עדים ממש שזינתה, מכל מקום שמא לא נאסרת אלא על הבועל הראשון ולא על השני. ובאמת שאף שאין לנו עדות גמורה על הבועל הראשון, רק שידוע שהיתה קודם שהיתה אתו, גם עם אחרים, ואפשר שלא נאסרה עליהם כי לא היתה שום עדות שזינתה עמהם, ואם כן אין לחשוב זה שחי עמה כעת כבועל שני, מכל מקום זה אינו, שממה נפשך אין לאוסרה עליו, שאם לא חושבים אנו הראשונים כבועלים ממש, משום שאין **עדות** על זנות גמורה, אם כן אף עליו אין עדות גמורה, ואם מצד שמכל מקום ידוע שנתייחדה עמהם ונבעלה להם, אם כן אף עליו ידוע כן גם אם אין עדות ממש. ואף שהם עצמם יודעים, הרי לא באו לשאול, אלא מבקשים לסדר להם קידושין, שהרי בלאו הכי הם כבר חיים ביחד וימשיכו לחיות יחד. ובהצטרף כל הנ״ל שפיר נלע״ד שיש להתיר לסדר להם קידושין בשעה״ד גדולה כזו.

בברכת התורה ולומדיה,

יצחק יוסף

הראשון לציון הרב הראשי לישראל

סימן יז

בדין מינקת חבירו

[שלחן ערוך סימן יג]

בס״ד, ד׳ כסליו תשע״ד

לכבוד הדיין החשוב הרב הגאון ר׳ **ישי בוכריס** שליט״א **וחברי** בית הדין באשקלון

בדבר השאלה שהגיעה אלינו מאת בית הדין דאשקלון,

על אשה שהרתה מבחור אחד בעודה רווקה, ולאחר שנודע לבחור על הריונה, עזבה לנפשה. וישנם בדיקות גנטיות המוכיחות את אבהותו. אשה זו פסקה מלהניק את בנה לאחר שלשה חדשים מלידתו, בעקבות אלרגיה של התינוק לכל מוצרי חלב, הן חלב אם והן חלב רגיל. ועתה לאחר שבעה חודשים מלידתו מבקשת האשה להינשא לאדם אחר שאינו אבי התינוק. וראיתי דברי הרב הפוסק שליט״א שכתב שבמזנה בודאי יש ע״מ לסמוך שמצינו פוסקים שהקילו בה.

א. והנה יש להקדים בזה כי בדין מינקת מזנה אשכחן ג׳ שיטות. השיטה האחת, דמזנה קילא מגרושה, ויש להקל בה אף להמחמירים בגרושה, ומשום דלא שכיחא, עיין במהרי״ו (סימן עג). וכן נראה מסתמות דברי הרמ״א (אבן העזר סימן יג סי״א) שלא כתב שיש מתירין בגרושה, אלא רק במזנה. ועיין היטב בתשובת מהר״י מינץ (סימן ה), ובתשובת רבי עקיבא איגר (סימן צה), ותשובת מהר״ם אלאשקר (סימן קלז), וכנסת הגדולה (סימן יג הגהות בית יוסף אות לג) מה שחלק על מהר״ם מטראני, ותשו׳ הנודע ביהודה (מהדורא קמא, חלק אבן העזר סימן יח), ותשובת חוט השני (סימן פח), ושו״ת שאילת שלום תנינא (סימן כט), ושו״ת מהר״ם מרוטנבורג החדשים (סימן ה), שמכל דברי פוסקים האלו נראה ברור דבודאי ס״ל שיש קולא במזנה יותר מאשר בסתם גרושה. ועיין בתשובת האבני נזר (סימן כו) שהביא שיטת המקילין במזנה יותר משאר דברים, ושבדיעבד יש לסמוך על דעתם. ע״ש.

ב. השיטה השניה היא דדין המזנה כדין הגרושה, והויא כאותה פלוגתא דגרושה. וכן משמע מדברי הגהות מרדכי ביבמות (ר״פ החולץ סי׳ קו) ובהגהות מרדכי כתובות (סימן רצ), והובאו בד״מ שם (אות ט). ע״ש היטב. [רק מה שנראה מדברי הד״מ שם שמשוה לכאורה שיטת הנמוק״י עם שיטת הגמ״י, אין זה מוכרח, שלא נחת בדבריו שם לפרש החילוק שבשיטותיהם, רק כתב בסתמא ששניהם אוסרין. והמעיין בדבריהם יראה שאינם שיטה אחת ממש].

ועיין בביאור הגר״א שם (ס״ק לח) דמשמע דמשוה לגמרי דין מזנה לדין גרושה. ע״ש. אף שלא נתבאר בדבריו טעמו של הרמ״א שכתב להקל במזנה, מה שלא כתב בגרושה. [ועיין היטב בתשו׳ כנסת יחזקאל (סימן נט), ובמ״ש על דבריו הנודע ביהודה (קמא, סימן יג

בד״ה וסיומא), והגאון בית מאיר על השלחן ערוך שם (סוף סעיף י״א). והמעיין יפה בכל דברי הבית מאיר יראה שלדעתו אין מקום להקל במזנה יותר מבגרושה. שעיקר טעמו בגרושה, דבושה היא לבוא לבי״ד, ועוד עם המגרש, וזהו דוקא באם התינוק ולא במינקת נכרית. ולפי זה גם במזנה דינה כגרושה. ועוד במזנה י״ל דכסיפא טפי, לפמ״ש הנמוק״י שיובא להלן. ואף היכא דלא ידוע מיהו אביו, עדיין י״ל שעצם תביעתה למזונות בנה כשאין ידוע מיהו אביו, זהו בושה בשבילה ולא תתבע. אכן עדיין אין בכ״ז הכרח כ״כ, שי״ל דיסבור אף הוא הסברא הנ״ל דהויא מילתא דלא שכיחא ולא גזרו בה רבנן. ועיין].

ג. והשיטה השלישית היא דדין מזנה חמיר מדין הגרושה, ולכולי עלמא במזנה צריכה להמתין, דכסיפא לה למתבעיה. והובאה שיטה זו בנמוק״י יבמות (יד: מדפי הרי״ף). [ויל״ע בתשו׳ מהר״י מולין (סימן קד) שהובאה בהגהות הב״ח על הרי״ף שם. ואמ״א]. וכ״ה דעת הצמח צדק (סימן נה), והשואל ומשיב רביעאה (ח״ג סימן קיב).

ומ״ש בביאור הגר״א שם (ס״ק לו) בשם הגהות אשר״י (בכתובות פרק אף על פי סימן כ) דס״ל גם כן דמזנה חמירא מגרושה. הנה המעיין שם יראה דלא מיירי כלל מדין המזנה. רק נראה כוונת הגר״א בזה דלפי מה שביאר בהגהות אשר״י שם טעם האיסור לדעתו בגרושה, אם כן לטעמו זה כ״ש שיש לאסור במזנה. וזהו ממש כסברת הנמוקי יוסף הנ״ל אף שלא הביאו הגר״א בדבריו.

והנה למרות כל השיטות והפוסקים הנ״ל, קשה מאד לסמוך על דעת המקילין בזה כדברי הרב הפוסק, אחר שעדיין לדעת מרן השלחן ערוך מפורש שאין להקל במזנה, וכמו שכתב כן להדיא בשלחן ערוך שם. ומה יעזרו הספיקות והפוסקים הנ״ל להקל נגד דברי מרן. [ואף דלכאורה יש כאן ספק ספיקא לקולא, דשמא כדברי הראשונים שבכל גרושה יש להקל ורק באלמנה החמירו, ואם תמצא לומר שלא, שמא אף המחמירין בגרושה יודו במזנה. אלא דזה אינו, שמלבד שיש לעשות בזה ס״ס להיפך להחמיר, דשמא הלכה כמ״ד שבגרושה אין להתיר, ואם תמצא לומר דגרושה מותרת, שמא הלכה כמ״ד דמזנה אסורה אף אם גרושה מותרת. ומלבד כ״ז, הרי לא יועילו שום ספיקות וספקי ספיקות נגד דברי מרן המפורשים להדיא, וכאן קרי מרן בחיל שאף המזנה אסורה]. רק דחזי לאצטרופי האי ספיקא עם עוד ספיקות אחרים.

והנה יש לתמוה על מה שכתב הרב הפוסק שאף החולקים במזנה יודו בנידון דידן כי יודעים מי האב, והוא חייב במזונות. וכתב שלכן ״פשוט שאפילו החולקים במקרה רגיל של מזנה, בנידון דידן יודו״. וכל זה תימה, דבודאי שלדעת כמה פוסקים עדיין שייך פה הסברא דכסיפא לה טפי מסתם גרושה, שגרושה תובעת את בעלה לשעבר שחיה עמו כדין, וזו צריכה להתבזות ולתבוע את מי שזינתה עמו. ועיין ביאור הגר״א הנ״ל. ואף לדבריו, הרי עדיין לא תהיה זו אלא כגרושה, ובגרושה נקטינן לאסור.

ומ״ש עוד הרב הפוסק דנידון דידן במזנה הוא פלוגתא דמרן והרמ״א, ובני הזוג הם מעדות שונות, ודן בזה אם האיסור דמינקת הוא על האיש או האשה. הנה יש להוסיף על דבריו ממ״ש בתשו׳ אגודת אזוב מדברי (סימן ז), דהגם שאיסור מינקת חבירו הוא על שניהם, כמו שכתב הנודע ביהודה (מהדורא תליתאה סימן לז), מכל מקום איסורא דידיה חמיר טפי מדידה, שאיסור שלו הוא מקרא דבשדי יתומים וגו׳, ואיסור דידה אינו אלא מדרבנן בעלמא. ועיין עוד כיוצא בזה בתשו׳ מהרש״ם ח״ב (סימן כז) גבי חרשת. ע״ש. [ועיין עוד שם בתשו׳ אגודת אזוב שחקר אם האיסור הוא רק במעשה הנישואין, או בכל רגע ורגע, שאם הוא בכל רגע ורגע יש להחמיר בו מספיקא אף שהוא רק מדרבנן. וכעין מ״ש תוס׳ ספ״ב דכתובות].

ובתשו׳ מהרא״ש הלפרין (סימן נח) כתב שאין להתיר איסור זה משום שהאיש לא קיים עדיין פו״ר, דאף אם עליו יש היתר, אך איך נתיר לה האיסור דמינקת, הרי היא אינה מצווה בפו״ר. ואף שמצינו כן להיפך, היינו שמתירין איסור מינקת במופקרת, וזהו משום דידה, וגם כאן נתיר להיפך, האיסור שלה משום דידיה, שאני התם שא״א לתקנה אלא על ידי נישואין, מה שאין כן כאן אפשר לו לקיים פו״ר באשה אחרת. ע״ש. ובנידון דידן גם אם נאמר כדבריו שאין על האיש איסור דמינקת, שהוא מבני אשכנז, יש להתיר לו, עדיין האיסור שעל האשה להיכן הלך אליבא דמרן. מה גם

שאין ברור לפע״ד דאליבא דהרמ״א יש להתיר במזנה, דאף אם תמצא לומר שבדרך כלל כשכותב הרמ״א ״יש מקילין״, דעתו כן היא שיש לסמוך על דבריהם, אך כאן שהמשיך בדבריו שיש להקל במופקרת. משמע דהא לאו הכי אין להקל, ורק הביא שיטת המקילין שנדע שאין זה שיבוש אם ימצא מי שיקל כדבריהם, אך אין זו דעתו להקל.

ועיקר הדבר מה שיש לסמוך להקל בנידון דידן, הוא מ״ש הרמ״א הנ״ל שיש להקל במופקרת לזנות כדי שיהא בעלה משמרה. וכ׳ בתשו׳ ברכת רצה (סימן א) דהגם שהרמ״א הכריע שאין להקל אלא במופקרת, אפ״ה בבתולה שנתעברה יש להקל, דעל כרחך שזינתה פעמיים, ויש לחוש שתזנה שוב. ע״ש. ובשו״ת מהר״י הכהן רפפורט (סימן כט) כתב שבזמנינו שאין מענישין על הזנות, והיא כבר עברה פעם אחת, יש לחוש שתפקיר את עצמה שוב ותכשיל את הרבים, והוי כמופקרת. ע״ש. ובנידון דידן אף שלא ראינו בפועל שזינתה עם כמה אנשים, מכל מקום יש לצרף מ״ש בשו״ת אבן יקרה ח״ג (סימן קכד) שאין חילוק בין מופקרת להרבה בני אדם, או מופקרת לאחד בקביעות. ע״ש. וה״נ ודאי שלכל הפחות היתה מופקרת לאחד בקביעות, הוא אבי הילד. [רק שהיד יצחק סימן קעד לא הסכים לזה].

ובנוסף אליו, זהו האיש שרוצה לינשא אליו כעת, שודאי יש לה יחסים אתו. ועיין בפתחי תשובה (סימן יג סקי״ט) שהביא מ״ש בתשו׳ רבי עקיבא איגר (סימן צה) דאף שאין ידוע בודאי שהיא מופקרת, אלא דדיימא בכך ומעשיה מוכיחין עליה, יש להקל. ע״ש. וכן כתב כיוצא בזה בתשו׳ פתחי שערים (סימן י). ומ״ש בתשו׳ זית רענן ח״א (סימן א) שאין להקל אלא בידעינן בודאי שזינתה ולא בדיימא מחמת קול. וכ״ה בשו״ת ריב״א (סימן ד), אין הכרח כ״כ דפליגי על סברת רבי עקיבא איגר הנ״ל, דהם מיירו היכא שהוא קול בעלמא, ובזה אין לסמוך על זה לדעתם, אך היכא שמעשיה והתנהגותה הנילוזה וקלת הדעת מוכיחה על כך, כבנידון דידן, י״ל דאף אינהו יודו להקל. והלא עיקר הטעם דהתירו במופקרת הוא משום לשמור רבים מעון, כמו שכתב בתשו׳ הב״ח החדשות, הו״ד בשו״ת בית שלמה (סימן כ). ועיין עוד בשו״ת עין יצחק (סימן יז), ובחיי עולם נטע (סימן מו וסימן מח). ע״ש.

ועיין בתשו׳ עין הבדולח (סימן ז) שדן אי ההיתר במופקרת הוא משום תקנת הולד או תקנת האם. ע״ש. ונראה שבנידון דידן תקנת שניהם הוא. הגם שתקנת הולד אינו מאותו טעם דמופקרת, שאין כאן הטעם דתרבות רעה דתינוק, אלא סיפוק מזונו. ועיין בתשו׳ האמרי אש (סימן ט) ובתשו׳ תועפות ראם (סימן יד), שלא היקל הרמ״א אלא בזונה מופקרת ולא באלמנה מופקרת. ע״ש. ובשו״ת דרך יבחר (סימן מד) החמיר טפי, דאף בגרושה מופקרת לא היקל הרמ״א. ובפרט שמזנה הויא מילתא דלא שכיחא מה שאין כן גרושה. ע״ש. ונידון דידן הויא מזנה מופקרת. [ולולי דמסתפינא הוה אמינא דכל הבנות שאינן דתיות והורגלו בעוונותינו בצעירותן שיש להם חבר וכו׳, ונפרדות ממנו ומוצאות אחר וכו׳, כ״ז הוא דין מופקרת גמור. ויש להקל בהן בדינא דמינקת]. והנה אף שקולא זו דמופקרת כתב הרמ״א, הנה לא ראינו שהחמיר מרן אלא במזנה ולא במופקרת, ובזה אפשר דמודי ליה להרמ״א להקל. ובכל דבריו הן בבית יוסף והן בשלחן ערוך לא הביא הדין דמופקרת. והלא גם המהר״י מינץ (סימן ה) שהוא מקור האי קולא דמופקרת, ס״ל להחמיר בדינא דמזנה, וכמו שכתב כן מפורש בד״מ שם (אות ט). וה״נ י״ל בדעת מרן השלחן ערוך.

ו. והנה גם מה שנחלקו הפוס׳ אי שרי להתיר איסור מינקת משום טובת היתומים, נראה שגם המחמירין בדבר זהו משום שאין זה טובת התינוק היונק עצמו אלא טובת אחרים, ע׳ היטב בתשו׳ בגדי כהונה (סימן ד), ובתשו׳ מהר״ש (סימן קכב), ובתורת חסד מלובלין (סימן מא), ובשו״ת אהל אברהם קרפלס (סימן טז). עש״ה. אך היכא שהוא ברור שנעשה כן לטובת התינוק עצמו שיהיה מי שיכלכלנו, ולא יהיה זרוק ומוזנח ללא כל אחראי ומטפל, בזה י״ל שכולי עלמא יודו להתיר.

ובנידון דידן תינוק זה אף אם ע״פ הבדיקות נתברר באמת מיהו אביו, הלא אינו נוהג כלפיו באחריות והשליכו אחרי גוו, ואם התינוק הלא רואים ממעשיה כי קלת דעת היא, שקודם נתעברה מבחור רווק וכעת לאחר כמה חודשים מועטים כבר יש לה

מישהו שרוצה כבעל, ואם לא נתיר לה להנשא, הלא תמשיך ותשוטט אנה ואנה, וזה התינוק מה יהא עליו, מי יוכל לקחת עליו אחריות, ובודאי שטובתו עצמו של זה התינוק היא שאמו תינשא לאיש אשר יתחייב בקנין גמור לכלכל ולדאוג לתינוק של אשתו.

ז. ויש לצרף עוד בנידון דידן מ״ש כמה פוסקים שאם נתברר ע״פ הרופאים שהחלב של האם מזיק לולד, יש להקל בזה. ע׳ בתשו׳ יביע אומר ח״ז (חלק אבן העזר ס״ס יג). ע״ש. וגם בנידון דידן אם תביא האם אישור מן הרופא וכדו׳ שאכן פסקה להניק אחר חודש, משום שנתברר שיש לתינוק אלרגיה לכל מוצרי חלב, יש לסמוך ע״ד הרופאים בזה. ומכל הלין טעמי נלע״ד שיש להתיר לאשה זו להנשא אף שלא עברו כ״ד חודש, אחר שתביא אישור לדבריה מן הרופא, וגם אחר שיתחייב החתן בקנין גו״ש לפרנס ולכלכל הילד לפחות עד כ״ד חודש. וע׳ בשו״ת יביע אומר חלק ט׳ (חאהע״ז סימן טו), ושם אות ג׳ דן בגדר מופקרת. וגם כתב שתחליף כמטרנה עדיף מנתינת הולד למינקת אחרת להניקו. ע״ש.

ועיין בשו״ת שמש ומגן ח״א (סימן ט׳), ובחלק ד׳ (סימן נ, נא) שדן בענין מינקת חבירו באשה צעירה שאין לה מי שיטפל בה, ויש לחוש שתצא לתרבות רעה, לכן אחר שתשבע שלא תניק כלל את הילד, ואחר שיקבל על עצמו הבעל ויחייב עצמו לפני ב״ד שיטפל בנולד בכל ענייניו, מזון וכסות וכל הדברים הצריכים לו, אזי יוכלו לינשא, ובפרט לפי מ״ש באוצר הפוסקים (סי׳ י״ג ס״ק פ״ד אות ב׳) בשם שו״ת משיבת נפש (סי׳ ס״ה) שאלמנה מעוברת כל שלא הניקה כלל, יכולה לינשא. ובצירוף מש״כ שם בשם שבות יעקב (ח״א סי׳ ע״ה) שאם תשבע שלא תניק, אזי אינה בכלל גזירת מינקת. ובצירוף טעם שקיבל הבעל על עצמו את טיפול הילד. ע״ש. אזי ההיתר הוא בשופי שיוכלו להנשא ע״פ תנאים אלו. ע״ש.

בברכת התורה

יצחק יוסף

הראשון לציון הרב הראשי לישראל

סימן יח

אם הכלה יכולה ליתן גם היא טבעת לחתן

[בגדר מעשה הקידושין - שלחן ערוך סימן כו]

בס״ד, ח׳ כסלו תשע״ד

לכבוד היקר והנעלה

הרב החשוב ר׳ **משה אלעזר הכהן** שליט״א

שלום רב!

במענה לשאלתו כאשר הכלה מבקשת לענוד לחתן טבעת לאחר סיום שבע הברכות, ומדגישה ואומרת שזו מתנה לחתן בלבד, ולא לשם קדושין, ואין לזה קשר לקדושין והחופה, איך להתייחס לבקשה כזו, והנני להשיב:

הנה כידוע הרפורמים הנהיגו שהכלה גם היא נותנת טבעת לחתן בשעת הקידושין, ואומרת לו איזה נוסח בשעת הנתינה כמו קידושין, והדבר ברור שיש למנוע דבר זה בכל תוקף, וכאשר יבואר להלן. השאלה היא כאשר הכלה רוצה ליתן לחתן טבעת לאחר כל טכס החופה והקידושין, אם גם בזה יש למנוע הדבר.

והנה מבואר בגמרא (קידושין ב.) שבלשון התורה קידושין הם קנין, ובלשון חכמים קנין אשה לבעלה נקרא בשם קידושין. ויש לחקור במהות הענין של קידושין, האם הוא קנין וכמו שאר קניינים, או שהוא רק גזרת הכתוב בשביל לעשות איסור לכל העולם והיא מותרת רק לבעלה, אבל במהות אין כאן שום קנין. ואף שהאשה משועבדת לבעלה לכמה דברים, מכל מקום אפשר שזה לא בגדר שעבוד כמו קנין, אלא רק דינים שבין אדם לחבירו. כמו איסור לא תחסום שור בדישו. וכמו שהאיש עצמו מחוייב לאשתו בכמה דברים, ולא מחמת כן נאמר שהוא קנוי לה.

ונפקא מינה האם יש מקום לומר שצריכה האשה להסכים להיות קנויה לבעלה, ולאפוקי מאותם רפורמים הנ״ל שכל אחד נותן טבעת לשני, שזה מורה להם לחשוב שבאמת אין כאן שום קנין, והנישואין אינם רק חברות בעלמא.

ולכאורה ממה שבלשון תורה הקדושין נקראים בשם קנין, מוכח שיש כאן קנין. ועוד ראיה מקנין

כסף, שבדבר שאין בו שום קנין, מה שייך לומר שיועיל קנין כסף. וכי ליצור חלות איסור של אשת איש, יועיל כסף, וכמו שאינו מועיל לגירושין. ובהכרח שיש כאן קנין.

ועוד ראיה יש להביא בזה, מדין אכילת תרומה בישראלית אשת כהן, שאוכלת משום קנין כספו. הרי שיש לו בה קנין, ולכן כמו שעבד כנעני של כהן אוכל בתרומה [וכן בהמתו], כך אשת כהן אוכלת בתרומה. אלא שלכאורה יש לדחות, שהרי גם אחר פטירתו אוכלת בתרומה אם יש לה זרע ממנו. ואם כן אפשר שהדרשה של קנין כספו לגבי תרומה, אי״ז סיבת הדבר, רק דרשה. ולעולם אינה קנין כספו ממש.

אמנם בת׳ הרשב״א (ח״א סימן אלף ריד) לכאורה ל״מ כן. ע״ש שנשאל אם מותר לישא גרושת אביו מן האירוסין. והשיב הרשב״א, שדבר פשוט הוא מאד, שהארוסין הם קנין, ואשתו היא לכל דבר מן התורה, והרי מן התורה אוכלת בתרומה, ומשעת קדושין קנין כספו היא, וכאשתו גמורה לכל דבר חוץ מירושה ושאינו מטמא לה עד שתנשא, משום שאינה נקראת עדין שארו, עד הנישואין שאז יש קירוב בשר. [וכן משמע בתוס׳ הרא״ש (כתובות ב. בד״ה נסתפחה שדהו)]. ועיין עוד ברשב״א (גיטין עה.) שהאשה קנויה היא אצל הבעל, וקנינו קרייה רחמנא, כדכתיב כי יקח איש אשה, וקנין כספו היא. אבל אין הבעל קנוי לאשה, שאינו מקיח את עצמו, רק שיש לאשה שעבוד על בעלה בעודה תחתיו.

גם הרמב״ם (תרומות פ״ו ה״ג) כתב, ודין תורה שתאכל משנתארסה שהרי היא קנינו. ועיין עוד ברש״י (קדושין י:) שאשתו אוכלת בתרומה משום כל טהור בביתך יאכל אותו. ובשו״ת אבני מילואים (סימן יז) הק׳ על הרמב״ם, דאיזה קנין יש לו בה. ותי׳ שיש לבעל קנין איסור עליה במה שמיוחדת לו ואסורה על כל העולם. [ועיין ברמב״ן קידושין (טז.) שכתב, דב׳ קנינין הן בעבדות. א. קנין ממון והוא קנין דמעשה ידיו. ב. ואחד קנין איסור, שהוא אוסרו בבת ישראל ופוטרו ממקצת מצוות. וקנין הגוף הזה הוא המצריכו גט חירות ואינו נפקע בדיבור, ודומה לקנין אישות שהוא צריך גט להתירו. ואף עבד עברי גופו קנוי, שיש לרבו בו קנין איסור, שהרי מתירו בשפחה כנענית, ואין קנין איסור נפקע בלא גט, בין באישות בין בעבדות]. ובאבן ישראל (תרומות פ״ח) הק׳ ע״ז ממה שנראה ברמב״ם שביאת בן ט׳ מאכילה בתרומה, אף שאין כאן קנין איסור לאוסרה על אחרים. ע״ש.

רק שיש לדון האם הקנין הוא קנין של שעבוד כדוגמת קנין ממוני, או קנין של איסור, פי׳ שהאשה מיוחדת לבעל, וממילא נאסרת על העולם. דהיינו האם השיעבודים שהאשה משועבדת לבעלה, הם בתורת דין בעלמא, או בתורת קנין. ועיין ברמב״ם (אישות פכ״א ה״י) שיכול הבעל לכופה על כך, עש״ה.

והרמב״ן (גיטין ט.) כתב בהא דאשה נשאת ע״פ הגט, ולא טענינן מזוייף כמו בנפרע שלא בפני הבעל חוב, [ע׳ בתוס׳ גיטין ב. שהוצרכו לתרץ מטעם עיגונא, דאקילו בה רבנן], לפי שאין אשה זו ממונו של בעל, אלא ברשות עצמה היא להנשא.

והמאירי (קידושין ב.) כתב, האשה נקנית למקדש לענין שלא יהא אחר יכול לזכות בה, ושאינה נתרת לשום אדם בחייו אלא בגט וכו׳, ומכל מקום אינה נקנית לו בכך עדיין קנין גמור, שהקדושין עושין אירוסין ולא נישואין, ואין הקנין גמור לגמרי להשתעבד לו בשבעה מלאכות ולזכות במעשי ידיה וירושתה ומציאתה ולכל הדברים, עד שתבא חופה ותגמור הנשואין.

ובשו״ת אגרות משה (ח״ג סימן לח) כתב, לגבי מי שקיבל עליו שבת מבעו״י, שכמו שאסור לו לומר לעבדו שיעשה לו מלאכה, כיון שמן התורה יש חיוב של וינפש בן אמתך, אם כן גם אשתו שהיא קנויה לו למלאכתו שהאשה עושה לבעלה, אף אם הוא מדרבנן, על כל פנים כיון שהיא קנויה לו יש לאוסרה לעשות מלאכת צורך הבעל, דלא גרעה מעבד הקנוי לו. ואף שיכולה לומר איני ניזונית ואיני עושה, מכל מקום כל זמן שלא אמרה הרי היא קנויה לבעלה למלאכות שאמרו מתק״ח, וכשאמרה איני וכו׳, היא מפקעת את התקנה, דכיון שהוא לטובתה, יכולה לומר א״א בתקנת חכמים, ולכן יש לחוש לזה. עכ״ד.

ומכל מקום מבואר שדעת האבני מילואים הנ״ל (בת׳ סימן יז), שאין לבעל קנין ושעבוד ממוני באשתו

כלל, אלא רק קנין איסור. [ושם בסימן כא, הביא מהרשב״א (קידושין ו:) לגבי המקדש בהרוחת זמן הוי הערמת רבית, דלא הוי רבית קצוצה, מטעם דלא שקיל מידי שהאשה אין גופה קנוי לבעל]. ואפשר דאזיל לשיטתיה, באבני מילואים (סימן מד סק״ד) במה שכתבו הפני יהושע (גיטין מג), והב״ש (אבן העזר ס״ס מד) שהטעם שאין קידושין תופסים באשת איש, הוא מכח הקנין שבקידושין, ולא מכח איסור ערוה, ונפקא מינה שגם שפחה חרופה הנשואה לעת עתה, שאין בה ערוה, אף על פי כן אין קידושין תופסים בה. שהרי היא ברשותו ואין לה יד לקבל קידושין מאחר. והאבנ״מ הק׳ על דבריהם, וכתב להוכיח מקידושין (סז) שרק איסור ערוה מונע את תפיסת הקידושין, ולא הקנין.

ועיין עוד באבני מילואים (סימן מב אות א) לגבי האיש שאנסוהו לקדש, שהרשב״א (קידושין ב:) כתב בשם הרמב״ם שקידושיו קידושין, ושהעיטור כתב שאין קידושיו קידושין, דתלויה וזבין אמרו, אבל תלויה לקנות לא אמרו. ונראין דברי הרמב״ם, דאי אגב אונסא גמר וזבין, כ״ש גמר וקני. והאבני מילואים העיר, דלולי דברי הרשב״א היה נ״ל, דאפילו נימא תלויה וקני לא קנה, היינו משום דלקנות בעי רצון טפי, וכל שבע״כ לא קנה, אבל קידושי אשה, ״אינו קנין לגבי בעל״, דנימא דלא קנה, וכמו שכתב הרשב״א (קידושין ו:) לגבי המקדש בהנאת מלוה דהוה ליה רק הערמת רבית. וכיון דאין גופה קנוי לבעל, ואין בקידושין כי אם שנאסרה על ידו לכל העולם, וכל כהאי גוונא אפילו על ידי אונס מהני, כיון דמחוייב בדברו, הוה ליה כעין מכר, ומשום תלויה וקני לית ביה, כיון דאין אשה בתורת קנין לגבי בעל, דאין גופה קנוי לו ואין לו זכי׳ בגוף האשה. וקרוב לזה כתב בחלקת יואב (אבן העזר סימן ו בהשמטות).

אמנם הנצי״ב בשו״ת משיב דבר (ח״ד סימן לה) כתב, דמן התורה אין לאיש על אשתו שום קנין, כי אם לאישות בלבד. שאם נדרה ואמרה הנאת תשמישי עליך אין צריך להפר וכופה ומשמשתו משום שלזה היא קנויה לבעלה. וראיה לזה ממה שפשוט לחז״ל שמן התורה מעשה ידיה של אשה אינן לבעלה. וכן תיקשי מנ״ל שאינה יכולה לאסור תשמישה עליו, הא בדידה לא כתיב אזהרה כמו באיש שארה כסותה ועונתה לא יגרע. א״ו שזהו הקנין שקונה בה, דמשמעות כי יקח איש אשה, הוא למה דמסיים הכתוב ובעלה או ובא אליה ולא יותר. והיינו דלהרמב״ם אסור לבעול פנויה, ואפילו לחולקים, אם מאנסה חייב לשלם בושת ופגם, והרי הוא כגזלן וכאשר יקום איש על רעהו והכהו, מה שאין כן אשה שהיא קנויה לו היא מחוייבת להזקק בכל עת שירצה, ואם אינה מזדקקת לו ברצון יכול לכופה כמו שהאדון כופה שפחתו לעשות מלאכתו. וסיים שאין ספק בזה שהאשה אינה קנויה לבעל אלא לאישות ולא זולתו, ואין לדבר בזה עוד.

וע״ש עוד, שאשה היא קנויה ומקודשת, ושני דברים הם, דקנין הוא שהיא מחוייבת להזדקק לבעלה, כמו שהעבד מחוייב לעשות מלאכת בעליו. וקידושין שהוא כהקדש, היינו שהיא אסורה לאחר. ואי מצד שקנויה היא לבעלה היתה נחשבת כגזלנית אם היתה הולכת עם אחר, ולא יותר, וכמו עבד שעשה מלאכתו לאחר, בשעה שהיה לפניו מלאכת אדוניו שאינו אלא כגזלן, ותו היה עולה עה״ד שאם יתן לה הבעל רשות להזקק לאחר הרי היא מותרת, כמו בעבד שהרשהו בעליו לעשות לאחר, מש״ה היא מקודשת שאין לה פדיון אלא בגט או במיתת הבעל.

אכן לכאורה אין זה מוכרח, דאפשר דכשם שכתב הנצי״ב שקנויה לו לענין אישות, כך קנויה לו לענין שאר חיובי אשה לבעלה, שגם זה גדר של אישות, שמהותה של האשה הוא להיות עזר כנגדו, לבשל לו לכבס לאפות וכו׳. ומה ששנינו בכתובות (נט:) אלו מלאכות שהאשה עושה לבעלה, מבשלת וכו׳, אפשר שעיקר השעבוד בזה הוא מן התורה. שאל״כ מהו ׳עזר׳ כנגדו. וראה ביבמות (סג.) אעשה לו עזר כנגדו, אדם מביא חטים מן השוק חטים כוסס וכו׳. וכן כתב בפני יהושע (כתובות נט:) שיש קצת ראיה לומר שחיובים אלו הם מן התורה, והביא ההיא דיבמות (סג.), דאלמא דאורחא דמילתא הכי הוא שהאשה עושה מלאכת צורכי הבית, ולכן אפילו אמרה איני ניזונית ואיני עושה, חייבת לעשות מלאכות הבית.

וביד שאול (סימן רלד ס״ק נט) כתב, דרש״י ס״ל, דמדאורייתא האשה משועבדת לבעל לעשות כל מלאכות, רק שהתורה לא פירטה איזה מלאכות תעשה

לו, ונמסר הדבר לחכמים, והם ביררו איזה מלאכות האשה חייבת, וכעין מה דמצינו במלאכת חוה"מ וכו'.

ומזה היה מקום לדון עוד, שעיקר חיוב האשה בכבוד בעלה הוא מן התורה, שמהות האישות היא שתכבד אותו כמו אדם נכבד, שתדבר אליו בכבוד ושאר נימוסי כבוד. ולא כמו חבר בעלמא. וגם הפוס' שכתבו שהוא מדרבנן, היינו לענין חיוב ממשי, אבל שורש החיוב הוא מן התורה, מסברא, וזה גם בבני נח. וכן לענין מלאכות הבית. ומה שדנו הפוס' שאפשר שהוא מדרבנן, היינו רק לענין שיהיה בזה חיוב גמור ומוגדר, אבל לא בעיקר הענין. ועיין עוד בתוס' (קידושין ל:). [ויש לצרף עוד לכאן מחלוקת הראשונים אם בן נח מחוייב בכבוד אביו ואמו, וישראל עדיף שמחוייב טפי במצוות].

ולפלפולא דאורייתא יש להוסיף נפקא מינה בחקירה זו, האם שייך לדון שיועיל שאלת חכם להתיר את הקידושין, כמו שמועיל בהקדש ותרומה, שאם הקידושין יש בהם גם כן קנין ממש, ולא רק איסור כהקדש, ודאי לא שייך בזה שאלה.

ועיין בשו"ת הלק"ט (ח"א סימן כט) שדן בזה דלכאורה מה ענין שאלה אצל קידושין, ובקידושין (ה:) אי', וכתב לה, בכתיבה מגורשת ואינה מתגרשת בכסף, וכ"ש בשאלה. ועוד דאין לך ממזר בישראל, שיתיר הקידושין למפרע. אלא שהרי לישנא דרבנן הוא קידושין, דאסר לה אכ"ע כהקדש, וכל דבר שנאסר על ידי דיבור ויוצא מרשות לרשות, מיקרי הקדש, כגון תרומה וחלה והקדש והפקר שאסור למפקיר ונשאל לחכם. ובתוס' (קידושין ז.) כתבו דמ"ש נפשטו קידושי בכולה, הוא משום דאסר לה אכ"ע כהקדש, ולפיכך יש דינה להיות כהקדש.

ושם בח"ב (סימן מד) כ' שיש מקום לדון בזה, לפמ"ש דאסר לה אכ"ע כהקדש. ולפמ"ש התוס' (ז.) במקדש חצי אשה דמדמה להקדש בהמה. ע"ש. [וכתבו שם, שאם היה אומר הרי את מאורסת לי או חד מהנך לישני דלעיל, ע"ז לא הי' מקשה ונפשטו קידושי בכולה]. ומ"ש בכתיבה מתגרשת, ואינה מתגרשת באמירה, הוא דוקא כשלא אמר לה בלשון הקדש, אלא בלשונות אחרים. א"נ שלא מצא פתח להתיר למפרע, דאז מיגז גייז מכאן ולהבא ונקראת גרושה ואסורה לכהן, אבל כשאמר לה הרי את מקודשת לי, ומצא פתח (עקר הנדר) והתיר למפרע, מנ"ל. עכ"ד. אלא דלקושטא דמילתא יש ליישב בזה בפשיטות, שהיתר נדרים נתחדש רק בשביל לבטל דיבור, לא כן קידושין שהם מעשה קנין ולא מכח הדיבור שאו' הרי את מקודשת. [ורק מד' התוס' שם יש להעיר שמבואר דס"ל דבר חידוש שיש חילוק מהותי בקידושין לפי הלשון שאומר. וכאילו יש ב' סוגי קידושין, יש שעושה קנין וממילא חל איסור, ויש שעושה איסור וממילא חל קנין, כמו שביאר בקובץ שיעורים שם (קידושין אות יב). ועיין עוד בקהלות יעקב שם. ובס' קונטרסי שיעורים להגרי"ז גוסטמן (קידושין סימן א) הוסיף על זה חידוש נוסף, שיש ג' חלקים בקידושין, חלות איסור, קנין ממון, ייחוד לאישות, ושזה תלוי בלשונות שאמר לה. וכ"ז הראוני לפלפולא].

והגאון המהרש"ם (ח"ח סימן רפו) גם כן עמד בזה דכיון דכל ענין קידושין משום דשויא אכ"ע כהקדש, למה לא יועיל שאלה, ותי' דכל המקדש אדעתא דרבנן מקדש כדת משה וישראל, והוי כנודר על דעת רבים. אך הפני יהושע (גיטין לו) כ' דמן התורה יש התרה גם לנדר ע"ד רבים. אלא תי' שבקידושין יש גם קנין וגם הקדש, וכמבואר בתוס' (ז.) דבלשון מאורסת לא הוי הקדש ולא פשטה בכולה, ולכן אף אם מהני שאלה זהו רק על ענין ההקדש, אבל הקנין במקומו עומד. וע"ש עוד.

ומצד דעת האשה בקידושין, הארכנו בילקוט יוסף שובע שמחות ח"א (פכ"ב בהערה ו) בענין זה, אימתי אזלינן בתר אומדנא בקידושין, שלא נתכוונה לקידושין. ובת' נודע ביהודה (קמא אבן העזר נט) כתב דמ"ש השלחן ערוך (ר"ס כז), ובלבד שהיא תבין לשון הקידושין, היינו שאם אומרת לא הבנתי כו' נאמנת לחלוטין ואין כאן קידושין כלל, וכמו שכתב הח"מ שכן משמעות כל הפוס', ודלא כב"ש שם (סק"ה) דהוי ספק קדושין דשמא משקרת. דאמאי לא נאמין לה כשאין כאן חזקת איסור ואדרבה יש לה חזקת היתר המסייע לה. ומ"ש בת' מיימוני (סימן א) שאין הולכין אחר אומדנות בקידושין, לאו משום דלא מהימנא, דלעולם מהימנא, רק שאין אנו משגיחין על הכוונה והמחשבה והדברים הולכים אחר הפה מה שיש

במשמעות הדיבור, ואפילו אם המחשבה לא כן, הוא דברים שבלב אינן דברים.

ונודע מ״ש הר״ן (נדרים ל.) שכיון שהתורה אמרה כי יקח איש אשה ולא אמרה כי תלקח אשה לאיש, לאו כל הימנה שתכניס עצמה לרשות הבעל. ומש״ה אמרי׳ בפ״ק דקידושין, דאי אמרה היא הריני מאורסת לך אין בדבריה ממש אלא מכיון שהיא מסכמת לקדושי האיש היא מבטלת דעתה ורצונה ומשוי נפשה אצל הבעל כדבר של הפקר והבעל מכניסה לרשותו. וראה בזה בארוכה בשערי יושר (שער ז פרק יב). ואכמ״ל בכ״ז. ואף שאין להוציא מכ״ז דינים, מכל מקום כתבנו לענין זהירות, שיש ליזהר ממנהג זה. שאין רוח חכמים נוחה הימנו.

והנה לגבי נידון דידן מצינו להגר״מ פיינשטיין בשו״ת אגרות משה (אבן העזר ח״ד סימן יג), שצווח על מנהג זה, וכתב, אותם שבדו מעצמן שגם הכלה נותנת טבעת להחתן תחת החופה בשעת קידושין, ואומרת גם כן איזה דבר שראבאייס הרפורמי הכניסו בענין מעשה הקידושין, ולא ניכר מי מקדש למי, אם החתן את הכלה או הכלה את החתן, ואולי נראה שהוא רק מעשה שחוק של החלפת מתנות לסימן בעלמא על שנעשו בחשיבות איש ואשתו, ולא שהוא מעשה קנין אישות שהצריכה תורה, ואולי לפי כוונה זו הוא כמי שלא נעשו כאן קידושי תורה ולא נתקדשה כלל, והוא ספק גדול לדינא. ורב שנזדמן לחתונה כזו ומכריחין אותו לסדר קידושין, והוא אנוס בפרנסתו לעשות הקידושין דוקא באופן שהכלה תתן גם כן טבעת לחתן, צריך להודיע להם וגם להעדים, כי רק נתינת החתן להכלה הם קנין הקידושין, ונתינת הכלה להחתן, אינה שייכת כלל להקידושין, אלא הוא רק מתנה בעלמא ואמירתה תהא בלשון שהם דברי נתינה לאהבה ולחבה אחרי שכבר הוא בעלה.

ושם באבן העזר ח״ד (סימן לב), כתב שאסור לסדר בשעת הקידושין שגם האשה תתן לחתן טבעת, ואפילו מבלי שום אמירה, ואפילו אם אין כזה חק של הנכרים. ומכל מקום נראה שמותר ללכת בטבעת כזו שלא בשעת הקידושין, ואין שייך לאסור מצד חוקות הגויים. שזה לנוי בעלמא או לסימן שהוא נשוי, ואין בזה חשש שמא יחשדו אותם שעשו קידושין כמו הגויים. ע״ש.

ועוד כתב בח״ג (חלק אבן העזר סימן יח) דאסור לעשות דבר זה, לא מבעיא אם מנהג הנכרים הוא כן, שהוא איסור מדאורייתא, אלא אפילו אם אינו חק לע״ז אלא חק הבל ושטות, שכתבו התוס׳ (ע״ז יא. ד״ה ואי חזקה היא) דבלא כתיבא באורייתא אף שאינו היפוך דין התורה נמי אסור, וכ״ש בזה שהוא נגד דין התורה. ובדיני הנכרים צריכה גם היא לקדש, ונמצא שעושין כחק שלהם שבודאי הוא באיסור לאו, אלא אף אם אינו כלל חק הנכרים נמי נראה דאסור לעשות כן בשעת החופה, אף בלא כל אמירה, ובאמירה אף אחר כך אם הוא סמוך לחופה, דיש לדמות זה להגזירה דהבא ראשו ורובו במים שאובין, דא״ר ביבי א״ר אסי (שבת יד.) שהוא משום דבתחלה היו טובלין במי מערות מכונסין וסרוחין, והיו נותנין עליהן מים שאובין להעביר הסירחון, ומכל מקום בא מזה שאמרו לא אלו מטהרין אלא אלו מטהרין, אף שהיה ידוע שנתנו המים שאובין להעביר סירחון, וכ״ש הכא שמה שגם היא נותנת טבעת הוא לקידושין, שיש לחוש שיבא מזה שיאמרו שגם האשה יכולה לקדש את האיש, ואף שעדיין לא נמנו ב״ד לגזור, ואין זה ממילא איסור ממש, מכל מקום ודאי זה עצמו שעושים דבר שיכול לבא לזה הוא ודאי ענין איסור. ובעצם נראה לע״ד שהוא איסור גדול, שהרי על ידי זה עושין שישכח מהרבה דין קידושין, ושכחת דין אף שלא יבא לשום קלקול הוא איסור לאו, דהא אמר ר״ל במנחות (צט:) כל המשכח דבר אחד מתלמודו עובר בלאו, ולרבינא בשני לאוין, ולרנב״י בג׳ לאוין. ועיין עוד בישׁ״ש (ב״ק פ״ד סימן ט׳) דלשנות הדין אף לצורך גדול, ואף כשיש חשש פקוח נפש אסור, משום דהוא ככופר בתורת משה, והתם איירי בליכא חשש קלקול ומכשול, דהא איירי שם בשור של ישראל שנגח שור של עכו״ם, שברור שב״ד רשאין לחייב לישראל לשלם להעכו״ם כשיש חשש פ״נ, ומכל מקום לומר שהדין הוא כן, אסור אף במקום פ״נ, ואם כן הוא רק מצד שינוי דין התורה לבד בלא קלקול למעשה מזה, ולכן בעושין מעשה שיגרום שישכחו דין האמת ולשנותו לדין אחר, עוברין על איסורין אלו.

והכא כשירגילו שגם היא תתן טבעת ותקדש, שהוא בלא טעם כלל, רק לשנות הדין יש לאסור מצד זה עצמו, אף אם לא יבא לידי קלקול כלל, שלא יטעו לומר שסגי רק בקידושין שלה, אלא יאמרו דהדין הוא שצריך שתרוייהו יקדשו, נמי הוא איסור גמור וברור, מצד שכחת הדין ושינוי הדין. עכת"ד.

והנה אם לדין יש לדון בדבריו, דהנה לענין איסור חוקות העכו"ם יש לדון בזה היכא שאינה אומרת לו ולא מידי בעת נתינת הטבעת, דלכאורה איסור תורה משום ובחוקותיהם לא תלכו, אין בזה לדידן דנקטינן דכל שיש טעם בדבר אין בזה משום חוקות הגויים. וכמו שכתב הבית יוסף (יורה דעה סימן קעח) בשם המהר"י קולון (שורש פח), שאין לאסור משום ובחוקותיהם לא תלכו אלא באחד מב' ענינים, האחד הוא הדבר שאין טעמו נגלה, כדמשמע לשון חוק. שכיון שעושה דבר משונה שאין בו טעם נגלה, אלא שהם נוהגים כן, אז נראה ודאי כנמשך אחריהם ומודה להם, דאם לא כן למה יעשה כדבריהם התמוהים וכו'. והענין השני הוא הדבר ששייך בו פריצת דרך הצניעות, ונהגו בו העכו"ם גם כן, אסור. ע"כ. וכן הוא דעת הר"ן (בע"ז ב: מדפי הרי"ף ד"ה ישראל), והריב"ש (סימן קנח) דאם מפני שעושין כן הישמעאלים, אין זו חוקה שיהא אסור משום ובחוקותיהם לא תלכו. כדאמרינן בפ"ק דע"ז (יא.) שורפין על המלכים, ואין בו משום דרכי האמורי, ומפרש התם, דשריפה לאו חוקה היא, אלא חשיבותא. וכן שורפין על הנשיאים מטתן וכלי תשמישן, ואף על פי שגם העובדי כוכבים עושין כן, לא נאסר משום דרכי האמורי, שאם באנו לומר כן, נאסור ההספד, מפני שהעובדי כוכבים גם כן מספידין. ואף על פי ששנו בתוספתא בסנהדרין, כשם ששורפין על המלכים, כך שורפין על הנשיאים, אבל לא על ההדיוטות, כבר פירש הרמב"ן ז"ל הטעם, משום דאיכא יוהרא והשחתה. וכבר ביקשתי ממך כמה פעמים לבל תדקדק לשנות מנהגיהם בדברים כאלה, אם תרצה לעמוד עמהם בשלום. ועוד, שלא יקבלו זה משום אדם. ואפילו בדבר שהוא איסור גמור, כל שאין מקבלין, אמרו ז"ל (שבת קמח:): מוטב יהו שוגגין ואל יהו מזידין. ע"כ. וכן פסקו הרמ"א והמהריק"ש בהגהותיהם, וכן עיקר לדינא. [ושלא כדברי התוס' שחלקו על כ"ז].

ולפי זה גם בנידון דידן מצד חוקות הגויים נראה שאין בזה איסור, כיון שהיא נותנת הטבעת להראות חיבה וריעות, [בלא אמירה כלל, וגם אינה עונדת הטבעת לאצבעו], או כדי להראות שהוא נשוי, ויש טעם לדבר. וגם משום לא ילבש אין בזה, אחר שיש מקומות שכך דרך גם הגברים לענוד טבעת. ובעבר כך היה הדבר מצוי, כמבואר בשבת (סב.) אמר עולא וחילופיהן באיש. ופרש"י, אטבעת קאי וכו'. ובשלחן ערוך (סימן שג סעיף יח) כתב, טבעת שיש עליה חותם לאשה, ושאין עליה חותם לאיש וכו', ויש מי שאומר שבזמן הזה שנהגו האנשים לצאת בטבעת שאין עליה חותם וכו'. ע"ש.

ועל כל פנים אם האשה אומרת בעת מסירת הטבעת הרי אתה מקודש לי, בודאי שהדבר אסור לעשות כן, דאף אם גם האיש אומר לה הרי את מקודשת וכו', הרי עוקרים בזה דין קידושין, דכי יקח איש אשה כתיב, ולא כי תלקח אשה לאיש. וכמו שכתב באגרות משה הנ"ל. ועל זה יאות להמליץ עושה חדשות בעל מלחמות. ולכן על רבני ישראל לעמוד על המשמר שלא לתת יד לכל שינוי במנהג ישראל בעניני קידושין. ודבר זה הוא מכלל שלחן ערוך החמישי, בפרט בימינו שהרפורמים מנסים לנעוץ צפרניהם בכל מקום בעוה"ר ומחקים את הגויים, בודאי שיש למנוע כל דבר העשוי לחקות את מנהגיהם, והרחק מן הכיעור והדומה לו. ולכן הרב מסדר הקידושין יאמר לכלה שתתן לחתן את הטבעת בשעת הסעודה, ולא תחת החופה. ויש רבנים שלוקחים את הטבעת שהכלה קנתה עבור החתן, והם עונדים לחתן את הטבעת קודם עריכת החופה והקידושין, או בעת קריאת הכתובה, כשהכל אינם שמים לב לדבר.

בברכה רבה,

יצחק יוסף

הראשון לציון הרב הראשי לישראל

סימן יט

ביטול קידושין שנעשו על ידי רב קונסרבטיבי

[שלחן ערוך סימן מב]

בס״ד, י״ג חשון תשע״ד

לכבוד כש״ת הגאון ר׳ **גולן אלוף** שליט״א

שלום רב!

בדבר השאלה על הגב׳ מרת ב. ב. מארה״ב שבעלה מסרב ליתן לה גט מזה זמן רב, הנה לאחר העיון בכל העדויות שהתקבלו על מסדר הקידושין והעדים, נראה שיש להתירה בלא גט.

א. הנה מסדר הקידושין היה רב קונסרביטיבי, שערך את מעמד הנישואין ב״טמפל״ שלהם, ״רב״ זה רשום באיגוד הרביים הקונסרבטיבים, וכבר כתב בשו״ת אגרות משה בכמה דוכתי (אבן העזר ח״ד סימן יג אות ג-ד, וח״ב סימן יז, וח״א סימן עז, וח״ג סימן ג), שיש לפסול את קידושיהן.

והן אמת שהאגרות משה לא השוה משנתו בזה, ובמקומות אחרים כ׳ שיש לחלק בין הקונסרביטיבים לבין הרפורמים. [וראה בזה באורך בירחון בית הלל בבירור שיטת האגרות משה בזה], מכל מקום בלא״ה מעדות שנתקבלה על ידי הרב דוד לרפילד (מתאריך ט״ו כסלו תשע״ג), מפורש שרב זה גם לא היה שומר שבת. ואם כן אין צריך להגיע כלל לדיון אם קידושי הרבנים הקונסרביטיבים פסולים או לא, אחר שבלא״ה אותו רב שהיה עד, הוא מחלל שבת, [ועביד לאגלויי], והוא עצמו הרי היה אחד מעידי הקידושין. והגם שמעדות אחרת שגבה הרב הנ״ל (מתאריך כ״ה אב תשע״ג) נאמר רק על העד השני שהיה מחלל שבת, ולא דובר על רב קונסרבטיבי זה, אך אין ראיה מכך, שי״ל שהדברים נתפרשו על ידו במקו״א.

ב. ואף אם לא היתה מתקבלת כל עדות על רב זה שהינו פסול מכך שהוא קונסרבטיבי ומחלל שבת, עדיין יש לפסול קידושין אלה, מחמת שהעד השני פסול הוא, והוה ליה כמקדש בעד א׳ שאין חוששין לקידושיו, אפילו שניהם מודים בדבר. לפי מה שפסק מרן בשלחן ערוך אבן העזר (סימן מב ס״ב), וז״ל, המקדש שלא בעדים, ואפילו בעד אחד, אינם קדושין. ואפילו שניהם מודים בדבר ואפילו קידשה בפני עד אחד ואחר כך קידשה בפני עד אחר, זה שלא בפני זה, אינה מקודשת. הגה - ויש מחמירים אם מקדש לפני עד אחד (טור בשם סמ״ג) אם שניהם מודים, אבל אם אחד מכחיש העד, אין לחוש (כך מפרש הרשב״ץ לדעת הסמ״ג). ובמקום עיגון ודוחק, יש לסמוך אדברי המקילין. ע״כ. ובתשובת רבי עקיבא איגר (סימן צד) כתב, דהיכא שהיו שלשה עדים על הקי׳ אך שנים מהם היו תרי גיסי להדדי, דיש לדון בזה מצד דברי הרמ״א בקידש בפני ב׳ וא׳ מהם קרוב או פסול, דהוי כקידש בפני ע״א. ואם כן ממילא בקידש בפני ג׳ וא׳ מהם קרוב או פסול, הוו קידושין בפני ב׳. ובאוצר הפוסקים הביא בשם תשו׳ מהרי״א הלוי, דה״ט משום דלדעת הסמ״ג דחיישי׳ לקידושין בפני עד אחד, לא ילפינן דבר דבר מממון, ומאחר ודין דעדות שבטלה מקצתה וכו׳ ילפי׳ לה מדכתיב ע״פ שנים או שלושה וכו׳ אין דין עדות שבטלה וכו׳ בקידושין, לדעת הסמ״ג. וע״ש. ומעתה, לכאורה אם אנן חיישי׳ לד׳ הסמ״ג לחומרא בקידושי ע״א, ניחוש גם בהאי מילתא, דעדות שבטלה וכו׳, דזיל בתר טעמא דהסמ״ג.

אולם בשו״ת כסא אליהו (סימן ז׳) ראיתי מפורש שכ׳ שמרן השלחן ערוך לא חשש לקידושי ע״א ודלא כהרמ״א, ואנו קיבלנו הוראות מרן גם בזה. ונראה, דעל כל פנים במקום שיש צירוף של ספק אחר, ודאי דלא חיישי׳ לקידושי ע״א, וכן כתבו באחרונים. ועיין בשו״ת רבי עקיבא איגר (סימן נ״ו) שכתב כן. [ואמנם לגבי קרובים בס׳ זבחי צדק כתב, דגם להחולקים על הסמ״ג לא נאמר דין דעדות שבטלה מקצתה וכו׳ בגיטין וקידושין, לענין קרובים. וכן דעת הצמח צדק מלובבאיטש. אך כבר העירו דזה נגד התוס׳ במכות (ה:) והתוס׳ רי״ד (שם) והריטב״א שם, ועוד]. ועל כל פנים גם לאותם שקיבלו הוראות הרמ״א, הכא שלא היו הקידושין בפני עד אחד, אלא בפני ב׳ עדים שאחד מהם נמצא בבירור פסול לעדות, בכהאי גוונא יש לסמוך על הסוברים

דעדות שבטלה מקצתה בטלה כולה, ובזה אין צריך לחוש לסברת הסמ״ג. ועיין להרשב״א בתשובה לאחד מן התלמידים שרצה להחמיר בזה כד׳ הסמ״ג, דמי סנו ה״ג והרי״ף והרמב״ם וכל הגאונים וכל האחרו׳ שאתה מחמיר על עצמך יותר מכל אלו. והובא בבית יוסף סימן מב. ע״ש. ובפרט בנידון דידן שטענו שגם הרב הקונסרבטיבי הוא מחלל שבת, ונמצא ב׳ העדים פסולים לעדות.

ג. ואף היכא שלא נתקבל עדות בבי״ד על ב׳ העדים שהם מחללי שבת, והם מודים שאכן הם מחללי שבת, אף דקיימא לן אין אדם משים עצמו רשע, וכמו שנתבאר בחושן משפט (סימן לד סכ״ה), מכל מקום לא יהיה אלא מכלל מ״ש הרמב״ם (פי״א מה׳ עדות ה״ה) דהבזויים פסולים לעדות מדבריהם, וכן כ׳ הגאון מפלאצק בשו״ת משיבת נפש (הראשון סימן מג), שאף שאין העד נפסל ע״פ עצמו, לא נפיק מכלל הבזויים שכ׳ הרמב״ם שפסולים לעדות. [ויש לסייע הדברים מתשו׳ הרמ״א סימן יב, ותשו׳ הרש״ל סימן יג]. וכבר הביאו האחרונים בשם התומים (סימן ל״ד סקי״א) דפסולי עדות דרבנן איתרע כשרותם לגמרי להיות ספק פסולין מן התורה, ועיין בזה באורך בשו״ת יביע אומר ח״ג (חלק אבן העזר סימן ח׳) וחלק ד׳ (חלק אבן העזר סימן ה׳). ונמצא דאף היכא שלא קיבלו עדות בפניהם שהם מחללי שבת, יש להתיר משום שהדבר מפורסם וכו׳. ומצינו בכמה אחרונים שכתבו, דבכהאי גוונא הוה ליה רק גילוי מילתא ואין צריך עדות ממש, ע׳ היטב בשו״ת יביע אומר ח״א (חלק יורה דעה סימן א). ואשכחן כן הרבה באחרו׳.

סוף דבר: יש לקבל עדות זו על עדי הקידושין, ויש להתיר האשה הנ״ל לכל גבר די תיצבי.

בברכת התורה ולומדיה,

יצחק יוסף

הראשון לציון הרב הראשי לישראל

סימן כ

רישום נישואין בקידושי שוטה

[שלחן ערוך סימן מד]

בס״ד, ד׳ סיון תשע״ד

לכבוד כש״ת הרב ר׳ **יוסף כאלף** שליט״א

מזכיר מחלקת הנישואין

תל אביב

שלום וברכה,

בדבר השאלה מאת הרבנות בת״א אם אפשר לרשום לנישואין זוג עם פיגור שכלי, או שאין אפשרות לקדשם ע״פ הדין.

הנה הלכה פסוקה היא ברמב״ם (אישות פ״ד ה״ט. ובפי״א ה״ו), **ובשלחן ערוך** (אבן העזר סימן מד ס״ב), שהשוטה והשוטית, אין להם קידושין לא מדברי תורה ולא מדברי סופרים, לא שנא עם כיוצא בהם לא שנא עם פקחים. ומבואר ביבמות (קיב:) שגם מדרבנן לא תיקנו קידושין לשוטה. וכן הוא בטור ובית יוסף (אבן העזר סימן מד), **ובשלחן ערוך** (אבן העזר סימן סז סעיף ז) שהשוטה, לא תיקנו לה נישואין כלל. והטעם שלא תיקנו חכמים קידושין לשוטה, מבואר בגמרא שם, דשוטה ושוטה דלא קיימא תקנתא דרבנן, דאין אדם דר עם נחש בכפיפה אחת, לא תקינו להו רבנן נישואין. ופרש״י, דבחרש וחרשת דרכן להיות שלום ביניהם, אבל שוטה, אפילו בפיקחת לשוטה ושוטה לפיקח, אין שלום ביניהם, וכ״ש שוטה לשוטה.

ועיין במאירי שם (יבמות קיב:) שכתב, שאותם, שאין בנישואיהן סרך נישואין כלל, הרי הוא זנות גמור ומפרישין אותן. שכל שיש בהם צד שטות מצד אחד, או צד קטנות מצד המקדש, אין בנישואיהן ובקידושיהם סרך כלל.

ואף שבירושלמי (תרומות פ״א ה״א) איתא, דחש״ו שקידש בינו לבין עצמו אין קידושיו קידושין, ובינו לבין אחרים קידושיו קידושין. ובס׳ ישועות יעקב (אבן העזר סימן קכא סכ״ד) הביא שנעלם ירושלמי זה מכל דברי הפוס׳. והוא ז״ל כתב להוכיח דתלמודא דידן

פליג ע״ד הירוש׳. ושגם מהירוש׳ עצמו אין ראיה כ״כ. ע״ש.

ובשו״ת מנחת עני (סימן סט), הובא בפתחי תשובה (אבן העזר סימן מד סק״ד) כתב, דבלא״ה א״א לומר דהירוש׳ מקידושי אשה מיירי, דאם כן היאך משכחת לה קידושין בינו לבין עצמו, הא קידושין בלא עדים אפילו בפיקח לאו כלום הוא, א״ו דהירוש׳ מיירי בקידושי אפר הפרה במי חטאת. ע״ש. אכן בפתחי תשובה עצמו שם (סימן קכא סוף סק״ה) הב״ד ס׳ תו״ג מהגאון מהר״א אבלי מוילנא, שכתב, שאין זה מוכרח, די״ל דלעולם מיירי מקידושי אשה, ומ״ש בינו לבין עצמו היינו שהיו העדים עומדים מרחוק, והוא רואה אותם, ובינו לבין אחרים היינו שעומדים בסמוך ומלמדים אותו. ע״ש. ועדיין הוא דוחק להעמיס כן בדברי הירוש׳. ולדבריו יצא חידוש גדול לדינא ששוטה שקידש בעדים הסמוכים לו קידושיו קידושין. וזה לא נשמע בשום מקום מדברי הפוס׳. ובשלחן ערוך הנ״ל (אבן העזר סימן מד ס״ב) סתם בפשיטות, שהשוטה אין לו קידושין לא מן התורה ולא מד״ס. ולא מצינו לאחד מן הפוס׳ שם, בבית יוסף ושלחן ערוך ונ״כ, שיחדש חידוש גדול זה.

גם בגליון הש״ס על הירושלמי שם כתב בשם כמה אחרונים, שכוונת הירושלמי לדין קידוש מי חטאת. וכן כתב רבינו יואל בתשובה כ״י (סימן תתקמ. הובא במבוא לראבי״ה עמוד רפ).

וזה דלא כמו שכתב בס׳ אור הישר (דף נט) בשם תשובת נודע ביהודה, שיש לדון בקידושי שוטה, כאשר גדול עומד על גביו. ושיש לפרש כן בכוונת הירושלמי הנ״ל. ועיין עוד במשכנות יעקב (א״ח סימן כא). וכבר דחה בבית מאיר (אבן העזר סימן קכא ס״ו) שפשוט בגמרא שאין קידושין לחש״ו כלל. וכן כתב בס׳ תורת גיטין, דהאי קידושין קידושין לא קאי אקידושי אשה אלא אקידוש מי חטאת, וכתב החתם סופר (אבן העזר ח״ד סימן ד) דהדין עמו, כי כן מייתי הר״ש (פ״ה דפרה מ״ד). ומאי דמייתי מחליצה אין ראיה, דחליצה מוטעת כשרה, דהיינו כשמתכוון לפוטרה אף על פי שאותה כוונה היה על ידי פיתוי, ופיתוי קטנה ושוטה כאונס יחשב.

וכן כתב בתשובת חתם סופר (ח״ד אבן העזר סימן קנ) שדברים אלו מצוה לפרסם טעותם, וחלילה לעשותן אפילו סניף, וכבר האריך הבית מאיר בביטולם, והביא ראיה ממתני׳ (יבמות קי:) נשתטה הוא לא יוציא עולמית, והא אפשר על ידי פיקח גדול עומד ע״ג. אלא ודאי דליתא. וראה עוד באבני מילואים (סימן מד), ובמה שכתבו בזה בשו״ת הרי״מ (אבן העזר סימן כג), ובשו״ת שאילת דוד (אבן העזר סימן כז).

אמנם יש כמה דרגות בגדר שוטה בענין זה, דבבית יוסף הביא מרבינו ירוחם (נכ״ב ח״ה) בשם הרמ״ה, דמי שדעתו צלולה ומבין ומשיג הדברים על בוריין, אף על פי שהיא דלה וחלושה, קידושיו קידושין גמורים, וכן גירושיו. ואם דעתו משובשת שאינו משיג שום דבר על בוריו, הרי זה בחזקת שוטה, ואין קידושיו קידושין גמורים. ואם עתים צלולה ועתים משובשת ולא ידעינן העת שהוא עומד בדעתו, ה״ז ספק. והובא ברמ״א שם, וע״ש באחרונים בביאור דברי הרמ״א, ושיש ט״ס בדבריו. עיין בח״מ (סק״ה) ובב״ש (סק״ג) ובביאור הגר״א שם.

והמעיין היטב בבית יוסף שם בשם רי״ו, ובדברי האחרונים הנ״ל, יראה שארבעה חילוקים יש בענין שוטה, א. יש שוטה גמור, שהוא בגדר שוטה לפי סימני הגמ׳, שדינו שאין קידושיו קידושין לא מן התורה ולא מד״ס. ב. ויש מי שדעתו צלולה אלא שהיא דלה וקלושה הרבה, ובזה קידושיו קידושין גמורים, וכן גירושיו גירושין גמורים. ג. ויש מי שהוא עתים שוטה ועתים צלול, ואין ידוע העת שקידש אם היה שוטה או צלול בדעתו, דבזה קידושיו הם קידושי ספק. ד. ויש מי שדעתו משובשת אף שאינו שוטה ממש, ואינו משיג שום דבר על בוריו, שגם בזה קידושיו קידושי ספק. אף שבזה האחרון לא יצא הדבר מידי ספק, דמצינו לכאורה סתירה בזה בדברי רי״ו עצמו, מדיוקא דרישא לדיוקא דסיפא. ע״ש היטב.

והנה לכאורה בשני האופנים האחרונים שנחשב הוא לספק שוטה, וקידושיו קידושי ספק, היה מקום להקשות, דלכאורה במקום ספק נעמיד האשה על חזקת פנויה, [ע׳ הר״ן קידושין ה:] וכעין מ״ש הרמ״א בחושן משפט (סימן רלה סכ״א) שאם שנים אומרים שהיה שוטה

בזמן המכירה, ושנים אומרים שפוי היה, בקרקע הולכים אחר חזקת המוכר, ובמטלטלין לאחר שהחזיק הלוקח הוא הנחשב למוחזק. ועיין בתשובת המהרימ״ט ח״א (סימן קכו), ובאמרי בינה (קונטרס הקנינים סימן כד). ע״ש. אכן זה אינה קושיא, דכיון שבודאי נעשה לפנינו מעשה קידושין, אף שספק יש לנו בכשרות מעשה זה אם נחשב לקידושין או לא, מכל מקום הורעה החזקה בכיוצא בזה, וכמו שכתבו כן התוס׳ בכתובות (כג.) בענין אחר כיוצא בזה. ע״ש. ועיין עוד בשו״ת עין יצחק (ח״ב אבן העזר סימן ז).

ומכל מקום מכ״ז מוכח בפשיטות דבשוטה גמור ס״ל לכל הפוסקים שאין קידושיו קידושין ואין חוששין לקידושיו כלל, ולא שאני לן בין כשעדיו היו סמוכים אליו בשעת הקידושין, ובין שהיו רחוקים. ודין השוטה בזה חמיר מדין החרש, שבחרש תיקנו להם חז״ל שיחולו הקידושין מדבריהם, כמפורש בשלחן ערוך שם (ר״ס מד), ובב״ש שם, (סק״ג) ששייך שיהיה שלום ביניהם. מה שאין כן שוטה.

גם בחושן משפט (סימן רמג סט״ז וסי״ז) אשכחן חומרא בשוטה יותר מחרש, שהחרש זוכה לעצמו כדין קטן, מה שאין כן בשוטה שאינו זוכה לעצמו. אלא שנחלקו שם הכנסת הגדולה והסמ״ע אם בדעת אחרת מקנה אותו קונה השוטה לעצמו. ע״ש. ועיין עוד להגאון מקאוונא בנחל יצחק (סימן צו אות ב ענף ג) שביאר דעת הרמב״ם בזה שמחלק בין חרש לשוטה. ע״ש.

והנה אף שבשלחן ערוך חושן משפט (סימן לה ס״ח) בדיני עדות כתב מרן, ששוטה שפסול לעדות אין זה דוקא בשוטה שהולך ערום ומשבר כלים וזורק אבנים, אלא כל מי שנטרפה דעתו ונמצאת דעתו משובשת תמיד בדבר מן הדברים, אף על פי שהוא מדבר ושואל כענין בשאר הדברים, ה״ז פסול ובכלל שוטים יחשב. ע״כ. ולפי זה יצא לכאורה בחלוקה הרביעית הנ״ל שכתבנו היכא שאינו שוטה ממש, רק שדעתו משובשת ואינו משיג דבר על בוריו, שמוכח מרי״ו והח״מ והב״ש שחוששין לקידושיו. ולכאורה מדברי מרן אלו משמע שאין חוששין לזה כלל. אכן החילוק ברור בין פסול עדות לבין פסול דקידושי אשה, וראיה לדבר ממ״ש מרן בחושן משפט שם (ס״י) שהפתאים ביותר שאינן מכירים דברים, שסותרין זא״ז, ולא יבינו עניני הדבר כדרך שמבינים שאר עם הארץ, וכן המבוהלים והנחפזים בדעתם והמשתגעים ביותר, ה״ז בכלל השוטים וכו׳. ע״ש. ובזה ודאי לא שמענו מעולם שהפתאים ביותר אין קידושיהן קידושין, והלא זהו החלוקה השנית הנ״ל שכתבנו, במי שדעתו דלה וקלושה ביותר, והרי זהו ממש גדר פתי, ועם כ״ז קידושיו קידושין גמורים. והוא הדין לגבי מי שדעתו משובשת אך אינו שוטה, שאין זה ענין לפסול עדות. שבעדות צריך שיהיה ברירא לן שאינו מדבר מדמיונות לבבו בדברים הנדמים לו שראה ושמע, והם לא היו כן ממש, מה שאין כן בפסול קידושין כל שאינו בגדר שוטה שדינו שפטור מן המצוות, הרי הוא בגדר בר חיובא, וא״א לפסול קידושיו.

מכל הלין טעמי נראה שאם המדובר באנשים עם פיגור שכלי, אך דעתם צלולה ואין שיבוש גמור בדעתם, אלא הם בגדר אותם ששכלם דל וקלוש, הרי שקידושיהן קידושין ודאי. ויקדשו בעדים כרגיל. ואם הם בגדר שיש איזה שיבוש בדעתם, אף שאינם שוטים גמורים, אבל אינם משיגים דבר על בוריו, וקשה לסמוך על עסק שיעשו לבד, הרי שקידושיהם קידושי ספק. וכן בעתים שוטים עתים פקחים, כגון שלוקחים תרופות, ומצבם הנפשי אינו יציב, אלא עולה ויורד מפעם לפעם, הרי קידושיהם ספק. ובכל אלו שקידושיהם קידושי ספק נראה שאין מניעה להשיאם, שאחר שאין דינו כשוטה, למה נמנע ממנו מלשאת אשה, ולחיות עמה בהיתר כדרך כל הארץ. אלא אם כן יש שיבוש אצל האשה (או דיעה קלושה כזו) באופן שיש לחוש שתהיה פתאית לזנות תחתיו בנקל, דבזה בודאי שאין להשיאם, כדי שלא לגרום מכשול.

ובקידושי מי שהוא לקוי בתסמונת דאון, אבל טופל במשך השנים באופן שיכול לחיות חיי אישות נורמליים, ובעיקר לשמור שלא להיות הפקר לכל, יש לשקול לסדר להם קידושין. הא לאו הכי קשה מאד לסמוך עליהם ולסדר קידושין לאנשים כאלה. והדבר צריך שיקול דעת. ובכל מקרה לגופו, וכלשון החתם סופר בתשובה (חאהע״ז ח״ב סימן ב׳) הנה לדון

בדיני השוטים אי אפשר, כי אם בראיית עיני הדיין המבין מה טיבו ומה מהותו, וא״א לברר בכתב מה ענינו וטבעו ומהותו, וכמ״ש הרמב״ם (בפרק ט׳ מהלכות עדות) ואין לדיין אלא מה שעיניו רואות. ע״כ.

ובקידושי חרש שמבין ענין על ידי סימנים, הנכון הוא שילכו ג׳ תלמידי חכמים חברי בית דין, וכמו שעושים לגבי גט, ששואלים אותו על כל דבר ועונה על הן הן ועל לאו לאו, ג״פ, כך יעשו לגבי הקידושין. וכן נהג הגר״ש משאש זצ״ל, שלקח עמו ב׳ חברי ביה״ד בירושלים, ובעת החופה של החרש שאל שאלות כדרך ששואלים בעריכת גט. ונכון שיהיה שם גם אחד שמבין בשפת הסימנים של החרשים.

ואגב דאיירינן בקידושי חש״ו, יש לדון בקטן שעשה שליח [איש גדול] לקדש לו אשה, וטרם שעשה השליח את שליחותו הקטן הגדיל, האם השליח יכול לעשות שליחותו, שהרי בשעת מינוי השליחות היה קטן. או לא.

הנה בגמרא קידושין (מא:) למדו דין שליחות מפסוקים, כיעויין שם. ושם אמרו, דאמר רבי יצחק, איש זוכה ולא הקטן זוכה. ופירש רש״י, שאין לקטן כח ליקח בשביל אחרים להיות זוכה להם במקחו. ואמרו עוד שם, והא קטנים לאו בני שליחות נינהו וכו׳. ופירש רש״י, דגבי ושלח ושלחה איש כתיב, כי יקח איש, ומינה ילפינן (בבא מציעא עא.) דאין הקטן עושה שליח. ועיין עוד ברש״י (בבא מציעא שם) שכתב, קטן לית ליה שליחות דכי כתיב שליחות בגדול כתיב, ובראוי לתרום שיהא הקדשו הקדש וכו׳. וז״ל מרן בשלחן ערוך (סימן קפח סעיף ב׳): עושה אדם שליח וכו׳ אבל מי שאינם בני דעת, והם חרש שוטה וקטן, אינם נעשים שלוחים, ולא עושים שליח, אחד הקטן ואחד הקטנה. וע״ש בקצות החושן שהעיר על דברי רש״י הנ״ל, דהא קיימא לן דמופלא הסמוך לאיש נמי תרומתו תרומה והקדשו הקדש, והוי מן התורה כדאיתא בפרק יוצא דופן. ואם כן משכחת לה שפיר בראוי לתרום אפילו בקטן. ועוד העיר, ולא ידענא טעמא מאי כתב רש״י בקידושין טעם אחר [ושלח ושלחה היינו בגדול דכתיב ביה איש]. ועוד, דהא מושלח מרבינן דאיש עושה שליח, ושלחה מרבינן דאשה עושה שליח. ואם כן קשה, נהי דושלח דאיש עושה שליח על כרחך מיירי בגדול, דקטן אין לו אשה, אבל ושלחה דמרבינן אשה, הרי גבי אשה משכחת לה נמי בקטנה. ואמנם דברי הרמב״ם שפיר, שכתב בפרק ו׳ מהלכות גירושין, וקטנה אינה עושה שליח קבלה אף על פי שחצרה קונה לה גיטה כגדולה, מפני ששליח קבלה צריך עדים ואין מעידין על הקטן. ע״כ. וע״ש עוד בקצות.

והיכא שהקטן מינה שליח בקטנותו, והגדיל, אי פקעה השליחות, לכאורה יש להוכיח ממתני׳ גיטין (כג.) הכל כשרים להביא את הגט וכו׳, קיבל הקטן והגדיל פסול. ומבואר, שאם הקטן קיבל גט מיד הבעל להוליכו לאשה, והגדיל קודם שמסרו לה, אינו יכול למסור, שבעת מינוי השליחות היה קטן, ומה שהגדיל קודם מסירת הגט, לא מהני. והראוני בקרית מלך רב (פרק ג׳ מהלכות גירושין הלכה טו) שכתב, ראיתי לחקור, אם נאמר דבעינן שליחות לכתיבה, היכא שאמר כתוב גט לאשתי, והיו באותה שעה חרש שוטה וקטן, ואחר כך הגדיל הקטן ונשתפה השוטה, ואחר כך כתבו את הגט, אם נאמר דכיון שבשעת הכתיבה הם ראויים לשליחות מהני כתיבתם, או דילמא כיון דבשעה שעשה אותם שלוחים לא היו ראויים באותה שעה לשליחות, אף דבשעת כתיבה הגדיל הקטן ונשתפה השוטה, לא מהני מידי. ואין להביא ראיה משליח הולכה דאמרינן התם, דאם היה השליח קטן כשנתן לו הגט, והגדיל קודם שהביאו דהרי זה בטל, דהתם שאני דנתינת הגט בידו הוי התחלת השליחות, ובעינן תחלתו וסופו בדעת, אבל הכא אפשר דהתחלת השליחות לא הוי אלא משעת כתיבה, ואם נאמר דלא מהני קשה לי, למה כתב הרמב״ם דלא יכתבו אלו משום דבעינן לשמה, ומשמע שאם היו גדולים וראויים לכתיבה היה כשר, שהרי כתבו לשמה, תיפוק ליה דבטלה השליחות ולא מהני ולא מידי. ועוד קשה, דלמה לא כתב הרמב״ם דין זה בשליחות כתיבה. ולפי המבואר ניחא, דגבי כתיבה ודאי מהני אף אם בעינן שליחות לכתיבה, כיון שהיו יכולים לכתוב אף כשהיו חרש שוטה וקטן בגדול עומד על גביו. ע״ש. ומשמע דדוקא שהיו ראויים על ידי שגדול עומד על גבי הוא דמהני, אבל היכא שלא היו ראויים לשליחות כלל, לא מהני.

עשה שליח ונשתטה

וכעין זה דנו בגמרא ובפוסקים לענין מי שמינה שליח ונשתטה, אם השליח יכול לקיים שליחותו או לא. דהנה בגמרא (פרק מי שמתו) מובא מחלוקת בין רבי יוחנן וריש לקיש, במי שאמר כתבו גט לאשתי, ואחר כך אחזו קורדייקוס [חולי שטות] וחזר לומר לא תכתבו, רבי יוחנן אומר אין כותבין אלא לכשיבריא, דמדמי ליה לשוטה. ולריש לקיש כותבין לאלתר, דכיון דסמי בידיה הוה ליה כישן. ובטור (סימן קכא) מובא, דאין כותבין גט בעודו בחוליו, ואם כתבו אינו כלום. אך הרמב״ם (פרק ב׳ מהלכות גירושין) כתב, אם היה בריא בשעת מינוי השליחות ואחר כך אחזו חולי שטות, אם נתנו השליח הוה ליה גט מן התורה, ואינו פסול אלא מדרבנן, שלא יאמרו שוטה בר גירושין הוא. ומבואר, שבדיעבד אם כתבו בשעה שהיה חולה, כשציוה בהיותו בריא, הגט פסול מדרבנן. ומרן הבית יוסף (שם) הקשה, דאם רבי יוחנן מדמי לה לשוטה, הוה ליה למימר בטל, דלית ביה מששא, ושמא כדי לא להפליג מחלוקתם הוא. ובאמת, שהאחרונים מיישבים דעת הרמב״ם, שהוא ז״ל סובר דאף במי שציוה לתת גט ונשתטה, כל הפסול בזה הוא מדרבנן, דמן התורה מאחר שציוה כשהיה בריא, נסתלק הוא מכאן, וזה השליח במקומו בא, ויכול ליתן הגט, ורק מחשש שמא יבואו להתיר בשוטה עצמו, בלא שליח, לכן גם כשמינה שליח פסלוהו [ראה בהגר״א, ובפרי חדש, ובגט פשוט]. והוא הדין כשמינה שליח ונעשה גוסס, דהשליח נותן שפיר הגט ליד האשה.

ומעתה שפיר כתב הרמב״ם בלשון פסול, ולא כתב בטל, דהוא רק חששא שמא קורדייקוס בעצמו יתן הגט. וזה מה שמדמה רבי יוחנן קורדייקוס לשוטה.

ועיין בקצות החושן (סימן קפח סק״ב) שכתב, דמי שהיה פקח בשעה שעשאו שליח, וקודם שהשליח גמר שליחותו נשתטה המשלח, אם אזלינן בתר מעיקרא והרי בשעה שעשאו שליח פקח היה ועומד במקום המשלח, או דאזלינן בתר סוף, והרי בשעת גמר השליחות נשתטה המשלח ובטלה השליחות. והביא בזה מחלוקת הרמב״ם והטור הנ״ל, ושהפר״ח העלה כדעת הרמב״ם, וכתב, דאפילו גוסס דאינו בר גירושין אם עשאו שליח קודם, ואחר כך נעשה גוסס נמי מהני השליחות. ע״ש. והעיר בקצות, שלפי דעת הרמב״ם דלא מבטל השליחות מן התורה אפילו נשתטה בעת גמר השליחות, שכבר עמד שליח במקום משלח, אם כן לפי זה הא דתנן בגיטין האומר תנו גט זה לאשתי, ושטר שחרור זה לעבדי, ומת, לא יתן לאחר מיתה, לכאורה צריך ביאור דמ״ש, הרי השליח עומד במקום המשלח. וכמו בשוטה ובגוסס שאין מעשיהם כלום, עם כ״ז אמרינן דהשליח עומד במקום בעל, אם כן מ״ש הכא. ועיין בתוס׳ גיטין (יג.) ד״ה לא יתנו לאחר מיתה, שכתבו, דקא משמע לן דאין גט לאחר מיתה. ואף על גב דבהדיא תנן בפרק מי שאחזו (עב.) דאין גט לאחר מיתה, י״ל, דהכא איצטריך לאשמועינן דאף על גב דמינה המגרש השליח בחייו, לא חשיב להיות כמותו לאחר מיתה, וכאילו הוא עצמו קיים, אלא חשיב גט לאחר מיתה. והתם אשמועינן דאף על גב שבא הגט ליד האשה מחיים, הוי גט לאחר מיתה. ע״ש.

וכתב בקצות, דנפקא מינה בזה בדין מתנה או מכר, במי שמינה שליח שיתן מתנה לפלוני, או שיכתוב שטר מכירה בשמו על עסק מסויים, ואחר כך המשלח נשתטה, שלדעת הרמב״ם דמן התורה הוי גט, ואינו פסול אלא מדרבנן שלא יאמרו שוטה בר גירושין הוא, אם כן הכא גבי ממון כהאי גוונא לא חיישינן, והוי מתנה ויכתוב השטר מכר. דרק בגט חיישינן שמא יתירו בו עצמו. אבל לדעת הטור אינו יכול לכתוב ולמכור בשמו, שהרי שוטה מן התורה אינו מגרש בשליח, והוא הדין במכר, שאינו מטעם גזירה. דמן התורה הוי ביטול השליחות כל שנשתטה בשעת גמר השליחות ואם כן גם בממון נמי ליכא שליחות. וטעם הרמב״ם הוא, דאין השליחות בטלה משום שכבר השליח עומד במקום המשלח בשעה שעשאו שליח. [ולגבי גט צריך לומר, דאחר שהבעל מת כבר פקע כח אישות שהיה לבעל באשה, ולכן שוב אין השליח יכול ליתן הגט, וזקוקה לחליצה].

ולדעה זו אין לחלק בין סמי בידיה לאין סמי בידיה, דלהרמב״ם שליח דשוטה מגרש מן התורה, ורק מדרבנן אינו מגרש, ולהטור מן התורה אינו מגרש.

ועיין בבית יוסף שם שכתב, שהרמב״ם לא פליג, דבנשתטה לגמרי הגט בטל מן התורה, ורק בסמי בידיה התיר מן התורה, אבל מהפר״ח מבואר שהרמב״ם לא פליג גם אשוטה ממש. וכן מבואר מהחלקת מחוקק, שאם הגמרא מדמה קורדייקוס לשוטה, משמע דאף דסמי בידיה לרבי יוחנן כשוטה ממש הוא, ואין לחלק בו.

ואולם הדבר פשוט שאין לדמות נידון הקצות לנידון דידן, גבי קטן שמינה שליח וטרם שהשליח עשה את שליחותו הגדיל המשלח, שהרי כאן מעיקרא לא היתה כאן שליחות, שהרי אין הקטן יכול למנות שליח כלל, ולא שייך לומר כאן דאזלינן בתר סוף, דלכל סוף בעינן תחלה, וכאן אין תחלת מינוי שליח כלל, ובשעה שהגדיל הרי לא קיבל שום מינוי שליחות באותה שעה, ובזה לכאורה לכולי עלמא לא מהני השליחות.

והנה במ״ש הקצות דמי שציוה כשהיה בריא ואחר כך נשתטה וכו׳, הגאון החזון איש (הלכות גיטין סימן פו סק״ד) העיר בזה, דאם עיקר דין של שליח שוטה הוא מדרבנן, הוה ליה להש״ס בגיטין לומר כן, ורק אחר כך לדון במי שאחזו קורדייקוס אי דמי לשוטה או דדמי לישן. והעיקר חסר מהספר. ועוד, דאם כן למה בגמרא אמרו, דמר מדמה לה לשוטה ומר מדמה לה ליושן, נדון בו עצמו אם בשליח של קורדייקוס יש לגזור אטו קורדייקוס עצמו, או לא. אבל אי נימא דשליח של שוטה אינו מגרש מן התורה, ואין זו גזירה, אתי שפיר מאי דמדמי לה לשוטה, דלאו מדין גזירה קאתינן עלה. וע״ש שהעיר עוד מדברי הירושלמי. ולכן העלה החזון איש, דאין לצרף זאת אפילו לסניף בעלמא, ומה שמסתמכים על לשון הרמב״ם שכתב פסול ולא כתב בטל, יתכן שדעתו שהוא פסול, אך יש ראיות שגם דעתו של הרמב״ם שהוא בטל. ושמא טעות סופר כאן שכתוב פסול. ע״ש.

אולם מצינו חבר לדעת הרמב״ם, והוא תוס׳ ר״י הזקן (קידושין עח:) לענין גוסס, שכתב, ומכאן מוכיח רבינו יואל דגוסס אף על פי שדעתו מיושבת, אינו נותן גט, דחשיב כמת, וכמו שאינו יכול להקנות מתנה, הוא הדין שאינו יכול ליתן הגט. ואף על גב דבפרק מי שאחזו אמר רבי יוחנן דמי שאמר לשליח כשהיה בריא לתת גט ואחזו קורדייקוס, שאין נותנין הגט, היינו משום גזרה שמא כשהוא יצוה בעודו קורדייקוס וכו׳. אבל מן התורה הוי גיטא. אבל בגוסס, כאן מעמידין על דין תורה שנותנין הגט. דלא חיישינן לשום חורבא דניגזור בה כבשוטה. ובהדיא אמרו בברייתא, דמי שהיה צלוב וכו׳ כותבין גט לאשתו כל זמן שיש בו נשמה. ולגבי מתנה, בעינן שיהיה בר נתינה בעת הזכייה. ולכן כשנפלו בעת גסיסתו לאו בר זכיה הוא להקנותו. ובגט הוא כשר רק בגלל שמינה שליח, שממשיך שליחותו. ע״ש. ודו״ק.

בברכת התורה,

יצחק יוסף

הראשון לציון הרב הראשי לישראל

סימן כא

בענין הכתובות הישנות שנכתבו בסכום של לירות

[שלחן ערוך סימן סו]

ב״ה. י״ב תשרי תשע״ו

לכבוד היקר והנעלה, שמן תורק שמו,

כבוד שם תפארתו ה״ה רבי **ב. כ.** שליט״א

רמלה.

שלום רב,

מאשר קבלת מכתבו, ונודע שהדיינים פוסקים את הדין בהתאם להבנתם וידיעתם בתוה״ק. וכל הרכב של בי״ד דן לפי הבנתו את ההלכה הצרופה. ולכן אם ביה״ד האיזורי קובע שאין להצמיד את סך הכתובה, יכולים להגיש ערעור לבית הדין הגדול, ואם ביה״ד הגדול יחליט שביה״ד קמא טעה, ישנה את ההחלטה כפי שהחוק מאפשר.

והנה לגבי הכתובות שנכתבו לפני כ-40 שנה, ובכתובה נכתב סכום בלירות, וכיום אין להם

ערך, וידוע שבשנת תש״ח עד שנת תשי״ב השתמשו בארץ ישראל בסכום הנקוב במטבעות ארץ ישראליות, ואחר כך הוחלף ללירות ישראליות, עד שנת תש״מ שאז נקבע מטבע חדש ״שקל״. ו-10 לירות נעשו ל-1 שקל. כיום מי שיש בידו לא״י או ל״י, או שקלים ישנים, הם אינם שווים כלום ממש, ואין לו שום דרך לקבל עליהם תמורה רשמית כל שהיא.

ולענין סכום עיקר הכתובה נגבה כשהוא צמוד, שהרי הסכום הוא בשיעור כסף טהור מאתיים זוז, וזה אליבא דכ״ע. ולגבי סכום הנדוניא והתוספת ישנה מחלוקת בדבר זה אם נגבים בצמוד למדד יוקר המחיה או לא, יש פוסקים דס״ל דזה כמו חוב בעלמא שאם רשמו סכום מסויים, משלם כמות שהוא ממה ששוה, ואדרבה אם משלם יותר הוא בשאלת ריבית.

ויש דס״ל דאינו כחוב אלא זו היא התחייבות לכתובתה, ולכן הסכום צמוד למדד, ואף על פי שלא כתבו כן סכום ההתחייבות צמוד. ואמר הגה״צ הרב יוסף שלום אלישיב זצוק״ל דבכתובות הישנות שנכתבו בלירות, אפילו שבזמן הכתובה נתן תוספת גדולה כגון חמישים אלף לירות ואין זה היום רק 5 שקל, על כל פנים אין חייבים לתקן סכום זה, שכיון שבשעה הקדושין נתן לה סכום יפה לחיבת הנישואין וסמכה דעתה, לא איכפת לן במה שירד הערך במשך השנים.

גם בקובץ צפונות (קובץ ט״ו שנת תשנ״ב. עמוד נג) **הביא** מהרב שבט הלוי ח״ב (סימן קעב), וחלק ט׳ (סימן קצח) שמן הדין יש להכשיר כתובות שנכתבו בסכום של לירות, ואין בהם כל פסול, כיון שלבסוף בשעת הגבייה על כל פנים צריך הבעל לפרוע את הסכום של המאתים זוז. ולא מיבעיא בכתובות שכתבו לבסוף ״סך הכל כסף זוזי מאתן וכך וכך לירות״, שלא כללו את עיקר הכתובה בסיכום של סך הלירות שנתחייב, אלא אפילו בכתובות שכללו בסיכום הכללי גם את המעות של עיקר הכתובה, כמו שכתבו: ״סך הכל כתובתא דא נדוניא וכו׳ ותוספתא דא כך וכך לירות״, אף בזה אין חשש. ע״ש.

ועל כן אין צורך לשנות ולהחליף את הכתובות הישנות, אלא להשאירם כמות שהם.

ובעיקר הנידון הנה מרן בשלחן ערוך (חושן משפט סימן עד ס״ז) פסק: ״המלוה את חבירו על המטבע ונפסל, אם יכול להוציאו במדינה אחרת ויש לו דרך לאותה מדינה, נותן לו ממטבע שהלוהו ואומר לו, לך והוציאו במקום פלוני. ואם אין לו דרך לשם, נותן לו מטבע היוצא באותה שעה. וכן בכתובה״.

ולפי זה כתובה שנכתב בה לירות, מאחר שמטבע זה כבר יצא מזמן מן השוק, ודמי למטבע שנפסל, לכן צריך הבעל לשלם לפי ערך המטבע היוצא עכשיו.

ואמנם הרמ״א שם הוסיף: ״וכ״ז שהתנה ליתן לו מעות, אבל אם לא התנה כלום, נותן לו מטבע שהלוהו בכל ענין״. אולם כ״ז איירי בזמנם שהמטבעות היה להם ערך בפני עצמם, וכמ״ש הגאון החתם סופר (חושן משפט סימן סה) שיש הבדל בין המטבעות שהיו בזמן הש״ס שהיו להם ערך עצמי כמתכת, ולכן אף אם נפסל הוי רק כהוזל, ומחזיר לו אותן מעות. אבל בזמנינו הרי אין למטבעות ערך עצמי כלל, וכיון שמטבע הלירה נפסל, הוי כנסדק ובודאי שחייב לשלם במטבע חדשה, לפי ערכה של המטבע הישנה. ועיין עוד בערוך השלחן (בחושן משפט ס״ס עד).

וכן כתב החזון איש (יורה דעה סימן עד ס״ה) דענין המטבעות בזמננו נשתנו, וכשנפסלו, אינם שוויים כלום מצד עצמם, ולכן חייב לתת לו מטבע היוצא. ע״ש.

ובפסקי דין ציינו לדברי המהרשד״ם (חושן משפט סימן ע״ה) שדן לגבי הלואה, במלוה את חבירו מאה גרוש, ונפחתו משקל הגרושים, או שגזר המלך שלא יעבור מה שהיה עובר קודם אלא בפחות, אם הוקרו הפירות מחמת הפחת, צריך שיתן שיווי המטבע הראשון ולא יפסיד המלוה, אף על פי שהתנו בפירוש או כתוב בשטר שחייב ליתן לו מאה גרוש. שבכ״ז אזלינן בתר יוקרא וזולא. ע״ש. וכן פסקו המהר״ם גלאנטי ומהר״י בסאן ז״ל, שזה דבר שאין הדעת סובלת שילווה אדם מאה ויקבל שמונים. ע״ש. אלא שבשו״ת אגרות משה (יורה דעה ח״ב סימן קיד) כתב, שבהלואה אזלינן בתר דינא דמלכותא דינא, שאין החוב מוצמד אם לא התנו כן בפירוש. אולם בדבר שאין בו דינא

דמלכותא, כגון במעשר כספים בזה דעתו של הגר״מ פיינשטיין שחייב מדינא לשלם עם הצמדה.

ואם כן הוא הדין בסכום הכתובה שאדרבא לפי דינא דמלכותא הכתובה נתבעת ונפסקת בבי״ד לפי דין תורה. ונוסף לכך הכתובה שונה מהלואה כיון שכתובה הויא מעשה בי״ד.

ובשורת הדין ח״ט (עמוד תפב) מובא בשם הגר״ש וואזנר, שיש לנו אומדנא דמוכח, שדעתו של כל אדם בעת שחותם על הכתובה על הסכום שהיה בזמנו, ואם זה נפחת הוא מבין שיש לו להוסיף כפי ההצמדה.

ואף שבנידון דידן לא יצאנו מדי מחלוקת ואם כן לכאורה יכול הבעל שהוא מוחזק בכתובה, לטעון קים לי כפוסקים שאין להצמיד את הכתובה.

אולם כבר כתב התומים (חושן משפט סוסימן כה בקיצור תקפו כהן ס״ק קכ״ג וקכד) וז״ל: דין שנזכר בשלחן ערוך, והמחבר והרמ״א השמיטו דעת החולק, קבלה בידי וכן ראיתי מדיינים מומחים וכן דן אני ובא מבלי לטעון קים לי כדעת החולק, כיון שהרב בית יוסף ורמ״א, שמו זכרונו אחרי הדלת, אין לחוש לו, וקיימו וקיבלו חכמי הדור לשמור ולעשות ככל האמור במטבע הקצר, שלחן ערוך והגהת רמ״א וכו׳, ולכן ח״ו לומר קים לי נגד הכרעת המחבר ורמ״א וכו׳, וכן ראוי להורות בלי פקפוק. וכן מצאתי בתשובת חות יאיר (דף רס״ג ע״ב), דלא מצי לטעון קים ליה נגד הפשט השלחן ערוך והרמ״א ע״ש״. עכ״ל.

וכן כתב מרן החיד״א בברכי יוסף (חושן משפט סימן כה אות כז) וז״ל: ״גם בארץ ישראל כולה אין נוהגים לומר קים לי נגד מרן וכו׳״. ע״ש. וכן כתב בשו״ת יביע אומר (ח״ב חלק אבן העזר סימן ח׳ אות ו) בשם כמה אחרונים וע״ש שיש מקומות, כגון בשאלוניקי, שאומרים קים לי נגד מרן השלחן ערוך.

ובמקרה וסכום הכתובה אחר ההצמדה, יהיה סכום מוגזם לדעת ביה״ד, ביה״ד יקבע כפשרה סכום הנראה בעיניו. וכך נוהגים בדרך כלל בבתי הדין, ושואפים להגיע לפשרה גם בקשר לכתובה, כי פעמים שאין האשה זכאית לכתובתה, וכבר אמרו בסנהדרין ו: ויהי דוד עושה משפט וצדקה לכל עמו, איזהו משפט שיש עמו צדקה, זהו הביצוע. כלומר פשרה. וכן אמרו אמת ומשפט שלום שפטו בשעריכם, איזהו משפט שיש עמו שלום, זהו הביצוע. וכמ״ש וגם כל העם הזה על מקומו יבא בשלום. והרמז ואלה המשפטים, הדיין מצווה שיעשה פשרה טרם יעשה משפט. ובזה אנו מקיימים והלכת בדרכיו, מה הוא חנון ורחום, אף אתה היה חנון ורחום. ומה הקב״ה ברא עולמו בדין ורחמים כאחד, וכמ״ש בראשית ברא אלוקים, וכתיב ביום עשות ה׳ אלוקים ארץ ושמים, ביקש לבוראו במדת הדין, ראה שאין העולם יכול להתקיים שיתף עמו מדת הרחמים. וזהו על ידי פשרה, וכמו שאמר קין כשפגע בו אדם הראשון, עשיתי תשובה ונתפשרתי, פושרין לא חמין ולא צוננין, וזו היא פשרה. כל עוד לא ניתן פסק דין. כדאמרו בתוס׳ והרא״ש ומרן השלחן ערוך סימן יב. ובמקום שבועה יכולים לפשר תמיד שלא להביא לידי שבועה החמורה, וכ״ש בזמן הזה.

בברכת התורה ולומדיה

יצחק יוסף

הראשון לציון הרב הראשי לישראל

סימן כב

כתובה שרשום בה זקוקים, ותרגום הכתובה לעברית

[שלחן ערוך סימן סו]

בס״ד, כ״ג אלול התשע״ג

לכבוד הרב **צ. ב.** הי״ו.

בדבר חיובי בני אשכנז בכתובה ״מאתיים זקוקים״, אכן צודק השואל, ויש בזה ממין הטענה, וכבר העיר בכיוצא בזה בספר הלכות הגר״א ומנהגיו (שטרנבוך, אות קפה) וז״ל: ופה מקום אתי להעיר בנוסח הכתובה המקובל היום, שכותבין דהנעלת ליה נדוניא וקיבל עליה החתן במאה זקוקים כסף צרוף, וצבי החתן והוסיף לה מן דיליה מאה זקוקים כסף צרוף כנגדן סך

הכל מאתיים זקוקים כסף צרוף, ולא נתבאר מהו זקוקים בכסף צרוף, וכפי הנראה אלו מעות שהשתמשו בהם בפולין, שלא מצינו בחז״ל רמז למטבע כזאת, ובמהר״ם מינץ מביא שאין זה במשקל זקוק רק במנין מעות מ״ח גדולים, ושיעורו ד׳ פעמים שיעור כתובה דר׳ זוז, וכן מבואר בספר ״נחלת שבעה״, ובאשכנז לא כתבו זקוקים רק ליטרין דכסף, ושוב אני תמה דמה לנו לכתוב היום בכתובה לנדוניא בזקוקים שאינו ידוע לנו טיבם ולא קיימים בשימוש. ולכאורה היה נראה לצדד דיכתבו בכל מדינה הנדוניא כפי המטבע שלה, ולדוגמא כאן בא״י בשקלים, באמריקה בדולרים, בצרפת באירו וכו׳, וכמו בזמנם דכתבו זקוקים דהיה מטבע היוצא בזמנם לכבוד ולתפארת, ומהראוי יותר לכתוב שנתנה מאה סלעים כסף זקוק והוסיף מדיליה עוד מאה סך הכל מאתיים סלעים, וזהו באמת כשיעורם דהיינו לערך ד׳ פעמים מאתיים זוז דשיעור כתובה, ועדיף כיון דערך מטבע המדינה יורד, וסלעים ערכם כפי ערך הכסף, וכן נזכיר בזה מטבע של תורה ולא זקוק שאין בזה משמעות וכמ״ש. עכ״ל. אלא דבסיום דבריו הסתייג מכך בזה״ל: ומיהו אם נבא לשנות את המקובל שנתפשט בבית ישראל, עלולים להרוס עוד ח״ו, וצריכים להזהר מאד בדברים אלו, ולהעיר לבד באתי. עכ״ל.

ועיין עוד בספר מעשה בי״ד (ח״א עמוד קיט) שדן באורך בשיעור הכתובה בזמנינו, וסיים בזה״ל: לסיום, יש להעיר דיש להציע לפני חתימת כל כתובה שרשום בה זקוקים, לקבוע מהו הזקוקים, לפי איזו שיטה, וכן בהסכמי ממון או בהסכמי שלום בית. ועל כל פנים אם בא לפנינו כתובה שרשום בה זקוקים, יש להציע לצדדים שיקבלו את בית הדין ואת הכרעתו בקנין ובשיקול דעת רחב לפסוק בענין הזקוקין, וכן נהגנו בבי״ד דידן, שזה יכול להועיל להחלטות שונות. עכ״ל.

ועי׳ בזה גם בספר משפט הכתובה (ח״ג עמוד שז).

ולכן, בכהאי גוונא טוב ונכון שבסוף הכתובה, לאחר חתימת העדים, יחתום החתן על סעיף בו נכתב: אני, החתן ... מאשר שידוע לי כי התחייבותי בכתובה על (100/200 זוז/זקוקים), הינה בערכים המצויינים ליד חתימתי בנספח זה. [ושם בצדו ינתן מס׳ אפשרויות, לפי שיטות הפוסקים, והחתן יסמן כרצונו.]

וכשם שבכתובה הספרדית, החתן הוא זה שמציע וקובע כמה סכום לרשום בכתובה, כך גם כאן החתן הוא הקובע כמה מתחייב, ובכך נראה שכולי עלמא יסכימו, שכן אין כאן שינוי מן המקובל שנתפשט בקרב בית ישראל.

באשר להצעת הרב הכותב לתרגם את הכתובה, הנה לפני כמה עשרות שנים הועלתה ברבנות הראשית הצעה לתרגם את הכתובה לעברית, אך הצעה זו לא נתקבלה, עי׳ בזה בשו״ת קול מבשר (ח״ב סימן כד), והביא שם מספר גט פשוט שכתב לגבי גט וז״ל: ונהגו לכתבו בלשון ארמי, יען שבימי התנאים והאמוראים היו כותבין אותו בלשון ארמי בנוסח זה כי היה לשונם בלשון ארמי והיו כותבין אותו בלשונם כדי שיבינו אותו הבעל והאשה והעדים, והם דקדקו יפה יפה בנוסח זה שיהיה דבר דבור על אופניו, לפיכך גם בזמן הזה החזיקו לכתבו בלשון ארמי, אף על גב דאין מדברים בלשון ארמי, ולא רצו לשנות הנוסח ללשון אחרת, שלא יבואו לטעות ולכתוב תיבות שיהיה משמען ב׳ ענינים ויפסידו כוונת הגירושין עכ״ל.

והביא עוד מדברי הלבוש (אבן העזר סימן קכו ס״ק א) שכתב כיוצא בזה בזה״ל: ומה שאנו כותבין אותו באלו הלשונות ולא בלשון אחר, הוא מפני שנוכל לדקדק בו בכמה עניינים שתקנו ודקדקו בהן חכמי התלמוד שהיו בבבל מה שלא היינו יכולין לעשות כן אם היינו בוחרים לנו לשון אחר, כי הם דקדקו בו בעומק עיונם בלשונם שהבינוהו שלשונם היה לשון ארמי בבבל, ואנן גרירינן בתרייהו לכותבו בלשונם. ע״כ.

ובאמת שלענין הגט רבו הפוסקים שהזהירו בזה, כמבואר בערוך השלחן (שם ס״ה), וכן כתב בשו״ת חיים לעולם (אבן העזר ח״ב סימן יג), ועי׳ בזה בקובץ נועם (חלק ט) במו״מ בין כמה מן החכמים. ועיין עוד בשו״ת יין הטוב (אבן העזר סימן ג-ד) מהראש״ל הגר״י נסים מ״ש בזה.

ועיין עוד בשו״ת דבר יהושע (אהרנברג, ח״ד חושן משפט סימן ב) שהאריך למחות ביד הרוצים לתרגם את

הכתובה, וכן עיין עוד בקונטרס מבקשי תורה (ניסן תשכ״ה עמוד מב) ובשו״ת משנה הלכות (ח״ב סימן לה) ובהקדמה לשו״ת ציץ אליעזר (ח״ה פ״ז).

ואמנם אפשר לקבל את ההצעה להעתיק נוסח מתורגם מעבר לדף הכתובה, או בדף מצורף, כפי שנהגו בכמה מן הרבנויות, וכמ״ש בשו״ת אגרות משה (אבן העזר ח״ד סימן צ) לענין צירוף תרגום אנגלית. אולם, החתימה צ״ל בדוקא רק על שטר הכתובה הנהוג מדורי דורות, כדי שלא יטעה החתן לחשוב שהחתימה העיקרית היא על התרגום.

ונכון להנהיג, שכל רב המסדר חופה וקידושין יסבירו בקיצור לחתן את החיובים שלו כלפי הכלה, כדי שידע על מה מתחייב, ולא יעשה את חתימתו כחוכא ואיטלולא, ולכן גם לא יפריז בסך הכתובה. והנכון שיתנה זאת כאשר באים להזמינו לסדר את החופה וקידושין, ואף יתנה עם הזוג העדים יהיו רק לפי בחירתו.

בכבוד רב ובברכה,

יצחק יוסף

הראשון לציון הרב הראשי לישראל

סימן כג
שמות בכתובה למי שאביה גוי והאמא יהודיה

[שלחן ערוך סימן סו]

לכבוד הרב **רפאל דיין** שליט״א

מערך הגיור, ירושלים

בדבר שאלתו בענין כתובה של אשה שאביה גוי ואמה יהודיה, ורשמו בכתובה שם אביה הגוי, האם הדבר פוסל את הכתובה בדיעבד. ועוד שאל, כאשר בית הדין עורך גיור לחומרא כיצד מציינים זאת בכתובה, האם בת אברהם אבינו או רק שמה ושם משפחתה.

הנה לגבי גט הדבר מפורש בשלחן ערוך (אבן העזר סימן קכט ס״ט), שאם לא הזכיר שם אבי האיש או שם אבי האשה כשר, ולפיכך גר או שתוקי או אסופי אין כותבין אלא שמותיהם בלבד. ע״כ. ומבואר שבגט של גר כותב את שמו בלבד.

אלא דצ״ע דלהלן בסעיף כ׳ כתב מרן, שבגט של גר כותב, פלוני בן אברהם אבינו. ואפשר דמ״ש מרן בסעיף זה, אינו לעיכובא, רק לרווחא דמילתא.

והנה מקור דברי מרן בסעיף ט, הוא בבית יוסף שם בשם תשובת הרשב״א (ח״ב סימן יז) שיהודי שבא מארץ אחרת ולא נודע שם אביו, אם לא כתב שם אביו בגט כשר, והגע עצמך שהיה גר, מה שם אביו כי תדע, או אם היה שתוקי או אסופי שאינו מכיר את אביו, היאך יכתוב בגט או בשטרות וכתובות, וזה פשוט. עכ״ל. ולאפוקי ממאי דמשמע קצת מדברי מהר״ר ישראל בכתביו (תה״ד ח״ב סימן קלח) שאם לא הזכיר שם אבי הבעל פסול. ולענין גר המגרש עיין בתשובת הרא״ש (כלל טו ס״ד) שאכתוב בסימן זה. עכ״ל הבית יוסף שם.

ובבית יוסף להלן הביא מ״ש הטור, שבגיטי הגרים כותבין בן אברהם, וכתב שכן הוא בתשובת הרא״ש (כלל טו סימן ד), שגר שנתגדל בין ישראל, ורוצה לישא אשה, אינו יכול לקרות לעצמו איזה שם שירצה, כגון, פלוני בן פלוני עם כנויו, ויכתוב כך בכתובה, פלוני בן פלוני עם כנויו. ואם עשה כן, כתובתו אינה כתובה, כיון שלא הוחזק בעיר באותו שם עד היום הזה, ונמצא משהא את אשתו בלא כתובה. שא״א לשנות ולכתוב שם שלא הוחזק בו. אלא כך נוהגין לכתוב בכתובות וגיטין של גרים: פלוני בן אברהם, ושמו המובהק כותבים, ואב המון גויים הוא אבי כולם. ע״כ.

עוד כתב הבית יוסף, ובתשובות אשכנזיות (מהר״י מינץ בסדר הגט סימן קג) מצאתי שצריך שיכתוב בלשון דלישתמע מיניה שהוא גר, כגון שיכתוב הגר, או בן אברהם אבינו, אבל אם כתב בן אברהם סתם וגם לא הזכיר שהוא גר, מיחזי כשיקרא ומזוייף מתוכו, עי׳ בת׳ הרשב״א הנ״ל. ע״כ. וכן כתב הב״ש (ס״ק לט) דאם לא כתב אבינו צריך לכתוב הגר, ואם לא כתב [אבינו],

הגט פסול, דמשמע שהוא בן אברהם. וכן כתב הלבוש שם, דבגר כותבים בגט פלוני הגר או בן אברהם אבינו, ואם לא הזכיר רק בן אברהם סתם, מיחזי כשיקרא ומזוייף מתוכו.

ולגבי מומר, אין לנו לכתוב בגט שם גוי, אלא יש לכתוב שם ישראל. ואם כתב שם גוי עיקר, ושם ישראל בלשון דמתקרי, כשר. וכמבואר בראשונים שבמומר אין לגרש רק בשם ישראל, כמ״ש התוס׳ (גיטין לד:) והרא״ש שם (סימן ז) והרשב״א (שם לד:), והר״ן (שם יח.) בשם ר״ת. [וכתב הרשב״א בתשובה (ח״א סימן אלף קעו) דהוא הדין אם אבי האשה המיר דתו, שאין כותבין בגט אלא שם דישראל].

והרב המגיד (גירושין פ״ג ה״ג) כתב בשם ר״ת, שכאשר המומר מגרש אין צריך להזכיר בגט שם של גוי, ובשם של יהדות בלבד כשר, ומכל מקום יש נוהגין לכתוב שניהם. ע״כ. וגם הר״ן כתב שעדיף לכתוב שני השמות בפירוש. אבל התוס׳ (שם) כתבו בשם ר״ת, דחלילה מלהזכיר שם של גיות בתורת משה וישראל. וכתבו הסמ״ג (עשין נ) והסמ״ק (סימן קפד), והכל-בו (סימן עו) שאם כתב שם של יהדות וכל שום, טוב הדבר מאד, כדי לכלול שם דגיות בסתם. ומשמע מדבריהם דר״ת מכשיר אפילו אם לא כתב וכל שום, וכן נראה דעת הרמ״ה, ודעת הרשב״א (ח״א סימן תקנו, וסימן אלף קעו). אבל מדברי הר״ן משמע דלא מכשיר ר״ת אלא בכותב שם יהדות וכותב וכל שום כדי לכלול שם של גיות.

והטור כתב, שמומר שגירש בשם גוי, אף על פי שכתב וכל שם שיש לו פסול, וגר ששינה וכתב שם של גיותו כשר. וכתב מרן הבית יוסף, דאין לפרש דטעמו משום דהוי ככותב שם דטפל וכולל שם העיקר בוכל שום, דמאי פסקא דשם יהדות הוי שם עיקר, ושם דגיות הוי טפל, ואדרבא סתמא דמלתא הוי איפכא. ועוד דאם כן לא הול״ל פסול דספק מגורשת היא לפי דעתו. אלא משמע דטעמא משום דס״ל דאין להזכיר שם גיות בתורת משה וישראל, ואם הזכירו שינה ממטבע חכמים, ופסול מדרבנן. ומדברי הר״ן והרב המגיד משמע, דכשר, דהא אינהו לא קפדי על כתיבת שם דגיות בתורת משה וישראל, שהרי כתבו דלמיכתבינהו לתרווייהו עדיף. ומדברי התוס׳ והרא״ש והרשב״א אין הוכחה לפסול. ולדברי הרמ״ה איכא למידק מ״ש מגר ששינה וכתב שם דגיות דכשר. ואפשר דמומר הכותב שם דגיות שבא לו אחר שנתחייב במצות, לא שייך בתורת משה, אבל גר הכותב שם שהיה לו בגיותו קודם שנתחייב במצות, אין תורת משה מונעו, דהא לא חייבה התורה לגוים שיתגיירו. ע״כ. ולהלכה כתב מרן בשלחן ערוך (סעיף ה) שמומר שכתב שם גוי עיקר ושם ישראל בלשון דמיתקרי, כשר.

ואם נשתקע שם ישראל ממנו, דעת המהרי״ק (שורש פו) שדינו שוה ללא נשתקע, דלעולם מגרש בשם דיהדות, ולא להזכיר שם דגיות. וצ״ע דהא טעמו של ר״ת מבואר בתוס׳ והרשב״א וש״ר שם, משום דשם דיהדות לא גרע מחניכתו וחניכתה דכשר. ולפי זה אם כבר נשתקע שם ישראל ממנו, אין לו לגרש בשם דיהדות, וכמו שבחניכתו וחניכתה שאינן ניכרים כלל. וכמו שהעיר הבית יוסף (סימן קכט), ע״מ שכתב מהרי״ק (שורש פו) דהוא הדין אם נשתקע שם ישראל ממנו, דמגרש בשם של יהדות. ע״ש בבית יוסף וסיים וצ״ע.

ומי שאביה גוי ואמה ישראלית, כתב בשו״ת משנה הלכות (חי״ז סימן סה), שנראה שמי שאביה גוי ואמה ישראל, אין לכתוב בכתובה שלה בת אברהם אבינו, דאם כן מחזיקין אותה לגיורת, ובאמת שזו אינה גיורת כלל והיא בת ישראל כשירה אלא פגומה היא. וכן מי שעבר גיור לחומרא, כיון שמעיקר הדין נקטינן שהוא יהודי, למה לכתוב עליו בן אברהם אבינו, ולהוציא עליו שם של גירות. ובדגול מרבבה כתב, ולענ״ד היה נראה בשתוקי לכתוב שם אמו, כדאשכחן ברב מרי בר רחל (ע׳ ב״מ עג:), ואפשר דשאני התם שבשעה שנתעברה היה איסר גוי, אם כן אינו אביו כלל, ולא היה לרב מרי שום אב, אבל שתוקי יש לו אב אלא שאין אנו יודעים מה שמו, לכן אין לכתוב שם אמו. עכ״ל.

ולענין כתיבת שם אביה הגוי, הנה באמת אין זה אביה כלל, כמ״ש בדג״מ שאין להם יחס, הגם שיש מקום לעיין כיון שעל כל פנים הוא גידלה, וראה בשלחן ערוך חושן משפט סימן מ״ב סעיף ט״ו, דמי שמגדל יתום בתוך ביתו וכתב עליו בשטר בני, או היתום, או

שהבן כתב על המגדלו אבי, לא מיקרי מזוייף, וכשר, דהואיל וגדלוהו ראוי לכתוב כך, והגר"א ציין לגמרא סנהדרין (יט:) שהקרא כתב חמשת בני מיכל, אף שהיו בני מירב, ועוד קראי, ואם כן אף שאין לנערה זו יחס לאביה, מכל מקום שייך לקראו כך מטעם שגידלה, ולא מקרא מזוייף שיפסול השטר, ועיין קידושין לא: אמרה לי אם ומרבינתיה היתה, ועיין מש"כ הגר"א ז"ל בניצוציו לתקו"ז (מ"ד א' אות כ"ג), ועיין משנה הלכות ח"ד (סימן קס"ז עד סימן קע"א).

ומכל מקום בנידון דידן חס מלהזכיר שם אביה הגוי בכתובה, וכמ"ש התוספות גיטין לד: ד"ה והוא דאיתחזק, ששאלו לר"ת על מומר לעבודת כוכבים שגירש את אשתו, ולא נכתב בגט אלא שם של יהדות ולא שם של עובד כוכבים, והשיב ר"ת חלילה להזכיר שם עובד כוכבים בתורת משה וישראל, וכ"ה בשלחן ערוך (אבן העזר שם סעי' ה') מומר אין לו לגרש בשם עכו"ם אלא בשם ישראל. ע"ש, ובבית יוסף שם מבואר בשם הרשב"א בתשובה (ח"א סימן אלף קע"ו) דהוא הדין לאבי האשה שהמיר דתו, שאין כותבין בגט אלא שם דישראל, וכל שכן בנידון דידן שאין זה אביה באמת כמ"ש בדג"מ.

והעולה מן האמור כי בשלחן ערוך מבואר דלכתוב שמה לבדה סגי, אך אם ידוע שם אמה, ולכן יכתבו שמה ושם אמה, וכמ"ש הדג"מ, וכן כתב החתם סופר (אה"ע ח"ב סימן מ"א), ובליקוטי שו"ת בסוף ח"ו, דמהיות טוב לכתוב בשתוקי ושתוקית שם אמו. וכמ"ש הגאון גט פשוט ז"ל. ע"ש.

וע' להרמ"א (אורח חיים סימן קל"ט ס"ג) שכתב, דאסופי ושתוקי קורין אותו לעלות לתורה בשם אבי אמו. ע"כ. והיינו, שבאה אמו קודם שנאסף מן השוק ואמרה שהיא אמו, כמ"ש באבן העזר (סימן ד' סל"ב). [מגן אברהם]. אולם הט"ז (סק"א) פליג, דיש לחוש שמא יבא לגרש בשם זה, ע"כ קורין אותו בשם בן אברהם. ע"ש. וכן כתב בח"א, שזהו יותר נכון. וכן כתב במשנה ברורה (סק"י). אך בא"ר העיר, דאם כן בבן אברהם נמי ניחוש. ע"ש.

בברכת התורה

יצחק יוסף

הראשון לציון הרב הראשי לישראל

סימן כד
כניסה לבית גרושתו

בס"ד, י"ז חשון תשע"ה

לכבוד כבוד שם תפארתו,

הרה"ג ר' **ישראל דייטעל** שליט"א

שלום רב,

בדבר שאלתו במי שגירש את אשתו, והם גרים כל אחד בעיר אחרת, והאשה כבר נישאת לאחר, ואירע פעם אחת שהלך האב לבקר את ילדיו הנמצאים עם אמם, ולא יכל היה לחזור לעירו באותו לילה, ולא מצא מקום ללון כי אם אצל חבירו המתגורר באותו בנין שגרה בו גרושתו, ואין זה באותה קומה. והשאלה האם רשאי בכהאי גוונא שהוא דרך עראי לגמרי, לישן שם בלילה אף שהוא באותו בנין. ורצה להביא ראיה מתשו' התה"ד (סימן רמג) שנשאל אודות מי שגירש את אשתו, ונשאה שמעון בעיר אחת קטנה שאין יהודים אחרים דרים שם, רק אלו שניהם, ובתיהם רחוקים זה מזה, והרבה פעמים כשיש להם עסק ביחד נכנס ראובן לבית שמעון ושהה שם שעה אחת או שתים כפי רצונו, אי שרי ליה למעבד הכי או לאו, ועל זה השיב דנראה דאין איסור בדבר במה שהם דרים בענין זה, ולא מבעיא לדברי התוס' פ"ב דכתובות (כח. ד"ה ואם) דס"ל דבאשת איש הקילו טפי מגרושה פנויה לבעלה כהן, דאסור לדור עמה באותה מבוי, ואין איסור באשת איש אלא באותה שכונה, דהיינו ג' בתים, דהכא הבתים רחוקים

זה מזה הרבה יותר, אלא אפילו לדברי האשר״י דסבר איפכא דבאשת איש החמירו טפי, ושכונה גדולה ממבוי, מכל מקום אם יש רשות הרבים מפסיק בין הבתים שרי, והכי כתב בהגה״ה אשר״י שם. וא״ת הואיל ואין בעיר הזאת רק אילו השני יהודים אם כן תהא נידון ככפר קטן, כדאמרינן התם כפר קטן נידון כשכונה, ומפרשים התוס׳ התם הטעם משום דכפר קטן אין בני אדם מצויין, ורגיל הוא אצלה, ודוקא כפר קטן אבל בכפר בינוני לא. עכ״ל התוס׳. ואם כן ה״נ נימא אף על גב דהרבה נכרים מצויים בעיר מ״נ לית ליה צוותא בהדייהו, אלא בהדי ישראל חברים וגרע מכפר קטן, וי״ל דלא אמרינן הכי דאדרבה מוכח בתלמוד בכמה דוכתי שמא יהא ישראל הדר או המתעסק עם הנכרי רגיל אצלו וילמוד ממעשיו, גבי עירוב וגבי ריבית וגבי למכור להם, וכ״ש האידנא דכל מחייתם מהן בהלואה בריבית י״ל דבכהאי גוונא עדיף מכפר בינוני. ומה שרגיל ראובן ליכנס לביתו של שמעון בשביל עסקיו ושהה שם ב׳ או ג׳ שעות, נראה דאין קפידא דלא אשכחן שאסרו חכמים אלא בדירה של קביעות או שהן מתעסקים ביחד האיש וגרושתו שדנין זה עם זה או באיזה עסק, אבל בכהאי גוונא בנידון דידן לא. וראייה מהא דאמרינן בפסחים (קי:) ההוא גברא דגירש לדביתהו ואזלא ואינסיבא לחנוני, כל יומא הוה אזיל התם ושתי חמרא וכו׳, עד ואפקתיה בזוגות ואיתזק. הא קמן דשרי לכנוס בביתה ולשהות שם כההיא דשתי כמה כוסות לשם, דמסתמא לאו בעבריינא עסקינן, דאם כן מאי מייתי תלמודא דאיתזק משום זוגות, דילמא ההיא עבירה גרמא ליה, כדקאמר תלמודא לעיל מיניה, דרבא לא חש למילתיה דאיתזק רב׳ בר ליואי בזוגות אמר משום דאותבה בפירקא הוה. עכ״ד.

והרמ״א (בסימן קיט ס״ח) הביא להלכה דברי תרומת הדשן הנ״ל, שרשאי הבעל להכנס לבית גרושתו אף על פי שנישאת, הואיל ואינו דר שם ואינו נושא ונותן עמה. ע״כ. והמעיין בתשו׳ תרומת הדשן יראה שהתיר אף שנשאר שם ב׳ וג׳ שעות.

אכן באמת שהבית יוסף שם פליג ע״ד תה״ד, וכ׳ על זה, שאין דבריו נראים לו, וגם ראייתו אינה מוכרחת. ע״ש. וכ״ה דעת הט״ז, וכ׳ להביא ראיה לזה מהא דאם באים יחד לדין משמתין אותם. אף שהוא דרך אקראי וגם יש שם אנשים. ע״ש. [ועיין בביאורי הגר״א]. וכ״מ לכאורה מעצם הדין דשלחן ערוך שם (ס״ח), שאם היה לה מלוה אצלו עושה שליח לתובעו. והרי אין לך אקראי גדול מזה. אכן בגט פשוט שם (ס״ק נב) כ׳ דגם הבית יוסף לא פליג ע״ד תה״ד אלא בגוונא שרגיל לכנוס שם ושוהה שעה או שתים, אבל באקראי בעלמא אם יכנוס שם מודה דשרי. ע״ש. והובאו דבריו גם במחצה״ש שם. ועיין עוד להמהריק״ש בערך לחם שם (סוף ס״ז). ודו״ק.

ולפי זה יוצא שג׳ דרגות יש בזה, הא׳, כשנושא ונותן עמה בעניניהם, מו״מ או תביעות, שבזה בכל גוונא אסור. הב׳, להכנס לביתה ממש ואין לו שום מו״מ עמה רק עם בעלה, שבזה התה״ד התיר לגמרי, והבית יוסף אסר זולת אם זה אקראי בעלמא. והג׳, מגורים בחצר או מבוי, שזה ודאי לא נאסר אלא במגורים ולא באקראי בעלמא.

מכל האמור נראה דבכהאי גוונא שהוא דרך אקראי בעלמא, ושעה״ד גמורה שהוא דר בעיר אחרת, רשאי לישון באותו לילה בבנין זה שגרה בו גרושתו. ובפרט שהמארח נחשב כשומר עליו. ועיין להר״ן ז״ל בסוגיא (כתובות כז: דך יב בדפי הרי״ף) שכתב, שאפילו אשת ישראל שנתגרשה ולא נשאת אסור לדור עמה בחצר, אלא אם כן היו נזהרים שיהיו אחרים עמהם, דומיא דאשתו של רבי זכריה בן הקצב. עכ״ל. ובגט פשוט תמה, דמסוגיא דשמעתא משמע איפכא, וכתב לתירץ, דמשמע ליה דבגרושת כהן או בגרושת ישראל ונשאת לאחר הוא דפשטו לאיסורא, אבל באשת ישראל ולא נשאת, נהי דאסור לדור עמה בחצר אחד, מכל מקום אם נזהרים שיהיו אחרים עמהם, דומיא דאשתו של זכריה בן הקצב, שרי. וס״ל דבכהאי גוונא ליכא לפלוגי ולמימר שאני התם דבשבויה הקילו, דאדרבה בשבויה אית בה לתא דאיסורא דאורייתא, שמא זינתה. מה שאין כן בגרושתו דהוא איסור פנויה בעלמא, דלית בה איסורא דאורייתא כלל. ומכל מקום אף על גב דלית בה לתא דאיסורא דאורייתא כלל, בחצר א׳ מיהא בלא נטירותא אסור לדור עם גרושתו. ועיין להראנ״ח סימן ו׳, וסימן צ״א, מה שפלפל בדברי הר״ן ז״ל. ועיין

בשו״ת עין יצחק חלק ב׳ (אבן העזר סימן נד) שטעה המורה להורות כשיטה המובא בחלקת מחוקק סימן קי״ט ס״ק י״ז, דאם נזהרין שלא לייחד מותר לדור עם גרושתו. אך הב״ש (ס״ק יד) דחה שם לדברי הח״מ. ע״ש.

בברכת התורה,

יצחק יוסף

הראשון לציון הרב הראשי לישראל

ונשיא בית הדין הרבני הגדול

סימן כה

בענין זיכוי גט - בבעל הנמצא במצב של "צמח"

בס״ד, ט״ז חשון תשע״ד

בדבר מה שנתבקשתי על ידי הדיין הרב .... שליט״א ליתן חוות דעת הלכתית בנושא זיכוי גט לאשה שנישאה כדת משה וישראל, והבעל נפגע בתאונת דרכים, ושוכב מחוסר הכרה זה כמה שנים, הנקרא בלשון רפואי "קומה" או "צמח", ללא כל שיפור במצבו. ואין כל תקשורת עם הבעל, ולטענת הרופאים אין כל סיכוי בדרך הטבע שהבעל ישתקם. ולהערכתם הבעל אינו בר הבנה כלל, והטיפול בו נועד לתחזק אותו לשמור על מצב סטטי. וכך יכול להתקיים שנים רבות. והדיין הנ״ל ביקש ממני לחוות דעתי מבחינה הלכתית בענין, אם יש כאן דין זכין מאדם שלא בפניו, ואם זו זכות בשבילו, ואם אפשר ליתן גט בלא ציווי או רמז מהבעל. וביה״ד יזכה לבעל את כתיבת הגט וחתימתו, כאשר לא יגרם לו כל חוב כספי מכך, וכאשר מצבו קבוע וברור, שאין לו תקווה רח״ל לריפוי, כי אז במקום עיגון גמור אפשר לסמוך על דעת הפוסקים שהזכיר במאמרו, שמסכימים לזיכוי גט עבור הבעל.

ציווי הבעל לכתוב גט

הנה ראיתי כל מה שהאריכו בזה, ואחר העיון היטב בדבריו נראה ברור שאין שום צד להקל בזה ליתן גט בלא ציווי בעל, וא״א בשום אופן להתיר איסור א״א החמור באופן כזה, על אף הצער והכאב הגדול שעוברת אשה זו, כאשר בעלה שוכב כצמח בלא תקוה שיחזור לחיים רגילים. כי היאך נוכל להיות שליחים של הבעל כאשר אין שום ציווי או איזה שהוא רמז מצדו לשליחות זו, וכל מ״ש הדיין בזה לא מסתבר לן כלל. ומה שהביא ראיה מדברי הגאון החזון איש, הנה אם היה ממשיך לצטט שורה נוספת מדברי הגאון החזון איש, הרי שלא היתה שום ראיה לנידון דידן. וראה להלן. וכל פרק ז׳ במסכת גיטין מדבר על כך שצריך שהבעל יאמר או לכל הפחות יהיה איזה רמז מהבעל שרצונו בכתיבת הגט, אבל לכתוב גט על סמך שזו זכות בשבילו, כאשר אין לכך שום ציווי או גילוי דעת מפורשת מהבעל, חלילה לעשות מעשה ולהתיר אשת איש באופן כזה. ויש בדבר פירצה חמורה באיסור החמור של התרת אשת איש לעלמא, לכל אותם חולים השוכבים בלא הכרה כלל, ואינם יכולים אפילו לרמוז בעפעפיהם ליתן גט.

הנה ראשית כל יש להקדים, שיש כאן ב׳ נידונים. א. מצד שליחות מהבעל עבור כתיבת הגט וחתימתו, וכן עבור נתינת הגט. ב׳. מצד חלות הגירושין. וכל מה שרצו לפלפל בזה אם יועיל עשיית שליח גירושין מדין זכין, הוא תמוה מאד, דזה לא שייך רק כלפי מינוי השליחות לכתיבת הגט וחתימתו וכן נתינת הגט. אבל אין זה ענין ותועלת כלל לגבי חלות הגט.

שהרי הדין ברור, שאדם שכתב גט לאשתו וביקש שיגרשו את אשתו, וגם עשה שלוחים לכך, אם לא הספיקו לעשות זאת עד שנשתטה, אזי א״א לגרש, שאף על פי שיש כאן מינוי שליחות מפורשת מן הבעל, מכל מקום בשביל חלות הגירושין צריך שהבעל יהיה חי ועומד בדעתו דעת צלולה בעת חלות הגירושין, ולא בשוטה, וכמבואר בגמרא (גיטין ע:). לגבי מי שאחזו רוח רעה הנקראת קרודייקוס. ומבואר שם שיש ג׳

דרגות. א. אמר כתבו ותנו גט לאשתי ונשתטה. ב. אמר כתבו ותנו וישן. ג. אמר כתבו ותנו ואחזו קורדייקוס. והדין כך הוא, שבנשתטה, לכ״ע אין כותבין ונותנין, ופירש רש״י שם לפי שהוא שוטה ואינו יכול לגרש. ובישן, לכ״ע כותבין ונותנין, שאף על פי שהבעל ישן בשעת הגירושין, אינו נחשב כשוטה, ובפרט שמתעורר מאליו ואינו מחוסר מעשה. ובאחזו קורדייקוס נחלקו ר׳ יוחנן וריש לקיש, דלר׳ יוחנן הרי הוא כשוטה, ואין כותבין ונותנין עד שישתפה, ואז כותבין מיד מבלי לשאול אותו שוב [דלא דמי לישן הואיל וכאן הוא מחוסר מעשה, הרפואה]. ולרי״ל הרי הוא כישן [ולא דמי לשוטה כיון דסמי בידן]. והלכה כר׳ יוחנן.

אבל בנשתטה הבעל, הדבר פשוט שאין נותנין, אף על פי שהבעל צוה בעת שהיה בריא וגילה דעתו בפירוש שרצונו בגירושין, ואף על פי שהוא זה שמינה בפירוש שליח לכך. וכמו שמבואר ברש״י הטעם לפי ששוטה אינו מגרש. [והא דחרש ושוטה קונין ביבמה (ע׳ ברמב״ם יבום וחליצה פ״ו ה״ג), ביאר הגר״א וסרמן בקובץ הערות (סימן כט אות ב) דיבום שאני דהיבמה נקנית לו ממילא, דאשה הקנו לו מן השמים (יבמות לט.), מה שאין כן בקידושין וגירושין, דהחלות הוא מכח האדם, אין כח לשוטה וקטן שיחול הקנין על ידי מעשיהן אפילו היכא שאין חסרון דעת בהמעשה, והוא דין תורה שאין כח במעשה חש״ו לפעול חלות קנין אפילו אם המעשה נעשית כהוגן. וע״ש, דבשוטה, אין די שהעשיה שלו אינה כלום, לא עדיף ממעשה אדם ישן, אלא אפילו כשאין חסרון דעת במעשה, א״א שיחול הקנין בשביל שוטה וקטן, היכא שחלות הקנין הוא על ידי כח האדם].

ומעתה אין מקום לדון כלל שיועיל הגט בשוטה על ידי זכייה.

ויתירה מזו, מבואר בגמרא שם דבעינן שהבעל יהיה שפוי בדעתו גם בשעת כתיבת הגט, וכמו שאמרו שם ״אין כותבין אלא לכשישתפה״. וזה ניחא לסוברים (ע׳ תוס׳ גיטין ט: ובשלחן ערוך אבן העזר סימן קכ סעיף א) דבעינן שליחות מהבעל על כתיבת הגט. וכמ״ש המחנה אפרים (גירושין פ״ג הט״ו). ב. והפני יהושע (גיטין שם) כתב דכיון דכתיב וכתב ונתן, בעינן שבשעת הכתיבה יהיה הבעל ראוי לנתינה. וזה חידוש שיש כאן דרשה חדשה. [ועיין בקרית ספר (גירושין פ״ג) שכתב גט לאשה קודם שישאנה ונשאה וגרשה בו, אינו גט אף על פי שנכתב לשמה, דכתיב וכתב ונתן, וכשנכתב לא היה ראוי לגירושין. והכותב לארוסתו ונשאה וגרשה בו שאני, שבידו לגרשה עתה, לכן קרינן ביה וכתב ונתן, דכשנכתב היה ראוי לגירושין, וכשר]. ג. וי״א שזה מדרבנן שלא יאמרו שוטה כותב גט, ראה להלן. ד. אי נמי י״ל שזה חסרון לשמה, ראה באחיעזר (ח״א סימן כח) בשם התורת גיטין ועוד. וכן כתב בחי׳ הגר״ש שקופ (גיטין סימן יא סוף אות ב), דענין כתיבת הגט לשמה הוא שיהיה מיוחד לגירושין, וכל שאינו ראוי לגירושין אינו מיוחד לגירושין. וכדמוכח ממ״ש הרמב״ם (גירושין פ״ג ה״ו) דהאו׳ כתוב גט לאשה לכשאשאנה אגרשנה, דלא מהני, משום דלא היתה ראויה לגירושין בשעת כתיבה ונמצא שנכתב שלא לשם גירושין. והוא הדין הכא שאינו ראוי לגרש השתא, דלא חשיב מיוחד לגירושין. ה. ובאבני נזר (אבן העזר סימן קצט אות יג) כתב הטעם דפסול מדאורייתא בשעת כתיבה, לפוסקים שאין צריך שליחות בכתיבה, משום שדעתו שמתחילה, אינה מועילה לשעת שטותו. ועיין עוד במרחשת (ח״ב סימן י׳).

ואם היה שפוי ונשתטה, וחזר ונשתפה, כתב הבית יוסף (אבן העזר ר״ס קכא), שאם התחילו לכתבו כשהיה שפוי, ונתקלקל, והניחו מלכתוב, וחזר ונשתפה וגמרו הכתיבה, נראה דשטותו אינו מבטל דברים ומעשים הראשונים, ולכן מה שכתבו בעודו שפוי כשר הוא וחוזר וגומר לכשישתפה. [וכתב הגאון רבי עקיבא איגר (בתשובה מהדו״ת סימן פד) ראיה לזה, ממ״ש הר״ן (רפ״ז דגיטין) דאם היה גוסס בין כתיבה לנתינה, אם נתרפא בשעת הנתינה כשר. ושכן הוכיח בת׳ הראנ״ח (ח״ב סימן יז)].

ובתוס׳ הרא״ש (גיטין ע:) הק׳, דאיך כותבין לכשישתפה, ולא אמרינן דכיון שהיה שוטה בנתים, כבר נתבטלה השליחות ונדחה, וכדקיימא לן לגבי קרבן דחשיב נדחה, ובירושלמי מדמה הך דגט לקרבן וכו׳, ותי׳ דלא דימוהו לקרבן רק בעודו בחליו, אבל לאחר שנשתפה לענין גט לא הוי דיחוי, כיון דידעינן דעתיה דניח״ל והוי כאילו עתה עושהו שליח. ע״כ. אמנם זהו כלפי מינוי השליחות למעשה הכתיבה

והנתינה, אבל לא לענין חלות הגירושין עצמם, דזה לא יתכן לכ״ע רק בעוד הבעל פקח, שאין שוטה מגרש.

ומבואר בכסף משנה (גירושין פ״ב הט״ו) ובבית יוסף (אבן העזר סימן קכא), דאם נשתטה הבעל אחר שמינה שליח, מדאורייתא אינו גט כלל. וצ״ע מ״ש הרמב״ם בנבעת שהגט פסול, ומשמע מדרבנן, וע״ש שתירץ דס״ל להרמב״ם שלא לאפושי פלוגתא בין ריו״ח לרי״ל, וגם לריו״ח הוא מדרבנן. ולכאורה כ״ז לגבי אחזו קורדייקוס ונבעת וכיוצא בזה, דבכהאי גוונא ס״ל שאינו אלא גזירה דרבנן שמא יאמרו שוטה מגרש. אבל שוטה גמור שאין סמיה בידן לרפאותו, אפשר דמדאורייתא אי״ז גירושין כלל.

וכבר פסק גם בשלחן ערוך (סימן קכא, ס״ב): דאם הוא חולי דסמיה בידן, הרי זה פסול. ואם לאו, אינו גט. ע״כ. הרי דאינו גט כלל מדאורייתא.

ובטור (סימן קכא) מבואר שאין בגט כלום, ואפילו מדאורייתא, ואפילו באחזו קורדייקוס לא נשתטה לגמרי. אלא שהב״ח שם כתב באחזו קורדייקוס, שהגט פסול מדרבנן. אבל בשוטה ממש, מבואר בב״ח שמודה שפסול מדאורייתא. וז״ל שם, דרבי יוחנן מדמה ליה לשוטה, אבל לא שהוא חשוב שוטה ממש. וע״ש גם בפר״ח, ובב״ש (סק״ב), ובח״מ (סק״ג), ובביאור הגר״א (סק״ד).

ובת׳ אבני נזר (אבן העזר סימן קצט) העיר מתוס׳ ר״י הזקן (קידושין עח:) מפורש דאפילו בנשתטה, אין פסולו אלא מדרבנן שלא יאמרו שוטה מגרש. ויטעו לומר שאפילו אם צוה לגרש כשהוא שוטה גיטו גט, מה שאין כן בחולה המדבר, ועושה שליח, ונתנו כשהוא גוסס, דכשר. ואין לחוש שמא יכשירו כשעשה שליח כשהוא גוסס. [ע״ש שכתב, ומכאן מוכיח רבינו יואל דגוסס אף על פי שדעתו מיושבת, אינו נותן גט, דחשיב כמת, וכמו שאינו יכול להקנות מתנה, הוא הדין שאינו יכול ליתן הגט. ואף על גב דבפ׳ מי שאחזו אריו״ח דמי שאמר לשליח כשהיה בריא לתת גט ואחזו קורדייקוס, שאין נותנין הגט, היינו משום גזרה שמא כשהוא יצוה בעודו קורדייקוס וכו׳. אבל מן התורה הוי גיטא. אבל בגוסס, כאן מעמידין על דין תורה שנותנין הגט. דלא חיישינן לשום חורבא דניגזור בה כבשוטה. ובהדיא אמרו בברייתא, דמי שהיה צלוב וכו׳ כותבין גט לאשתו כל זמן שיש בו נשמה. ולגבי מתנה, בעינן שיהיה בר נתינה בעת הזכייה. ולכן כשנפלו בעת גסיסתו לאו בר זכיה הוא להקנותו. ובגט הוא כשר רק בגלל שמינה שליח, שממשיך שליחותו].

והגאון החזון איש (הל׳ גיטין סימן פו סק״ד) העיר, דאם עיקר דין של שליח שוטה הוא מדרבנן, הוה ליה להש״ס בגיטין לומר כן, ורק אחר כך לדון במי שאחזו קורדייקוס אי דמי לשוטה או דדומה ליושן. והעיקר חסר מהספר. ועוד, דאם כן למה בגמרא אמרו, דמר מדמה לה לשוטה ומר מדמה לה ליושן, נדון בו עצמו אם בשליח של קורדייקוס יש לגזור אטו קורדייקוס עצמו, או לא. אבל אי נימא דשליח של שוטה אינו מגרש מן התורה, ואין זו גזירה, א״ש מאי דמדמי לה לשוטה, דלאו מדין גזירה קאתינן עלה. וע״ש שהעיר עוד מדברי הירושלמי. והעלה הגאון החזון איש שאין לצרף זאת אפילו לסניף בעלמא, ומה שמסתמכים על לשון הרמב״ם שכתב פסול ולא כתב בטל, יתכן שדעתו שהוא פסול, אך יש ראיות שגם דעתו של הרמב״ם שהוא בטל. ושמא טעות סופר כאן שכתוב פסול. ע״ש.

ובילקוט יוסף (אורח חיים סימן לב) הערנו ע״ד הגאון החזון איש, שמצינו חבר לדעת הרמב״ם, והוא תוס׳ ר״י הזקן הנ״ל (בקידושין עח:) לענין גוסס.

ועיין עוד בפר״ח מה שהוכיח מת׳ הרא״ש (כלל מה סימן יח). ובתו״ג (שם סק״א) כ׳ דמירושלמי משמע שהוא מדאורייתא, מדאוסר בקרבן ובתרומה. וכן דעת ריא״ז בשלטי גיבורים שם.

והאחרונים עמדו בביאור שורש מחלוקת הרמב״ם והטור, ראה בקצות החושן (סימן קפ״ח סק״ב), ובאחיעזר (סימן כח), ובקובץ שיעורים (ח״ב סימן א), ובאור שמח (גירושין פ״ב הט״ו), בחלקת יואב (חושן משפט סימן ג), ובאפיקי ים (קונ׳ הקנינים סימן ח), ובשיעורי ר׳ שמעון שקופ (גיטין סימן יא אות ב), ובאמרי בינה (נדרים סימן יג. גביית חוב סימן כח), ובדובב מישרים (ח״א סימן קכו), ובקהלות יעקב (גיטין סימן כ). שיש מבארים שנחלקו במהות ענין השליחות, אם השליח עומד ממש במקום הבעלים, או שהוא רק כמו יד ארוכה של הבעלים, ומעשיו של השליח מתייחסים לבעלים. או

דלכ״ע הוי רק ידא אריכתא של הבעלים, והנח׳ היא בחסרון של שוטה, אם הוא חסרון רק במקום שצריך מעשה, שמעשיו אינם כלום, או״ד השוטה נתמעט לגמרי מכל ענין גירושין. [ועיין עוד בשואל ומשיב קמא (ח״ג סימן קו) בשם גאון א׳ מה שביאר בזה].

ואין מכ״ז נפקא מינה לנדון דידן, דעל כל פנים הדבר מפורש לכ״ע שאפילו אם מינה שליח בפירוש, ורק אחר כך נשתטה, אין כותבין ונותנין, ואין גירושין כלל כאשר הבעל בגדר שוטה. והלכה פסוקה היא בשלחן ערוך שם ״שצריך להיות בדעתו מכתיבה עד נתינה״. ואפילו בשכיב מרע שמצוה לכתוב גט, צריך לדקדק בו שיהא שפוי בשעת כתיבה, ״וגם בשעת נתינה״.

[**ומילתא** אגב אורחא, מזה יש לדון במ״ש בשו״ת בית יצחק (אורח חיים סימן כה), במי שציוה לכתוב ס״ת, וייחד לו סופר והשליש מעות אצל אחד, ואחר כך נפטר, אם מקיים בזה מצות כתיבת ס״ת, במה שעשה שליח, או״ד במתים חפשי. ותלה ד״ז במח׳ הרמב״ם והטור הנ״ל, אם שייך לומר שהשליחות מתקיימת אחר מיתתו. ונפקא מינה שאין לשנות מרצונו, כגון לבנות במעות אלו מקוה, ולבטלו ממצות כתיבת ס״ת. אולם י״ל דאחר פטירתו התבטלה השליחות, וכמ״ש התוס׳ (יבמות מד.) דשוטה עולה לחליצה כמו ליבום, אלא דפומיה כאיב, ומה״ט לא נתבטל כאן השליחות לדעת הרמב״ם, מה שאין כן במת דלאו בר גירושין הוא, והוא הדין במתנה כהאי גוונא במת, דנתבטל, ולכן בהאי דינא דס״ת לא שייך לומר שמקיים המצוה לאחר פטירתו. ומיהו זכות גדולה יש לנפטר במה שעושין מכספו ס״ת, ובגרמתו נכתב זה הס״ת. והובא בילקוט יוסף שם].

וניהדר אנפין לנידון דידן, דהנה בשלחן ערוך (אבן העזר הלכות גיטין סימן קכא ס״ח) כתב: שחטו בו שנים או רוב שנים, וכן אם היה מגוייד או צלוב והחיה אוכלת בו, ורמז ואמר: כתבו גט לאשתי, כותבין ונותנין כל עוד שנשמתו בו. והוא הדין לנפל מן הגג ומיהו צריך בדיקה ג׳ פעמים כשנשתתק. ע״כ. ואם בשחטו בו שנים או רוב שנים, ובהיה מגוייד או צלוב וחיה אוכלת בו, ובכל כגון זה שבודאי חזקתו למיתה, ובכל זאת צריך לכל הפחות לרמוז כתבו גט לאשתי, ואמדינן דעתיה שרוצה גם לתת, ומחמת בהילותו לא ציוה על הנתינה, ובלא״ה אם כתבו ונתנו הגט בטל, ולא אמרינן זכין מאדם גט, בגלל ההנחה שיש לו זכות ונחת רוח רוחנית בכך שאשתו תשתחרר מכבלי עגינותה. וכ״ש בנידון דידן. ועיין מחלוקת הפוסקים אם יש צורך גם בבדיקה בנוסף לכתבו, ועל כל פנים בלי רמיזה לכתוב גט לא מהני. ועיין גם בדין גוסס אם הוא כחי לענין גט, שגם המחשיבים אותו כחי, יש צורך באמירת כתבו גט לאשתי, או לכל הפחות ברמיזה. וכ״ש בנידון דידן.

ועיין בשלחן ערוך (אבן העזר סימן קמא סט״ז) שכתב: האומר כתבו גט לאשתי, הרי אלו כותבין ונותנין לבעל בידו, ואין נותנין לאשתו עד שיאמר להם ליתן לה. ואם נתנו לה, אינו גט. בד״א, בבריא. אבל במסוכן, והוא אדם שקפץ החולי במהרה, והכביד עליו חליו מיד, והיוצא בקולר, אפילו על עסקי ממון, והמפרש בים והיוצא בשיירא ואמר כתבו גט לאשתי, הרי אלו יכתבו ויתנו לה, שהדבר ידוע שלא נתכוין זה אלא לכתוב וליתן לה. ע״כ. הרי שאין נותנים הגט מטעם זכין, אלא בעי׳ דוקא שיאמר כתבו. והקילו בזה שאף שלא אמר גם תנו גט לאשתי, מהני באמירת כתבו לבד. אבל לא הקילו בלא זה מטעם זכין.

וכן מוכח מהמשך דברי מרן שם בסעיף יז, בריא שאמר כתבו גט לאשתי, וכתבו ונתנו לה, והרג עצמו מיד, כגון שהשליך עצמו מן הגג, או הפיל עצמו לים, הרי זה גט כשר. ואם לא כתבוהו, כותבין ונותנין לה כל זמן שיש בו נשמה. עלה לגג ודחפתו הרוח ונפל ומת, אינו גט. ע״כ. הרי שגם היכא שהרג עצמו מיד, בעינן שיאמר כתבו ותנו, ואי נימא דאיכא הכא דין זכין מאדם שלא בפניו, הרי אנו רואים שהשליך עצמו מן הגג, ואמאי לא נימא שכל זמן שיש בו נשמה יכתבו גט מטעם דמסתמא זכות הוא לו וכו׳, וע״כ דבכל אופן ברור דבעינן ציווי הבעל.

ועיין ביבמות קיב: נתחרש הוא או נשתטה אינו מוציאה עולמית. ואם היה ניתן להוציאה על ידי גט זיכוי, אמאי אינו מוציאה עולמית, הרי יכול להוציאה על ידי זיכוי, ונימא הכי לכל הפקחים שנשתטו. אלא ע״כ

דס״ל לחז״ל דאין אפשרות להוציאה עולמית, אחר שאין כאן ציווי מבעל שפוי.

[**ולענין** קנינים ומתנות, ע׳ בשלחן ערוך (חושן משפט סימן רמג סעיף טז) דאף דשוטה אינו זוכה לעצמו, המזכה לשוטה על ידי בן דעת זכה. ובבית יוסף שם כתב, שדין השוטה כדין הקטן, וזכין להם שלא בפניהם. וכן כתב הסמ״ע שם (סק״ל) דשוטה לא גרע מקטן בן יומו שזכין לו על ידי אחר. אך ע׳ בקצוה״ח שם (סק״ו) שהביא מדברי הרא״ש שכתב בשם הרמ״ה, דמשמע להדיא דדוקא בעיתים חלים ועיתים שטיא אפשר לזכות עבורו על ידי אחר, אך בשוטה גמור אין זכין לשוטה כלל. ותמה שם על המ״מ דס״ל דמהני זכייה אף בשוטה].

ומה שדימו זאת למה שדנו האחרונים גבי בעל שמינה שליח למסירת גט, והשליח מת, אם הבית דין יכול למנות שליח אחר, הנה אינו דומה כלל לנידון דידן, דהתם סוף סוף הבעל גילה רצונו ומינה שליח לכתיבת הגט, אבל בבעל שנעשה צמח, וקודם לכן לא היתה שום אמירה או רמיזה מצדו לכתיבת הגט, היאך נוכל אנחנו לצוות לכתוב גט ולהתירה לעלמא בלא ציווי או רמז מהבעל. ומבואר ביבמות (קיב:) האשה יוצאה לרצונה ושלא לרצונה, והאיש אינו מוציא אלא לרצונו. [ועיין קידושין נ. ערכין כא. ב״ב מח.]. וכן כתב הרמב״ם (הלכות גירושין פרק א): עשרה דברים הן עיקר הגירושין מן התורה, ואלו הן: שלא יגרש האיש אלא ברצונו וכו׳, שנאמר (דברים כ״ד) והיה אם לא תמצא חן בעיניו וגו׳ וכתב לה ספר כריתות ונתן בידה ושלחה מביתו, אם לא תמצא חן בעיניו, מלמד שאינו מגרש אלא ברצונו, ואם נתגרשה שלא ברצונו אינה מגורשת וכו׳. ע״כ. ומבואר דרצון הבעל הוא לעיכובא מן התורה.

ועיין בתוספות הרא״ש (גיטין עב.) דדוקא לענין ציווי הבעל הוא דבעינן שידבר בפיו ושישמעו קולו, אבל לענין שליחות האשה, כל היכא דקים לן שהיא רוצה בדבר, לא בעינן שמיעת קולה, ע״ש. והובא בבית יוסף (סימן קכ/ד). ובשלחן ערוך (סימן קכ ס״ד) כתב: לא יכתבנו הסופר ולא יחתמו בו העדים, עד שיאמר להם הבעל לכתוב ולחתום. ע״כ. ובסעיף ה׳ כתב מרן: אפילו כתב בכתב ידו לסופר שיכתוב ולעדים שיחתמו, לא יכתבו ולא יחתמו עד שישמעו מפיו, בין שהוא פקח ובין שנשתתק, בין שמדבר ואינו שומע בין שאינו שומע ולא מדבר. ויש מכשירין במי שנשתתק לכתוב ולחתום על פי כתב ידו שיכתוב לסופר: כתוב, ולעדים: חתומו, והוא שתהא דעתו מיושבת עליו. ע״כ.

ומבואר דלגבי הבעל בעי׳ ציווי להדיא. ונחלקו אי מהני כתיבה במקום אמירה, אבל לית מאן דפליג דבעי׳ גילוי דעת להדיא מהבעל שיכתבו גט. וע״ש בפתחי תשובה (ס״ק יח) שהביא מ״ש הרד״ך והר״מ מטארני שכתבו, במקום עיגון יש לסמוך אכתיבה. ועיין בתשו׳ מהרי״מ מבריסק (סימן ל״ב) שהעלה גם כן הלכה למעשה להקל במקום עיגון גדול, בדבר אשה אחת מבריסק שבעלה נסע למרחקים, וע״פ רוב השתדלות השיגו מכתבים מהרב דק״ק מע״ץ, שבעלה הוא שם, ובלתי אפשר לסדר שם גט זולת שיכתוב בכתב ידו לבריסק, לסופר ולעדים, שיכתבו גט ויחתמו ויתנו לאשתו. והאריך בזה דבמקום עיגון גדול יש לסמוך אדברי המקילים בכתב ידו. ועיקר יסודו על דברי הג״פ. והביא הרבה מהראשונים ז״ל שלא הובאו בבית יוסף שמקילין בזה. ע״ש.

הרי שגם במקום עיגון גדול לא התירו אלא על ידי כתב ידו לסופר ולעדים. ולא עלה על דעתם שיכתבו גט בלא רמז וציווי של הבעל.

[**ומה** שפלפל הרב הכותב במי שמינה שליח ליתן גט, וקודם הנתינה נשתטה, שנחלקו הפוסקים אם אפשר ליתן לה גט על סמך מינוי השליחות קודם שנשתטה, הנה בודאי שלא נתכוין לדמות נידון זה לנידון דידן, דהתם סוף סוף היה כאן מינוי שליחות לכתיבת גט ומסירתו, מה שאין כן בנידון דידן שלא היה שום ציווי או רמז לכתיבת הגט מצד הבעל].

ובעיקר היסוד שקבעו שזו זכות לבעל במצבו זה שמגרש את אשתו, ובזה האריכו שאחר שזכות היא לו, ממילא רשאים הבית דין למנות בשבילו שליחות לגט. הנה עיקר הנחה זו אינה מבוססת כלל, כי בפסק הדיין הנז׳ כתב ״שבהסדרת הגירושין מסדירים בעיות קשות מהבעל שאינו ממלא חובותיו לאשתו״, ותמוה, כי מה חובות יש לו לבעל כזה המוטל

כאבן שאין לה הופכין על ערש דווי, ופשוט שאין כאן שום חובות, ואנוס רחמנא פטריה. ובזיכוי הגט אינם פוטרים אותו כעת משום חובות. ואדרבה יש לאמוד בדעתו שם יתעורר מהתרדמת בה הוא נמצא, ישמח שתהיה אשתו לצדו להיות לו לעזר וסיוע. ואולי בכהאי גוונא ב׳ הצדדים יוותרו על הליך הגירושין בו הם פתחו קודם שנעשה לצמח, ויסכימו לשלום בית.

ומ״ש שם עפ״ד המהרש״ל בים של שלמה (גיטין פ״ב סימן ד׳) שבנידוננו שהבעל בר חיובא בגירושין בהיותו חסר יכולת מילוי חובותיו לאשתו, מסתבר שאם ימות כעת, יורו לאשה כדברי המהרש״ל שאינה חייבת באבלות. ע״כ. גם זה אינו, ונידון זה לא דמי כלל לנידון המהרש״ל, דבודאי שתהיה חייבת באבלות. וכל מה שהביאו הרבנים הפוסקים ראיות שגם ״זכות רוחנית״ בלבד מספיקה להיות בסיס ראוי לזכין לאדם שלא בפניו, גם זה אינו ברור כלל, כי בכל הדוגמאות שראינו לכך בפוסקים, המדובר היה ב״זכות הנפש״, ושם נפשו שלו עצמו מתקלקלת אם לא יזכו לו, ובזה אמרינן דשפיר הויא זכות הנפש לזכות, מה שאין כן כשלדידו אין נפקא מינה בזכות הנפש שלו, אלא לרוחניות של אשתו [שבזה האריך הדיין בפסקו, שיש לחוש שתקלקל האשה ותיזנה], מנלן שבזה אמרי׳ זכין, אפשר שמציאת אין לו זכות והיה רוצה שתשמור עצמה ולא תחטוא.

וביותר שאף לדברי הרופאים, יש מציאות של אחוז קטן מאד שמתרפאים ומתעוררים גם ממצב שכזה, ואם כן מי הוא שיכול לגלות לנו בבירור שלא היה חפץ הבעל לחכות, אולי יהיה הוא מאותם אחוזים בודדים שמתרפאים, ולא היה רוצה להתעורר ממחלתו ולהפסיד את אשתו. ואף שבודאי אין זה בכלל נושא בעול עם חבירו, מכל מקום מה יתן לנו זה, אחר שאין אנו יודעים לאמוד ולהעריך את דעתו ורצונו של הבעל, לפי מידותיו ורצונותיו הוא.

ומה שדן הדיין הנ״ל בסוף תשובתו, האם יש לחוש שהבעל יתעורר ויחזור בו, והאריך בזה אם בזכות גמורה מהני חזרה או לא. גם זה תימה, שהרי כל הטעם דהוי ״זכות גמורה״ לדבריו, הוא רק משום שיוצאים מתוך הנחה שלא יתעורר, אך אם אכן יתעורר, בזה כבר אין צריך לדון שמא יחזור בו, אלא שעצם זה שכבר התעורר - הרי ביטל הוא עיקר הזכות.

גם מה שהביאו מכמה וכמה פוס׳ ראיה לנידון דידן שאין לבטל הזכות של הבעל, לא דמי לנידון דידן, ששם היה מינוי מפורש של הבעל לגרש את אשתו, ובזה דיינינן שאין לבטל רצונו זה, אחרי שגילה שזכות היא לו. מה שאין כן בנידון דידן.

גם מה שמסתמכים ע״ד הגאון החזון איש (חלק אבן העזר סימן מ״ט אות י׳) שכ׳ דגבי גט אם נשתטה אין כותבין ולא דיינינן לזכות, אף על גב דגילה דעתו כשהיה בריא, וכן הרבה כיוצא בזה שדקדקו בלשון הבעל, ומה שאינו בכלל דבריו אינו בכלל שליחות, ולא דיינינן לזכות משום גילוי מילתא, ועיין בבית יוסף (אבן העזר סימן קכא) שהביא דברי בה״ט בחולה שאמר כתבו גט ונשתתק והיה לו אח במדינת הים, ומבואר שם שאם היינו חוששין לנשתטה אין נותנין הגט, ואף על גב דציוה ליתן, לא דיינינן ליה לזכות, כיון שאין כאן זכות לבעל, ואדרבה חובה הוא לו שיהא אסור להתייחד עמה מיד, והוא צריך לשימושה, וגם כבודו הוא שתתאבל עליו, ואולי יבוא אחיו וייבמה, וגם עצם הגירושין מעוררת לו דאגה, והילכך אף שנתרצה אין ריצויו מועיל כלום ליתן כשנשתטה. ע״ש. וכתב הרב הדיין, שכל טעמיו אלו של הגאון החזון איש לא שייכים בנידון דידן, ולכן זכות הוא לו.

הנה תמוה שהעתיק את דברי הגאון החזון איש עד ״דאגה״ והשמיט את המשך דברי החזון איש, ובהמשך דבריו מבואר להדיא שלא כדבריו, שכתב, ״דאין ריצויו מועיל כלום ליתן כשנשתטה״, ולפי זה כ״ש בנידון דידן שמעיקרא אין לנו שום גילוי בדעתו שרצונו ליתן גט. ואדרבה מבואר דלא מהני מה שזה זכות בשבילו, ליתן בלא ציויו. [ובאמת שבנידון שלנו לא שייך זכרון גירושין שהרי אינו מבין כלום, אולם מה צריך שתשמש אותו בטיפולו, הרי ידוע לכולם שבזמננו יש הבדל אם לחולה יש מי שמתעניין בו ושואל על טיפולו, לבין חולה שאין לו מכיר. שפעמים שהטיפול בו פחות איכותי וזה ודאי חוב הוא לו שלא יקבל טיפול כמו צריך].

והנה אף שחלק מהטעמים, שכ׳ הגאון החזון איש לא שייכים בנידון דידן, כמובן, עדיין הטעם שכתב

החזון איש גבי אבלות שכבודו הוא שאשתו תתאבל עליו, ודאי דשייך ושייך בנידון דידן. [וכפי שכתבנו קודם, אף שבודאי שיקול זה קטן בהרבה מצערה הגדול של אשתו, שיותר יש לו לבעל להתחשב בצער ועגינותה של אשתו שנשארת לבדה כך שנים רבות, מאשר להתחשב ברצון וכבוד מדומה שאשתו תתאבל עליו, עדיין בעניינים אלו אין הקובע מה צריך לחשוב ולנהוג ע״פ ההלכה, אלא מה חושב ומרגיש הבעל בפועל. וזה אין אנו יכולים לדעת בשום אופן, שאחרי ככלות הכל, אפשר שבשביל שיקול זה שאשתו תתאבל עליו, ויתכבד בזה זכרו, יותר חזק מצערה הארוך של אשתו. וה׳ יראה ללבב]. מה גם שיכולים להיות עוד שיקולים אחרים שלא כתב הגאון החזון איש, כמו למשל שהיה מעדיף שתהיה לו אשה שמחוייבת לדאגתו בעת חוליו, אף אם כל הטיפולים נעשים על ידי הרופאים, עדיין ההתייחסות היא אחרת שיודעים שיש לו אשה שמחוייבת לדאגתו. ובזה לא יועיל שתתחייב לו שתדאג לחוליו ולקבורתו כמו שהציעו איזה מהרבנים, שעדיין אין הדברים שוין והפרש גדול יש מבחינת המחויבות. ואפשר שהיה הבעל חפץ שתמשיך להיות מחוייבת לו באופן הכי ברור שיש. [ודברי הגאון החזון איש איירי שסוף סוף היה כאן ציווי בתחלה וגילוי דעתו להדיא שרצונו בגט].

גם עיקר הטענה שזכות היא לו שעושה חסד עם אשתו שמשחררה מעגינותה, ובזה האריך בעקר בתשו׳ הרב דייכובסקי, גם זה תמוה. שבודאי שלא גרע הבעל במצבו הנוכחי מגדר שוטה, ואף גרע מזה. וכשם דשוטה פטור מכל המצוות שבתורה, כך במי שמוגדר כצמח, שאינו שייך במצוות, ואם כן מה בכך שזכות היא לו שנעשה מעשה חסד על ידו, בשעה שאינו מחוייב כלל במצות חסד. וממילא נשארים לגביו רק הזכויות והחובות הגשמיים שמרוויח או מפסיד בגירושין אלו, ובזה ברור שיותר הפסד יש לו מאשר ריווח, אם לא מתחשבים אנו בתועלת הרוחנית שמרוויח כביכול בכך שעושה מעשה. ואם כן כבר ל״ש בזה גדר ״זכין״.

גם מ״ש הרב דייכובסקי בנוגע לבעל שניסה לשים קץ לחייו, שבזה לדעתו פשיטא שיש ליתן גט אם הינו כעת צמח, אחר שגילה דעתו שרוצה לגרש ולפטור את אשתו, רק שלא עלה בידו. גם זה אינו פשוט כלל וכלל, לסמוך על זה ליתן גט בלא ציווי הבעל כלל, אחר שלא את אשתו ראה שרצה לגרש, אלא רצה לגרש את עצמו, ולפטור ולפטר את עצמו מן החיים. ומנלן שדעתו היתה שאם ישאר בחיים, יהיה הוא במצב שאינו נשוי לאשתו. זה לא ראינו ושמענו מדבריו כלל.

גם מה שרצו להוכיח מדברי חזון עובדיה אבלות ח״א (עמוד פ״א) שא״א לגרש בנידון דידן מטעם דהוי בזכות, אינה ראיה, ויש לדחות בפשיטות כפי שיראה המעיין.

וכן מה שהביא עוד שם בשם הנודע ביהודה שהביא בשם רבינו גרשון ז״ל אב״ד נ״ש, שרצה לזכות לבעל שליח משום שזכות הוא לו, וכתב מי אמר שזכות הוא לו, ושאני מומרת שכבר אסורה עליו, אם כן זכות הוא לה. אבל שוטה שנשתפה דילמא יעדיף בעלה את אשתו הראשונה ויגרש את השניה, ומנ״ל כח לזכות לה גט ללא הסכמת הבעל. וכ״ז אינו דומה לנידון דידן שהבעל חולה וכי איזה זכות יש לו. ועוד שם גילה דעתו שרוצה לגרשה, אלא הויכוח האם גילוי דעת סגי לעתיד או לא, אבל כאן אין כלל ג״ד שנוכל לומר שנזכה ממנו גט לאשתו.

וכן מש״כ בשם החתם סופר הוא כנ״ל, שרק להתיר לבעל שישא עוד אשה, ויש חשש שמא תתרפא ויעבור על חדר״ג, וזה הוא זכות לו לכך מהני זכיה. ואין כל קשר לנידון דידן שאין לו בזה שום זכות שהרי הוא לא ישא אחרת אלא רק יתיר אותה מנ״ל שמזכין לו.

ומה שהביא דברי הגאון בית מאיר שכתב, ״מה שאין כן נשתטה היא, אפשר די״ל מה בכך שאין לה יד להתגרש, ואין זה חסרון בחקו אלא דלה אין יד לקבל, ולכשיהיה לה יד יגרשנה שלוחו, כי אז לא נתוסף לו כח ממשלתו, אלא שהיא השיגה ידה לקבלו, אבל כל כח הבעל היה לו מאז ומשעה שמינהו ככוחו אז כן. עתה מבלי הוספת כח המשלח״. הנה פשטות דבריו שאם היה חסרון ובכוחו של האיש אינו יכול לזכות וכ״ש בנידון דידן שאין מגיב כלל.

ומה שהביא מדברי הגרי״ש אלישיב זצ״ל (קובץ תשובות ח״א סימן קעז ס״י), שכתב בזה״ל ״אמנם אם ברור לנו הדבר שעצם הגירושין הוא לטובת הבעל, ואנו מכירים בזכותו, יש לדון בזה שיועיל מדין זכין לאדם שלא בפניו״. ומדברים אלו דייק שאם יתברר שאכן זו זכות גמורה לבעל, אין מניעה לזכות את הגט עבור הבעל, למרות שהמזכה לא התמנה כשליח להולכת הגט.

הנה דבריו אלו תמוהים מאד ואינם נכונים כלל, שמי שיראה ויביט בתוך התשובה עצמה, יראה שהרב כתב ט׳ סעיפים בתחילה נגד הבנה שכזו לזכות שלא בפניו שליח לגט, ובנידון שם מדובר שהבעל עשה שליח אלא שנפטר לפני שעשה שליחותו, האם מהני שיעשו שליח חדש שלא בפניו. ודן שם מג׳ צדדים. הספק הראשון, האם נאמר שמי שממנה שליח לעשות לו פעולה במקומו, האם רשאי גם אחר לפעול במקומו אחרי שהממנה גילה את רצונו שהנו רוצה בפעולה זו. והספק השני, אם נניח דגילוי דעת כזה מצד הבעלים לא מספיק שעי״ז יהיה הכח לכל אחד לפעול עבורו, אכתי יש לדון במקום שהבעל מעונין באופן מיוחד בגירושין, אם אמרי׳ בכהאי גוונא זכין לאדם שלא בפניו. והספק השלישי במקום שכל הזכות הוא בזה שהבעל נחלץ על ידי הגירושין מאיסור חדר״ג אבל הבעל בעצמו אינו מכיר כלל בזכות הזה כי אינו מודה לא בתורה ולא בד״ס, אם בכל זאת דנין את זה כזכות לומר בו זכין לאדם שלב״פ. ולאורך כל התשובה נראה מתוך דבריו שאינו מסכים למהלך זה ואין רשות למנות שליח לגט ללא הסכמת הבעל ורשותו, כמבואר בתוך דבריו סוף סעיף ו׳ וז״ל: ״מכ״ז נראה פשוט דא״א למסור גט להאשה אם לא נתמנה על ידי הבעל או על ידי שלוחו להיות שליח להולכה״. וכן בסוף ס״ט כתב ״ואחרי כל מה שכתבנו לעיל יראה הרואה שאין מקום לסמוך על זה לפע״ד״.

ורק בסוף דבריו בסעיף י׳ כתב ״אמנם אם ברור לנו הדבר שעצם הגירושין הוא לטובת הבעל, ואנו מכירים בזכותו, יש לדון בזה שיועיל מדין זכין לאדם שלא בפניו״. הרי מבואר בדבר. א׳ שעצם הגירושין הוא לטובת הבעל, כלומר שצריך לבעל יצא טובה ממשית מהגט, וגם שמכירים בזכותו כלומר שיודעים מה היא הזכות בפועל, דבכהאי גוונא יש לדון אם מהני. וכל מה שדיבר הוא שהבעל עשה שליח לגט, ויש כאן דעת המגרש, אלא שהשליח מת קודם שהספיק ליתן את הגט, אולם באופן שהבעל לא ציוה ולא רמז ליתן את הגט, בוודאי לא עלה על דעתו שאפשר לזכות לו גט, ובוודאי כשאין לו שום טובה ממשית, ואין לו בזה נפקא מינה אם נשוי או גרוש, איך נזכה לו. ולא עוד שאפשר לומר שזה חובה לו כמו שנבאר לקמן.

וראה עוד בשו״ת זקן אהרן (ח״א סימן צה) שכתב וי״ל דהיכא דגוף השליחות הוי זכות למשלח, ויש גילוי דעת שניחא לו בפעולה הזאת, בכהאי גוונא אין צריך למנוי השליח מצד המשלח, אלא כל מי שירצה להטיב עמדו, יוכל לעשות שליח מעצמו וכו׳. הרי מבואר מדבריו כדי לזכות למשלח צריך שני תנאים. האחד שבגוף השליחות הוי זכות. ותו, שיש גילוי דעת דניחא ליה בפעולה זו. ואם כן בנידון דידן איזה זכות יש לו וכן אין שום גילוי דעת שרצונו לעשות כן.

גם מה שהביא משו״ת מנחת שלמה ח״א (סימן כט) הנה תמוה מאד שדימה מילתא למילתא כאשר אין הנידון דומה לראיה כלל וכלל, דשם הנידון באופן שהבעל עשה שליח, וגילה דעתו להדיא שרצונו בגט, וניחא ליה בגירושין, ויש כאן מינוי וציווי הבעל ליתן גט, אלא שהשליח נפטר לבית עולמו בטרם הספיק ליתן את הגט, וכיון שהיה מקום עיגון גדול, הורה שיכול אחר להיות שליח, ולהמשיך את השליחות מדין זכין מאדם שלא בפניו. וע״ש שהאריך בנידונו. אבל דבר ברור הוא שאין לזה שום קשר לנידון דידן בבעל שנעשה צמח, וקודם שחלה לא שלח שליח, ולא אמר שרצונו ליתן גט, ואין כאן שום רמז וציווי, ולא גילוי דעת, ואין כאן מינוי שליחות, אם כן היאך אפשר להתיר אשה לעלמא על סמך הדמיון לדברי המנחת שלמה, מה שאינו דומה כלל.

ועיין עוד בשו״ת מנחת יצחק (ח״א סימן מח ומט) שנשאל בזה, בבעל שעשה שליח ומת השליח לפני שכתב הגט, האם שרי למנות שליח אחר ללא ידיעת הבעלים. וכתב (ס״ס מח) וז״ל ״אבל נידון דידן שגם כשמינה את השליח ב״ד, לא היה מכיר את האיש בעצמו, ולא ידע

מה טיבו, רק עשה מה שהב״ד ציוו אותו, בודאי גם כעת הוא מסכים לדעת ב״ד, וסברא גדולה הוא, דמה לו הוא ומה לו אחר, הרי הוא לא ידע רק את שמו שהודיעו לו הב״ד, ול״ש קפידא בשמו דמה לו אם שמו ראובן או שמעון, דעיקר הקפידא היה שייך אם הוא הדין מכיר את האיש בעצמו לומר שהוא ניחא ליה יותר מבאחר אבל כיון שאינו מכיר את האיש, מה לו אם שמו כך או כך עיקר סמיכותו על הב״ד, והרי הוא מסכים לדעת בית דין, והרי הוא מסכים לדעת הבית דין, גם כעת- אמנם כיון שאין לנו ראיה מפורשת מהש״ס לזה, לא מפני שאנו מדמין נעשה מעשה באיסור א״א ח״ו״.

ובנידון שם איירי שעשה שליח אלא שמת השליח לפני נתינת הגט שיש סברא גדולה לומר שאין לו נפק״מ מי השליח, מכל מקום לא רצה להתיר, כל זמן שאין לו ראיה מפורשת מהש״ס. אם כן אנו בתראי דאיירי שהבעל חולה ולא עשה שום שליח, ולא גילה כלל דעתו, כיצד נעשה מעשה להתיר א״א לעלמא.

ובתשובה שם כתב ״להלכה למעשה הסכימו הגרצ״פ פראנק זצ״ל בספרו הר צבי (אבן העזר ח״ב סימן קנה) והגרי״ש אלישיב (הובא לעיל) שבנידון דידן אין קפידא של שליחות, שהרי אם נאמר שהבית דין ימנו שליח מטעם זכיה, הרי שוב נעשה שלוחו של הבעל, דזכיה מטעם שליחות. ולמעשה פסקו הגאון ר׳ אלי׳ קלאצקין מלובלין וכן הגאון ר׳ מאיר אריק שהבית דין ממנים שליח בעד הבעל למסירת הגט ליד האשה, לכן יש להתירה בגט״, עכ״ל.

אולם הרואה את התשובה בפנים יראה שיסוד ההיתר הוא סברת המנחת יצחק דלעיל שאין לבעל נפקא מינה מי השליח שהוא סומך על בית דין, וכאילו מסר שליחותו לבית דין, ובית דין הם מינו את השליח, וברגע שהשליח מת קודם נתינת הגט, אמרינן שהשליחות חזרה לבית דין, ולכך רשאים למנות שליח אחר. אולם לא עלה על דעתו להתיר בלי שום שליחות מהמשלח, כגון הכא שהוא חולה ולא נתן שום הוראה לעשיית גט, בזה בודאי דלא מהני למנות לו שליח.

ואכן המעיין בתשובת מנחת יצחק (שם ס״ס מט) יראה שכך הבין את דברי הגאון הר צבי, שכתב וז״ל ״אחרי הדברים האלה קבלתי מכתב מהגה״צ מוה״ר מנחם נחום ראבינוביץ הנ״ל, כי הוא וחבריו הרבנים הג׳ חברי הבד״צ דק״ק חיפה, עיינו היטב בתשובתי הנ״ל, ושבעו רצון מאד מדבריי, וציין לשו״ת האלף לך שלמה (אבה״ע סימן קמג) שמובא כעין סברא הנ״ל, דבהיות כי הבעל לא הכיר ולא ידע מי הוא השליח, רק חתם ע״מ שכתבו לו הב״ד, ל״ש בזה הקפידא, והוי כחותם על דעת ב״ד, ושגם הרב הגאון מוה״ר פסח צבי פראנק [שליט״א] הראב״ד דירושלים השיב, שבהסתמכו על הסברא הנ״ל ועל החתם סופר שהובא בדברינו הנ״ל, ועל הוראת הגאונים הרא״ק והר״מ אריק ז״ל בהנ״ל הוא מתיר למעשה בנ״ד למנות שליח ולמסור הגיטין. עכת״ד. הרי מבואר להדיא שמה שהתיר הגאון הר צבי הוא לא מדין זכין לאדם וזכות הוא לו, אלא מפני שנחשב שעשה הב״ד שליחים שלו לנתינת הגט, וכל זמן שלא מסרו את הגט כדין, אף על פי שמינו שליח והוא נפטר לפני מסירת הגט, הרי רשאים למנות שליח אחר, ואין להוכיח משם לנידון שלנו כלל, שלא היה כאן שום ציווי של הבעל ואף לא ברמז ליתן את הגט. וא״א ליתן גט בלא ציווי או רמז מהבעל.

עוד כתב הרב הדיין בפסק דין שפורסם (עמוד 33) ״כל האמור מיוסד על ההנחה שבמקרה הנוכחי זיכוי גט הוא זכות גמורה עבור הבעל, וזאת בהיות הבעל מאושפז ומקבל את כל צרכיו ואת כל הטיפול הנחוץ בבית החולים ללא הגבלה ובדרך הטובה ביותר, ואין לבעל שום נפקא מינה אם הוא נשוי או גרוש, ומאידך בהסדרת הגירושין מסירים בעיות קשות מהבעל שאינו ממלא חובותיו לאשתו והוא בר חיוב גירושין״ וכו׳. ע״כ.

הנה סברא זו מה שאינו יכול לקיים חיובי הבעל כלפי אשתו אם נחשב זכות לו או לא, הרי בתשובות הגרי״ש אלישיב וכן במנחת שלמה ובהר צבי, התם איירי בודאי באנשים חיים וקיימים, ואינם קיימים חיובי הבעל כלפי נשותיהם, ולפי הנחה כאשר אין הבעל מקיים את חיוביו כלפי אשתו, נחשב זכות גמורה לו, אם כן בודאי דשרי למנות לו שליח ללא ידיעתו. וזה בודאי הגמור אינו נכון, אלא שצריך רשות מהבעל

לגרש, זאת ועוד לפי מ״ש בתשובה הנזכרת (עמוד 2) ״על כן אמנם הפקח שנשתתק, אינו בהכרח כשוטה, אך כאן שהבעל השתתק עקב פגיעת ראש קשה ונזק מוחי קשה, יש מקום לקבוע שהבעל בחזקת שוטה״. ואם כך י״ל כמו בשוטה שפטור מכל המצוות וחיוביו אם כן גם כאן הבעל שהוא חולה אינו בהגדרה מחויב לגרש, שהרי אם אדם נאנס אונס גמור ולא מקיים את חיוביו כלפי אשתו, אין מחייבין אותו לגרש אם לא באשמתו, כגון שנכנס למאסר לזמן ארוך וכד׳.

והנה המקור לכאורה שמזכין לבעל גט הוא ע״פ מש״כ הרמ״א (ס״ס א) ״י״א מי שהמירה אשתו, מזכה לה גט על ידי אחר ונושא אחרת, וכן נוהגים במקצת מקומות״. וכתב הח״מ (ס״ק י״ט) ״משמע מדבר הלמד מעניינו דהטעם הוא כדי שהבעל לא יעבור על תקנת ר״ג, וכן הוא בהדיא בת״ה (סימן רלז), ובמהרי״ט (סימן קמא). אכן בד״מ כתב טעם א׳, דבמקום שנוהגין ביבום יש לחוש שמא ימות הבעל בלא בנים ותתייבם אשתו, ובאמת היא צרת סוטה ואינה עולה ליבום, וסיים שם ולכן מנהג יפה הוא במקום שנוהגים ביבום״ וכן הוא בב״ש (שם).

ומשם למדו הפוסקים כאשר אשתו המירה דתה או נשתטה דשרי לזכות לה גט, על ידי זיכוי לבעל שהרי זה זכות לו כדי שלא יעבור איסור אפילו איסור דרבנן, אולם במקום שאינו עובר שום איסור ודאי שאין זה זכות בשבילו.

ולא עוד אלא שסתם גירושין נחשב חובה לו, וכדי לומר שזה זכות לו, צריך זכות מבוררת כדי לעקור היסוד שגירושין הוא חובה. ודין זה שסתם גירושין הוא חובה, מובא בדברי הרמב״ן ע״פ ביאור הגאון רבי עקיבא איגר (ב״מ כא.) בביאור שיטת הרמב״ן לחלק בין תרומה לגט וכתב וז״ל ״ואם כן י״ל דזהו כוונת הרמב״ן דבתרומה מהני כל הרוצה לתרום, דבתרומה לא בעי שליחות רק ג״ד, רצונו לומר כיון דזכות הוא מהני ג״ד שאינו מקפיד לעשות המצווה דוקא בעצמו, וכל הרוצה לתרום הוי ג״ד ורשאי זה לתרום מטעם זכין לאדם. מה שאין כן ׳בגט דהדבר בעצמו חובה׳, לא מהני כל הרוצה לכתוב, דשמא עכשיו חוזר כיון דלא עשה שליח בפירוש, ובעינן כל השומע והראיה שהביא הרמב״ן מסוגייתנו היינו מסברת המקשן, דזה לא נסתר במסקנא וכנ״ל, כנלע״ד.

וכן כתב הגאון החזון איש (אבן העזר סימן קמז על פרק האומר ד״ה דף סג) וז״ל ״בתרומה עיקרו זכות שבהרי צריך לתקן כריו, אלא משום דמצוה בו יותר מבשלוחו לא חשיבא סתמא זכות. אבל באומר כל הרוצה לתרום יבוא ויתרום י״ל דחשיב עכשיו זכות, אף שאין בלשון זה שליחות ממש, מכל מקום גילוי דעת שהוא זכות יש בזה אבל בגט בעינן שליחות ממש, אבל אין חבירו יכול להיעשות שליח מדין זכין לאדם, כיון שאין גירושין זכות לבעל, אף בגילה דעתו שהוא רוצה לגרש, ואינו כרוצה לחוב בעצמו, והילכך לא מהני כל הרוצה ונראה דזו כוונת הרמב״ן, עכ״ל.

הרי מבואר בדבריהם שנתינת גט על ידי הבעל הוא חוב, וכל זמן שאין לך זכות ברורה לבעל, כגון שאסורה עליו או שלא יעבור על איסור לשאת שתי נשים אין להתיר מדין זכות.

ואל תקשה ממה שמובא בספר יש״ש הנ״ל (גיטין פ״ב סימן ד) וז״ל: ומעשה בא לידי באחד שהיה בקטטה עם אשתו והיה לו דעת ברורה לגרשה, ובתוך אותו הקטטה מתה, והוריתי לו שלא לישב שבעה ימי אבילות, ושלא להתאבל עליה״. ולמד כן מדברי הרשב״ם בב״ב (קמו:), שכתב, דמהא שמעינן דמי שמתה אשתו מתוך קטטה שיש בדעתו לגרשה, שוב אינו יורשה, כדאמרינן בגיטין (יח.) משנתן עיניו לגרשה שוב אין לבעל פירות. ואם כתב כן אפילו לגבי ירושה שהיא מן התורה. דחשיב כאילו גירשה, קל וחומר לאבלות שהיא מדרבנן דפטור. ע״כ. ואם כן לכאורה הוא הדין בנידון דידן. אולם מלבד מה שהרבה פוסקים אחרונים חלקו על עצם הדין של היש״ש, הבית מאיר (סימן צ) ועוד, וראה בטור ובבית יוסף (אבן העזר סימן צ׳) ובפתחי תשובה שם (סעיף ח׳). ובספר פדה את אברהם (אות א׳, אבלות) הביא משם הרב עבודת השם (סימן טו, טז) שגם כן כתב כן, באשה שנתנו גמר לגירושין, וקרעו הכתובה ולא הספיקו לכתוב הגט, וביני וביני האשה מתה, דאין הבעל חייב לנהגו באבלות. אך בשונא לאשתו ושילחה מביתו ודעתו גמר לגרשה, אם מת הבעל חייבת האשה לנהוג אבלות, כיון

דהיתה אוהבת אותו. וראה להרב נדיב לב, ולהרב בני בנימין מה שכתבו בזה לענין בעל יורש את אשתו.

ובשו"ת תעלומות לב ח"ג (סימן יט) הביא מה שהעיר לו הר"ד שיפמאן, במה שפסק שלא להתאבל על אשתו שנפרדה ממנו בלא גט, ומשום שאינו יורשה, ועל זה העיר, דדבר גדול להקל בזה ובעיר פרוצה, דמי גרעה משומרת יבם, שכתב הרשב"א בתשובה ח"ג (סימן רנב) שאפילו כהן מטמא לשומרת יבם שמתה. ופסקה מרן בשלחן ערוך (סימן שעג סעיף ד'). אמת שטעמו של הרשב"א משום דירית לה יבם כתובתה ונכסיה נכנסין ויוצאין עמה שנפלו לה בחיי הבעל, נעשה הוא כבעל דחייב בקבורתה, והויא כמת מצוה דקרי ולא עני לה. אך הרואה יראה בתשובת הרשב"א שם תחלת דבר שאין דבר זה דטומאה תלוי בירושה. ומרן באבן העזר (סימן קס סעיף ז') לא פירש שהיבם יורשה, ופסק בירושתה מתה כשהוא שומרת יבם, יורשיה יורשין נכסי מלוג וחצי נכסי צאן ברזל שלה, ויורשי הבעל חייבים בקבורתה. ועל פירוש מי נקרא יורשי הבעל רק מור"ם הוסיף וי"א היבם וי"א הבעל. ומסיק דיבם הוי יורשי הבעל וכו', אבל על כל פנים לנידון דידן הא פתח הרשב"א דטומאה לא תלי בירושה. ומרן בשלחן ערוך נמי מסיים וכו', ובמצרים שקבלו הוראות מרן איך פסק מר מלהתאבל עליה אף על גב דאגידה ביה, ואין ספר כורתה וראוי ליורשה מד"ת. וע"ש (בסימן כ' אות ד') מה שהשיב לו הרב המחבר. ושם הביא דעם היות שרבו החולקים על סברת הרשב"ם הנ"ל, מכל מקום לאו יחידאה הוא, דהא איכא מהר"י בן מיגאש, ורי"ו דס"ל כוותיה, וכן כתב בתשו' מיימו'. ודעת הרמב"ם והשלחן ערוך לא נתבאר וכו', וכיון שביארנו שאינו יורשה, ממילא גם אינו מתאבל עליה. ועיין בספר צל הכסף ח"א (אבן העזר סימן יב) שהאריך בענין זה. ע"ש. ובפתחי תשובה הביא דעת האחרונים דפליגי על דברי המהרש"ל הנ"ל, וס"ל דחייבים להתאבל, ועיין בשו"ת שואל ומשיב (מהדורא ד' ח"ג סימן פח), ובשו"ת חתם סופר (אבן העזר סימן צ' סק"ח), ובבית מאיר (אבן העזר שם). וכתב בנהר מצרים (הלכות אבלות סעיף צב), שאם מתה האשה הבעל חייב להתאבל עליה, כיון שהבעל יורשה כדין תורתינו הקדושה, אפילו במורדת, וכמ"ש מרן (אבן העזר סימן עז ס"ב). וכבר כתבו כל ג' עמודי ההוראה, הרי"ף הרא"ש והרמב"ם, ומרן עמהם, דכל שהאשה לא נתגרשה מבעלה בגט כריתות, אין לך דבר שיפקיע ירושתו לאשתו זולת הגט. וכ"ש שגם במשפטי הגוים אין הסיפאראסיון מונע הירושה בכל האופנים בשוה, והא אגידא ביה לענין שחייב במזונותיה לעולם. וסיים שם, ובתשובה העליתי בראיות ברורות שהבעל יורשה ומתאבל עליה. ודלא כמו שכתבו הרב תעלומות לב [הנ"ל] והרב נוה שלום (אות טז), אלא דינא יתיב ליורשה ולהתאבל עליה בלי ספק. ע"ש. וראה מ"ש הרהמ"ח בשו"ת ומצור דבש (חלק אבן העזר סימן ח'). ובספר חיים וחסד (פנחסי עמוד קל) כתב, שאם בית הדין פסקו עליהם להתגרש, ואחד מהם מסרב לקיים את הפסק, אין להתאבל. וציין מקור לזה מהגהות הרב דבליצקי שבסוף ספר פני ברוך. ואין הספר הנז' מצוי אתי, אבל לפי כל המבואר לעיל אינו מובן היאך אפשר לפטור אותו מאבלות דאורייתא [ביום הראשון] או מאבלות דרבנן [בשאר הימים] בעוד שעדיין לא ניתן הגט, ואגידא ביה.

ואמנם אחר שנים שכתבנו כן בילקוט יוסף על הלכות אבלות (מהדורת תשס"ד עמוד שט) יצא לאור הספר חזון עובדיה (אבילות ח"ב עמוד קכ) וע"ש שכתב להקל לגבי אבלות. אולם המעיין היטב יראה שאינו ענין כלל לנידון דידן, דאין כאן שום גילוי דעת, ציווי או רמז, שרצונו שיתנו גט לאשתו, ומה שאיבד את הכרתו מתוך קטטה, אינו ענין להתיר את אשתו בלא גט, ורק לגבי אבלות או ירושה יש לדון בזה. ואינו ענין כלל לאיסור אשת איש.

זכין מאדם שלא בפניו

ומה שדנו מצד זכין מאדם שלא בפניו וכו', מלבד מה שכתבנו שאין זה ברור כלל דחשיב כזכות לבעל, הנה נידון זה שנוי במחלוקת גדולה בפוסקים, אם אומרים זכין מאדם או רק זכין לאדם. דהנה המהרא"י בשו"ת תרוה"ד (סימן קפח) כתב בכיוצא בזה גבי חלה, במשרתת שלשה עיסה עבור בעלת הבית, והלכה לחוץ קודם שהפרישה חלה, וקודם שחזרה נתחמצה העיסה כל צרכה, שאם עוד תשהה שלא תאפה, העיסה

תתקלקל ובשביל כך רוצה המשרתת להפריש חלה בלי רשות בעל הבית, שרי למיעבד הכי או לא, תשובה, יראה דשפיר דמי למיעבד הכי, דכיון דמתקלקל זכות הוא לבעל הבית, וקיימא לן זכייה משום שליחות, והכי נמי המשרתת נעשית שלוחה אפילו שלא מדעתה מטעם דזכות הוא לה, ואפילו אין כאן חשש קלקול העיסה מהני וכו׳, אבל בהפרשת חלה בזמן הזה דהכל שוין ליטול בכזית ולשרוף, אין לומר כלל קפידא וכו׳. והגר״א הראה מקור לזה מהגמרא ספ״ז דעירובין. ע״ש.

ודין המהרא״י הובא להלכה בבית יוסף וברמ״א (יורה דעה סימן שכח סעיף ג׳). והט״ז שם הוסיף, דאפילו אם העיסה לא תתקלקל גם כן אפשר להפריש בלא דעתה, משום דזכין לו לאדם שלא בפניו.

גם המגן אברהם כתב כיוצא בזה לגבי חמץ בסימן תלו (ס״ק יא). וכן כתב בשו״ת אמרי יושר ח״ב (סימן כג), שדברי המגן אברהם הנ״ל היו בהעלם מהרבה גאונים שפקפקו במכירה כזו. וכן פסק בשו״ת דברי חיים מצאנז ח״ב (סימן מו).

גם בשו״ת אבני נזר (חלק אורח חיים סימן שמז), כתב, דמהני למכור חמץ של אחר, משום דזכות היא לו, אלא שהוסיף שם, דטוב שיבטלנו ברוב לאחר הפסח. ע״ש. וכן פסק בשו״ת פנים מאירות ח״ב (סימן נב), דמהני בזה מדין זכיה שהיא מטעם שליחות. וראה בשדי חמד (מערכת חמץ ומצה סימן ט׳), ובשו״ת שבי ציון (סימן יא).

אולם בקצות החושן (סימן רמג סק״ח) כתב, דזכין לאדם, אבל לא זכין מאדם. וכתב להוכיח שכן דעת התוס׳ והרשב״א. וכתב, ואם כי ידעתי מיעוט ערכי להרהר אחר פסקי המהרא״י, ובפרט שכבר הלכו אחריו הרמ״א והט״ז.

אמנם נראה שדעת התוס׳ והרשב״א אינה כן, שהרי כתבו בנדרים (לו:) דשליחות לאו מדין דניחא לי או לא, אלא גזירת הכתוב דמה אתם לדעתכם שלוחכם לדעתכם, וכו׳, וגם מ״ש דמשום קלקול עיסה חשיב זכות, לא הבנתי, דהא אחר שתאפה נמי תוכל להפריש, ואף על גב דמצותו בעיסה, מכל מקום כל דליתא לבעלת הבית בשעת לישה תוכל להפריש אחר האפייה. ולכן נראה שהמשרתת לא תפריש, ואם העיסה תתקלקל תפריש בעלת הבית אחר האפייה, דבעינן כהאי גוונא דעת בעל הבית, וכן נראה מהתוס׳ נזיר (יב.) שהקשו בהא דאשה עושה שליח לחברתה שתפריש חלה אחר הלישה, והלא הוה דבר שלא בא לעולם, כיון דעושה שליח קודם הלישה. וא״נ דלא בעינן כלל דעת בעל הבית אלא משום דזכות הוא, ואפילו בלא קלקול העיסה, אם כן לא גרע מה שעושה שליח מאילו לא עשאה שליח כלל, והפרישה חלה בעצמה. והקשו האידנא דנהגו כך. ואף על גב דהשתא שיעורי חלה כולם שוים, משמע דס״ל דכל שמפריש משל בעל הבית אין זה זכות אלא שליחות.

ובספר מרכבת המשנה (הלכות גירושין פרק ו׳ בענינים מורחבים) כתב כדברי הקצות, אהא דאמרו שם, שכותבין גט לנשתטית וכו׳, וקשה מי איכא מידי דהשתא לא מצי למיעבד ועביד שליח על זה בשביל אחר זמן, ותירצו דמשום זכות נגעו בה. והביא את דברי הגאון מקראטשין שמספיק גילוי דעת, ואם הבעל לא עשה שליח הולכה אפשר לזכות לו בנתינת הגט, ועל זה כתב הרב מרכבת משנה, דלא שייך זכות רק במזכין חפץ לפלוני, ולא בנוטלין חפץ שלא מדעתו בתורת זכות, דלהוציא מרשות הנותן לא דיינינן בזה דיני זכיה. דזכין ׳מאדם׳ שצריך דעתו ושלוחו כמותו לא שמענו. וע״ש שביאר לפי זה מדוע א״א לתרום משל חברו בלי ציווי, אף על פי שהוא זכות גמורה, וכמה אחרונים ס״ל שזכין מאדם, עי׳ חתם סופר (סימן יא), ברית אברהם (סימן קט), ועוד.

וגם בשו״ת הר צבי (אורח חיים סימן לט) כתב לפקפק בזה. וכן בשו״ת דברי מלכיאל חלק ד׳ (סימן יח) הביא בזה כמה חששות.

ובשו״ת חתם סופר הנ״ל כתב, דגם בהפרשת חלה יש זיכוי, דהרי עיקר מצות הפרשה בעודה עיסה, דראשית עריסתכם כתיב, והנה זה המפריש חלה מעיסה הרי מזכהו מצוה מן המובחר, דהרי המפריש מממון שלו המצוה שלו של בעל הממון, עיין נקה״כ (יורה דעה סימן ש״ה) ואם כן כמו דס״ל להרשב״א דהיכא דמזכה לו דבר הוי זכות גמורה, דמהנהו בזה שמזכה לו ממונו, הוא הדין וכ״ש כשמביאו למצוה אשר בלעדו לא יכול

לקיים, דהרי עיקר המצוה להפריש בעודה עיסה. והרשב״א קאי בתרומה דאין נפקא מינה אם מפריש אחר כך או עכשיו, אבל במקום דנפקא מינה שמזכהו השליח במצוה מן המובחר, שאין הבעה״ב יכול לעשות אחר כך, גם הרשב״א מודה. ע״ש.

אלא שבשו״ת שבט הלוי חלק ד (סימן סו) העיר, דמה מתרץ בזה, הלא עיקר טענת הקצה״ח מדברי הרשב״א והתוס׳, משום דבהפרשת תרומות ומעשרות וחלה לא זכין לאדם על ההפרשה, רק בעינן שליחות מדעת ממש, ושאני המפריש מכריו על של חבירו, דכיון שהוא מפריש מכריו לא בעינן שליחות מדעת ממש, ולא נשאר רק דין זכיה, ובזה נסתפק הש״ס, אם כן מה יועיל מה שבכאן איכא זכיה שיפריש בעודה עיסה, אפילו שהיא זכיה גדולה מכל מקום הוא מפריש שלא מדעת בעל העיסה, ונעשה שליח שלא מדעת, ובחלה ותרומה גזיה״כ דבעינן שליחות מדעת ממש. וכ״ה במאירי פסחים (ז:) ובנדרים (לו:) ועיין עוד בשבט הלוי ח״ג (סימן פ״ה).

ועל כל פנים כ״ז אינו שייך לנידון דידן, דאפילו להגאון מקראטשין י״ל דמהני התם שהרי גילה דעתו, אבל כאן הרי הוא צמח ואין כאן מעולם גילוי דעת לכתיבת גט. ולא עוד שכל הנידון שם הוא כדי שהבעל לא יעבור על חדר״ג שנשא שתי נשים, לכך צריך שיתן גט לאחד מהם, אולם בנידון שלנו אין הבעיא איך להתיר לבעל לישא אשה אחרת, אלא הבעיה להתיר את האשה שהיא תוכל לינשא לאחר, ואם כן מנ״ל ששייך לזכות לבעל גט.

ובספר באר יצחק (אורח חיים סימן א׳ ענף ג׳) עמד ע״ד קצות החושן והמרכבת משנה הנז׳, וכתב, דמההיא דנזיר לא קשיא, דהיכא דנחת בתורת שליחות מיגרע גרע, דאם אינו מועיל על פי דיני שליחות לא מהני בזה דין זכיה, וראיה לזה ממה שכתבו התוס׳ (קידושין כג:) דעבד יכול לעשות שליח או לא, והקשו, והא מבואר במשנה דשטר על ידי אחרים מועיל בתורת זכות. וחילקו דהיכא דבא בתורת שליחות מיגרע גרע, וכוונתם, דדוקא היכא שלא אמר לו שיעשה שליחותו אז שפיר מצי זכי עבורו בתורת זכות, מה שאין כן היכא שא״ל בפירוש שיעשה שליחותו דאז הוי כמו קפידא שיהיה חל ביה דיני שליחות, וזהו שהקשו התוס׳ בנזיר, דאיך יכולה לעשות שליח לחברתה מקודם הלישה, והלא הוי דבר שלא בא לעולם, ודין זכייה לא שייך בזה כיון שצותה בתורת שליחות מיגרע גרע. ולפי זה העלה דכנים דברי הרמ״א שהביא להלכה דברי התרוה״ד הנז׳. וע״ש שכתב לדמות נידון זה למה שאמרו בגמרא (סוטה כה.) הנ״ל, ואלו שבית דין מקנין להן מי שנתחרש בעלה, או נשתטה, או שהיה חבוש בבית האסורים וכו׳, שמסתמא אדם מסכים לבית דין שיעשו כן. וכ״ש הכא, שהרי בעוברת על דת רק מצוה לגרשה, ולא חובה, ואילו בחמץ הרי חובה גמורה היא להוציאו מרשותו, ובודאי דנימא זכין לאדם שלא בפניו. ע״ש.

ועל כל פנים מצינו לכמה אחרונים שפקפקו בזה, אם אמרינן זכין מאדם שלא בפניו, או לא.

ובאמת דגם להסוברים בעלמא דזכין מאדם, בגט לא מהני זכיה בכהאי גוונא בלא ציווי הבעל, דממ״נ אם זכייה מטעם שליחות, בעל צמח אינו בר מינוי שליחות, ואם זכייה לאו מטעם שליחות, בודאי א״א לגרש בכהאי גוונא, מפני שלא הבעל ולא שלוחו מוסרים את הגט.

ועיין ברמב״ם (הלכות גרושין פ״א ה״א) שכתב וז״ל: עשרה הדברים שהם עיקר מן התורה .... שלא יגרש אדם אלא ברצונו, ושיתנהו לה בתורת גרושין, ושיהיה הבעל או שלוחו שנותנו לה... ע״כ. נמצא דגם אם נאמר שאין צריך מינוי בפיו של הבעל לכתיבת הגט, צריך שהבעל או שלוחו ימסרו את הגט, וזה אינו בבעל צמח.

הגע עצמך, בעל ששלח שליח, והשליח מת, וכי יוכל שליח אחר לתת את הגט שהיה ביד השליח הראשון לאשה בלי מינוי מהבעל, עי׳ אבה״ע סימן קמא, דלא מהני, אף שהיה גילוי דעת גמור שרצון הבעל הגירושין, ק״ו וכ״ש בנידון דידן.

וידידי הדיין הגאון רבי ציון אלגרבלי שליט״א [חבר בי״ד הגדול] הוסיף לי בזה, כי הגם שבמינוי סופר לכתיבת גט ישנה מחלוקת הפוסקים אם צריכים שליחות לכתיבת גט, על כל פנים גם לסוברים שאין

צריך שליחות, ציווי מיהא בעינן, שישמעו קולו או שירמוז במי שנשתתק, ועיין בפוסקים שדנו במינוי בכת״י בנשתתק או בפקח, ואם כך הוא בכתיבת הגט, ק״ו במסירת הגט שצריך מינוי לכל הדעות, דבלא״ה חסר הגברא המגרש בפועל, ואפילו במקריב לה חצרה ונטלתו ממנו נחלקו הראשונים אם מהני, היות ומחשב כטלי גיטך מע״ג קרקע, עי׳ אבה״ע סימן קלח סעי׳ א׳, והגם שמצינו באבן העזר סימן קלו, שהתירו לשכ״מ לגרש בשבת על ידי הקנאת הרשות שבה הגט מונח, והאשה קונה הרשות והגט ביחד, שאני התם, שרשותו של הבעל עוברת אליה יחד עם הגט, דרשותו כידו, ורשותה כידה.

ועיין בספר דעת קדושים מש״כ בשם הרדב״ז, שאפילו בעל שאמר כל הרוצה לכתוב גט לאשתי יכתוב, לא מהני, מכיון שלא יחד את הסופר לכתוב הגט, בשונה ממי שאמר כל השומע קולי יכתוב גט לאשתי שיחד את השומע שיכתוב, כמו שמצאנו לגבי מודר הנאה מחברו, שאם אמר כל השומע קולי יזון את אשתי, אסור לשליח לזון את אשתו מפני שהוא חשוב כמו שלוחו, בשונה מהאומר כל הזן אינו מפסיד, כדאיתא בפרק המדיר. וע״ש שכתב שמודר הנאה שאמר כל הרוצה לתרום יבא ויתרום, שרשאי חברו לתרום, מפני שגילוי דעת מספיק לתרומה מה שאין כן בגט דבעינן ציווי.

והדברים ק״ו לנידון דידן שלא היה ציווי, שבודאי א״א לכתוב את הגט עבור הבעל הצמח. וכמה קולמוסין נשתברו למצוא היתרים על גבול הדק ביותר משום תקנת עגונות, עיין ספר קרנות צדיק שכמה טרח והתייגע למצוא היתרים לכתיבת גט לאשה בגוונא דידיה, שגילה רצונו לגרש וצוה לבית דין שיכתבו ויחתמו גט ומינה שליח במקום אחר ובינתיים הצר הצורר לא השאיר זכר לביה״ד, ולמרות שהלך לועד הקהילה אחר וגילה רצונו להתגרש, לא איסתייעא מילתא מפאת שלום, ע״ש פרטי המקרה, ומסקנתו שרק כאשר היה גילוי של רצון מצד הבעל, יש מקום לדון להקל, מה שאין כן במקום שלא היה גילוי של רצון, שבודאי לא שייך להקל. ונראה שגם אם היה רצון, אם לא היה ציווי א״א להקל, כמו שהבאנו לעיל מהדין של מסוכן, שבעינן ציווי לכתיבה לכל הפחות, וכמו שקיימא לן שבאומר אמרו, אין כותבים, דמילי לא מימסרן לשליח, למרות שהיה גילוי דעת ברור שרצון הבעל בגירושין, וכן מהדין של שליח שלא ניתן לגירושין, שא״א לגרש, למרות גילוי הדעת של הבעל, כדאיתא בשלחן ערוך אבן העזר סימן קמא.

הרי שעדים וסופר שעשו שליחותם, לא יכולים לכתוב גט חדש ללא ציווי, למרות גילוי הדעת המפורש של הבעל.

כמו כן שם בסעיף ב׳, באמר לעדים כתבו וחתמו ותנו לפלוני ויוליך לה, דאם נמצא הגט פסול, אינם כותבים ונותנים גט חדש.

כמו כן, עיין בשלחן ערוך אבה״ע סימן קכא סעי׳ א׳ ב׳ ג, במי שאחזו רוח רעה בזמן הכתיבה או במהלך זמן הנתינה דלא מהניא שליחותיה. ולכן פסק השלחן ערוך שם בסעי׳ ד׳, שצריך לדקדק בשכ״מ שיהיה שפוי בזמן כתיבה והנתינה, דבלא״ה לא מהניא השליחות.

ויש להסתייע עוד, מדברי הרמ״א בסימן קמא סעי׳ לה, השולח גט ביד עובד כוכבים שיתננו לפלוני, ומינה הבעל בכתבו לאותו פלוני שליח להוליך הגט לאשתו, כשר, מפני שהעובד כוכבים אינו עושה אלא מעשה קוף בעלמא. הגה: מיהו יש חולקין וס״ל דאין למנות שליח הולכה על ידי כתב, גם לא ראיתי נוהגין כן. ע״כ. ואם נאמר שמספיק רצון ולא בעינן ציווי, מדוע לא מהני מינוי שליח הולכה על ידי כתב לרמ״א, הרי הבעל גילה דעתו שרצונו בגירושין.

ועוד הביא ראיה ברורה לזה ממש״כ השלחן ערוך שם סעי׳ לב, שמי שמסר לשליח שלא היה ראוי לשליחות ולבסוף הוכשר לשליחות, שלא מועילה שליחותו מצד תחילתו בפסלות וסופו בכשרות, ואם נאמר שמספיק רצון להכשיר השליחות, אם כן מדוע בתחילתו בפסלות וסופו בכשרות, לא יועיל מדין זכין מאחר שמעניין אותנו רק רצון הבעל לגרש עיין שלחן ערוך שם.

ועוד ראיה לנידון דידן דהנה ז״ל הרמב״ם (סוף פ״ב מהלכות גרושין): מי שהדין נותן שכופין אותו

לגרש את אשתו ולא רצה לגרש, בית דין של ישראל בכל מקום ובכל זמן, מכין אותו עד שיאמר רוצה אני, ויכתוב הגט והוא גט כשר, וכן אם הכוהו גוים ואמרו לו עשה מה שישראל אומרין לך, ולחצו אותו ישראל ביד הגוים עד שיגרש, הרי זה כשר, ואם הגוים מעצמן אנסוהו עד שכתב, הואיל והדין נותן שיכתוב, הרי זה גט פסול. ולמה לא בטל גט זה, שהרי הוא אנוס בין ביד גוים בין ביד ישראל, שאין אומרין אנוס אלא למי שנלחץ ונדחק לעשות דבר שאינו מחוייב מן התורה לעשותו, כגון מי שהוכה עד שמכר או נתן, אבל מי שתקפו יצרו הרע לבטל מצוה או לעשות עבירה, והוכה עד שעשה דבר שחייב לעשותו, או עד שנתרחק מדבר שאסור לעשותו, אין זה אנוס ממנו, אלא הוא אנס עצמו בדעתו הרעה. לפיכך זה שאינו רוצה לגרש מאחר שהוא רוצה להיות מישראל, רוצה הוא לעשות כל המצות, ולהתרחק מן העבירות, ויצרו הוא שתקפו, וכיון שהוכה עד שתשש יצרו, ואמר רוצה אני, כבר גירש לרצונו. לא היה הדין נותן שכופין אותו לגרש וטעו בית דין של ישראל או שהיו הדיוטות ואנסוהו עד שגירש הרי זה גט פסול, הואיל וישראל אנסוהו יגמור ויגרש, ואם הגוים אנסוהו לגרש שלא כדין אינו גט, אף על פי שאמר בגוים רוצה אני ואמר לישראל כתבו וחתמו הואיל ואין הדין מחייבו להוציא והגוים אנסוהו אינו גט. ע"כ.

ואם נימא שמספיק רצון לגרש, כדי שנכתוב ונחתום על גט שנזכה לבעל, לשם מה צריך לכתוב, נכתוב אנו ונחתום גט שהוא זכות לבעל לדברי הרמב"ם. [והנה כידוע לכל באי שערי בתי הדין שסרבנות האשה לגט קשה שבעתיים מסרבנות הגבר, בהעדר פתרון לי"נ ומאחר וחרגמ"ה קיל מגט מעושה מאחר והרבה פוסקים סוברים דחרגמ"ה דרבנן ובספק חרם יש להתיר והרשב"א ס"ל שגם מצד הרהורי עברה יש להתיר ועיין בספר דעת קדושים שהרחיק לכת ש גם מצד כבוד אב המבקש שיתגורר בעירו יש להתיר וכן דעת מרן שחרגמ"ה תוקפו עד אלף החמישי] ואם עולה על הדעת שמספיק רצון להתגרש למה לא השתמשו בעידן האלקטרוני במקומות שלא יכולים לסדר גט בשיחת וידאו המשופרת מהטלגרם שהיה בזמן ערוך השולחן לזכות גט לבעל כאשר הבעל יצווח להתגרש כמו שהערוך השלחן מצא דרך מעיקר הדין בצווחת להתגרש שיזכו לה גט בצווחת להתגרש בעידן הטלגרם ומשכך פתרון המוצע הוא לא ברור וסיכויי הערעור נמוכים].

ועיין בספר היכל יצחק (פסקים וכתבים עמוד 356) שכינה אפשרות זו כחידוש מבהיל, דאפילו בגלוי וידוע שהיא זכות גמורה, שזה זכין מאדם היינו הוצאה מרשות, שמוציאין אשה מרשותו, שאין כח שניעשה שלוחים שלו שלא מדעתו אפילו בזכות גמורה וגלויה לכל, מפני שזכייה היא מטעם שליחות, ועדיפא משליחות, ואין כוחה יפה עד כדי כך להיעשות שלוחים בעבורו להוציא ממנו לפי דעתו שזוהי הוצאה, שהרי המרכבת משנה אינו אומר שקבלה זאת בידו, ועל כן סברא היא, ואולם אין צריך לזה, דהוכיח הגאון מקובנא בבאר יצחק (סימן א-ב) שלא כמרכבת המשנה, ודומה הענין להא דסוטה כה. וכז. שמקנין לאשתו של בעל שהלך למדינת הים משום זכות שמסתמא הלא מסכים לדעת בית דין, וע"ש בבאר יצחק, אך דא עקא שקשה לחדש חידוש מבהיל כזה, אף על פי שעל כל פנים יש גילוי דעת שאינו חפץ בה, ואומדנא דמוכח טובא שמתרצה במה שעושין גט בשבילו. ע"כ.

והנה באדם שאשתו נשתטית, הלכה רווחת בישראל שלאחר שהבעל משליש גט לאשתו מקבל היתר נישואין לשאת אשה שניה. והרב המגיה במל"מ (פ"ו מהל' גירושין ה"ג) הביא שחכמי קושטא החמירו בזה שלא למסור את הגט שהושלש לאשה לאחר שתחלים, וזאת ע"פ דברי הגמרא בנזיר יב. דכל היכא דאיהו לא מצי עביד לא מצי משוי שליח, ועל כן מאחר שהבעל מינה את השליח בזמן שאינו יכול לגרש, על כן אין תוקף לשליחות, ועי' בספר מרכבת המשנה (הל' גירושין שם) שכתב, שאף חכמי ליסא החמירו בזה, אך הרב מקראטשין לימד זכות על הקדמונים שהתירו לגרש בגט זה, ונימוקו, שמאחר שהבעל גילה בדעתו שחפץ לגרשה, והיא זכות גמורה עבורו. וכמו"כ עתה לאחר שאשתו הראשונה החלימה יש לו זכות גדולה, שעל ידי מסירת הגט ינצל מאיסור חדר"ג, שהרי הוא נשוי לאשה אחרת, על כן כתב הרב הנ"ל שאף שמינוי השליח אינו חל, אולם יש אפשרות למסור את הגט לאשה בגדר זיכוי לבעל דזכין לו שלא בפניו. והגאון

החתם סופר בתשובתו שם החזיק דעתו של הרב הנ״ל, וז״ל: ״על כל פנים מוכח היכא דפירש בהדיא, כגון בנידון דידן שגילה דעתו שרוצה לגרש אשתו השוטה לכשתשתפה, דנהי דהשליחות של עתה לא מהני, דאיהו לא מצי עביד, מכל מקום מועיל מטעם זכיה, שהרי גילה דעתו דזכות הוא לו. ועוד, ודאי זכות הוא לו להצילו מחרם דרגמ״ה להיות עם ב׳ נשים״, עכ״ל.

והנה הרבנים המתירים הרגישו בזה שהנידון שם אינו דומה לנידון שלהם, מאחר דהתם גילה השני דעתו שחפץ בגירושין, מה שאין כן בשוטה וצמח שלא גילה דעתו, אך בכ״ז הסתמכו על הנימוק השני שם, שכשם ששם יש זכות לבעל כדי שלא יעבור על איסור חדר״ג, הוא הדין לדבריהם ניתן למצוא מעין זכות כזו אף בשוטה.

אך לא ירדו לעומק דברי החתם סופר, דהנה יש לכאורה לתמוה בדבריו מדוע הוצרך לשני הנימוקים הנ״ל, ומשמע דלא סגי ליה בזה שהבעל גילה דעתו בתחילה שחפץ לגרשה, ועל כן הוי זכות גמורה עבורה וזכין לו שלא בפניו.

וידידי הראב״ד הגאון רבי ישראל יפרח שליט״א דייק מזה, דנראה ברור מדברי החתם סופר דלולי שני הנימוקים לא היה מתיר לזכות את הגט עבור הבעל, וזאת משום שהנימוק הראשון בלבד אינו מספיק, שהרי אף שבתחילה גילה דעתו בעת מינוי השליח שחפץ לגרשה, אולם עתה כעבור זמן רב כשאשתו החלימה, מנא לן שעדיין עומד בדעתו, ואולי התחרט מלגרשה, וכבר העיר מזה הגאון החזון איש (אבהע״ז סימן מ״ט סק״י) ״שאין הדבר מוכרח שהוא טובה, והרבה פעמים אדם עושה ומתחרט בענין שליחות״, ועל כן הוצרך החתם סופר לנימוקו השני, וכוונתו בזה שמאחר שעתה כשאשתו החלימה עובר בכל רגע על חדר״ג, על כן יש סבירות שנשאר בדעתו הראשונה שחפץ לגרשה ולא חזר בו מהחלטתו זו.

כלומר, אף נימוקו השני של החתם סופר אינו עומד בפני עצמו, וללא הנימוק הראשון אין אפשרות למסור את הגט, שהרי אף אם יש צד שרוצה להמנע מאיסור חדר״ג, אך מאידך י״ל דמנא לן שחפץ עתה לגרשה, אולי חזר בו ומעדיף לחזור לאשת נעוריו ויחליט לשדל את אשתו השניה להתגרש, וממילא שוב אין לנו וודאות שיש כאן זכות גמורה עבורו. ועל כן הוצרך החתם סופר אף לנימוקו הראשון דמאחר שגילה דעתו מתחילה שחפץ לגרשה וכבר נשא אחרת, על כן יש להניח שנשאר בדעתו הראשונה והוי זכות לו.

וחזינן מדברי החתם סופר שעיקר נימוקו להיתר הוא על סמך גילוי דעתו הראשונה של הבעל שחפץ בגירושין וללא גילוי דעת זה לא היה מתיר החתם סופר על סמך הנימוק השני, משום שס״ס אינו מהווה ראיה מכרעת שיש כאן זכות גמורה.

ויש להעיר עוד כי אף על נימוקים אלו חלקו כמה מגדולי האחרונים ובתוכם חכמי קושטא וחכמי ליסא הנ״ל שלא התירו למסור את הגט אף בדרך זיכוי, ויש להניח שנימוקם הוא כי מאחר ויש לחשוש שעתה בעת מסירת הגט הבעל חזר בו (כדברי החזון איש הנ״ל) וכמו״כ אף המניעה מאיסורי חדר״ג אינה ראיה שמסירת הגט לאשתו הראשונה היא זכות עבורו וכמש״כ לעיל דאפשר שחפץ לחזור לאשת נעוריו ולגרש את השניה, ועל כן החמירו מאד בזה.

וחזינן עד כמה חרדו רבותינו להשתמש בהיתר של זיכוי כשלא ברור באופן חד משמעי שיש כאן זכות גמורה לבעל. שהרי אי אפשר ליתן גט בלא ציווי מהבעל.

והנה בשוטה כשאין כאן גילוי דעת מאת הבעל שחפץ לגרשה, הרי שאין בידינו את יסוד ההיתר של החתם סופר הנ״ל ונותר שידינו לדון האם יש אפשרות של זכות גמורה לשוטה במתן של גט לאשתו ללא גילוי דעת מתחילה שחפץ לגרשה.

ולאחר העיון, ברור הדבר שבנידון דידן אין כל זכות לבעל שוטה, דהנה מקור האי דינא מגמרא דקידושין מ״ב ע״א ״מנין שזכין לאדם שלא בפניו, שנאמר ונשיא אחד נשיא אחד״, וכתב שם רש״י, ״אלא לזכין לאדם שלא בפניו אתא, דקטנים שלא בפניו דמו וכיון דנחלות הארץ זכות הוא להם, היתה חלוקתם חלוקה״. וחזינן מדברי הגמרא דהאי זכות דזכין הוא אך ורק כשמקבלים הקטנים איזה דבר בעת פעולת הזיכוי.

והנה בשוטה, לכאורה לא שייך בו עניין זכות כלל שהרי אין לו דעת והבנה שמקבל איזה דבר להנאתו וזו כנראה סברת רבותינו הראשונים שאין מזכין לשוטה על ידי אחר מן התורה אלא מדרבנן וכמש"כ רש"י בב"ב קנ"ו ע"ב ד"ה "זכין לקטן" שתקנו חכמים שיהא אחר ומקבל לצרכו, כלומר אף שמדאורייתא אין לשוטה ענין של קבלת זכות מאחר שאינו בן דעת, בכ"ז רבנן תקנו עבורו שיזכה אחר עבורו ממון לצרכיו. ונראה דאף לשיטת הסוברים שמזכין לשוטה מן התורה, כוונתם היא דאף ששוטה הוא לאו בר דעת ואין לו הבנה ליהנות מהדבר שמזכים עבורו, אולם בכ"ז מאחר שיש לשוטה צרכים בסיסיים כגון מזונות וכד', על כן, מאחר שגופו נהנה מהממון שמזכים עבורו, חשיב בכהאי גוונא זכות עבורו.

ומעתה לפי זה נראה שמלבד זכות ממונית עבור צרכי גופו, אין כל זכות אחרת שניתן לזכות עבורו, שהרי השוטה פטור מכל המצוות כדאיתא בריש פ"ק בחגיגה, ואין לו שכר ועונש, ועל כן אף אם היה איזה ערך של איסור הנובע מקשר הנישואין כגון שהאשה מכשילה אחרים ונכשלת בעצמה עקב מצבו של בעלה, אולם מניעת איסורים אלו על ידי נתינת גט לאשה אינה זכות כלל עבור הבעל, משום שאינו בר עונשין, ואינו מקבל עתה בעת מסירת הגט כל זכות גשמית או רוחנית, ועל כן ברור שמלבד זיכוי ממון עבור צרכיו, אין כל זכות אחרת שניתן לזכות עבור השוטה, ועל כן כל דברי הרבנים המתירים בענין מניעת איסורים על ידי מתן הגט, אין בהם ממש.

ואגב, יש להעיר כי כבר היו דברים מעין אלו בדורות שלפנינו לאחר מלחמת העולם הראשונה שהבעלים לא חזרו מזה זמן רב ונשותיהם נשארו עגונות, והגר"א קלצקין זצ"ל אב"ד לובלין כתב בספרו "דברים אחדים" אות מ"ד - מ"ה להתיר למסור לנשים העגונות גיטין בגדר זיכוי לבעל.

והנה אף ששם לא היה מדובר בבעלים שוטים אלא בבעלים פקחים, בכ"ז יצא כנגדו בחריפות הגרי"ז מינצברג זצ"ל אב"ד חסידים בירושלים עיה"ק בקונטרס מיוחד בשם "היתר עגונה" סימן ג' (והודפס לאחר מכן בשו"ת שארית ישראל לגרי"ז הנ"ל) בסימן ה', ודחה שם את כל דבריו, והוסיף שם בסימן ב' שכשהוציא הגר"א קלצקין את ספרו הנ"ל "נתווכחתי עמו וכו' ונתן מכשול לדורי דורות הבאים וכו' והודה לי שליבו נקפו ובקשני לערוך תשובה סותרת לדבריו בכדי שלא ימשכו אחרים להקל אחריו וכו', וחידוש בעיני על גדולי הרבנים ששמו יד לפה ולא יצאו במחאות נגדו אחר שהיה מפורסם לאחד מגדולי זמנינו, בטח יש לחשוש שלא ימשכו אחריו. ומצאתי חובה בנפשי להודיע בשער בת רבים כי נתלו בקורי עכביש וכל דבריהם אין להם יסוד בראשונים ובאחרונים", עכ"ד.

ואם דבריו הנ"ל נאמרו על זיכוי לבעלים פקחים, ק"ו בזיכוי לשוטה שכל דבריהם אין להם יסוד בראשונים ובאחרונים כמו שנתבאר לעיל, וחובה מוטלת עלינו למחות על כך.

מכל הלין טעמי נראה שעיקר היסוד שעליו בנו הבנין, אינו מבוסס כלל, ואין לנו שום בירור וראיה שנידון זה הוי כזכות לבעל. וממילא אין כאן דין זכין מאדם שלא בפניו. וכ"ז מלבד מה שנראה שלדעת כמה פוס' אליבא דהרמב"ם, לא אמרי' דין זכין בגט, וצריך ידיעה של רצון גמור וציווי לתת גט לאשתו, ולא הוי כשאר קניינים.

ובעיקר הנידון באותה אשה עגונה שבעל נהפך לצמח ושוכב בלא הכרה במשך שנים, הנה בכל כהאי גוונא יש כמה דרכים:

א. לבדוק היטב את מעשה הקידושין אם נעשו כדת וכדין, אם העדים כשרים לעדות, ואם הטבעת היתה קנינו של הבעל, ובירורים אלה יש לעשותן על ידי בית הדין.

ב. וכן ביה"ד צריך לבדוק אם אכן יש כאן מקח טעות, באופן שנתגלה לה אחר החתונה שהבעל סבל ממחלה נפש קודם החתונה. ועיין בכתובות עג: המקדש את האשה על מנת שאין בה מומין, ונמצאו בה מומין, אינה מקודשת. כנסה סתם ונמצאו בה מומין תצא שלא בכתובה. כל המומין הפוסלים בכהנים פוסלים בנשים. ע"כ. וכתבו התוס' (שם ד"ה ע"מ) דבנמצאו בה מומין אפילו לא התנה על כך מראש, אינה מקודשת. והוכיחו

כן מדגזרו שאין ארוסה אוכלת בתרומה, משום סימפון, הרי דהקידושין בטלים אף בלא התנה. ומה שצריכה גט הוא מדבריהם, או מדאורייתא, מספק. ע״כ. [ותלוי אם סד״א לחו׳ מן התורה או מדרבנן]. ועיין להרמב״ן (יבמות סה.) שכתב, נישאת לשלישי למי שאין לו בנים, תצא שלא בכתובה. פירוש בשלא הכיר בה כאותה ששנינו באיילונית, ואם נשאה מתחילה לשם איילונית יש לה כתובה. וכן כתב בה״ג והכ״נ בתוספתא, מפני שהן קידושי טעות. אבל מכל מקום צריכה גט, שאין כאן טעות ודאי, אלא חששא היא, וגבי ממון עליה להביא ראיה, ולענין איסורא לחומרא וצריכה גט. ותמהני אפילו נישאת למי שיש לו בנים יוצאה שלא בכתובה, שהרי קידושי טעות הן, ודמיא לאיילונית, ונ״ל וכו׳ אם בא להוציאה וטען עליה משום מק״ט, בודאי אין לה כתובה, דומיא דאיילונית שלא הכיר בה. עכ״ל. נמצא שאם נמצאת איילונית או עקרה, הוי מקח טעות. והכא נמי בנידון דידן, אם נמצא לוקה בנפשו יש לדון בזה משום מקח טעות, ועל בית הדין לברר הדבר הדק היטב, ובאיזו מדה הוא לוקה בנפשו. וכשיש ספק בודאי דצריכה גט מספק.

אם מותר להפסיק תרופות לחולה המוגדר כצמח

ג. וגם אפשר לדון אם אפשר להפסיק ליתן תרופות לחולה שמתייסר, וכך מצבו של החולה יחמיר, וייפטר מן העולם. [אך אין ספק שאסור להפסיק בידים את המכונות ולגרום ח״ו לזירוז מיתתו]. ועיין בשו״ת אגרות משה (חלק חושן משפט ח״ב סימן עג עד עה) שכתב, שאין חיוב ליתן תרופות להאריך חייו של חולה שיש לו יסורין עצומים שאין יכולת לרפאות אותו מיסוריו. והביא ראיה מזה שנוטלין הדברים שמעכבים יציאת הנשמה (יורה דעה סימן של ברמ״א). וכן פסק הסטייפלר זצ״ל בספר קריינא דאגרתא (מכתב ק״ל). ועוד ראיה מהדין המבואר ברמ״א יורה דעה סימן של״ט, שמותר להסיר המונע של יציאת נשמה שקול שדופק בחדר לפעמים מעכב יציאת נשמה. אך בשו״ת ציץ אליעזר דחה הראיה הנ״ל, והביא ראיה שאפילו במצב של יסורין נחשבים החיים לזכות, מהגמרא (סוטה כ״ב.) שאם סוטה יש לה זכות, הזכות תולה לה שנים ושלש שנים, ואינה מתה מיד, אלא מתנוונת והולכת. ומבואר שהדבר נחשב לזכות לחיות אפילו במצב של יסורין. ואפילו במצב של חיי שעה חייבים להאריך חיי החולה, ואפילו במקום יסורין. ועיין למהר״ש קלוגר בספר החיים (סימן שכח).

ואמנם כ״ז אחר התייעצות עם גדולי החכמים, ובחולה הסובל יסורין, אבל חולה המוגדר כצמח ואינו סובל יסורין לכאורה אין להקל בזה. ועיין להרה״ג רבי זלמן נחמיה גולדברג בעמק הלכה (אסיא עמו׳ 64) שחולה המוגדר כטריפה מותר להפסיק ולנתק את מכשיר ההנשמה, אך מוטב לעשות זאת בדרך שהחולה לא ימות מיד עם הפסקת המכשיר. וע״ש שיש מי שאוסר. וראה באורך בענין זה בספר אנציקלופדיה הלכתית רפואית חלק ה׳ (עמוד 202 והלאה). ואין כאן מקומו.

להתפלל על מי שמוגדר כ״צמח״ - שימות במהרה

ד. וכן יש אפשרות להעתיר בתפלה לפני השי״ת שיעשה הטוב עם החולה הנמצא לפנינו, [בין אם הוא עצמו מתייסר בכאבים, או שאשתו נשארת עגונה שנים על גבי שנים], ואף מותר להתפלל עליו בתחנה ובבכיה לפני השי״ת, שאם אין סיכוי שיתעורר הרי שטוב לו שייפטר מן העולם, ובכך תצא האשה מעגינותה. ויש שלמדו כן מדברי הר״ן (נדרים מ.), דהנה בגמ׳ שם אמרו, וכל שאין מבקר את החולה, מבקש עליו רחמים שימות, שימות ס״ד? אלא, כל שאין מבקר חולה, אין מבקש עליו רחמים לא שיחיה ולא שימות. וכתב הר״ן בזה״ל: נראה בעיני דה״ק פעמים שצריך לבקש רחמים על החולה שימות, כגון שמצטער החולה בחליו הרבה, ואי אפשר לו שיחיה, כדאמרינן בפרק הנושא (כתובות קד.) ההוא יומא דנח נפשיה דרבי, גזרו רבנן תעניתא ובעו רחמי וכו׳, סליקא אמתיה ואמרה, עליונים מבקשים את רבי, ותחתונים מבקשים את רבי, יהי רצון שיכופו תחתונים את העליונים. כיון דחזאי כמה זימני דעייל לבית הכסא וקמצטער, אמרה, יהי רצון שיכופו עליונים את התחתונים וכו׳, כלומר דלימות רבי, ומש״ה קאמר דהמבקר חולה מועילו בתפלתו, אפי׳ לחיות, מפני שהיא תפלה יותר מועלת, ומי שאינו מבקרו אין צריך

לומר שאינו מועילו לחיות, אלא אפי׳ היכא דאיכא ליה הנאה במיתה, אפי׳ אותה זוטרתי אינו מהנהו. ע״כ. ולכאורה יש ללמוד מדבריו דפעמים שצריך לבקש רחמים על החולה שימות, כגון שמצטער החולה בחליו הרבה, וא״א לו שיחיה, כדאמרינן בכתובות (קד.) כלומר, דלימות רבי, ולא הוו שתקי רבנן מרחמי, שקלא כוזא שדייא מאיגרא לארעא, אישתקו מרחמי ונח נפשיה דרבי. ומשמע שמותר להתפלל על חולה שימות. וילפי׳ מאמתיה דרבי כמבואר במו״ק יז. ובפרט שהגמרא הביאה מעשה זה ומסתבר שהביאה זאת כדי ללמוד מזה למעשה.

גם בספר חסידים (סימן תשנ״ד) כתב, שאסור להתפלל על חולה מסוכן שלא ימות, כי אסור לרחם עליו. ע״ש.

ויש להוסיף שכן משמע לכאורה מהגמרא ב״מ פד. שחכמי בית המדרש התפללו על רבי יוחנן שימות, אחר שנחלה מרוב צערו על ריש לקיש. ע״ש. ויש לפלפל בראיה זו. וכעת ראיתי שכן כתב בערוך השלחן (יורה דעה סימן שלה סעיף ג׳), דכל המבקר את החולה גורם לו שיחיה שמתפלל עליו שיחיה, וכל שאינו מבקר אין מבקש עליו רחמים לא שיחיה ולא שימות, דלפעמים יש לבקש רחמים שימות, כגון שיש לו יסורין הרבה בחליו, וא״א לו שיחיה כמעשה דרבי בפרק הנושא. ע״כ. [ובחי׳ פורת יוסף בע״ז ביאר, דמה שאמרו נח נפשיה אין הכוונה שנפטר לבית עלמו, אלא אדרבה נחה דעתו. ע״ש. אך אין זה הפשט הפשוט של נח נפשיה]. ואין להקשות, דמ״ש ממה שכתבו הפוסקים, דאסור לקרב מיתתו של גוסס, וכמבואר במסכת שמחות (פרק א׳ הלכה ד׳), וברמ״א (יורה דעה סימן שלט), דהכא אינו עושה שום מעשה לקרב מיתתו, אלא מתפלל להשי״ת שאם הדבר טוב לחולה למנוע ממנו יסורין, שיקרב קיצו. ואם טוב הדבר בעיני השי״ת יקבל תפלתו. ואם לאו יהיו המשך יסוריו לתועלתו לכפרת עוונותיו. ופשוט.

שוב הראוני שכן כתב להוכיח בספר יפה לעינים להגאון רבי יצחק פלאג׳י (בבא מציעא שם). וכן כתב להוכיח גם בספר קונטרס היחיאלי לרבי יצחק אלפייה.

והנה בילקוט שמעוני (פרשת עקב תתעא) אמרו, מעשה באשה אחת שהזקינה הרבה, ובאה לפני רבי יוסי בן חלפתא, אמרה ליה רבי זקנתי יותר מדאי, מעכשיו חיים של ניוול הם, שאיני טועמת לא מאכל ולא משקה, ואני מבקשת להפטר מן העולם, אמר לה, מה מצוה את למודה לעשות בכל יום, אמרה לו, למודה אני אפילו יש לי דבר חביב אני מנחת אותו ומשכמת לבית הכנסת בכל יום. אמר לה מנעי עצמך מבית הכנסת שלשה ימים זה אחר זה, הלכה ועשתה כן וביום השלישי חלתה ומתה. ע״כ. ומבואר דמותר היה לה להמנע מלבוא לבית הכנסת אף שידעה שהדבר יכל לגרום לה שתמות, ואף רבי יוסי שיעץ לה כן משמע דליכא בזה שום נדנוד איסור, כל שחיה חיים של ניוול, כדאמרה שם. ואם כן כ״ש שמותר להתפלל על חולה מסוכן שימות. וזה מסייע לדברי הר״ן הנ״ל. שוב הראוני שהובאה ראיה זו בפתח הדביר ח״ג (דף קלד ע״ג), וכן בספר זכר עשות (סוף מערכת הת׳) בשם ספר זכור לטוב. אלא שיש שדחו ראיה זו, דשאני התם שהיה מונעה בשב ואל תעשה, שלא הלכה לבית הכנסת. מה שאין כן בנידון הר״ן שמתפלל על החולה שימות, הרי שעושה מעשה בקום ועשה. [דאף אי נימא דעקימת שפתיו לא חשיבא מעשה, אינו בגדר שב ואל תעשה].

ואף על פי שהעוצם עיניו של גוסס הוי רוצח, [כמבואר בשלחן ערוך יורה דעה סימן שלט סעיף א׳], כאן שאינו עושה מעשה אלא מתפלל להשי״ת לקירוב המיתה, מותר, למרות שאמרו (אבות ד׳) יפה שעה אחת בתשובה ומע״ט וכו׳. ודברי הר״ן הנ״ל הובאו גם בתפארת ישראל על המשניות (פרק ח׳ דיומא משנה ז׳ בבועז שם). וע״ש במהרש״א שהקשה מדברי הגמרא, שאין נראה כד׳ הר״ן. ע״ש. ובאמת שהפוסקים השמיטו דברי הר״ן ולא הביאוהו להלכה, וגם בטור ובשלחן ערוך לא הובא דין זה. ולכאורה נראה שאין לסמוך על זה למעשה. ובפרט שמהגמרא כתובות הנ״ל משמע שאין להתפלל על החולה המצטער שימות, שהרי לא הוו שתקי רבנן מרחמי. רק אחר ״שלקחה כוזא ושדייא מאיגרא לארעא״, ונבהלו מהדבר רק אז אישתיקו מרחמי. (כמו שביאר כן בשיטה מקובצת שם).

ואמנם בספר כל בו על הלכות אבלות (פרק א׳ סימן א׳) הביא דברי הר״ן הנ״ל, ודברי החקקי לב ח״א (חלק יורה דעה סימן נ׳) שנשאל בת״ח שאשתו חלתה חולי ארוך זמן רב, ולמעלה מעשרים שנה שמדוכאת ביסורין, שנתכווצו איבריה ידיה ורגליה ה׳ ירחם, והיא כלואה בתוך ביתה ויש לה מכאובים רבים, ובעלה קיבל בסבר פנים יפות את יסורי אשתו במשך שנים, ועם כל זאת האשה מתפללת לה׳ שימיתנה, כי טוב מותה מחייה. ובניה היו מביאם לה תרופות, ושוכרין לה משרתת. ויהי היום שנתרבו היסורין והרופאים נתייאשו ממנה, וגם חולי מעיים קשה, (עיין מס׳ שמחות שחולי מעיים הוא מיתתן של צדיקים), והפצירה בבעלה ובניה שיתפללו עליה שתמות, ונשאל הגאון המחבר אם מותר להם לעשות כן, ובתחלה כתב להוכיח שאין לבקש על אחר שימות, אפילו הוא אויבו. אבל באופן שהוא סובל מיסורין, הוכיח כדברי הר״ן מאמתיה דרבי שהתפללה עליו שימות, ומצינו שלמדנו הלכה מאמתיה דרבי, גבי הנידוי שעשתה במועד קטן (יז.). ואם היה הדין שאסור לבקש רחמים על מצטער שימות, למה הביאו זאת בגמ׳, ולכן העלה שם שקרוביה יהיו בשב ואל תעשה, לא יתפללו להחלמתה ולא יתפללו שתמות. ואין אנו כאמתיה דרבי, שאם אנחנו כחמורים לא כחמורו של רבי פנחס בן יאיר, אבל אחרים שהם זרים יכולים להתפלל עליה שתמות. ע״ש. [ומהר״ח פלאג׳י חזר על הדברים בספרו עיני כל חי דף קו ע״ב]. גם בשו״ת קנין תורה בהלכה כתב דלא קיימא לן בזה כהר״ן. אולם בכמה אחרונים הביאו דברי הר״ן להלכה, וכמ״ש בספר רמת רחל (שבסוף שו״ת ציץ אליעזר חלק ה סימן ה). עש״ב. וכ״ה בשו״ת דברי שלמה שניידער ח״ג. וכן כתב בספר ערך כסף להגר״ח גאטניו (מערכת ח׳), והוכיח כדברי הר״ן מהגמרא בבא מציעא הנ״ל. גם בספר שבט יהודה למהר״י עייאש (סימן שלט) פסק כדברי הר״ן. ע״ש. ועיין במאור ישראל (ברכות י.) שהעיר מהגמרא שם, אפילו חרב חדה מונחת על צווארו של אדם אל יתייאש מן הרחמים, ואם כן היאך קאמר הר״ן הנ״ל דשרי להתפלל על חולה שימות. והרי בכל אופן לא ימנע עצמו מן הרחמים. וי״ל שאני חולי בידי שמים שעל פי הטבע א״א שיחיה ואין מזכירין מעשה נסים. ועיין עוד בחקקי לב [הנ״ל] ובישרי לב (יורה דעה סימן ח׳ סק״ז). ע״ש.

ובספר לשון חכמים לרבינו הגרי״ח (סימן מה) מובא: זה התיקון נתן רבינו בעבור אשה אחת זקנה, שהיתה גוססת ומצטערת יותר מעשרה ימים, וגם אני הצעיר הייתי מכלל העשרה, וזכורני כי קודם שיצאנו ממפתן החצר נפטרה האשה הנז׳ במנוחה. ויבואו עשרה בני אדם וילמדו סביבות המטה לימוד זה בראשית ברא אלהים וגו׳ עד אשר ברא אלהים לעשות. ואחר כך בפרשת ויקהל. ויעש את המנורה זהב טהור עד ואת כל כליה. וע״ש סדר התפלה, וכתב שם, שערכו תיקון זה לאשה זקנה שהיתה גוססת ומצטערת במשך יותר מעשרה ימים, ולאחר שסיימו לערוך את התיקון מיד קודם שיצאו מהמפתן נפטרה הזקנה במנוחה. ע״ש.

וזכורני לפני קרוב לארבעים שנה, שאחד הגבירים הנכבדים בג׳נבה פנה למרן אאמו״ר זיע״א בבקשה אודות אחד מפקידי הבנק שלו, שזה כארבע חמש שנים שוכב בלא הכרה כצמח, והרופאים נתייאשו מלרפאותו, ואשתו נשארה עגונה. ומרן זיע״א ביקש מאברכי ישיבתינו ״חזון עובדיה״ שיבואו עשרה לבית החולים בו הוא מאושפז, ויתפללו סביב למטתו סדר התפלה הנז׳ כדי שימות. ומרן עצמו השתתף עמנו באותה תפלה [בבית חולים במרכז הארץ], ואכן התרגשות גדולה אחזה בנו בעת התפלה עם מרן ליד מטת החולה, שהיה אדם צעיר ומחוסר הכרה. ואכן לא עבר זמן והאיש נפטר לבית עולמו, וכך הותרה האשה מכבלי עגינותה. [ולאחר שנים יצא לאור הספר חזון עובדיה על הלכות אבלות, ושם בח״א (עמוד פא) הביא המעשה הנז׳, באיש אשר היה מוטל כאבן דומם במשך שנים רבות, כמו צמח, ותיכף אחר התיקון הנזכר נפטר במנוחה. ע״כ].

מסקנא דדינא: אין לזכות גט לאשה כאשר הבעל נמצא במצב של צמח, כשאין לנו שום רמז או ציווי מהבעל ליתן גט. והנותן גט על ידי זיכוי בלא שום גילוי דעת של הבעל, מרבה ממזרים בישראל ח״ו. אולם יש לבדוק צירופים אחרים, לבדוק פגם בקידושין, לבדוק העדים, לבדוק טענת מקח טעות אם ישנה,

וכדומה, אבל בלא טענות אלה, זיכוי גט לבעל השוכב כצמח, אין בו צד היתר. וזו פירצה חמורה בענין החמור של התרת אשת איש לעלמא.

בברכת התורה

יצחק יוסף

הראשון לציון הרב הראשי לישראל

סימן כו
היתר נישואין לבן שנולד מאח בעלה

ב״ה אדר ב׳ תשע״ו

לכבוד הרה״ג רבי **נסים דוידי** שליט״א

אב ביה״ד דקליפורניה

בדבר השאלה שהפנה אלינו, על בני משפחה שהיגרו מאיראן לארה״ב, ובימי השבעה של אבי המשפחה, אחת הבנות סיפרה בשבח אביה, שנשא את אמה לאשה לאחר שאחיו, שהיה בעלה הראשון של האם, נהרג בתאונה. הבת סיפרה, שבאותה עת אמה היתה הרה, ובני המשפחה שתמכו במהלך סברו בטעות שהבעל מקיים מצות יבום. בעקבות דברי הבת התעוררה שאלה על כשרות היוחסין של כל הילדים שנולדו לאם מבעלה האחרון.

והנה כפי שכב׳ כתב אלינו, הרי שכת״ר הזמין את הבת שסיפרה את הסיפור יחד עם בת אחרת לחקירה, והתברר שבמשך עשרות שנים האם העלימה מבתה הבכורה את הידיעה שהיא בתו של הבעל הראשון, ורק בהגיעה לגיל 35 שמעה על כך בפעם הראשונה. עוד התברר שאין עדות כשרה או חזקה שהבת הבכורה היא בתו של הבעל הראשון, מלבד דברי הבת ששמעה את הדברים מהאם, ועוד קרוב משפחה מבוגר שאמר שהוא מכיר את הסיפור.

כת״ר העלה את הדברים על הכתב, וכתב כמה צדדים הלכתיים להקל, בין היתר על פי פסק דין שניתן לאחרונה בביה״ד בחיפה, שקיבל את הסכמתי - וביקש את הכרעתי.

לאחר שהתקבלו תשובות לשאלות הבהרה ובירור נוסף בטלפון, נראה שיש בסיס מספיק למתן חוות דעת, אך יודגש ויובהר, שחוות דעתי מתייחסת לפרטים כפי שנמסרו. וחזקה על בית דינו של כת״ר שבודאי חקר ודרש כדין על כל פרט מפרטי המקרה שבא לפניו.

לפי הפרטים שנמסרו, בנישואיה הראשונים של האם, מסדר הקידושין היה ׳רב׳ קל דעת שהיה עובר על עבירות חמורות ביודעין. כן נמסר שבשבתו בעיר טהרן בפרס ואחר כך כשהיגר לארה״ב, ה׳רב׳ היה נוסע ברכב בשבת אך ׳מחמיר׳ לא לנהוג בעצמו, וכן היה משוחח בטלפון בשבת אך ׳חושש׳ שלא להחזיק בשפופרת אלא לדבר באמצעות הרם קול, וכן שהיה נוהג לאכול במקומות שאין בהם הכשר מתאים, שבודאי האוכל המוגש שם הוא בחזקת נבילות וטריפות. כאשר אביו של כת״ר שאל אותו למעשיו, השיב הלה תשובות מגוחכות ״בעוונותינו הרבים״, ״אין דבר, [הבשר] נשחט על ידי מולא״, ועוד תשובות משונות המלמדות על הבורות וקלות הדעת של המשיב, דבר המעורר חשש סביר שאינו כשר להיות עד בקידושין.

לפי מה שנמסר, אמנם ה׳רב׳ גדל בבית של חכמים, ולכן ככל הנראה נשא בתפקיד של מורה רוחני. אך בהמשך עמד בראש קהילה חלשה מאד מבחינה דתית. יודגש שה׳רב׳ היה נוהג להגיע לבית הכנסת בשבת ברכב, [רק היה אומר שאינו נוהג בעצמו, אלא מצטרף למחלל שבת שבלאו הכי היה נוהג ברכב] והיה דורש בשבת באמצעות רם קול. בנסיבות אלו אין לתלות את מעשיו בבורות גרידא, אלא בקלות דעת וחוסר ביראת שמים אם לא ברשעות ממש. כמו כן נמסר, שבני הקהילה שנישאו אצל ה׳רב׳ והגישו בקשה לגירושין בבית הדין האורטודכסי בארה״ב, ציינו בבקשה לגירושין שהנישואין נעשו בפני רב קונסרבטיבי, משמע שכך היה מוכר בקהילה. כמה מהם אף אמרו שה׳רב׳ ערך את הקידושין במעמד בני המשפחה בלבד.

בענין ידיעותיו התורנית של ה׳רב׳, נמסר כי לא היה לו שום ידע הלכתי כלל, וכל הפעולות שעשה בתפקידו כ׳רב׳ היו חיקוי של הפעולות שעשו חכמים אחרים באותו מקום. ברור שאין לומר על ׳רב׳ כזה שהוא בקי בטיב קידושין, ואפילו בדברים שהם מעיקר הדין ומעכבים את מעשה הקידושין, יש להניח שה׳רב׳ לא הקפיד.

כדמות ראיה לדבר נמסר, שה׳רב׳ היה נוהג לדווח לרשויות שקרובי משפחה הם עדי הנישואין, וכך נהג גם כאשר דיווח על נישואיה של האם לבעלה הראשון. על אף שעדי הנישואין שדווחו לרשויות אינם בהכרח אלו ששימשו עדי קידושין בפועל, מכל מקום נראה שגם מענין זה אפשר ללמוד על ידיעותיו והבנתו של אותו ׳רב׳ בהלכה.

עוד נמסר, שבאותה תקופה רוב גדול של היהודים באיראן לא הקפידו על שמירת שבת, לא בצינעא ולא בפרהסיא, ובעוה״ר רבים היו עושים מלאכות בשבת, שכל ישראל יודעים שהן אסורות, כהדלקת אש, נסיעה ברכב, כתיבה ועוד. למרבה הצער גם בקהילות שבהם כיהנו רבנים אורטודוכסים, היו כמה מבני הקהילה נוסעים אחרי התפילה בשבת למקומות העבודה ועושים שם מלאכות דאורייתא. מצבם הרוחני של היהודים באיראן אינו אומר בהכרח שעדי הקידושין של האם ובעלה הראשון היו פסולים. ואולם, לאור מה שהתברר בפני כת״ר, שה׳רב׳ מסדר הקידושין היה בור מוחלט וקל דעת, יש בסיס להניח שהלה לא טרח לבחור עדים כשרים לפי ההלכה. ובודאי שלא טרח לבחור עדים שמקפידים על שמירת השבת, כשהוא עצמו לא הקפיד על כך.

הדברים מקבלים משנה תוקף לאור מה שנמסר, שהחופה של האם ובעלה הראשון נערכה במשרדו של ה׳רב׳, ולאחר כמה ימים נערכה מסיבת נישואין ברוב עם. ומסתבר שלחופה היו מתייצבים בני משפחה מועטים בלבד. לו היה מדובר ברב בר אוריין שבקי בטיב גיטין וקידושין, אז בודאי חזקה עליו שיבחר בעדי קידושין כשרים, שחזקה על חבר שאינו מוציא דבר שאינו מתוקן מתחת ידו, אך ה׳רב׳ דנן אינו חבר, ואין לגביו חזקה זו.

מאחר ולפי מה שנמסר, ה׳רב׳ מסדר הקידושין אינו בר סמכא, יש לכה״פ ספק אם הקידושין נעשו כדין. בנסיבות מקרה זה, יש יותר מספק בכשרות העדים, מלבד עניינים נוספים שהטעות מצויה בהם, כמו רכישת הטבעת על ידי האשה במקום על ידי הבעל, דרך נתינת הטבעת, לשון הקידושין, ועוד.

והנה הפוסקים דנו בתוקפם ההלכתי של קידושין שנערכו על ידי רב שאינו בקי בטיב קידושין. מקור הדברים, בסוגיית הגמרא בקידושין יג. דאיתא שם, הא דאמר רב יהודה אמר שמואל, כל שאינו יודע בטיב גיטין וקדושין לא יהא לו עסק עמהן, אמר ר׳ אסי אמר רבי יוחנן, וקשין לעולם יותר מדור המבול. ופרש״י, קשים לעולם דיינים המורים הוראה בעריות, ואינם בקיאין יותר מדור המבול. והתוספות בדף ו. כתבו: לא יהא לו עסק עמהן, פי׳ בקונטרס לא יהא דיין, והר״ר עזריאל פי׳ שלא ידבר עם הנשים על עסקי קידושין לקדשם, שפעמים שתהא מקודשת באמירתם או בנתינתם ולא יבין. ובתוספות הרא״ש שם כתב, נראה לפרש דה״ק מי שממנין אותו אגיטין וקידושין צריכים אנו להודיעו הא דרב יהודה אמר שמואל, שלא יכשל בה דשכיח הוא, או דילמא ליכא למיחש להכי דלא שכיח כולי האי.

והנה מרן בשלחן ערוך (אבן העזר סימן מ״ט ס״ג) פסק כרש״י, דכל מי שאינו בקי בטיב גיטין וקידושין לא יהא לו עסק עמהם להורות בהם, שבקל יכול לטעות ויתיר את הערוה. וכתב שם הט״ז, דכן פירש״י, ומשמע דנתינת קידושין אין קפידא כ״כ, דהיינו לסדר הקידושין תחת החופה, שאין שם הוראה, ואם כן בגט היה נמי לנו לומר כן, דהא כללינהו בחדא מחתא. אבל לפי האמת אינו כן, דבנתינת קידושין אין שם הרבה פרטים באותו סידור, ואין מצויין שינויים ששייך בהם הוראה. אבל בסידור גיטין יש הרבה מאד פרטים, וזהו ודאי בכלל הוראה, ואין ליתן לסדר גיטין אלא למומחה ברבים. וכן המנהג בינינו שמכבדין בסידור קידושין אפילו אינו למדן גדול, מה שאין כן בגט. וכן כתב בב״ש שם בקיצור. ועי׳ בביאור הגר״א שם.

ואמנם בפתחי תשובה (שם ס״ק ב׳) הביא דברי הט״ז, וכתב, ועיין בתשו׳ שבות יעקב (ח״ג סימן קט״ז)

שלא כתב כן, אלא דהוא הדין שלא יסדר קידושין לכתחילה, ולהכי נקט הש״ס לא יהא לו עסק, משמע כל התעסקות בענין קדושין וגיטין. וגם רש״י ז״ל שכ׳ שלא יהא דיין בדבר, לא כיוון דוקא אם יהי׳ דיין לדון על הגיטין או הקדושין אם הם כהוגן, רק דהוא הדין שלא יסדר לכתחלה, וזה נכלל גם כן בכלל דיין. וכן משמע בתשו׳ מהרי״ו (סימן פ״ה). ובודאי לא בחנם הורגלו דורות הללו שאין מסדרין קדושין בלתי התרת הרב, כי יש לחוש להרבה מכשולים, שיבא לקדש ח״ו איסור ערוה, או שני׳ כאשר קרה בזמנינו, ושם בתשו׳ הגאון בעל כנ״י כתב, שדבר זה הוא תקנה מרבני צרפת שהיו בימי ר״ת, שגזרו ואמרו שלא יסדר שום אדם קדושין כ״א מי שנבחר לרב, או מ״צ בקהילתו, ומי שיעבור על אלה וכו׳. ע״ש.

ובשו״ת צמח צדק (לובאוויטש, אבה״ע סימן רנ״ד) כתב, וכן פרש״י, וכן כ׳ הסמ״ג (מ״ע סימן מ״ח) לא יהא לו עסק פירוש לעשות הוראות. אבל לסדר הגט י״ל אין זו הוראה, דהא מצינו במשנה ובגמרא שהבעל אומר לשנים תנו גט לאשתי (גיטין סו.), ושם בגמרא לעיל מיני׳ בי תרי מינייכו נכתוב גיטא. ואף על גב דבפ״ק דגיטין (ה:) משמע דהוו ממנו גברא רבא אגיטי, לאורויי האיך נעביד, ומשמע דגם סידור הגט צ״ל ע״פ גברא רבא, י״ל דזהו לכתחלה. אבל לא לפסול בדיעבד. ועיין בט״ז (ס״ס מ״ט) שר״ל כן, ולסוף דחה סברא זו. ועיין בסדר הגט (סעי׳ ק״א).

אך י״ל דכ״ז לכתחלה. אבל דיעבד כשאנו רואים הגט שנכתב בטוב ככל הגיטין. ובפרט שכתבו הסופר הכותב גיטין תמיד, אין לפוסלו מחמת זה. וכ״מ עוד מדפרש״י בקדושין (יג. ד״ה הדר יתבי), דיינים המורים הוראה בעריות ואינן בקיאים וכו׳. ע״ש. הרי דזה קאי רק על המורים הוראות. ועיין בבית יוסף (סס״י ד׳) מ״ש בשם רבינו שמשון על הקראים. ומוכח דלא פסלם רק מפני שמגרשים שלא כדת. אבל לא מפני שמסדרי הגט אין בקיאין כ״כ וכו׳. ע״כ.

נמצינו למדים, שמי שאינו בקי בטיב קידושין, דהיינו שלא הגיע להוראה בעניינים אלו, לרוב הפוסקים יכול לסדר קידושין אפילו לכתחילה, וי״א שלא יסדר קידושין לכתחילה, משום שגם בסידור קידושין יש לחוש למכשולות, ולכן עשו תקנות בדבר עוד בזמן הראשונים, ובסידור גט כולי עלמא לא פליגי שמי שאינו בקי בטיב גיטין, לא יסדר גט לכתחילה.

ולענין תוקף הקידושין שנעשו על ידי מי שאינו בקי בטיב קידושין, נביא בתחילה את דברי הפוסקים שדנו בכשרות גט שנעשה בידי מי שאינו בקי. דהנה ז״ל הריב״ש (סימן שפ״ט בשאלה לרבו הר״ן), אודיע לפני כבו׳ כי זה האיש, הביא פה סרקסטה, שטר מעשה בית דין, שקיבל גט כשליח קבלה, מפלוני. כמו שתראה מן המעשה ב״ד. ובאמת, כי לשון המעשה ב״ד, קצר מאד, וגם יש טעויות בלשון. וזו הוראה, שלא דקדקו בכל הדקדוקים הצריכים בגט. ומפני זה חששתי למה שראיתי כתוב בו, ואמר לנו, הרי שפלונית מינתה לי שליח וכו׳. והבעל כתב לי גט, לאשתו הנזכרת, ומסרו מידו לידי, בפניכם רבותי וכו׳. ואנו ראינו הגט, שכתב הבעל הנזכר, ומסרו מידו ליד השליח בפנינו. ונתברר לנו, שכל עניני הגירושין, נעשו כהוגן וכתיקון חכמים. וקרענו הגט הנזכר, והתרנוה לינשא וכו׳. כמו שתראה בטופס המעשה ב״ד שביד זה. חששתי לפי הנראה מפשט לשונם, הנה הב״ד היו הם עצמם עדי מסירת הגט. ואם כן, אינן יכולין להיות דיינין, דאין עד נעשה דיין. ומעשה ב״ד זה, כאלו אינו, ואין למדין ממנו כלל. ואף על פי שכשראו שלשתן העדות, יכולין לדון על פי ראייתם, הנה יש לחוש שמא נמסר בלילה, ואז אינם יכולין להיות דיינין. וכגון הא איכא למיחש לב״ד טועין, דומיא דההיא אודיתא דהוה כתיב בה דוכרן פתגמי, וכל לישנא דבי דינא, דבפ׳ זה בורר (כ״ט:). וכ״ש בדברים כאלה הנעלמים מן החכמים. וכ״ש מהמון הדיינין, שאינן בקיאין בלשון. ע״כ.

ועוד כתב הריב״ש שם, כי מעיד אני על רבותי, הרב רבינו פרץ הכהן ז״ל, והרב רבינו נסים נר״ו, שמעולם לא הניחו שינתן גט, זולתי בפניהם. לפי שרוב מצויין אצל גיטין, אינן מומחין, ולא בקיאין בדקדוקי הגט. גם בזמן רבותינו ז״ל, היו ממנין אחד מהם על הגיטין, כמו שאמרו בריש גיטין (ה׳:): אתא לקמיה דרבי אחאי, דהוה ממונה אגיטי.

ושם בסימן ש״צ הובאה תשובת הר״ן בזה״ל: ולפי שכל מה שכתבו הראשונים, בענין ב״ד הרואין,

אם נעשין דיינים ע״פ ראיית עצמן, גלוי וצפוי לפניך, איני מאריך עמך. וכ״ש שלפי דעתי, אפילו לדברי המחמירין, בכי הא יכולין להיות דיינין. ומה שאמרת שאף על פי כן יש לחוש שמא נמסר בלילה, דכגון הא איכא למיחש לב״ד טועין. דומיא דההיא אודיתא, דכתיב בה דוכרן פתגמי וכו׳. לפי דעתי, בסתם ב״ד אין ראוי לחוש לכך. שאם באנו לחוש, לא לזה בלבד אנו צריכים לחוש, אלא לכמה מיני פסול, שהן קרובים להזדמן בגט. ולא נכשיר שום מעשה בית דין הבא לפנינו. אלא ודאי, לב״ד טועין לא חיישינן. וההיא אודיתא, מפני ריעותא הנמצא בה, חששו לה. שלא היה כתוב בה במותב תלתא הוינא, ולא חתמו בה אלא שנים. וקיימא לן דצריכי למכתב במותב תלתא כחדא הוינא, וחד ליתוהי. אבל שנחוש לסתם ב״ד שמא טעו, הא ודאי לא. ומה שהביאך לחוש למה שחששת, מפני דאפשר שהדיינין מוחזקין שאינן יודעין בטיב גיטין וקידושין כראוי. וכמו שכתבת שלשונם מוכיח עליהם. וכגון זה, ודאי יפה חששת, שלא לראוהו בלילה, ודאי יש לחוש. אלא לכמה פסולין שאפשר להזדמן בגט. ואני לא אתיר אשה ע״פ מעשה ב״ד כזה, שהיאך אסמוך על בני אדם שאין יודעין בטיב גיטין, מפני שהן כותבים שנתברר להם שכל עניני הגירושין, נעשו כהוגן, וכתקון חכמים להתיר אשה העומדת בחזקת איסור. ואנחנו היודעים, ועדים שאינן כדאי, שיהו הענינים הצריכים בגט, מתבררין להן. ע״כ.

ומרן בבית יוסף (אבן העזר סימן קמ״א) הביא את תשובת הרא״ם (סימן ל״ה) שכתב בזה״ל: מעשה באחד שבא עם גט בידו ואמר שהוא שליח להולכה, והשטר שהוציא מידו לאמת דבריו היה שטר מעשה בית דין, שהיה כתוב בו אנו בית דין חתומי מטה במותב תלתא הוינא יתבי ובא פלוני וגירש לאשתו פלונית, ואמר לו התקבל גט זה לאשתי פלונית, והרי היא מותרת לכל אדם. ובא זה השליח לפני הה״ר אליהו מזרחי, וכשראה דבריו שהיה אומר שהוא שליח להולכה, והשטר של מעשה בית דין מוכיח שהיה שליח לקבלה, שעשאו הבעל מעצמו בלי רשות האשה, רצה בתחילה להתיר, ואז הרב הנזכר פסל שליחותו מטעם שהעדים מכחישים אותו. גם פסל הגט עצמו, מכיון שהיו עמי הארצות שלא ידעו אם יכול הבעל למנות שליח לקבלה אם לאו, וכל כי האי גוונא אין לסמוך על גיטיהם, ויש לחוש לכמה מיני פיסולים שנעשו בו, כדכתב הר״ן (שו״ת ריב״ש ס״ס שצ). ושם (סימן שפח) הביא שפסלו גט מפני שראו לשון המעשה בית דין שהיה לשון הדיוטות, כ״ש בכי האי גוונא שטעו בהדיא בדין השליחות, ואין זה צריך לפנים.

וכן פסק הרמ״א (אבן העזר שם סימן קמא סעי׳ ל): גם הגט עצמו פסול, מאחר שמוכח שמסדרי הגט היו עמי הארץ, ולא ידעו שאין הבעל עושה שליח קבלה, יש לחוש לכמה מיני פסולין (בית יוסף מ״כ. ומעשה בכהאי גוונא נעשה בפני ר״א מזרחי), וכן כל כיוצא בזה שניכר שאותן שסידרו הגט היו הדיוטות (ריב״ש). ע״כ. וע״ש בפתחי תשובה (ס״ק כח) שהביא מתשו׳ שיבת ציון (סימן צ״א) בדבר הגט שנשלח לעיר אחת, ונמצא בו ג׳ ריעותות, והאריך שם דמצד הריעותות יש להקל בדיעבד. אך מאחר שנמצא ג׳ ריעותות יש לחוש פן לא ידע זה המסדר בטיב גיטין. אכן אם מכירין את הרב המסדר והוא מוחזק לן שבקי בדיני גיטין, והריעותות הנ״ל נעשו ע״פ מקרה, אז יש להקל. ע״ש. ועיין בתשו׳ פנ״מ (ח״ג סימן מ״ד) במעשה כיוצא בזה, ורצה גם כן לפסול הגט מצד שלא הרגישו מסדרי הגט בהריעותות, ויש לחוש שהמה עמי הארץ, כנזכר בסימן קמ״א ס״ל וכו׳. ושוב כתב דנראה ברור דהתם מיירי שטעו בדבר שמפורסם לפסול, מה שאין כן כאן י״ל שלא דקדקו ביורה דעה יתירה הנכתב בצביתי, וכן בווי״ן ארוכין וכו׳. ע״ש.

ובשו״ת נודע ביהודה תניינא (אבן העזר סימן קה) כתב, ועכשיו שבאו דברי המסדר לידי ראיתי שאינו בקי בטיב גיטין וקידושין כלל, כי נמצאו בו כמה שגיאות, ואף שיש לדון על כל שגיאה ושגיאה לענין דיעבד, מכל מקום הרי ההדיוט הזה כבר שמע קול רעש, ובכ״ז לא הזכיר שום אמתלא, רק מתמיה על הקול, ושולח העתק מהגט עם כל שגיאותיו, ולא חלי ולא מרגיש בשום שגיאה, אם כן מכלל שאין לו שום ידיעה בהלכות גיטין כלל. ואם כן הגט הזה פסול מצד מה שמבואר בסימן קמ״א (סוף סעיף ל׳ בהג״ה). ע״ש. ומעתה הנני מחזיק בפסקו של כבוד מו״ה מאיר ברבי

אבד"ק פ"ב, שהאשה המתגרשת הנ"ל הרי היא עודנה בחזקת אשת איש, כמו שהיתה עד שתתגרש שנית בגט שיסודר במקום אחר, לפני גדול הדור ובית דינו. והנה הגאון הנ"ל כתב שהיא בחזקת אשת איש, כמו שהיתה, זולת שאם ימות בעלה קודם שיגרשנה מחדש, שהיא אסורה לכהונה, ויפה כתב. ע"כ.

וברמ"א (אבן העזר סימן קמ"ב סעי' ט) כתב בזה"ל: ולא חיישינן לב"ד טועין, אלא אם כן אנו מכירין באותן שסידרו הגט שאין בקיאין, שאז אפילו כתוב כהוגן חוששים להם.

ובפתחי תשובה שם הביא תשובת ברית אברהם (ר"ס ק"ו) שכ' דאף שמדברי הרמ"א אין הכרע רק לחוש על דיינים המסדרים כתיבת הגט דנפישי מילי, מה שאין כן על דיינים המסדרים הנתינה, ואינו מקום כתיבת גיטין, מכל מקום מדברי תשובת הרא"ש שהובא בבית יוסף (סימן ק"כ) מבואר החשש על עדי הנתינה שהיו הדיוטות. ע"ש. וע"ש עוד (בס"ס ק"ד) שהביא בשם תשו' פני יהושע (ס"ס ב') שכתב, דדוקא אם הטעות במידי דשכיח, אבל בטעה במידי דלא שכיח, לא הוי א"י בטיב גיטין. והוכיח כן מסוגיא דקדושין (ו.). והעלה דאין להרהר בכיוצא בזה. ע"ש.

ואילו בשו"ת שואל ומשיב (מהדו"ק ח"ג סימן ט"ו) כתב, ומ"ש מעלתו שלא לחוש בזה, ע"פ מ"ש בשו"ת זקנו בעל מג"ש בשו"ת פ"י (סי"ב) שאף אם אנו יודעין שהמסדרין היו ע"ה, יש להקל בזמן הזה, אחר שהכל מסודר בשלחן ערוך. הנה העין רואה שהטיבו אשר דיברו שלא יסדר כ"א הבקי, שכמה מכשולות יש מה שלא ידע המסדר. ואף אם יש לפניו מסודר, כל שלא למד בטור ושלחן ערוך, יקרא כמו בתחנה. בא וראה כמה חשו העבוה"ג (סימן לח), והצ"ץ (סימן קי) על הגט שסידר אדם גדול. ע"ש כמה טירחות טרחו בזה. ושם היתה טעות בהרשאה. אבל כאן יש הרבה ריעותות בגט. ומ"ש מעלתו כיון דבדיעבד כשר הוה כבקיאין בדבר, לא ידעתי אם הי' בקיאין לא היו עושין כן לכתחילה. וכמה דברים אשר לא כשר רק בשעת הדחק ועיגון, כמו שיש שינין ואלפין ועיינין וסמכין שלא נדבקו כראוי, ואף שהתינוק קורא אותם, תיקון זה דוקא במקום עיגון, וע"כ על כל אלה הטעותים והבילבולים א"א להכשיר הגט, וניכר דהמסדר והעדים והסופר הם ע"ה, ולא ידעו כלל. ע"כ.

ובשו"ת יביע אומר חלק ז' (אבן העזר סימן כ') כתב, דאף שהרמ"א בהגה (סימן קמא סעיף ל') כתב, שאם מוכח שמסדר הגט אינו בקי בטיב גיטין, יש לחוש לכמה מיני פיסולים וכו', וכן כתבו הרבה אחרונים, מכל מקום נראה שבנידון דידן שיש עיגון בדבר, יש לסמוך ע"מ שכתב בשו"ת פני יהושע (חלק אבן העזר סימן ב' וסימן ו), בדבר גט שבא אליהם ממדינה אחרת, והיו כמה טעויות בגט, וחשב גדול אחד לפסול הגט, והשיב, שאין לנו לחשוד בבית הדין מסדרי הגט לעשותם רשעים שיכתבו גט בעוד שאינם בקיאים בטיב גיטין, ויש לתלות שטעויות אלה טעות סופר הן, והרי בכמה ספרי תשובות דנו בכמה גיטין הבאים ממדינת הים, ונמצאו בהם טעויות רבות, והכשירום, ולא חשו לבית דין עם הארץ. ודוקא כשיש הוכחה ברורה שבית הדין טעה בהלכה, חיישינן שהם עמי הארץ. וכבר ראינו כמה מסדרי גיטין שאין בידם אלא סדרי גיטין של השלחן ערוך והלבוש, וזולת זה אין דיני גיטין שגורים על פיהם כלל, והם שולחים גיטין גם למדינות אחרות, ואין פוצה פה ומצפצף, שמכיון שרוב הדינים מבוארים בסדרי גיטין, פשיטא דלמילתא דלא שכיחא לא חיישינן כלל וכו'. ע"ש. והוסיף עוד בסימן ו' שבזמן הזה שנתפשטו סדרי גיטין בשלחן ערוך והלבוש, וכל בית ישראל הולכים לאורם, והכל מבואר שם באר היטב, אנו סומכים בזמן הזה לקבל גיטין הבאים ממדינת הים וכו'. ע"ש. וכן כתב בשו"ת תרומת כסף (חלק אבן העזר סימן לא). והוסיף הטעם הנ"ל, שמכ"ש שרבו סדרי גיטין וכו'. ע"ש. גם החתם סופר (חלק אבן העזר סימן נד) כתב, שיש להכשיר בזמן הזה גיטין הבאים ממדינת הים, מפני שסידורי גיטין מצויים בבתי הדין, ושכן דעת הריב"ש (סימן רנא), אלא אם כן טעו בדבר המבואר להיפך בסדרי גיטין. ע"ש. וסמך על זה הגאון השמ"ח גאגין בעל שו"ת ישמח לב בתשובה שהובאה בשו"ת שערי רחמים פראנקו (חלק אבן העזר סימן כא). ע"ש. וכיוצא בזה כתב בשו"ת מנחת משה (חלק אבן העזר סימן יא אות ג), והביא גם כן דברי הריב"ש הנ"ל. ועיין עוד בשו"ת צמח צדק מליבאוויטש (חלק אבן העזר סימן רנד),

ובשו״ת רב פעלים ח״ד (סימן יא), ובשו״ת משה האיש (חלק אבן העזר סימן יב). וכן פסק הגאון רבי יוסף ידיד הלוי בספר ויחי יוסף (בהלכות גיטין).

ובתשובה אחרת ביביע אומר ח״ו (אבן העזר סימן יב) כתב, ועוד שניכרים הדברים שמסדר הגט עם הארץ ואינו בקי בטיב גיטין. וכמ״ש כיוצא בזה הרמ״א באבן העזר (סימן קמא סעיף ל). וכן כתב השואל ומשיב קמא (ח״ג סימן טו). ובשו״ת צמח צדק מליבאוויטש (חלק אבן העזר סימן רנד בד״ה ומ״ש לפסול). ובשו״ת עין יצחק ח״א (חלק אבן העזר סימן נ אות ו). ועיין בשו״ת מהרש״ם ח״ג (סימן רז), שכ׳ בנידונו שהיה מקום עיגון גדול, ובכל זאת כ׳ שאין למסור הגט, מפני שיש חשש גדול שהמסדר ע״ה, בפרט במדינות אמריקה המשובשת בגלות, ולכן ראוי לחקור ולדרוש מה טיבו של המסדר, ואם יתברר שראוי הוא לסדר גיטין ורק בשגגה נעשה כן אז יש להקל. ע״ש. ועיין עוד בשו״ת נודע ביהודה תנינא (חלק אבן העזר סימן קה) שהרעיש מאד בגט שהיו בו דקדוקים יותר קלים מאלו, וגזר לפסול הגט והמסדר. ע״ש. וכ״ש כאן שיש לחוש שמא המסדר אינו משלומי אמוני ישראל (ושייך לקונסרבטיבים). לפיכך לא מלאני לבי למסור הגט לאשה, וצריך להשיג גט אחר כשר על ידי רב הבקי בסידור גיטין. ע״כ.

העולה מן האמור, שכאשר מוכח מתוך מעשיו של מסדר הגט שהוא עלול לטעות בדברים הפוסלים את הגט, אין להתיר אשה על פיו, גם אם יכתוב במעשה ב״ד שהכל נעשה כהלכה. ובדרך כלל, כאשר בא לפנינו מעב״ד, אין אנו חוששים שהגט סודר שלא כדין, אף על פי שכתבו הראשונים שרוב המצויים אצל גיטין אינן מומחים, חזקה על ביה״ד שעשה את הגט כדין. ואם הוכח שמסדר הגט או ביה״ד עלולים לטעות כנ״ל, חוששים לכשרות הגט. ובזמן הראשונים, בטרם נפוצו סדרי הגט המצויים, די בכך שמוכח מתוך לשונו או מתוך מעשיו של מסדר הגט שהוא עלול לטעות כנ״ל, כדי שהגט יפסל, ולאחר שנפוצו סדרי הגט המצויים, אין לפסול מסדר גיטין שטעה בהלכה, אלא אם כן טעה בדבר שמפורש בסדר הגט, דאז יש לחוש שמא לא יודע הלכות נוספות שפוסלות את הגט, אבל אם טעה בדבר שאינו מפורש בסדר הגט, אין חוששים לכשרות הגט, שאף על פי שאינו יודע הלכה זו, יודע הוא בודאי את סדר הגט, ואין לחוש שמא טעה בהלכות שאינן מופיעות בסדר הגט, שאלו דברים שאינם שכיחים שאין חוששים להם. וכאשר טעה בדברים המפורשים בסדר הגט, חוששים לכשרות הגיטין שעשה, גם כאשר טעה בדברים שאינם פוסלים בדיעבד, שכשם שלא יודע הלכות אלו, עלול הוא שלא לדעת הלכות נוספות. וכאשר אפשר לתלות את הטעות בטעות סופר, תולים בכך. וכאשר מסדר הגט הוחזק כבקי בטיב גיטין, גם אם טעה כנ״ל, תולים את הטעות במקרה, ולא פוסלים את הגט שעשה. וכאשר ידוע שמסדר הגט הוא ע״ה, שגם אם ילמד את סדר הגט לא יבין את מה שלפניו, חוששים לכשרות הגט בכל אופן. ובמקום שחוששים לכשרות הגט, האשה עומדת בחזקת אשת איש כבראשונה, ורק לחומרא חוששים לגט שקבלה, שאם ימות בעלה, תהיה אסורה לכהן.

שו״ר בשו״ת צמח צדק שכתב, מ״ש לפסול המסדר אף שזה גם כן חסרון ידיעה, שהרי שליח קבלה שמינה הבעל לא מהני ולא כלום, אם כן ניחוש שמא טעו בדין אחר. וע״כ צ״ל כיון שהגט בפנינו ורואים אנו שנכתב בטוב, אין לחוש. וראי׳ מהגמרא ריש גיטין, דרבה דמצריך לומר בפנ״כ ובפנ״ח מפני שבני מדה״י אינן בני תורה. ופרש״י שא״י שצריכי׳ לשמה, אף על פי כן כשאומר בפנ״כ ובפנ״ח הגט כשר, ולא חיישינן לפסולי׳ אחרים משום דלא שכיחי. ומ״ש ר״ת לא ס״ל לרש״י. ותשו׳ הר״ן שכ׳ שלא היה סומך על ההדיוטות, זהו מפני שלא ראה הגט כלל, כ״א ההדיוטות כתבו שנתגרשה בטוב. ע״כ כ׳ איך נסמוך עליהם וכו׳. ע״כ.

הרי שגם במקום שיש סיבה לחשוש, אם הגט לפנינו, והוא כתוב כהלכתו, איננו חוששים לפסולים שאינם מצויים. ולכאורה דבריו מנוגדים למש״כ הרמ״א (בסימן קמ״ב), שגם כשהגט לפנינו והוא כתוב כהוגן, חיישינן לטעות. ונראה שברמ״א מיירי במסדר גט שהוחזק שאינו בקי בטיב גיטין, דאז חיישינן לפסולים נוספים גם כשהגט כתוב כהוגן, ובצמח צדק מיירי במסדר גטין שיש לו חזקת כשרות, ויש ריעותא במעשיו, דאז כתב שאם הגט נכתב כהוגן, הגט מוכיח

עליו שהוא יודע את ההלכות המצויות, ואין חוששים שמא באה לפניו בגט זה שאלה שאינה מצויה.

והנה כל האמור הוא בענין גט שסודר בידי מי שאינו בקי, ולכאורה יש ללמוד מזה לסידור קידושין. ולעיל הבאנו את דברי האחרונים שכתבו שסידור קידושין קל מסידור גט, ואם בסידור גט כתבו האחרונים, שלאחר שנפוצו בעולם סדרי הגט, מי שיודע את סדר הגט, רשאי לסדר גט ולא חוששים שיטעה בדברים הפוסלים את הגט, אלא אם כן איכא ריעותא, ק״ו בסידור קידושין, דל״ח לזה. ואולם ברור שכאשר מסדר הקידושין הוא בור מוחלט וקל דעת, וידוע שעדים כשרים אינם מצויים באותו מקום, והוא בודאי אינו יודע להבחין בין עד כשר לעד פסול, י״ל שגם סידור קידושין על ידי איש כזה אינם אלא ספק קידושין.

ועתה יש לדון מצד ספק קידושי האם לבעלה הראשון, שמא הבעל הראשון קידש את האשה בביאה. ועיין בשו״ת יביע אומר ח״ו (אבן העזר סימן א) שהעלה, דלא חיישינן לקידושי ביאה בזמן הזה מכמה טעמים. ונידון דידן עדיף טפי, שהאם ובעלה הראשון לא העלו על דעתם שיש ספק בתוקף הקידושין.

ונבאר הדברים, דהנה בגמרא כתובות (עד.) אמרו, אמר רב עולא בר אבא, אמר עולא אמר רבי אלעזר, המקדש במלוה ובעל, על תנאי ובעל, בפחות משוה פרוטה ובעל, דברי הכל צריכה הימנו גט. אמר רב יוסף בר אבא אמר רבי מנחם א״ר אמי, המקדש בפחות משוה פרוטה ובעל, צריכה הימנו גט, בהא הוא דלא טעי, אבל בהנך טעי. אמר רב כהנא משמיה דעולא, המקדש על תנאי ובעל, צריכה הימנו גט. זה היה מעשה, ולא היה כח ביד חכמים להוציאה בלא גט. לאפוקי מהאי תנא, דאמר רב יהודה אמר שמואל משום רבי ישמעאל, והיא לא נתפשה אסורה, הא נתפשה מותרת, ויש לך אחרת שאף על פי שלא נתפשה מותרת, ואיזו? זו שקידושיה קידושי טעות, שאפילו בנה מורכב על כתיפה ממאנת והולכת לה. ופרש״י, רבי אמי פליג אדרבי אלעזר ואמר המקדש בפחות משוה פרוטה ובעל הוא דצריכה גט, אבל המקדש במלוה או על תנאי ובעל, אינה צריכה הימנו גט, מאי טעמא בהא הוא דלא טעי להיות סבור שפחות משוה פרוטה יהיו קידושין, הילכך גמר ובעל לשם קידושין. אבל בהנך טעי, כסבור יודעת היא שאין עליה נדרים לכך היא נשאת, וכי בעיל אדעתא דקידושי קמאי בעיל, ולא לשם קידושין במלוה, דלאו הכל בקיאין בהלכות קידושין.

והרמב״ם פסק כעולא, וז״ל (בהל׳ אישות פ״ז הכ״ג): לפיכך המקדש על תנאי וכנס סתם, או בעל סתם, הרי זו צריכה גט, אף על פי שלא נתקיים התנאי, שמא ביטל התנאי כשבעל או כשכנס. וכן המקדש בפחות משוה פרוטה או במלוה, וחזר ובעל סתם בפני עדים, צריכה גט, שעל בעילה זו סמך ולא על אותן הקידושין הפסולין, חזקה היא שאין אדם מישראל הכשרים עושה בעילתו בעילת זנות, והרי בידו עתה לעשותה בעילת מצוה. וכתב הרב המגיד שם, חילק בין דין זה לדין המקדש על תנאי בג׳ דברים. הא׳ שלמעלה הזכיר וכנס או בעל, וכאן כתב ובעל בלבד. השני שלמעלה לא הזכיר עדים, וכאן כתב בפני עדים. והשלישי שלמעלה הגט הוא מספק, כמ״ש שמא ביטל התנאי, וכאן הוא על הודאי, כמ״ש חזקה היא שאין וכו׳. וכ״ז מבואר בלשונו למי שמעיין בו. והטעם לב׳ חילוקים הראשונים הוא, מפני שבמקדש על תנאי כל שנתבטל התנאי אין צריך קידושין אחרים, לפיכך אפילו בכניסה בלבד יש לחוש שמא ביטל התנאי. וכן אין צריך עדים, מפני שהקידושין היו כבר בפני עדים, ובביטול התנאי הן חלין ממילא. אבל במקדש בפחות מש״פ או במלוה, קידושיו אינם כלום, וצריך קידושין אחרים. ולפיכך צריכה ביאה בעדים. ויש מי שאומר שבפחות מש״פ צריכה גט ודאי, ובמלוה ספק, שמא היה סבור שקידושי מלוה קידושין. ויש מי שאומר שאפילו בפחות מפרוטה הוא ספק, ואם בא אחר וקידשה צריכה גט משניהם. ויש לחוש לדבריו.

ומרן בשלחן ערוך (סימן לא סעי׳ ט), כתב וז״ל: אבל אם קידשה בפחות משוה פרוטה, ואחר כך בא עליה סתם בפני עדים, צריכה גט, שודאי בעל לשם קידושין. הגה, הוא הדין קטן שקידש ונתגדל אצלה, צריכה גט, דודאי בעל כשהגדיל לשם קדושין (טור סימן מ״ג ותשובת הרא״ש כלל ל״ה). ודוקא בכהאי גוונא, שכל אדם יודע דאין קידושי קטן או בפחות מפרוטה כלום, ולכן בעל לשם קדושין. אבל במקום דאיכא למיטעי,

צריך קידושין אחרים. (תשובת מיימוני סוף נשים כמו שנתבאר סימן זה סעיף ד׳).

וכתב הב״ש (ס״ק כד), שבודאי בעיל לשם קדושין, הנה בש״ס פ׳ המדיר איתא ג׳ דינים, קידש על תנאי, קידש פחות משוה פרוטה, קידש במלוה, ומדייק הרב המגיד מהרמב״ם (ספ״ז ה״א) דס״ל פחות משוה פרוטה, ומלוה, מקדש אותה בביאה בודאי. וי״א בשלשתם הוי קדושי ספק. ויש לחוש לדבריהם. כ״כ הר״ן. ותימא על המחבר שפסק בפשיטות כהרמב״ם. ויותר קשה על הרמ״א מ״ש והוא הדין קטן וכו׳ ודאי בעיל וכו׳, ש״מ דס״ל בפחות משוה פרוטה כהמחבר דודאי בעיל לשם קידושין. ובסימן כ״ח סעיף ט״ז כתב, הוא הדין פחות משוה פרוטה הוי קידושין מספק. אבל עיקר נראה בשלשתן צריכה גט לחומרא.

נמצא שבאיש שיודע שיש פגם בקידושין, אפשר שגומר בדעתו לבעול לשם קידושין, אבל באיש שברור לנו שאינו יודע דבר, נראה שגם לדעת מי שחולק על הרמב״ם, לא חיישינן שהאיש מקדש בביאה.

וגדולה מזו כתב ביביע אומר ח״י (אבן העזר סימן טו) באשה שנישאת בנישואין רפורמים והתגרשה, אם מותרת לכהן, וכתב וז״ל: ואף על פי שהמבקשת הודתה שאחר טקס הנישואין שנעשו על ידי הריפורמים, דרה יחד עם בעלה כמה שנים עד שנתגרשה ממנו, אין לחוש לחזקה שאין אדם עושה בעילתו בעילת זנות, וגמר ובעל לשם קידושין, שמאחר שנישאו על ידי ״הרב״ הריפורמי, אף הביאה שהיתה אחר כך בדירתם, על דעת הנישואין בעל, וכמו שאמרו כיוצא בזה בכתובות (עג:) המקדש בפחות משוה פרוטה, כי קא בעל אחר כך אדעתא דקידושין הראשונים בעל. וכן כתב באגרות משה אבן העזר ח״ד (סימן עה) הנ״ל. וכן מבואר בשו״ת הריב״ש (סימן ו). והוסיף, ועוד שהמקדש בביאה צריך שיתייחדו בפני עדים, ושיאמר בפני עדי הייחוד, התקדשי לי בביאה, אבל בלא אמירה כלל, המתייחד עם האשה אין אומרים שבא עליה לשם קידושין. ע״ש. ועיין עוד בשו״ת מהר״י לבית הלוי (כלל א סימן ו, דף יז ע״ד), לגבי הקראים שקידושיהם נעשים בפני עדים פסולים, ונמצא שאין קידושיהן קידושין, ואף על פי שהם דרים יחד שנים רבות, כל בעילותיו שהוא בועל הוא סומך על קידושיו הראשונים. ואין לומר חזקה שבעל לשם קידושין. ע״ש.

לאור כל האמור נראה שיש לכה״פ ספק שמא האם לא היתה נשואה כדמו״י לבעלה הראשון, ולא נאסרה לבעלה השני מדין אשת אח שלא במקום מצוה. ובמקום שיש ספק בניה מהבעל השני כשרים מהתורה ופסולים מדר׳, כדאיתא בגמרא קידושין עג. ובטור ובשלחן ערוך (אבן העזר סימן ד).

חזקת פנויה:

והנה במקום שיש ספק קידושין, דנו הראשונים והאחרונים אם חזקת פנויה מסייעת להתיר את האשה. ומקור הדין בגמרא כתובות (כג.) תנו רבנן, שנים אומרים נתקדשה ושנים אומרים לא נתקדשה, הרי זו לא תנשא, ואם נשאת לא תצא. שנים אומרים נתגרשה ושנים אומרים לא נתגרשה, הרי זו לא תנשא, ואם נשאת תצא. מ״ש רישא, ומ״ש סיפא? אמר אביי, תרגמה בעד אחד, עד אחד אומר נתקדשה ועד אחד אומר לא נתקדשה, תרוייהו בפנויה קמסהדי, והאי דקאמר נתקדשה הוה ליה חד, ואין דבריו של אחד במקום שנים. סיפא, עד אחד אומר נתגרשה ועד אחד אומר לא נתגרשה, תרוייהו באשת איש קמסהדי, והאי דקאמר נתגרשה הוה ליה חד, ואין דבריו של אחד במקום שנים.

והקשו התוס׳ שם ד״ה תרוויהו, אבל תימה אמאי לא תנשא לכתחלה, דהוה לן לאוקמה אחזקה. וי״ל כגון שאנו יודעים שזרק לה קדושין, ומספקא לן אי קרוב לו או קרוב לה. והני ב׳ סהדי חד אמר קרוב לו וחד אמר קרוב לה, דכיון דודאי זרק לה הקידושין לית לן למימר אוקמה אחזקה להתירה לכתחילה. אי נמי כגון שהיו נרות דולקות ומטות מוצעות, שהיה עומד לקדש, כדאמר בסוף המגרש (גיטין פט.) ועד אחד אומר נתקדשה ועד אחד אומר לא נתקדשה באותה שעה. ובתרוה״ד (סימן ריי״ב) כתב וז״ל: אמנם כי דייקי בתוספ׳ בפ״ב דכתובות, אהא דקאמרינן עד אחד אומר נתקדשה ועד אחד אומר לא נתקדשה, תרווייהו בפנויה קא מסהדי כו׳. ומקשה אמאי לא תנשא לכתחילה דנוקמי אחזקת פנויה, ומתרצי דאיירי שאנו יודעים שזרק לה הקידושין, אלא דלא ידעינן אי הוי קרוב לה, אי נמי

איירי בנרות דולקות ומטות מוצעות כו', וכהאי גוונא איתרע חזקה. ועובדא דידן ליתנהו הני צדדין, ולכך מוקמינן אחזקת פנויה.

ובשעה"מ (הל' אישות פ"ט הל"א) כתב וז"ל: ומוהרימ"ט בתשו' הביא ראיה לדברי הרב תה"ד, ממ"ש התוס' פ"ב דכתובות, שהק' דאמאי לא תנשא לכתחלה, דהוה לן לאוקמה אחזקתה. ותי' דמיירי כגון שאנו יודעים שזרק לה קדושין, ומספק"ל אי קרוב לה אי קרוב לו, והנהו סהדי חד אמר קרוב לו וחד אמר קרוב לה, וכיון דודאי זרק ליכא חזקה וכו'. ואכתי קשה דהוה ליה מקדש בע"א דאין חוששין לקידושיו כלל. אמנם אחר העיון נראה שיש להליץ בעד הרב ז"ל, שהרי כתב מוהר"ם ז"ל בתשו', הובא בהגמ"י (סוף סדר נשים) דהא דאמרינן בפ' ד' אחין, כיצד ס' קדושין ספק קרוב לו וכו', לא איירי שראו ב' עדים שזרק לה קדושין, ולא ידעו אי קרוב לו או קרוב לה, דבכהאי גוונא אין כאן קדושין כלל, כיון שלא ראו שהגיע הקדושין לידה או לרשותה, ואנן בעינן עדי ראיה וידיעה, אלא מיירי באחד אומר קרוב לו ואחד אומר קרוב לה, דלפי דברי הא' יש כאן קדושין ודאין וכו', מעתה היינו דק"ל למוהרימ"ט דהן לו יהי דאיכא עדים קמן, שידעו שזרק לה קדושין, כל שלא ראו אם היה קרוב לה או לו, אין כאן חשש קדושין כלל. וניחא ליה דהכא מיירי שמעיד הא' שהיה קרוב לה, ושאחרי' ראו כן אלא שהלכו למ"ה. ואי קשיא לך אם כן אמאי הוצרכו התוס' לומר דמיירי שאנו יודעים שזרק לה קדושין, והי"ל לומר בפשיטות דמיירי כשהעד האחד אומר שזרק הקדוש' בפני כמה בני אדם, וראו שהיה קרוב לה אלא שהלכו למ"ה, דהא ודאי בורכא היא, דאף על גב דלפי עד זה מקודשת גמורה היא, מכל מקום כיון שאין אנו יודעים שזרק לה קדושין אלא ע"פ עד זה, ואיכ' עד אחד המכחישו, הוה ליה למימר אוקי חד לבהדי חד ואוקי אתתא בחזקת פנויה דמעיקר'. ומש"ה הוצרכו לומר דמיירי בשאנו יודעים בודאי שזרק לה קדושין, דהשת' איתרע לה חזקת פנויה.

ונמצא מדברי השעה"מ והמהרי"ט בביאור הסוגיא בכתובות לדעת התוס' ותרוה"ד, שבסוגיא שם מיירי בע"א שאומר שראה עם עוד אנשים שהלכו למדנה"י שהקידושין נפלו קרוב לה, וע"א אומר שהקידושין נפלו קרוב לו, ואלמלא דברי העד השני, היינו חוששים לדברי העד הראשון שאומר שראה את הקידושין עם עדים אחרים, ובגלל דברי העד השני, אתרע חזקת פנויה, ולכתחילה לא תנשא, ואם נשאת לא תצא. ובמקום שהעד השני אומר שלא היו קידושין כלל, לא אתרע חז"פ, ותינשא לכתחילה. ובמקום שבאו שני עדים ואמרו שראו קידושין, ומספק"ל אם נפלו קרוב לו או לה, ל"ח לקידושין כלל, מן הטעם שאין כאן אפילו עד אחד שיודע בוודאות שהיו כאן קידושין, וקידושין בלי עדים לאו כלום הוא.

ונראה שכן הוא לדעת המהר"ם והרשב"א שהובאו בשעה"מ שם. אולם יש ראשונים שחולקים וסוברים, שגם כאשר עדי קידושין לא ראו מעשה קידושין ודאי, חוששים לקידושין - עי' בית יוסף סימן מב, ובשלחן ערוך שם סעי' ד ברמ"א, ובב"ש שם.

וכן מבואר בריטב"א כתובות שם, וז"ל: ובתוספות פירשו עוד, דאפילו למאן דאמר שאין חוששין לעד אחד בקדושין, אתיא מתניתא להאי אוקימתא, דהכא כשזרק לה קדושיה בפני בני אדם ספק קרוב לו ספק קרוב לה, ואילו מדינא כל היכי דלא אתו אידך סהדי, היתה ספק מקודשת מדרבנן, דחיישינן שמא קרוב לה היה, וכדאיתא ביבמות פרק ארבעה אחין (ל"א.), אבל השתא דאתו הני סהדי שאומרים שדקדקו בדבר, זה אומר קרוב לו וזה אומר קרוב לה, אמרינן דהני תרוייהו בפנויה מסהדי, לאפוקי מספיקא דרבנן דמעיקרא, וכיון דכן הוא האי דקאמר נתקדשה חשוב כאחד במקום שנים.

נמצא שלדעת הריטב"א, בשני עדים שאומרים שהקידושין נפלו ספק קרוב לו ספק קרוב לה, יש להחמיר יותר מאשר בע"א אומר קרוב לו וע"א אומר קרוב לה, שכאשר שני העדים מסופקים, מדאורייתא האשה מותרת דהיא בחזקת פנויה, ומדרבנן אסורה, ואם נשאת תצא, וכאשר ע"א אומר קרוב לו וע"א אומר קרוב לה, שיש ע"א שאומר בודאי שלא נתקדשה, אם נשאת בדיעבד לא תצא. ודבריו הם בניגוד גמור למש"כ המהרי"ט בדעת תרוה"ד ותוס'.

ובר"ן כתובות שם (י ע"א מדפי הרי"ף) פירש את הסוגיא כהתוס', והוסיף ביאור, וז"ל: לפיכך נ"ל דהכא במאי עסקינן כגון ששניהם מודים שזרק לה קדושין, אלא שהם חלוקין אם קרוב לו אם קרוב לה, וכיון שיש כאן שני עדים בזריקת הקדושין, ועבידי אינשי דטעו בקרוב לו ובקרוב לה, אמרינן דמדרבנן לא תנשא, דחיישינן שמא בשעת הקדושין שניהם ראו שקרובים לה היו, וזה טועה עכשיו. ובפרק ארבעה אחין [דף לא.] נמי אמרינן דבכת אחת שא' אומר קרוב לו וא' אומר קרוב לה, דספיקא דרבנן הוא.

והיוצא מזה לדעת הר"ן, שהסוגיא בכתובות והסוגיא ביבמות עוסקות באותו מקרה, בע"א אומר קרוב לו וע"א אומר קרוב לה, ובזה החמירו רבנן ואסרו לכתחילה, מפני שחששו לטעות המצויה במקרים אלו.

ובשטמ"ק כתובות שם כתב בשם הרא"ה, וז"ל: והאי תירוצא דהכא לא מהני לן מידי אי הכחשה גמורה אי לא, כיון דהכחשה מיהא היא, דבשלמא לעיל דקא מצטרך לן דלא מפסלי סהדי כי היכי דליהוי חזקה דהאי איתתא, אתוקמא בחזקת אשת איש אפומייהו דאתו תרווייהו שוו אהדדי והוי חזקה מעלייתא מפרקא לן ודאי בהכי כיון דלאו הכחשה גמורה היא לאו מפסלי להו דעבידי אינשי דטעו בהכי וכדאמרינן בפסחים ומהימני במאי דקא שוו אהדדי, אבל השתא בהאי סהדותא גבי מאי דמכחשי אהדדי, מה לי אי הויא הכחשה גמורה אי לא, מכל מקום הוה ליה עד אחד בהכחשה ולאו כלום הוא.

הרא"ה חולק על תוס' וסובר שבע"א אומר קרוב לו וע"א אומר קרוב לה, ל"ח לקידושין, והאשה מותרת להינשא לכתחילה, ודוחה הסברא שכתב הר"ן שחוששים שהעד שאומר קרוב לו טעה, דתולים בטעות כדי להכשיר העדים, שלא יהיו סותרים זל"ז, ולא כדי לקבל את העדות ולפסול את האשה.

והרמב"ם (הל' אישות פ"ט הל"א) כתב, אמר עד אחד מקודשת היא והיא אומרת לא נתקדשתי הרי זו מותרת, אחד אומר מקודשת ואחד אומר אינה מקודשת לא תנשא ואם נישאת לא תצא שהרי היא אומרת לא נתקדשתי. ואכמ"ל בביאור דברי הרמב"ם, וראה במגיד משנה ולח"מ ושעה"מ ומרכה"מ ובני אהובה שם, ומחנ"א עדות סימן ט, ואוצר הפוסקים סימן מב אות א בשם האחיעזר והמהרח"ש, וחי' חתם סופר כתובות שם, ואמ"ב שחיטה סימן ה, ומקנה קו"א סימן מז ס"ג, וחזון איש שם, שלדברי כולם חז"פ הוא כח היתר לדעת הרמב"ם, אלא אם כן יש ריעותא כנ"ל בתוס' ובר"ן, או שיש ע"א שמעיד שנתקדשה או שהאשה עצמה חוששת לכך.

ואולם, במקום שיש ספק אם נערכו קידושין כשרים מעולם, ואין אף עד שסותר הנחה זו, והדיון אינו על האם אלא על צאצאיה כמו בנדון דידן, נראה שלכל האחרונים שם, שפיר דמי לצרף חזקת פנויה ולחזק את ההיתר של בני האם מאח בעלה. ועי' במגיד משנה שם שלדעת הראב"ד הרמב"ן והרשב"א, חז"פ מתירה בדיעבד, אפילו במקום שע"א אומר נתקדשה.

והנה מרן בשלחן ערוך אבה"ע סימן מז סעי' ג כתב: עד אחד אומר: נתקדשה, ועד אחד אומר: לא נתקדשה, אם אמר שמעולם לא היו בה ספק קדושין, תנשא לכתחלה. ואם זרק לה קדושין, אחד אומר: קרוב לו, ואחד אומר: קרוב לה, לא תנשא, ואם נשאת, לא תצא.

והב"ש שם ס"ק ו' כתב: לא תנשא - כיון דידוע לנו דזרק לה קדושין איתרע חזקת פנויה שלה כ"כ תוס' משמע אם א"י לנו שזרק לה קדושין אף על גב אלו ב' עדים אומרים שזרק לה ומכחישים זא"ז אם היה קרוב לו או לה אוקמינן אותה בחזקת פנויה ולא כמשמעות פרישה ולהר"ן אף בכהאי גוונא דאין ידוע לנו אם זרק לה קדושין לא תנשא משום דחיישינן שמא טעה זה שאמר שהיה קרוב לו והוא מפרש דרמב"ם פ"ט איירי בכהאי גוונא....

ובח"מ סימן מ"ב ס"ק ה' כתב: ומשמע היכ' דאתרע חזקת פנויה דהיינו ששניהם מודים שנתאספו יחד לקדש וא' אומר נתקדשה בפני שנינו וא' אומר לא נתקדש' הרי זו לא תנשא לכתחיל'.

הרי שגם כשאין עדות על כך שהאיש זרק קידושין לאשה, אתרע חזקת פנויה, אם התברר על פי עדים, שנאספו אנשים למעמד הקידושין.

העולה מהאמור, שחזקת פנויה מתערערת באחד משני דברים, או במעמד קידושין או בהכנות לקידושין כמו מיטות מוצעות וכו׳, או כאשר נעשה מעשה קידושין שלא ברור אם הועיל, כמו בזרק לה קידושין, אלא שנחלקו ראשונים בדבר, יש סוברים שזריקת קידושין לחוד מערערת את חזקת פנויה, ויש סוברים שאינה מערערת חזקת פנויה, משום שהעדים צריכים לראות נתינה ממש, אלא רק כשע״א לפחות אומר שהקידושין נפלו קרוב לה, וגם בכהאי גוונא יש סוברים דלא אתרע חזקת פנויה, ועיקר החשש הוא שמא העד שאומר שהקידושין נפלו קרוב לו טעה.

והדרינן לנדון דידן. האם נישאה לבעלה הראשון על ידי ׳רב׳ שלא ידע מימינו לשמאלו במקום שצריך השתדלות לבחור עדים כשרים, ואין לפנינו אפילו עד אחד שמעיד שיודע שהתקדשה כדין, או שראה דבר מה שיש לטעות בו, אלא אדרבא כל המכירים את ה׳רב׳ מסדר הקידושין מעידים שלא הבין דבר, ומסתבר שבכהאי גוונא לא איתרע חז״פ של האם, ומסייע להתיר את בניה במקרה של ספק בתוקף הקידושין.

אך גם במקום שישנן ריעותות בחז״פ, עי׳ בשו״ת יביע אומר ח״ח (יורה דעה סימן ז אות ג, ושם אבה״ע סימן ג אות טז, ושם סימן ז אות ב), שמדאוריתא חזקת פנויה במקומה, ורבנן הוא דגזור.

ואכתי יש לדון, במקום שהאיש והאשה חיו יחד כמה שנים, אם לא קמה חזקת אשת איש שמתנגדת לחזקת פנויה. בענין זה עי׳ אוצר הפוסקים סימן מז ס״ק ו אות יג, שנחלקו האחרונים, באיש ואשה שהוחזקו נשואים, ובאו עדים, תרי אומרים שהיו קידושין ותרי אומרים שלא היו קידושין מעולם, שיש סוברים שהאשה הוחזקה אשת איש, וחזקה זו מבררת הספק, וי״א שהחזקה לא מועילה לברר הספק שהחל עוד קודם הנישואין.

מכל מקום נראה שבכעין נד״ד שאין אפילו עדות אחת כשרה שהקידושין נעשו כדין, והסברא אומרת שלא נעשו כדין, שפיר דמי להתיר לכה״פ את ילדי האלמנה.

תרי רובי כשרים:

א. טעם נוסף להיתר, והוא כצירוף לכל הנ״ל, [ואינו עיקר הטעם], שהרי לאחר מות בעלה הראשון, האם היתה פנויה שמותרת לכל העולם, ואיכא ב׳ רובי - רוב סיעה ורוב העיר כשרים. והגם שלפי מה שנמסר האם היתה מיוחדת לאחי בעלה, לא הובאה לפני כת״ר כל ראיה שהאם נשאה לאחי בעלה כדמו״י, וכן לא נמצא רישום נישואין ברשויות המדינה כמקובל במקרים דומים, ויש לראות בחייהם המשותפים, חיי הפקר. שאילו היה בה יראת ה׳ טהורה, לא היתה חיה עם אחר בלי חופה וקידושין, ובמה שהפקירה עצמה לאח בעלה, אף שסברה בטעות שאינו איסור, הרי ודאי לא עשתה כן על ידי חופה כדרך בנות ישראל הכשרות, וממילא אפשר לתלות גם באחרים. דכשם שחיה בהפקר עם אח בעלה, כך הלכה עם אחרים, וא״כ מאן יימר לן שאלו הבנים מאח בעלה. ומגו שהפקירה עצמה לאח בעלה, כך הפקירה עצמה לאחרים, ולא אמרינן בכהאי גוונא רוב בעילות אחר הבעל, אחר שאין זה בעלה באופן רשמי. ומה שאמרו חכמים רוב בעילות אחר הבעל, זהו רק כשהם נשואים בהיתר, אבל ביושבת עם רשע ובליעל, לא שייך לומר בזה רוב בעילות הלך אחר הבעל. וכמ״ש בשו״ת ישכיל עבדי (ח״ג אבן העזר סימן ב סעיף ה׳ אות ד). ושפיר סמכינן על ההפלאה (בפנים יפות פר׳ אחרי מות), שפירוש רוב בעילות אחר הבעל היינו שרוב הנבעלות מתעברות הן מבעליהן, אבל בחייבי כריתות שאין קידושין תופסים בהם, ואין שם בעל עליו, ליתא להאי דינא, אלא אמרינן מדאפקרה נפשה לגביו, אפקרה נפשה לעלמא. וכן כתב גם בספרו נתיבות לשבת (סימן ד סק״ט). ע״ש. [ומרן אאמו״ר עט״ר עשה מעשה ע״פ דברי ההפלאה בפסק הדין שניתן בבית הדין הגדול, בהסכמת הגאונים רבי בצלאל זולטי ורבי אליעזר גולדשמידט זצ״ל]. והיכא דאיכא תרי רובי, בודאי תלינן שנתעברה מאיש אחר, וכמ״ש בשו״ת עין יצחק (חלק אבן העזר סימן ז אות יא). וכן כתב בשו״ת לב אריה ח״ב (סימן מ), ובשו״ת באר אברהם (סימן מא).

ומרן אאמו״ר זצוק״ל הביא דברי ההפלאה בכמה תשובות ביביע אומר (עי׳ ח״ז אבן העזר סימן ו, וח״ט אבן העזר סימן ב אות ד, וסימן ו), והביא סמך לזה

מדברי התוס׳ ביבמות (קיט. ד״ה ר״מ) שביארו דהא דקיימא לן רוב בעילות הלך אחר הבעל, אי״ז רוב התלוי במעשה, כיון שממילא אדם נזקק לאשתו. ע״כ. ולפי זה כשהיא נבעלת למי שאסורה עליו בחייבי כריתות, לא שייך לו׳ דהוי ממילא כאדם הנזקק לאשתו לקיים עונתה, ואיתרע רובא של בעילותיו, כיון דהוי רוב התלוי במעשה.

וכעין זה כתב גם הפני יהושע (כתובות כג. ד״ה מאן דמתני לה ארישא) דלא אמרו חזקה זו אלא בתשמיש איש ואשתו שהוא מצוי, ואמרי׳ בעלמא רוב ומצוי, מה שאין כן בביאת זנות דודאי מקרי רובא דתליא במעשה ולא הוי רובא. ע״ש.

וכ״מ בתשו׳ צל הכסף שהובא בספר עיני כל חי (דף לקח ע״ג), ובתשובת מהר״א פלאג׳י שם (דף קלו ע״ג). וכן כתב מהר״י ששון בשו״ת בני יעקב (סימן י), דע״ש שנשאל באשת ראובן שנתנה עיניה באחד והלכה עמו בערכאות של גויים ונשתמדו, ואחר זמן גירש ראובן את אשתו בגט כשר, ונתעברה אשת ראובן וילדה בן, ולא נודע אם קודם הגירושים נתעברה והרי זה ממזר ודאי או לאחר הגירושין נתעברה, וישאלו את פי האשה ואמרה שלאחר הגירושין נתעברה. ואחר שדן הרב בני יעקב באורך אי באופן שנתעברה אחר הגירושין לא חשיב ממזר, כתב בזה״ל: אך מטעם אחר יש להאמינה, שהרי כתב הרמב״ם שאם אמרה מגוי ועבד נתעברתי, נאמנת בין בפנויה בין באשת איש, ואם כן נראה דבנידון דידן נאמנת לומר לאחר הגירושין נתעברתי במגו דמגוי ועבד נתעברתי. עכ״ל.

ב. ואף שהאם סיפרה באוזני בתה שנתעברה מאחי בעלה הפסול לה, הנה כבר הזכרנו לעיל בסימן ט׳, בשם מהר״א פלאג׳י בספר עיני כל חי (דף קנו ע״ב) בתשובת גאוני ירושלים רבי יעקב שאול אלישר, רבי רחמים יוסף פרנקו ורבי שמ״ח גאגין שהביאו תשו׳ הרב בני יעקב (סימן י) שכתב דאף שהיתה א״א ולא דיימא אלא מהחשוק הנואף, ושניהם מודים שהולד ממנו, עם כל זה ס״ל דתלי׳ שמגוי נתעברה. והסכימו לדבריו. ובתשו׳ שאח״ז מהראש״ל הגאון רבי אברהם אשכנזי כתב ע״ד ביה״ד הנ״ל, שכל דבריהם נכונים וישרים ובנויים על דברי הפוסקים, ועל אדני השכל הישר והאמת, ואין דבריהם צריכים חיזוק. ע״ש. וכן מסקנת מהר״ד פיפאנו בשו״ת אבני האפד (בקו׳ נושא האפוד שבסוף ח״ב, סימן כח). וכן נראה מדברי הבית מאיר בחי׳ לאבן העזר (סימן ד סעי׳ כז) שנטה לסמוך על רוב נכרים גם היכא שהיא טוענת שמישראל נתעברה. ע״ש.

וכן כתב החתם סופר בתשו׳ (חלק אבן העזר סימן יג, ודלא כמ״ש שם בסימן י). וכן הביא בשו״ת יביע אומר (ח״ט אבן העזר סימן ג אות ח) לדברי מהר״א גאטניו בעל שו״ת צל הכסף בתשובה שהובאה בספר עיני כל חי (דף לקח ע״א), שכתב ללמוד מדברי הרמ״ה (ב״ב פ׳ י״נ סימן קי) דאף שאמרה האשה שהבן הגדול הוא מבעלה, כל שיש לנו ספק דשמא מגוי קאתי, אינו אלא ספק ממזר. ע״ש. והכי נמי בנידון דידן, יש לתלות שנתעברה מן הכשר לה. ועיין עוד בתשו׳ אחרת ביביע אומר (ח״ט אבן העזר סימן ד) מ״ש בזה.

וקל וחומר בנידון דידן דאיכא תרי רובי כשרים לה,

וכבר נודעת זאת דעתו של מרן אאמו״ר עט״ר זצוק״ל ביביע אומר בכמה דוכתי, דכל שרק הבועל פסול לה, וכל הסובבים אותה, שהם תרי רובי, רוב העיר ורוב סיעה, כשרים לה, י״ל דכשם שזינתה עם זה, כך זינתה עם אחר הכשר לה, ויש לנו לתלות בהם, דמאחר ונישואיה לבועל הם באיסור, דינם כזנות, ויש לתלות שכשם שמזנה באיסור עם זה, מזנה גם עם אחרים. וכ״ה גם בנידון דידן. [עי׳ בזה בעין יצחק (חלק אבן העזר סימן ז) שכתב, שזהו היתר מרווח לדברי הכל].

ועל תשובה זו סמך סמיכה רבה מהר״ש גאגין בספרו ישמח לב (אבן העזר סימן יג), והסכימו עמו גאוני ירושלים מהרי״ש אלישר ומהר״ח פרנקו (הב״ד גם מהר״ח פלאג׳י בספר עיני כל חי, דף קנו ע״ב, הו״ד לעיל), וכתב בזה״ל: גם מתשו׳ הרב בני יעקב ז״ל (סימן יורה דעה) שהכשיר את הולד דנדון שלו, יש ללמד זכות לנידון דידן, כי בסו״ד התיר בס״ס, ספק אי קודם הגירושין נתעברה או אחר כך, ואם תמצא לומר שהתעברה קודם גירושין, ספק מגוי ועבד נתעברה כמ״ש מהרי״ו ז״ל. ע״ש. הרי שהיתה א״א ולא דיימא רק מהחשוד הנואף, ושניהם מודים שהולד ממנו, ועם כל זה אמרה הרב ז״ל דאף אם תמצא לומר שקודם הגירושין נתעברה, שמא מגוי ועבד נתעברה. עכ״ל.

והביא כן בשו״ת יביע אומר להלכה ולמעשה בכמה תשובות שלו (עי׳ ח״י אבן העזר סימן ו ועוד). ע״כ. וכשם שבנדון הרב בני יעקב שהלכה עם הנואף למקו״א ונתשמדו, ומשמע שאף דרו יחדיו, מכל מקום תלה שמא מגוי נתעברה, ה״נ י״ל בנידון דידן לתלות בתרי רובי ישראלים הכשרים לה. ובפרט אחר שנת׳ דלא הוי אלא ספק ממזר דאינו אסור אלא מדרבנן. וכ״נ גם מדברי שו״ת לב אריה (גרוסנס ח״ב סימן מ) ושו״ת באר אברהם (רפפורט, אבן העזר סימן מא) הנ״ל. וכן פסק גם בשו״ת שמש ומגן (ח״ג אבן העזר סימן ז), עש״ב.

ד. ובכ״ז אין צורך להגיע ל״ספק ספיקא״, שכן תרי רובי חזק יותר משתי ספיקות. וכן נראה להדיא מדברי הגאון רבי יצחק אלחנן בשו״ת עין יצחק (אבן העזר סימן ז), דבכהאי גוונא דאי׳ תרי רובי לא בעי׳ ספק נוסף, אלא די בזה שיש לתלות שנתעברה מנכרי. והיינו משום דתרי רובי הוי כתרי ספיקי. [וכן כתב בספר אריה דבי עילאי (סימן ז) דתרי רובי הוי כתרי ספיקי]. ובפרט לדעת הסוברים דתרי רובי עדיפי מספק ספיקא, דהא בס״ס יש שני ספיקות שקולים, אך בתרי רובי אי׳ תרי ספיקות של רוב להיתר. וכמ״ש בשער המלך (פ״א מהל׳ יום טוב ה״כ ד״ה ולע״ד נראה לחלק). ע״ש. ועל פי זה נקטו לדינא בשו״ת לב אריה (גרוסנס, ח״ב סימן מ) ובשו״ת באר אברהם (רפפורט, סימן מא) דדי בתרי רובי כדי להכשיר את הולד.

ועיין בשו״ת יביע אומר ח״י (אבן העזר סימן ו) שכתב ע״פ תשובת צל הכסף, בני יעקב, וגאוני ירושלים שהובא בספר עיני כל חי למהר״א פלאג׳י, שאף אם דיימא מיניה ולא מעלמא, מכל מקום מאחר והרי זה באיסור, יש לתלות שכשם שזינתה עם זה זינתה עם אחר, וכיון שתרי רובי גויים, יש לתלות שזינתה עם גוי. וכמ״ש בשו״ת עין יצחק (הנ״ל אות יא) ובשו״ת לב אריה (ח״ב סימן מ) ועוד. ובאופן שהודתה שזינתה. לא אמרי׳ רוב בעילות, ע״פ דברי ההפלאה בס׳ פנים יפות, (וראה יביע אומר ח״ז אבן העזר סימן ו, וח״ט אבן העזר סימן ב אות ד, וסימן ו).

והנה בתשובות גאוני ירושלים ובית יעקב, צירפו ספקות נוספים, וגם ביביע אומר צירף ספיקות נוספים. ובנדון דידן יש כמה ספיקות נוספים חשובים. ואמנם באופן שאין צירוף ספק נוסף, אלא יש רק את ההיתר הנ״ל, לתלות בתרי רובי גויים, דעת מרן אאמו״ר להתיר בתרי רובי בלבד, ומותרים לבא בקהל, גם כשאין עוד צירופים. וכמו שהעיד בשמו ש״ב הגאון רבי עובדיה יוסף טולידאנו שליט״א, שכך השיב לו. והשיב לו עוד, בשאלה אחרת שהיה עסוק בה, לענין אשה שנתעברה וטענה שהוא מהפסול לה, שהיתה חיה עמו זה כמה שנים חיי אישות, ומרן אאמו״ר השיב לו בכת״י בזה״ל: הנה בענין אם לתלות שנתעברה מאחד מגויי הארץ שהם פרוצים בעריות, עינא דשפיר חזי להגאון רבי אברהם גטיניו בשו״ת צל הכסף (ח״ב חלק אבן העזר סימן ב) שכתב, שחבל נביאים ראשונים ואחרונים רוב מנין ורוב בנין, כולהו ס״ל דתלינן שנתעברה מגוי. וכן הובאה תשובתו בספר עיני כל חי (דף קלח סוף ע״ב).

וגם הגאונים ראשי אלפי ישראל חברי בי דינא רבה בירושלים (לפני למעלה ממאה שנים), רבי יעקב שאול אלישר, ורבי רחמים יוסף פרנקו, ורבי שמ״ח גאגין, בפסק דינם שהובא בספר עיני כל חי (דף קנה ע״ד) הביאוהו להלכה בזה״ל: שכבר ראינו להגאון מר קשישא אג״ן הסהר בצל הכסף ח״ב, שהאריך הרחיב בחכמתו הנוראה ואסף איש טהור רובא דרובא דרבוותא ראשונים ואחרונים דס״ל דתלינן שמגוי נתעברה, ומיעוטא דמיעוטא פליגי, ואין לנו לחוש להם נגד כל הני רבוותא שאמרו להקל. והוסיפו הגאונים הנ״ל (בדף קנו ע״ב), והוכיחו שאף בנידונם שהיתה אשת איש ולא דיימא אלא מהנואף, ושניהם מודים שהולד ממנו, עם כ״ז תלינן שמגוי נתעברה. וסיימו, לכן אנו מסכימים ומעריבים על הדין ועל האמת להכשיר את הנ״ל לבא בקהל. ואף הגאון הראש״ל רבי אברהם אשכנזי כתב בהסכמתו, שכל דברי הגאונים הנ״ל נכונים וישרים בנויים על דברי רבותינו הפוסקים, ועל אדני השכל הישר והאמת, ואין דבריהם צריכים חיזוק. עכת״ד.

והגרי״ש אלישיב זצוק״ל בקובץ תשובות (ח״א סימן קמב), היה סבור שמחלוקת שקולה היא, אם יש לתלות שנתעברה מגוי, ברם בקושטא רובא דרובא דרבוותא ס״ל דתלי׳ שנתעברה מגוי, ויש לסמוך עליהם בודאי. וכבר כתב בשו״ת המבי״ט (חלק אבן העזר סימן

טו), דלגבי כשרות הולד אזלינן בתר רובא, ולא בעינן תרי רובי. וכדבריו מוכח בשו"ת התשב"ץ (ח"ג סימן פח). וכן העלה בשו"ת נדיב לב (חלק אבן העזר סימן ג דף יא ע"ב), ודלא כהבית שמואל. ע"ש.

אלו הדברים נוספו לפסק דין שניתן בביה"ד חיפה ונכתב ברובו על ידי הדיין הגאון הרב אייל יוסף שליט"א.

נאמנות הבת והאם

על כל זאת יש להוסיף טעם שעומד בפני עצמו ודי בו כדי להתיר, שאין כל ראיה או עדות או חזקה שבשעת מות הבעל הראשון, האם היתה הרה. ורק לאחר עשרות שנים האם גילתה ענין זה לבתה, שסיפרה את הדברים במהלך השבעה. בכל כגון דא פשוט שאין האם ובתה נאמנות לאסור את ילדיה הנוספים של האם מבעלה השני.

דהנה כתב הרמב"ם (פט"ו מאיסו"ב הי"ט) דאין האם נאמנת לפסול את בנה, וז"ל: אשת איש שהיתה מעוברת ואמרה עובר זה אינו מבעלי אינה נאמנת לפסלו, והרי הבן בחזקת כשרות, שלא האמינה תורה אלא האב. עכ"ל. ופי' המפרשים (עי' מכל מקום שם הי"ב) דהיינו משום דאין האם נאמנת לפסול. וכן פסק גם מרן בשלחן ערוך (סימן ד סעי' כ"ט). ואם כן אף הכא אין האם נאמנת לומר שהתעברה מבעלה השני שהוא אח בעלה הראשון, כיון שפוסלתו בכך. אלא אנן אמרי' דכשם שזינתה עם זה כך זינתה עם אחרים, וכיון שרוב בני העיר הם כשרים, תלי' דמכשר נתעברה.

ובשו"ת יביע אומר (ח"ח ס"ס ה) הביא מתשו' הגר"א גולדשמידט, שהביא עדות הגר"ש קרליץ באשה שנישאה בחופה וקידושין, ואחר כך נפרדה מבעלה בערכאות, ונישאה לאחר בערכאות ונולד לה בן, ושאלו את פי החזון איש והורה ש"אין לפסול את הבן, כי אין האם נאמנת לפוסלו, ואשר לאב, הרי לא היתה לו כל ידיעה שהאשה היא אשת איש, וכל מה שידע בזה היה מפי האשה בלבד, ולכן אין כאן "יכיר" של האב לפסול את הבן". ויותר מכך א"ל החזון איש שמאחר ואין לפסול את הבן, אין גם מקום לפוגמו, ולכן אין מקום לציין זאת בהחלטת בית הדין. ע"ש. ע"כ.

אם כן גם בנידון דידן, דאף שהאם טוענת שהיתה הרה בשעת מות בעלה הראשון, ובעלה השני נשא אותה שלא כדין, אין היא נאמנת לפסול את ילדיה, גם אם נאמר שהרתה אותם מבעלה השני.

סוף דבר, ילדי האם שלגביהם נשאלה השאלה, מותרים לבא בקהל ה'.

בברכת התורה,

יצחק יוסף

הראשון לציון הרב הראשי לישראל

חלק חושן משפט

אגרות ומכתבים

סימן א

כתובה שטעו בכתיבת התאריך, טעות בשטר

בס״ד, כ״ט אדר ב תשע״ו

לכבוד היקר והנעלה, איש על העדה

הרה״ג **עוזיאל אליהו** שליט״א

רב המועצה האזורית משגב

שלום וברכה וישע רב,

אודות שאלתו בדבר כתובה שטעו בתאריך, שהיה צריך לכתוב בכתובה ברביעי בשבת שבעה ועשרים יום, והם כתבו ברביעי בשבת תשעה ועשרים יום.

הנה בכתובה מאוחרת, שאיחרו בכתובה את התאריך, כיון שדין הכתובה כשטר חוב שהמאוחרים כשרים, אם כן גם כתובה זו כשרה, וכן כתב בתשב״ץ (סימן תנ״ז) אבל בפירוש שבעת הנרות שסביב התשב״ץ כתב, שצריך לפסול כתובה כזו, מפני שהאשה אינה יכולה לגבות ממשועבדים עד זמן זה, ותהיה קלה בעיניו להוציאה עד תאריך זה, ולדעתו צריך לכתוב כתובה חדשה.

ולמעשה הכשירו האחרונים כתובה מאוחרת אם הגיע כבר הזמן המאוחר, וכן כתב בעזר מקודש (ריש סימן ס״ו), וכן פסק בשו״ת מנחת יצחק ח״ו (סימן קמ״ח).

ובפרט במקרה הנ״ל שיש סתירה בין היום לבין התאריך, שהיום רביעי הוא כ״ז כסליו תשע״ו, וכתבו כ״ט כסליו, דהנה בשלחן ערוך חושן משפט (סימן מ״ג ס״ה) כתב: אם כתב ברביעי לשבת, כ״ב לתשרי, ונמצא שאינו מכוון, שרביעי בשבת של תשרי של אותה שנה היה ביום (ארבע) ועשרים, אפילו הכי כשר. ע״כ. ומבואר בנושאי הכלים שם, שאדם עשוי לטעות ביומיים, ונלך אחר תאריך יום השבוע, שמסתמא ביום בשבוע אין טועים, ותולים שטעו בתאריך החודש, והכתובה במקרה שכזה כשרה.

ועיין בש״ך (שם ס״ק ז) דמאי דכשר הוא משום דתלינן שטעו בעיבורא דירחא. ואמנם רבינו תם במרדכי (ריש ראש השנה סימן ת״ש) פליג בזה, ומייתי ליה בפסקי מהרא״י (סוף סימן י״א). ע״ש. וגם הרב בהגהות באבן העזר (סימן קכ״ו סעיף כ״א) כתב שיש חולקין, והוא דעת הריב״ש (סימן קי״ז), ואם כן תימה על מה שסתם כאן כדברי מחבר השלחן ערוך. ושמא דוקא בגיטין נראה לו להרב להחמיר, או דשאני הכא בחודש תשרי כ״ב בו, דהוא שמיני עצרת, דעל כרחך השטר מאוחר. ומכל מקום רבינו תם חולק להדיא, וכן מסיק בפסקי מהרא״י שם, דבאור זרוע דסנהדרין (סימן ע״ז) מייתי דרבינו תם ועוד שני גאונים עמו פסלו שטר כזה. ע״ש. ונראה טעמם, דבתרי יומי לא אמרינן דטעי, או בתר רובא דירחא לא אמרינן דטעי, כדלעיל סימן ל׳ [בש״ך ס״ק ט״ו. ועיין בתשובת מהר״א ן׳ חיים סימן ק״י], וצ״ע לדינא. ע״כ.

והנה לגבי גט, נודע שעיקר התקנה לכתוב זמן בגט, מבואר בגמ׳ גיטין (י״ז ע״א) שלד׳ ר״י הוא משום בת אחותו, ולריש לקיש הוא משום פירות. וכתבו התוס׳ כדי שתדע האשה מתי נכתב ונחתם, ולא תפסיד פירות עד שעת נתינה. והקשו התוס׳, דא״כ גט מאוחר יפסל מה״ט, ובפ׳ גט פשוט מוכח דכשר. ואומר ר״י, דבמאוחר אין הבעל מפסיד פירות משעת חתימה אלא משעת הזמן, דאין ראוי לגרש בו אפילו נתנו לה לאלתר, ואין הגירושין חלין עד הזמן. ע״ש. וכן כתב הרא״ש, ובשם הראב״ד (בהשגות פ״א דגירושין) כתב, דמאוחר כשר לגרש בו לאלתר, אלא שיש לבעל פירות עד אותו זמן הכתוב בגט. וביאר הרא״ש, אין החשש משום פירי, דס״ל דהיא מחלה לבעל הפירות עד אותו זמן, כיון

שידעה שנכתב הזמן מאוחר, ובלא ידעה תראה האשה גיטה בבית דין, ויכתבו לה בית דין שהיום נתגרשה. ע"ש. ולכאורה אכתי קשה דניחוש לשמא יחפה, ועי' בק"נ שם. והר"ן כתב, דזה באמת טעם הרמב"ם דפוסל גט מאוחר, וכבר הקשו כן הבית יוסף והב"ש (א"ע סימן קכ"ז סקט"ו). ומה שתי' הבית יוסף דדומה כאלו אם הי' כתוב שבוע פלוני, או שנה פלונית, הקשה הב"ש, דלכאורה אין לו דמיון לשבוע ושנה, דהא כאן אין בו כלל זמן מבורר, וכל אימת שתזנה י"ל שהי' אחר הגט, וכן העיר בלח"מ (פ"א מה' גירושין הלכה כ"ה), וביאור דבריהם ע"פ מ"ש רש"י גיטין (דף י"ז ע"ב ד"ה ולשבוע דבתרי'), שכתב, ולשבוע דבתרא ל"מ לזנות דלא תקטול, דבלא זמן נמי לא מקטלא, דספק נפשות להקל. ע"כ. וע"כ דמהני לשבוע דלקמי', והכא לא אהני כלל, דתאמר לעולם דכבר היא מגורשת, והגט מאוחר, והב"ש כתב דאפשר דס"ל כל שאין הזמן מבורר עלי' להביא ראי', וכן משמע ממ"ש בפרישה בשם מהרש"ל (ס"ק ט"ז), ול"ד לאם אין כותב זמן כלל, דשם לא נעשה כלל כתקנות חז"ל, ופסול אף דאינו יכול לחפות עלי'. עכ"ד. ומד' רש"י הנ"ל לא משמע כן, דאם כן י"ל מהני לשבוע דבתרא, דכיון שלא נעשה כתקנות חז"ל עלי' להביא ראי', ועי' בפרישה שם, ובהגהות חכמת שלמה שם.

ודעת הרמב"ם דגט מאוחר פסול כמבואר בדבריו (פ"א מגירושין הלכה כ"ה), והוא משום דס"ל כד' הראב"ד דהגט חל מיד, ויש חשש ריפוי ומשום פירי, ובה"ה מבואר הטעם משום גזירה מאוחר אטו מוקדם, ובס' ג"פ (ס"ק כ"ו, וכ"ט) מצדד לומר דאף לד' הרמב"ם, אם לא נתנו ביד האשה עד שהגיע זמן הכתוב בגט, גם כן כשר, דל"ש כל הטעמים. ע"ש. וכן כתב בס' תו"ג (ס"ק י"ב) דאף הרמב"ם לא פסל רק ליתן להאשה קודם שהגיע הזמן, אבל כשמחזיקין אותו העדים בידם, ואין מוציאין אותו מידם למסור להאשה עד שהגיע הזמן הכתוב בגט, הרמב"ם מודה דכשר, ועי' ב"ש (סימן קל"ב ס"ק א') שמכשיר בזה. עכ"ד.

והנה הרא"ש בתשובה (כלל מה, סימן כה) כתב, שאין לפסול גט שכתוב בו כ' לחדש שבט, והוא כ"א, ונמצא שהקדים זמן הגט יום אחד והוה מוקדם, דכיון שידוע שר"ח שבט היה ביום ה' ורביעי בשבת א"א להיות כ' בחדש אלא כ"א, תלינן בט"ס שלא היה זכור קביעות החדש ולא הוה מוקדם, ואף על גב דקיימא לן דדוקא עד רובו של חדש טעי אינשי בקביעותא דירחי, הכא אין חילוק, דע"כ טעה, שהרי דבריו סותרים זא"ז, אם הוא רביעי הוא א' לחדש, ואם הוא כ' בחדש הרי הוא ביום ג', ובע"כ טעה או בקביעות החדש הנכון או בין יום ג' לד', ובימי השבוע לא שכיחי דטעי אינשי, הלכך תלינן הטעות בקביעות החדש ואין כאן הקדמה וכשר הגט. והובא בטור (אבן העזר סימן קכו). והיינו שכיון שבע"כ הדברים סותרים, לכן תלינן בט"ס. וכמו שביאר גם כן בתה"ד (פסקים סימן יא).

וכן פסק בשלחן ערוך שם (סעיף כא) שאם כתב ברביעי עשרים יום לירח שבט, ודילג ולא כתב בשבת, וגם יום רביעי היה כ"א לשבט, והוא כתב עשרים, הגט כשר. ע"כ. ואף שהרמ"א כתב שיש חולקין ופוסלין בכהאי גוונא. והוא מדברי הריב"ש (סימן קיז). כתב בפ"ת שם (סק"ל) בשם מהר"ם כ"ץ (בשו"ת שבס' ג"א), דשבעה"ד יכולין לסמוך אדיעה קמייתא. אמנם לדידן בלא"ה העיקר כפסק מרן. [וגם הרמ"א, אין הכרח שחולק בזה, כמו שכתבו בעלי הכללים בכללי הרמ"א, כל שלא סיים וכן עיקר].

והרשב"א בתשובה (ח"ז סימן תכה) כתב, אם כתבו הפרט בטעות בתוך הכתובה, כגון שהיה להם לכתוב שנת ע"ו, וכתבו שנת ע"ה, ולא הרגישו בזה עד אחר הנשואין. הכתובה פסולה מפני שהיא מוקדמת, אבל החופה אינה בטעות, לפי שהבעל הקנה לה תנאי כתובה, וצריך לכתוב כתובה אחרת, שאסור לשהותה בלא כתובה, אבל אם כתב על זה אינה פסולה, לפי שהמאוחרין כשרין. ע"כ. ואפשר שבזה גם הרא"ש מודה, כיון שכאן אין הוכחה של טעות ממ"נ בתוך השטר עצמו.

אך עוד תשובה כיוצא בזה כתב הרשב"א בחלק ג' (סימן ד), והובאה בבית יוסף (חושן משפט סימן מג), לגבי שטר מתנה, שהיה לו לכתוב בשנת נ"ח, וטעה וכתב בשנת נ"ז, ומוכיח מתוכה שהוא ט"ס, שכתוב בו ותנו לפלוני חתני, ובשנת נ"ז לא היה עדיין חתנו, וחתום בשטר גברא רבא בתורה ובחסידות, וכתב, שאין

כל זה מציל מלפסול השטר. והעיר מזה בתשו׳ הראנ״ח (סימן קי), שהרי כאן כתב הרשב״א לפסול אף על פי שבשטר עצמו מוכח שיש טעות. וכתב די״ל דקרי ליה חתנו מפני שהיה ארוס, ואם כן אין זו הוכחה ברורה. וע״ש דמכל מקום כל הנידון בזה הוא במקום שההקדמה פוסלת, אבל אין לפסול כאן מטעם מזוייף מתוכו.

ולכן כיון שאפשר בנקל להחליף כתובה יחליפו כתובה כדין כתובה דאשתכח בה טעותא, ויכתבו ברביעי בשבת שבעה ועשרים יום.

וע׳ בשו״ת היכל יצחק (אבן העזר ב סימן מד) שדן אודות אשה אחת היושבת בפ״ת שתבעה גט מבעלה היושב בעיר טהרן, הבעל עיגן את אשתו זמן רב ולבסוף הסכים לגרשה. מביה״ד בטהרן נשלח לבית דין פ״ת גט יחד עם שתי ההרשאות, של שליח ראשון ושליח שני. הכל נעשה כדת וכדין. אולם יש סתירה בתאריכים. תאריך הגט, וכן תאריך ההרשאה של שליח ראשון, הוא: יום שני, ששי לחודש אדר א׳. תאריך הרשאת שליח שני הוא: יום שלישי, שביעי לחודש אדר א׳. ברם, בהרשאה שניה כתוב שהגט נכתב ביום שלישי, שביעי לחודש אדר א׳. דא עקא שבגלל בלבולים השוררים כעת במדינת פרס אין לנו שוב קשר עם הבית דין, ויש חשש שלא יוכלו להשיג גט חדש. במקרה כזה מה יהא דינו של גט זה? ושם ציין לשו״ת עין יצחק ח״ב (סימן מ״ח), שדן בכיו״ב, והתיר למסור לאשה את הגט, ולהתירה מכבלי העיגון. גם בשו״ת עצי הלבנון (סימן קכ״ג להגרי״ל צירלסון) כתב, דטעות בזמן בהרשאה הראשונה, שנכתב תרע״ד במקום שנת תרע״ג, אינו מעכב והכשיר. וכיו״ב כתב בשו״ת נאות דשא (להגר״ש קלוגר סימן לג) ע״ד טעות בהרשאה. וע״ש דמאחר שהם הממונים על גיטין אפילו אם היה ידוע שאינם ת״ח, יש לדונם כסתם ספרי דדייני דמיגמר גמירי, ויש להחזיק שלא סרו אף כקוצו של יו״ד מסדר הגיטין שלפניהם, שבודאי נתחבר מכבר הימים על ידי אדם גדול, כי לפנים היו גם ביניהם גדולי תורה, ובפרט בבבל שמהם היו שולחים להם ספרים, ששם עדיין נמצאים ת״ח מובהקים.

גם בשו״ת מהרש״ם חלק א׳ (סימן קל״ב), כתב, בעובדא שבההרשאה השניה מהשליח הראשון להשליח שני נכתב שהגט שנעשה עליו פב״פ שליח להולכה וכו׳ נכתב ונחתם וכו׳, בחמישי בשבת, ובאמת שהגט וההרשאה הראשונה נכתבו ברביעי בשבת, אך ההרשאה השנייה נכתבה בחמישי בשבת, וע״ש שהיו עוד ריעותות בהרשאות. ובסוף התשובה כתב, כבר העלה בתשובת פ״י (ח״א אה״ע סימן ג׳), דדוקא בנידון הריב״ש שנראה שטעו בדין יש להחמיר, מה שאין כן היכא שיש לתלות בט״ס, ובפרט בזמן הזה שיש לפנינו סדרי גיטין, פשיטא שאין להחמיר בכהאי גוונא. ובתשובה הלק״מ (בסוף הספר בקונטרס לגיטין סימן נ״א) מפורש דבטעות בהרשאה, ובפרט בדאיכא למתלי בט״ס, יש להתיר ליתן הגט, ובמקום עיגון אין להחמיר כלל, דהא מבואר (ביורה דעה סימן רמ״ב סי״ד בהג״ה) להקל במקום עיגון גם אם המסדר אינו מוסמך, ובתשובת רד״ך (בית כ״א) מבואר, דגם במסדר עם הארץ וכו׳, ומוכח דאינו פסול בדיעבד וכו׳. ובדליכא ריעותא בגט אין לפוסלו בשביל שסידר איש פשוט שא״י בטיב גו״ק. ע״ש. ועיין עוד בשו״ת מהרש״ם חלק ב׳ (סימן קס״א) ובלוח המפתחות לאותו סימן.

ובשו״ת מנחת יצחק חלק א (סימן כה) נשאל בגט שסידרו לבעל המגרש הנמצא בבית האסורים, ונמסר ליד שליח ביום שני י״ח ימים לירח תמוז, וטעה הסופר וכתב י״ח ימים לירח אב, והגט עדיין ביד השליח, ואי אפשר לחזור ולסדר עוד הפעם, כי בקושי גדול פעלו אצלו ליתן הגט בפעם הזאת, ואם נבקש ממנו עוד הפעם יש לחוש שיכעס ויבטל הגט, ולא יתן גט אחר, ולכאורה יש לחוש מטעם גט מאוחר, וגם שיש סתירה מימי החודש לימי השבוע, די״ח ימים לירח אב יהי׳ ביום ג׳. ועוד, שהרי הבעל לא ידע מכל זה. וע״ש עוד בסימן כו, שהביא ממכתבו של הרה״ג מליברפול, וז״ל, עשיתי כעצתו של הדר״ג, והגט נמסר כדין ביום ב׳ י״ז מנ״א, לפי יום השבוע ולא ביום החודש י״ח מנ״א, אולם ברצוני להודיע להדר״ג שגם גאוני ארצנו הקדושה הסכימו לדעתו למסרו ביום ב׳, י״ז מנ״א, ופניתי בענין גט זה להגרא״י אונטרמן, והשיב שדן בזה לפני הגרא״י הרצוג, וגם אחד הרבנים

מבית דינו שאל את חות דעתו של הגאון החזון איש, וכולם הסכימו שהגט כשר, ומדייקים כן מהשלחן ערוך (בסימן קכ״ז) להכשיר גט מאוחר, שהרי כתב דעה ראשונה בהחלט, והדעה השניה כתב בלשון ויש פוסלין, וידוע מ״ש הרמ״ע מפאנו, דבאופן זה הדעה הראשונה הוא עיקר, והרי רוב הפוסקים סוברים דגם הרמב״ם מכשיר גט מאוחר, אם ימסר בזמן הכתוב בגט, והנה הגאונים הנ״ל מציעים למסור הגט ביום ב׳ י״ז מנ״א, ולא לעשות קרע ב״ד עד יום ג׳, י״ח מנ״א, מפני הספק שמא הזמן הוא י״ח אב. ואם הגט נקרע קודם יש דעות הפוסלין, אולם לכאורה יש מקום לדון, כי מכיון שהבעל לא ידע שאיחרוהו תתבטל השליחות מתורת לתקוני שדרתיך, והרי גריעותא הוא, שלא יוכל הבעל לישא אשה אחרת עד יום הזמן המאוחר, אמנם היכא שהבעל בבית כלא, אפשר שאין קפידא, עי׳ במשכנות יעקב (א״ע קכ״ז) ובס׳ עין יצחק (ח״ב תשו׳ י״ד).

וכל זה לגבי גט, אבל לענין כתובה קיל טפי, ואמנם היכא דאפשר בנקל להחליף כתובה יחליפו כתובה כדין כתובה דאשתכח בה טעותא, ויכתבו ברביעי בשבת שבעה ועשרים יום. ואם קשה להשיג את העדים שהיו בחופה, יכולים להחתים עדים אחרים, ולאו דוקא העדים שהיו בחופה.

בברכת התורה,

יצחק יוסף

הראשון לציון הרב הראשי לישראל

סימן ב
כל הזכויות שמורות בתקליטורים

בס״ד, י״א אייר תשע״ה,

לכבוד היקר הר״ר מרדכי א. בוטינדר הי״ו

הנני להשיב לשאלותיו בקצירת האומ׳ר מדוחק השעה:

א. דיסק שכתוב עליו כל הזכויות שמורות, אם מותר לצורבו, אציגה נא בזה מאשר העליתי בס״ד לענין העתקה מספרי קודש, ודון מינה ואוקי באתרין: הנה נודע שכמה מפוסקי דורינו דעתם בקודש לאסור בזה איסר, שלא להדפיס ספר בלא רשות המחבר, כל שכתב בספר כל הזכויות שמורות, ואף מי שקנה ספר ורוצה לצלם את כולו עבור חבירו באופן פרטי, גם בזה יש למנוע הדבר, דהוי כהתנה תנאי בפירוש בעת הקנייה, שהוא מוכר לו את הספר על דעת שלא יצלמו את הספר, שהרי אם כל אחד יצלם לעצמו, יהיו כאלה שלא ירכשו את הספר בדמים, אם יוכלו לחסוך על ידי הצילום, ואף שהספר יצא מתחת ידו וכבר הוי ממון הקונה, מכל מקום למה יגרע זה מכל תנאי שבממון, שאם המוכר מתנה בפירוש שהוא מוכר לו דבר זה על דעת כן, הוי תנאי גמור. וכל תנאי שבממון תנאו קיים.

וכן דעת הגאון שואל ומשיב, וז״ל: דזה ודאי שספר חדש שמדפיס מחבר וזכה שדבריו מתקבלים על פני תבל, פשיטא שיש לו זכות בזה לעולם, והרי בלאו הכי אם מדפיסים או מחדשים איזה מלאכה אינו רשאי אחר לעשות בלא רשותו, והרי נודע שרבינו אברהם יעקב מהרובושוב שעשה החשבון במאשין, כל ימיו קיבל שכרו מהקיר״ה בווארשא, ולא יהא תורה שלימה שלנו כשיחה בטלה שלהם, וזה דבר שהשכל מכחישו, ומעשים בכל יום שמדפיס חיבור יש לו וכן לבא כוחו זכות. וע״ש שכתב שכך סבירא להו להצל״ח וההפלאה.

וז״ל הרב בעל ההפלאה לספר כתובה (דפוס אופיבאך, הובא בספר משנת זכויות היוצר): ולהיות כי לא רציתי להטריח רבות את הגאונים הגדולים אשר בארץ, בדבר הסכמות ושמתות, על כן הנני גוזר בעצמי בגזרת נח״ש שלא ירים איש את ידו להדפיס את חיבורי, הן כולו והן מקצתו, הן קונטרס אחרון, בלתי ידיעתי ורשותי. ולשומע ינעם. כך סובר הבית יצחק (סימן פ׳) בשם הגאון רבי פייבל שעייר אבד״ק בראדין. ובספר ברכת שלמה (סימן כד אות ד׳) כתב, שאף הבית יצחק החולק על השואל ומשיב, וסובר שמן התורה אין זכויות יוצרים, ויש בזה רק מכח דינא דמלכותא דינא, או מצד המנהג הפשוט, מכל מקום בנקודת הלכה אחת הם תמימי דעה שאם הספר לא יצא לאור יש איסור להדפיסו לאחרים. ע״ש. ואם כשמכר התנה שלא ידפיסו בלא רשותו, הרי ברור שהזכות הבלעדית נשארת

למחבר. ובאות ד׳ כתב עוד, כמו כן אין מסקנתו של הבית יצחק ברורה בנוגע לספרי חול, אשר עליהם לא נאמר מה אני בחנם וכו׳, הרי יתכן שבעלותו של המחבר נמשכת לתמיד. אכן נראה מדבריו שטעם זה דמה אני בחנם צירף כסניף. ובספר שערי ציון (סימן ו׳ הערה ו׳) כתב, דמסתבר שדברי הרב בית יצחק נאמרו בתקופתו שגם בהדפסה השניה היו הרבה הוצאות, ואומדן דעת של המחברים היה שאחרי שמכרו פעם ראשונה לא יקפידו אם ידפיסו אחרים ויפיצו מעיינותיהם חוצה. והיה איכפת להם שבהדפסה הראשונה שהדפיסו לא יפסידו. מה שאין כן היום שמקפידים שלא ידפיסו, ובפרט בספר שנפוץ הרבה, שנהפכת הזכות לזכות ממונית, אפשר שהבית יצחק מודה שאסור לאחר להדפיס. וכן סבירא להו להרב עמודי אש, מחנה חיים (חושן משפט סימן מט), משיב דבר (סימן כד), השדי חמד בתחלתו (דפוס וארשא) הקדמת בניו של רבי שניאור מלאדי לספרו של אביהם על הלכות פסח, דפוס שקלאב, שנת תקע״ד, המנחת יצחק ח״ט (סימן קנג) והביא שם הרבה פוסקים ומחברים שכתבו, שפשוט הוא שהמחבר עצמו יכול לאסור על אחרים להדפיס את ספרו. וסיים, ונתקבל דעתם למעשה. ע״כ. וכן הוכיח המנחת יצחק מצוואת החפץ חיים, שנותן רשות לכל אחד להדפיס את המשנה ברורה, ובתנאי שמכל מאה טפסים יתן ארבע חנם לבית המדרש, או לחבורת לומדים. וראה בשו״ת יביע אומר ח״ז (חלק חושן משפט סימן ט׳). שדעתו כהרב שואל ומשיב. עש״ב. [ואמנם בקלטות של ד״ת, הקלטה מתוך שיחה שנאמרה ברבים, בזה דעת מרן אאמו״ר זיע״א דמותר להעתיקו בשבילו, דמה אני בחנם וכו׳, ושאני קלטות מהשקעה גדולה של כתיבת והדפסת ספר].

וכן משמע מדברי מהר״י אייבשיץ ז״ל בהקדמה לספרו כרתי ופלתי (דפוס אלטונא שנת תקכג) שכתב בזה״ל: והנה לא רציתי לקחת הסכמה מגאוני הזמן כסדר חובר חיבור, כי לא מצאתי בהם תועלת, כי בלאו הכי כל זמן שספרי אינו נמכר, ונתמלא חסרוני בהוצאות רב שהיה לי על הדפוס, מי ידפיסו כתבניתו ויפזר הונו על מגן, ספק אתו ספק אינו אתו, ואחרי הנמכר גאולה היה להם אשר מורשים להדפיסו שנית, ומחזיקנא טובתם במודים דרבנן, ואם כן מה תועלת יש בהסכמה רחוק משכר וקרוב להפסד, כי דרך המסכימים להרבות בשבח המחבר וכו׳. ע״כ. ומשמע שכל טעמו בגלל שהספר בזמנו לא היה נמכר הרבה, ולכן כתב מי ידפיסו כתבניתו ויפזר הונו על מגן, אבל אלמלא הספר היה נמכר והיה ריוח למחבר בכך, אין הכי נמי שייך בזה בעלות.

ואי משום שנוטל שכר דברי תורה, בפשטות מצד זה אין לחוש, שהרי המחבר השקיע ממון רב בהוצאת הספר, וגם השקיע מזמנו בכתיבת הספר ועריכתו לדפוס, והרי זה כמלמד תורה הנוטל שכר בטלה, ובפרט בספר שהמחבר צריך להיות תלמיד חכם כדי לכתוב תשובות בהלכה, או סוגיות בש״ס, ועסק במשך שנים בלימוד התורה בהתמדה, כדי שיהיה תלמיד חכם בר הכי הראוי לחיבור ספר, הרי שנטילת הריוח עבור הספר הוא בכלל שכר בטלה של אותן שנים שיכל לעבוד באיזו-שהיא עבודה אחרת המכניסה לבעליה ממון רב.

ב. לענין שמירת מנהגי אבותינו בישיבה שרוב תלמידיה מבני עדות אשכנז, אין לקבוע בזה מסמרות, וכבר אמרו חכמים זיל בקרתא זיל בנימוסא, וישנם דברים הנוגדים את סדרי הישיבה והנהגותיה, ולכן צריך להפעיל תמיד שיקול דעת בכדי להבחין כיצד לנהוג בכל דבר ודבר, ועל כן תראו לשאול תלמיד חכם ומורה הוראה מובהק בכל שאלה ושאלה בכדי לדעת את המעשה אשר תעשון.

ויה״ר שתזכה לשקוד עוד על דלתות התורה והיראה ללמוד וללמד לשמור ולעשות. כי הם חיינו ואורך ימינו ובהם נהגה יומם ולילה. וקבע לך זמן מסויים ללמוד את ספרי מרן אאמו״ר זצוק״ל, ומן הראוי להתחיל בשו״ת יחוה דעת מריש עד כלה בכדי שתלמד כיצד ניגשים לפסיקת ההלכה. וחפץ ה׳ בידך יצלח, והיה שמך כשם הגדולים אשר בארץ.

בברכת התורה,

יצחק יוסף

הראשון לציון הרב הראשי לישראל

סימן ג

חומר איסור הפלה מסיבה כלכלית

ב״ה. חשון תשע״ו

לכבוד הרה״ג רבי **משה יוחאי רז** שליט״א

מרביץ תורה ורב קהלת תפלה למשה בעיר לוד.

באשר שאלו אותו בעיר לוד ממשפחה ברוכת ילדים, המבקשים היתר להפיל את העובר, מסיבה כלכלית, אם יש דרך היתר בזה.

הנה במשנה סנהדרין (נז:) שנינו, רבי ישמעאל אומר, בן נח נהרג על העוברים, כלומר, גוי שהרג עובר בכוונה תחלה, כגון שביצע הפלה לאשה מעוברת, דינו כשופך דמים ממש, וחייב מיתה בבית דין של בני נח. שהרי הפסוק אומר, שופך דם האדם באדם דמו ישפך, איזהו אדם שהוא כאדם, זהו עובר שבמעי אמו. וכ״פ הרמב״ם (פרק ט׳ מהלכות מלכים הלכה ד׳): בן נח שהרג נפש, אפילו עובר במעי אמו, נהרג עליו. מה שאין כן בישראל. ע״כ. ומבואר בתוס׳ (סנהדרין נט.) דאף שישראל אינו נהרג על העוברין, מכל מקום אסור מן התורה, דליכא מידי דלישראל שרי ולעכו״ם אסור. וכ״כ התוס׳ בחולין לג. שיש בזה על כל פנים איסור מן התורה. וכן כתב הגאון הרגאצובי בשו״ת צפנת פענח (סימן נט), שהריגת עובר על ידי ישראל הוי בגדר שפיכות דמים, ואסור מן התורה, כמבואר בתוס׳ סנהדרין הנ״ל. וכן כתבו המהר״ם שיק (בחלק יורה דעה סימן קנה), והגאון רבי יצחק שמלעקיס בשו״ת בית יצחק (חלק ב׳ יורה דעה סימן קסב), דבזוהר הקדוש (פרשת שמות דף ג ע״ב) אמרו, הגורם להרוג עובר במי אמו, הרי הוא סותר בנינו ואומנותו של הקב״ה הבורא והיוצר. וגורם לשכינה שתסתלק מישראל, וגזירות קשות ורעות באות לעולם, חרב דבר ורעב. צא ולמד מאבותינו במצרים, שאע״פ שפרעה גזר עליהן כל הבן הילוד היאורה תשליכוהו, לא נמצא ביניהם איש שיעשה הפלה לאשה, להרוג העובר שבמעיה, וכל שכן לאחר לידה, ובזכות זה נגאלו ישראל ממצרים. ע״כ. והגאון רבי מאיר שמחה מדווינסק בספר משך חכמה (ריש פרשת ויקהל) כתב, שישראל ההורג עובר במעי אמו, חייב מיתה בידי שמים, אע״פ שאינו נהרג על ידי הסנהדרין, שנאמר, ומכה אדם יומת. ופירוש יומת היינו בידי שמים. כמו שדרשו חז״ל במכילתא על הפסוק סקול יסקל וגם בעליו ימות, דהיינו מיתה בידי שמים. ואף כאן הכוונה שההורג עובר שנקרא אדם, כמו שדרשו בפסוק שופך דם האדם באדם דמו ישפך, שזהו עובר במעי אמו, חייב מיתה בידי שמים. ונמצא שאף בישראל ההורג עובר יש חיוב מיתה בידי שמים. וכן כתב בשו״ת דברי יששכר (חלק חו״מ סימן קסח) שרצח עובר הוא איסור מן התורה. והרי הוא כשופך דמים, שהרי גדולה מזו אמרו חז״ל בנדה (יג.) שהמוציא ז״ל חייב מיתה בידי שמים, והרי הוא כשופך דמים, וכמו שכתוב בתורה במעשה של ער ואונן, וירע בעיני ה׳ אשר עשה וימת גם אותו. וכל שכן ההורג עובר שכבר נוצר שחייב מיתה בידי שמים. וראה עוד להגאון רבי שלמה הכהן מוילנא, בתשובה שהובאה בקונטרס ידי משה שבסוף ספר הפרנס (דף פו ע״ב). ע״ש. ומה שכתבו התוס׳ בנדה (מד:) שמותר לישראל להרוג עובר, זהו במקום פיקוח נפש, וכמו ששנינו באהלות סוף פרק ז׳.

ויש לדון אודות מעשה שהיה, בנערה פתיה חילונית שנתפתתה לנבל אחד והרתה לו לזנונים, ודרשה ממנו לקיים הבטחתו לישא אותה לאשה, ואיימה שאם לא ישאנה תפיל את עוברה, אך למרות תחנוניה השיב אותו נבל בשלילה. והציע, כי יקדשנה בעורמה, על ידי מסירת מודעה לפני עדים שהוא מקדשה בלי רצון רק למראית העין, כדי שלא תפיל. וגם יזמין עדים פסולים. והרב יסדר קידושין לתומו, מבלי שידע על הערמה, אך לאחר הלידה הוא יוכיח על ידי עדי המודעה ועדי הקידושין הפסולים שכל מעשיו היו מעשה הטעיה כדי שלא תפיל. האם מותר להשתמש בעורמה זו או לא. ודן בזה הגר״י זילברשטיין בקובץ בית הלל (טבת תשס״א) והביא בשם הגרי״ש אלישיב, שאסר להשתמש בעורמה זו, מצד זה שאסור לרב המסדר קידושין לעבור על איסורי תורה של ברכות לבטלה וכו׳ בגלל איומים. הגע עצמך אדם שידרוש מחבירו שיחלל שבת ואם לאו הוא יתאבד, האם נחלל שבת כדי להציל את נפשו. ועיין בחפץ חיים (הלכות רכילות כלל ט׳) שכתב, השומע מראובן המאיים שיפגע בשמעון, אם ראובן ביצע כבר בעבר את איומיו, או שהשומע מכיר מתוך

הענין שבודאי יעשה ויבצע את איומיו, חייב השומע להזהיר את שמעון על כך. וע״ש בבאר מים חיים שכתב להסתפק דשמא גם כשהשומע אינו מכיר אם ראובן מבצע את איומיו, דגם בזה צריך לגלות את איומו, שהרי גדליה בן אחיקם, יוחנן בן קרח סיפר לו שישמעאל בן נתניה מבקש להורגו, ועשה כדין שגילה לו, דאף דאמרינן דעביד איניש דגזים ולא עביד, והיינו שמאיים ואינו מבצע את האיום שלו, עם כל זה בעניני נפשות חיישינן למיעוט שמא יבצע את איומו, ולכן הלך יוחנן וסיפר זאת לגדליה. ולפ״ז בנ״ד לכאורה יש לחוש לחיי העובר מכח איומי אמו שתבצע הפלה. אך מאידך כאשר הרמאות תתגלה יהיה בזה חילול ה׳, ולכן יש להשפיע על האשה שלא תפיל את עוברה, ויתנו לה ממון ע״ז. [או שישלחו אותה לכמה חודשים לחו״ל, כדי להציל העובר].

וכיוצא בזה דן בשו״ת מלמד להועיל באשה אחת שדרשה שבנה שילמד בגמינסיה בגרמניה. ולפי החוק צריך ללמוד שם גם בשבת. ובנה סירב לכתוב ולחלל שבת בלימודיו. והאם איימה בהתאבדות אם הבן לא ילמד שם, ופסק שם המלמד להועיל דאסור לבן ללמוד בשבת למרות האיום של האם. וע״ש בקובץ הנז׳ שכתב קצת סמך לזה מהמבואר ברמ״א (יו״ד סי׳ שלד ס״א) ומנדין למי שהוא חייב נידוי, ואפי׳ שיש לחוש שעל ידי כן יצא לתרבות רעה, אין לחוש בכך. ע״כ. וכמו כן אין להכנע לאיום בהתאבדות. וע״ש מה שכתב עוד בזה.

אלא דבמה שחשש מצד הברכות לבטלה שיברך הרב מסדר הקידושין, הנה לפי המבואר בשו״ת יביע אומר הנ״ל אין זה פשוט ומוסכם דברכות לבטלה איסורם מן התורה, ולפי המבואר ביביע אומר שם יש לעיין לנידון דידן, ועוד חזון למועד.

ויש באמתחתי מכתב ממרן אאמו״ר, מתאריך ט״ז שבט תשכ״ג, שכתב בזה״ל:

לכבוד ידיד נפשי הרב הגאון המובהק כש״ת מוהר״ר יהושע זליג דיסקין [שליט״א], הרב דפרדס חנה, יעמוד חי ובריא אולם לעד לעולם.

אחד״ש הדר״ג קיבלתי מכתבו מיום י״ג שבט דנא, ובאמת שהענין חמור הרבה, וצריך להתייעץ בכל מקרה לגופו עם חכם בקי בהוראה, ולא לתת תורת כל אחד בידו בענין חמור כזה של רציחה, ובכל זאת אכתוב לכב׳ מה שנראה לפום ריהטא, כי נודע מה שכתב בתוש׳ מהרי״ט (ח״א סימן צט) שמותר להתעסק בהפלת עובר אם יש בזה צורך האם. ע״ש. וכן בשו״ת תורת חסד מלובלין (תאהע״ז סימן מב אות לב), ובשו״ת בית שלמה (חחו״מ סימן קלב) הביאו את כל דברי הפוסקים, וכתב דלא שייך כאן מאי חזית דדמא דידך סומק טפי, כיון שעל כל פנים אין האיסור בהריגת העובר אלא מדרבנן. ובפרט שיש מקום להתיר לגמרי לפ״ד התוס׳ בנדה (מד. ד״ה איהו מיית ברישא). ואמנם בשו״ת רב פעלים (ח״א תאהע״ז סימן ד׳) הביא מה שכתב החוות יאיר (סימן לא) להחמיר אף בהפלת עובר ממזר. והביא מ״ש בשאילת יעב״ץ (סימן מג), ותשו׳ מהרי״ט הנ״ל. ולא רצה להכריע. ע״ש. ועיין בשו״ת דברי יששכר (סימן קסח), ולבושי מרדכי (יורה דעה תנינא סימן פז), ובשו״ת חיים ושלום ח״א (סימן מ) בשם שו״ת שפת חים (תאהע״ז סימן יד). ובשו״ת בנין דוד (סימן מז), ובשו״ת משפטי עוזיאל (חו״מ מו מז). ע״ש. ומכל מקום לפע״ד במקום סכנת נפשות יש מקום למורה להורות היתר בדבר. וע׳ בשו״ת מקור חיים סגאלוויץ (סימן טו), ובלבד שתהיה על פי עדות וחוות דעת של רופאים מומחים שנשקפת סכנה לאם על ידי זה. ומכל מקום אינני רוצה להורות בדבר חמור כזה מבלי שיצטרף לדעתי זאת מעכת״ר, ואם ירצה מעכ״ת להורות היתר, נימטיין שיביא מכשורא, ויש הרבה להאריך לא עט האסף, כעת. ובפרט שהשואל יושב ומצפה לתשובה. והנני חותם בידידות נאמנה וכו׳. עובדיה יוסף. ע״כ דברי מרן אאמו״ר.

המורם מכל האמור, שיש להזהיר את הצבור שחלילה לעשות הפלה, ואין להזדרז לשמוע לרופאים בלא התייעצות עם רב גדול מורה הוראה. ובדידי הוה עובדא, כאשר לפני קרוב לארבעים שנה, אחד האברכים מחזון עובדיה אשתו שהיתה מעוברת בחודש השני, חלתה באדמת, והרופאים אמרו לה שהולד יצא פגוע, או חסר איברים. והאברך ביקש להסתמך על איזה דעת

יחיד להתיר להפיל בכהאי גוונא בתוך ג׳ חודשים, וכאשר שאלנו את מרן זיע״א השיב בתקיפות שלא יעשה כן, ובירך אותו שהולד יצא בריא ושלם. והאברך קיבל את הדין אבל מתוך חששות כבדים. ולאחר שנולד בנו, ראה שדברי מרן זיע״א צדקו, והולד יצא בריא ושלם, וכיום הוא ת״ח מופלג.

בברכת התורה,

יצחק יוסף

הראשון לציון הרב הראשי לישראל

סימן ד
דילול עוברים

בס״ד, כ״ג תמוז תשע״ד

לכבוד ה״ה א. ב. הי״ו

מאשר קבלת מכתבו, ברכתי לכב׳ ורעיתו הנכבדה, שיהי רצון ותזכו לבנים ובנות, ותגדלו אותם בנחת, ותזכו לאורך ימים ושנות חיים, בבריאות איתנה ונהורא מעליא, ויצאו הולדים בריאים ושלמים לעבודתו יתברך.

ובאשר שאל אודות דילול העובר השלישי, הנה אם שלשה רופאים אומרים כן, יש לשמוע לרופאים, מאחר שיש בדבר סכנה לאשה ולעוברים האחרים, ואין עליכם תביעה הלכתית, אחר שאתם עושים על פי הוראת הרופאים הסבורים שיש בדבר ספק פיקוח נפש לעוברים האחרים ולמעוברת, ובכל כי האי גוונא יש לשמוע לרופאים, מדכתיב ורפא ירפא, יש להם כח להחליט בדברים כאלו כאשר עולה ספק של פיקוח נפש. דפיקוח נפש דוחה את כל התורה כולה. וכבר שנינו במשנה (אהלות פרק ז) האשה שהיא מקשה לילד מחתכין את הולד במעיה אהלות (פ״ז משנה ז) ״ומוציאין אותו [את העובר] אברים אברים, מפני שחייה קודמין לחייו. יצא רובו אין נוגעין בו, שאין דוחין נפש מפני נפש. וכן הוא בתוספתא פ״ט מיבמות ה״ה. וכ׳ בתוספות יום טוב, דכל זמן שלא יצא לאויר העולם לאו נפש גמור הוא, וניתן להרגו ולהציל את אמו. וכ״ה ברש״י פ״ח דסנהדרין דף ע״ב. שהרי לא חייבה תורה מיתה על ההורגו, וכמ״ש הרמ״ה סנהדרין שם. ובסמ״ע (חושן משפט סימן תכה ס״ק ח). ואף שיש איסור בדבר להפיל את העובר כשאין פיקוח נפש, וכמבואר בתוס׳ (סנהדרין נט. וחולין לג.), מכל מקום כיון שאינו נפש גמורה, ואינו בכלל שפיכות דמים, אין איסורו חמור משאר איסורים הנידחים מפני פיקוח נפש. וכן כתב במנ״ח מצוה רצו. ועי׳ בהעמק שאלה שאילתא קסז אות יז. ויש אומרים שהטעם הוא כיון שהעובר באופן כזה נחשב כרודף, והדין הוא ברודף אחר חבירו להורגו שמותר להציל עצמו על ידי שיהרוג את הרודף.

ואמנם כיום יש רופאים שמשקרים בזה, מתוך זלזול בענין הפלה, או מתוך צרות עין בציבור החרדי. ויבדוק היטב מי הוא הרופא. והנכון הוא להתייעץ בזה עם ב׳ רופאים יראי ה׳.

ובדרך אגב, אשת איש שהרתה לזנונים יש אומרים שאסור לה להפיל את עוברה שהוא ממזר, דאיסור הפלת עובר יש בו משום רצח, ואין שום סברא להקל לרצוח עובר ממזר. וכן כתב בשו״ת חות יאיר (סימן לא). ואמנם בשו״ת שאילת יעב״ץ חלק א׳ (סימן מג) דן בזה די״ל שאם נתעברה על ידי זנות, מותר להפיל את העובר, מכיון שהאם מחוייבת מיתה עבור עבירת הזנות, והרי אם היה דינה מסור לבית דין היו ממיתים אותה וגם את העובר אשר במעיה, ואין כח העובר יפה מכח האם. ע״ש. ובשו״ת ציץ אליעזר חלק ט׳ (סימן נא שער ג׳) כתב, שנראה מדברי השאילת יעב״ץ שאם האם נאנסה ונתעברה, כיון שאין עליה דין מיתה, אסור להפיל את העובר. אולם בעצם סברת השאילת יעב״ץ שהאם מחוייבת מיתה, דן שם באריכות בביאור דבריו, ובאופן המותר רצוי על ידי רופא יהודי. ע״ש באורך. ובשערים המצויינים בהלכה חלק ד׳ (סימן קפד סק״ז) מביא ראיה לדעת השאילת יעב״ץ להתיר הפלת עובר ממזר, מלשון המשנה (חגיגה ט:) איזהו מעוות לא יוכל לתקון, זה הבא על הערוה ״והוליד״ ממנה ממזר, מוכח מזה שלפני לידת הממזר יש תיקון לאיסור ביאת ערוה, אולם אין ראיתו מוכרחת, שכוונת המשנה שלא יוכל לתקון היינו שממזר נראה לעולם, ראה תוס׳ חגיגה שם. ובחידושי פורת יוסף שם. וראה אריכות בענין

בספר נועם חלק טז (דף כו). ע"ש. ומעשה שבא לפני מרן אאמו"ר זיע"א באשת איש שהרתה לזנונים וביקשה להפיל את עוברה, ואמר להשיב לה שתעשה מה שרוצה. ודי לחכם בזה.

בברכת התורה,

יצחק יוסף

הראשון לציון הרב הראשי לישראל

בס"ד. כבוד הרב שליט"א שלום רב. שמי א. א. ב. ש. שם אשתי מ. א. אנו נשואים 15 שנים ורק לפני שנתיים נולדה לנו בת, אחרי 13 שנים של טיפולי פוריות קשים. ועתה בעת הבדיקה זוהו תאומים זהים ועובר נוסף כלומר שלישיה. ולדעת הפרופסורים אין מנוס מדילול, מאחר שבמצבה הרפואי יש סיכוי קלוש ביותר שהעוברים ישרדו, אפילו עד שבוע העשרים וחמש, ויתרה מזאת קיים חשש ממשי לחיי האם. ולכן המליצו לדלל את התאומים ולהשאיר את העובר הבודד, ואמנם אחר בדיקה נוספת נמצא שבניגוד לתחזיות המוקדמות, התאומים תקינים, ואילו העובר הבודד הוא עם סיכוי פחות טוב לשרוד, ועם סיכוי גבוה לתסמונת תורשתית. לאחר התייעצות של שני רופאים הומלץ על ידם בפה אחד, כי יש להשאיר את התאומים ולדלל את העובר הבודד. אנו מבקשים מכבוד תורתו דעת תורה בזה.

ב"ה. כ"ג תמוז תשע"ד

שלום רב,

מאשר קבלת מכתבו, ובאשר שאל אודות דילול העובר השלישי, הנה עדיף שיהיו שלשה רופאים שיאמרו כן, ואז יש לשמוע להם, מאחר ויש בדבר סכנה לאשה ולעוברים האחרים, ואין עליכם תביעה הלכתית, אחר שאתם עושים על פי הוראת הרופאים הסבורים שיש בדבר ספק פיקוח נפש לעוברים האחרים ולמעוברת, ובכל כי האי גוונא יש לשמוע לרופאים, מדכתיב ורפא ירפא, מכאן שניתנה רשות לרופא לרפא. ויש להם כח להחליט בדברים כאלו כאשר עולה ספק של פיקוח נפש. דפיקוח נפש דוחה את כל התורה כולה. וכבר שנינו במשנה (אהלות פרק ז) האשה שהיא מקשה לילד מחתכין את הולד במעיה אהלות (פ"ז משנה ז) ומוציאין אותו [את העובר] אברים אברים, מפני שחייה קודמין לחייו. יצא רובו אין נוגעין בו, שאין דוחין נפש מפני נפש. וכן הוא בתוספתא פ"ט מיבמות ה"ה. וכ' בתוספות יום טוב, דכל זמן שלא יצא לאויר העולם לאו נפש גמור הוא, וניתן להרגו ולהציל את אמו. וכ"ה ברש"י פ"ח דסנהדרין דף ע"ב. שהרי לא חייבה תורה מיתה על ההורגו, וכמ"ש הרמ"ה סנהדרין שם. ובסמ"ע (חו"מ סימן תכה ס"ק ח). ואף שיש איסור בדבר להפיל את העובר כשאין פיקוח נפש, וכמבואר בתוס' (סנהדרין נט. וחולין לג.), מכל מקום כיון שאינו נפש גמור ואינו בכלל שפיכות דמים, אין איסורו חמור משאר איסורים הנידחים מפני פיקוח נפש. וכן כתב במנ"ח (מצוה רצו). ועי' העמק שאלה (שאילתא קסז אות יז). ויש אומרים שהטעם הוא כיון שהעובר באופן כזה נחשב כרודף, והדין הוא ברודף אחר חבירו להורגו שמותר להציל עצמו על ידי שיהרוג את הרודף.

ואמנם כיום יש איזה רופאים שמשקרים בזה, מתוך זלזול בענין הפלה, או מתוך צרות עין בציבור החרדי. ולכן יש לבדוק היטב מי הוא הרופא. וצריך להתייעץ עם ב' רופאים אמינים, וגם להתייעץ בזה עם פרופסור הרב אברהם, או רופאים המפורסמים כיראי ה' וחושבי שמו. וראה לעיל בסימנים הקודמים.

בכבוד רב ובברכת התורה

יצחק יוסף

הראשון לציון הרב הראשי לישראל

סימן ה
אם אפשר להתיר הפלה במקום חולי נדול

ב"ה. ג' אדר תשע"ו

לכבוד

הרב הגאון רבי **שלמה דנינו** שליט"א

רב היישוב "יערה" ומבוגרי ישיבת "חזון עובדיה"

מאשר קבלת מכתבו, וכל מה שכתב בטוב טעם, בדבר משפחה שיש להם 5 ילדים ב"ה, והילדים השני

והרביעי, קיבלו מחלת מעיים גנטית נדירה, שנצרכו במשך תקופה ארוכה לחיות עם מעיים בחוץ על שקיות, והיו בטיפול נמרץ בבית החולים, ועברו כמה ניתוחים, והאם כמעט לא ראתה פני הבית באותה תקופה, והילד הרביעי נוסף על מחלה זו, לוקה גם באוטיזם אשר מצריך כוחות גדולים ועצומים לטיפול יום יומי, וגם שאר ילדיהם חלושים פיזית, ובעצת רבנים האשה לקחה כדורים למניעת הריון, אך למרות זאת נקלטה להריון ונמצאת כעת בימים ה-70 להריונה, אך תוך ג׳ חדשים.

ובאו לבקש ולשאול אם יש היתר להפיל, כיון שלפי הסטטיסטיקה, שהאחד נולד בלי מחלת המעיים והשני כן, והשלישי בלי והרביעי עם, והחמישי בלי. א״כ הילד הנוכחי קרוב לוודאי שיוולד עם המחלה, ולא זו בלבד, אלא אף יש סיכון גבוה ביותר שהוא יוולד גם עם אוטיזם ח״ו, ודבר זה גורם לאשה לחצים נפשיים גדולים, והיא חוששת שהיא תתמוטט נפשית ופיזית, ולא יהיו לה כוחות לטפל בזה, ובשאר בני המשפחה.

והנה שאלה זו אינה פשוטה כלל, והיא אחריות כבדה להורות בענין הפלה, ויש לעשות שאלת חכם בכל מקרה לגופו, אצל חכם הבקי בהוראה. וחלילה ליתן בדבר הוראה כוללת להיתר ח״ו. כמו שנתבאר לעיל במכתבו של מרן זיע״א. והנה כל המעיין במ״ש מרן זצוק״ל, בספרו הבהיר יבי״א ח״ד (אהע״ז אות ח׳), יראה שאף על פי שהביא דברי הציץ אליעזר ח״ז, שכתב להתיר מטעם שלכו״ע אין בהפלת העובר משום איסור רציחה, וגדולי הפוסקים ס״ל דהוא דרבנן, ולכן התיר להפיל במקום חולי. וביבי״א דחה דבריו שראינו שדעת התוס׳ ועוד ראשונים, דאיסור הפלה הוא מדאורייתא. מכל מקום נראה להתיר בנידון דידן ולא מטעמיה. בהגלות נגלות דברי הרב תורת חסד מלובלין (חאה״ע סימן מב אות לא - לב), דלא מבעיא להסוברים שאין בהמתת עובר איסור תורה, שמותר להמית העובר לצורך רפואת האם, אפילו אין לה אלא סכנת אבר, וכדקי״ל באו״ח (סימן שכח סי״ז). אלא אף להסוברים שהוא איסור מן התורה, מכל מקום לתועלת ולרפואת האם, יש להתיר, מאחר שהאוסרים מה״ת ע״כ ס״ל עובר ירך אמו, דאל״כ למה אין ממתינים לה עד שתלד. וא״כ לרפואת האם הרי הוא כירך אמו שמותר לחתוך לרפואתה. ומה שהוצרכו הרמב״ם והסמ״ג והשלחן ערוך לטעמא דהוי כרודף, משום דבישבה על המשבר הולד עקר ממקומו וגופא אחרינא הוא ולאו כירך אמו הוא.

ובצירוף הס״ס, שמא הלכה כהתוס׳ בנדה, והראב״ד, והר״ן, דאיבוד עובר הוי רק מדרבנן, וא״כ יש להתיר במקום חולי שאין בו סכנה, ואת״ל שהלכה כהחולקים דס״ל דהוי מה״ת, שמא הלכה כד׳ ה״ה והמל״מ וסיעתם שאף איסור תורה הותר לחולה שאב״ס. [ושאני איסור שבות בשבת דחמיר טובא משאר איסורים, וכמ״ש בכתובות (ע:) ובפרש״י שם. ומש״ה הצריכו שיהיה סכנת אבר בדבר], יש מקום רב להתיר על כל פנים במקום חולי, אף כשאין סכנה לאם. ודו״ק.

ועיין עוד שם באו׳ י׳ שהביא עוד צירופים להקל, חדא שעדיין לא מלאו לעובר ג׳ חדשים, ונראה דבכה״ג אין ב״נ נהרג עליו, וגם לישראל אין איסור מה״ת בזה, שאין הכרת עובר בפחות מג׳ חדשים, וכמ״ש ביבמות (לז). ובנדה (ח:). וכן בשו״ת חות יאיר (ר״ס לא) צידד בזה. וכן חילק בזה בשו״ת פרי השדה ח״ד (סימן נ אות ה). ע״ש.

ועוד שיש מקום לומר דבכה״ג שלא מלאו לעובר ג״ח, שפיר סמכינן ע״ד הפוסקים דס״ל דהמתת עובר אינו אלא מדרבנן, מכח ס״ס, שמא הלכה כמ״ד שהמתת עובר מדרבנן, ואת״ל דהוי מה״ת, שמא בפחות מג׳ חדשים אינו אלא מדרבנן, וא״כ יש להתיר גם במקום חולי שאין בו סכנה כלל.

והנה לפי המורם מכל האמור יש מקום לצדד להקל בנידון דידן, באופן שיעשו כן על ידי רופא גוי, אך באופן כללי יש להסתייג מכל היתר להפיל, והרבה שיקול דעת ומתינות רבה צריך בדבר חמור כזה, שלא לתת תורת כל אחד בידו ח״ו.

והיום [י׳ אייר תשע״ו], נשאלתי מיהודי יקר, שהרופאים אמרו שהתינוק יוולד עם שפה שסועה, ועם חתך עמוק בחיך, והמליצו בפניו להפיל את העובר, בשבוע

השבע עשרה. ודיברנו על לבו שאין לו לחוש, שכיום מטפלים על ידי ניתוחים פסלטיים ואין להתיר בשום אופן להפיל ולרצוח נפש בשביל סיבה זו, ובפרט שכיום מתקנים את הדברים בכמה ניתוחים בודדים, וצריך לעמוד בנסיון. וב״ה השתכנע והבטיח לומר לאשתו שלא להפיל.

בברכת התורה

יצחק יוסף

הראשון לציון, הרב הראשי לישראל

סימן ו

תיקון למי שגרם שאשה תפיל את עוברה

בס״ד, ח׳ אייר תשע״ד

לכבוד היקר והנעלה כש״ת ה״ה **אברהם ב.** נ״י

שלום וברכה!

במענה למכתבך הנני להשיב, תברר ע״י חברותיה וקרובותיה או שכנותיה של האשה, מה הסיבה לכך שהפילה, ואם תאמר שזה בגלל צלצול הטלפון שהיה בשעות הבוקר שצלצלו ונבהלה מכך, בודאי שעליך לבקש מחילה וסליחה ממנה ומבעלה, שבאה על ידך גרמא כזו, ותוסיף כל יום זמן ללימוד תורה לכפר על גרמא זו שבאה על ידך, אך אם הסיבה היא אחרת אין עליך שום מחוייבות.

ומכל מקום להבא תקפיד ע״ז לא להתקשר בשעות מוקדמות כ״כ שאין רגילים להתקשר, שיש בזה משום בין אדם לחברו, שמא יבהל ויגרם לו צער. ובמקום אחר הארכנו בגדר גזל שינה.

וע׳ בגמ׳ ב״ב צג. באשה הרה שהפילה משום בעיתותא. ובספר חשוקי חמד שם דן, באשה הרה שנסעה במכונית, ולפתע רכב כבד סטה ועמד להתנגש במכונית שלפניו ולמחוץ אותה ח״ו. הנוסעים פרצו בזעקות אימים, ובס״ד הרכב בלם ונמנעה התאונה, אך עקב כך שהרכב עצר, המכונית מאחור נכנסה במכונית של אותה אשה, וזעזעה את יושבי המכונית שלפניה, וכתוצאה מכך האשה ההרה הפילה, ואחרי טיפולים רבים נצלו חייה. וכעת מסתפקים כולם מי גרם להפלה, האם הפחד שמהרכב הכבד שבא ממול, וכולם פרצו בזעקת אימים בראותם את המות ממולם, ומפחד זה הפילה, אך ניצלה ממות עקב כך, או שמא מכניסת הרכב מאחור שזעזעה את כל יושבי המכונית. וע״ש מה שכתב בזה.

בברכת התורה,

יצחק יוסף

הראשון לציון הרב הראשי לישראל

תוכן העניינים - הלכה למעשה

חלק אורח חיים

סימן א - בדבר הטלת תכלת בציצית, אם בזמנינו יש חיוב להטיל תכלת בציצית. העלה שבדברים כגון אלה, צריכים ללכת אחר הנהגותיהם של גדולי הדור האמיתיים, וללמוד מדרכיהם. ושם הביא מה שדנו בזה הגדולים בדורות עברו, ומה שהוסיפו לזה בזמנינו אנו, וסיים שלמעשה ראינו אצל גאוני דורנו ספרדים ואשכנזים שלא חששו להחמיר בדבר כלל, ולכן אין לנו לחדש מנהגים שלא נהגו בהם גדולי הדור. ומי שבידו טלית קטן כזו, ורוצה ללובשה תחת בגדיו באופן שאינו נראה, יש לו על מה שיסמוך ..... **כג**

סימן ב - נשאל אם מותר לנקות המשקפיים בטלית גדול, והעלה שניקיון המשקפיים בבגד, אינו נחשב מעשה ביזיון, ומותר לנקות המשקפיים בטלית. אף בטלית של מצוה לכתחילה יש להמנע בכל סוג תשמיש, אולם במקום צורך, כגון שאין מצוי לפניו דרך אחרת, יש לסמוך להקל בכל תשמיש שאין בו בזיון, ובכלל זה לנקות המשקפיים בטלית ..... **כח**

סימן ג - בתי כנסת שבאגף בתי הסוהר, שנותנים הס״ת בארון קודש תלוי ותפוס לקיר בברגים מיוחדים, ותחתיו תיבה ניידת לקריאה בתורה. העלה שיש להקל בזה כדעת כמה אחרונים, שהתירו להניח ס״ת בארון המחובר יפה באופן שאינו מתנדנד למטה, שאז אינו נחשב שתולה הס״ת, אלא מניח הס״ת במקומו. ובפרט שרוב ארונות הקודש יש בהם גובה י׳ טפחים (80 ס״מ) ורוחב ד׳ טפחים (32 ס״מ), שהם רשות לעצמן .....**ל**

סימן ד - (אות א) אודות שירת אחים ואחיות בשלחן שבת, הביא מדברי הפוסקים שמצדדים בזה לכאן ולכאן, וביאר דעת מרן היביע אומר זיע״א, שבאחים ואחיות והורים, יש להקל בשירי שבת לשיר ביחד, באופן שהאחיות לא ישירו לבדן. וכן במסיבה משפחתית שאוספים את כל הנכדים והנכדות של בני המשפחה, ושרים שירים לכבוד יום ההולדת וכדו׳, ויש שם ילדות בגיל עשר, אפשר לסמוך על השרידי אש שכאשר שרים יחד ולא ניכר קול הנשים בפני עצמן, אין איסור בבני משפחה. וגם כשיש שם גיסים, יש להקל באופן שקול האשה לא נשמע ובולט, וקול האנשים גובר באופן בולט. אבל אין להקל שישירו בפני עצמן, או באופן שקול הנשים בולט או גובר על האנשים. ושם (אות ב) דן אודות הסתכלות בשבת בתמונות של רבנים שיש תחתם כיתוב, וקריאת ספרי קומיקס וכדומה. העלה, שתמונות של רבנים ואדמו״רים, מותר להסתכל ולעיין בהם בשבת, וכן מותר לקרוא ספרי קריאה, ובספרי סיפורי חסידים בשבת, שבדברים המודפסים בספר לא מצוי שכותב או מוחק. והוא הדין שיש להתיר לקרוא בשבת בספרי קומיקס שיש בהם מוסרים, או דברים המביאים ליראת שמים, וכן הבנה בהשגחת השי״ת, וכל כיוצא בזה, דהוי בכלל חפצי שמים ומותר, ומה גם שבדר״כ מתענג מקריאת הקומיקס, ויש לצרף סברת המתירים כתב שתחת הצורה בשביל עונג שבת .....**לא**

סימן ה - נשאל אם מותר להתפלל ע״ג פראנצע׳ס המצויות בימינו בחצרות האדמורי״ם

(מעין ספסלים מוגבהים זה למעלה מזה), והעלה, שאם העומד במקומו עומד ביציבות, ואינו חושש שמא יפול, ויכול לכוין היטב, מעיקר הדין אפשר להתפלל שם כשאין לו מקום אחר להתפלל. ואמנם אם הפרנצע"ס הזה הוא צר מאד, באופן שלבו מהסס שמא יפול, באופן כזה לא יתפלל עליו תפלת העמידה .....לה

סימן ו - בדבר חייל כהן שנתקל במחבל והרגו, וכן כהנים שחזרו "ממלחמת מגן" והרגו שם מחבלים, האם רשאים לישא כפיהם. העלה דאף שלהרוג סתם גוי בודאי אסור, וכמבואר בפוסקים, ובזה בפשטות אינו רשאי לישא כפיו, אולם כל שהרג את הגוי בדין, שהבא להורגך השכם להורגו, אינו נפסל מנשיאות כפים, וכ"ש כאן במלחמת מגן, ששמו נפשם בכפם לקדם פני האויב, להציל נפשות ישראל, אדרבה ראוי לומר להם תחזקנה ידיהם. והדבר ברור שכשרים והגונים הם לנשיאות כפים .....לה

סימן ז - בענין מה שנוהגים בעת הוצאת הס"ת להראות באצבע כנגד הס"ת ולנשק אצבעות היד. הביא סימוכין דקשוט למנהגי הספרדים בזה, ודחה דברי כמה אחרונים שסברו שהוא מנהג מאוחר שהשתרבב בטעות, והראה מקורות נאמנים למנהגים אלו, וביאר טעמיהם, ושהם מנהגים קדומים לפני כמה מאות בשנים ואין לזלזל בהם ..... מ

סימן ח - לשאלת רבים בתקופה של מתח בטחוני בעוה"ר, אם מותר להכנס להתפלל בבית הכנסת או בכותל המערבי, עם נשק שנראה כלפי חוץ, כמו רובה גדול וכדומה. העלה שנכון ורצוי מאוד שהחייל הנכנס לבית הכנסת להתפלל יכסה את נשקו תחת בגדיו, ולא יראה החוצה. ואם יש צורך שישא נשקו עמו בגלל סיבה בטחונית וכיוצא בזה, ואי אפשר לו לכסותו, כגון רובה וכדומה, יש להקל להיכנס עם הנשק לבית הכנסת לתפלה. ואם אין סיבה בטחונית, יסגור את הנשק באיזה ארון עם מפתח. (ומענין לענין ידבר מחומר הכנסת מכשיר סלולרי פועל לבהכ"נ וביהמ"ד.) ..... מג

סימן ט - בדבר השימוש בכלי נגינה בכותל המערבי בשעת התפלה, ובשאר שעות היום. כתב להוכיח מפי ספרים וסופרים, לחזק ידיו של מי שעמד בפרץ לגדור גדר ולאסור איסר בדבר הזה, שלא להשמיע כלי נגינה במקום הקדוש הזה, שהוא מקודש רק לתורה ותפילה וכל מידי דקדושה, והני מילי צריך לממרינהו בניחותא. והוסיף לבאר מחומר קדושת המקום הזה, ומעלת המתפלל שם ..... מה

סימן י - מה שפעמים מכניסים המבקרים בכותל המערבי את ידיהם בחורי הכותל, האם הדבר מותר ע"פ ההלכה. העלה שהעיקר כדעת הפוסקים שהכותל המערבי אינו חומת העזרה כלל אלא חומת הר הבית, והכל באים להיראות ליד הכותל המערבי ולית דחש לחולקים בזה. ולכן למעשה הלכה כרבים מהפוסקים שהתירו לא רק נגיעה בכותל, אלא אף הכנסת הידים לתוך חורי הכותל, דהכותל המערבי עצמו אין בו קדושת הר הבית, וגם אין איסור כניסה להר הבית אלא בכל הגוף ולא במקצתו, ועוד דאין איסור כניסה להר הבית אלא בדרך הרגילה, והכנסת היד בין הנדבכים אינה בדרך כניסה רגילה. וכתב עוד שלא לקחת עפר מבין נדבכי הכותל לסגולה, שהדבר דומה לאיסור נתיצת אבן בבהכ"נ. אבל המקילים לקחת מן העשבים הגדלים בין נדבכי הכותל, לצורך סגולה, יש להם על מה לסמוך ..... מו

סימן יא - נשאל באותם הפתקים הנתחבים בין סדקי הכותל המערבי, אם צריכים גניזה, העלה, שאף שראינו אצל כמה גדולים שהיו שורפים הפתקים שהעבירו להם לברכה, לסימן לשרוף צרות ישראל, כאן יש לחוש שיש פתקים שכותבים בהם פסוק שלם, ואולי אפילו שמות הקודש, ולכן מן הראוי לאסוף את כל הפתקים אחת לכמה זמן, ולגונזם ..... מט

סימן יב - במה שהעיריה הניחה על הכותל הקטן קו חשמל המעביר זרם לתאורת הרחוב במקום, ומשמש גם את המתפללים במקום, העלה שאם ישנה אפשרות מבלי שיצטרכו להשתמש בכותל הקטן, בודאי יש לשכנע את העיריה לעשות כן. ורק אם אין אפשרות אחרת, רשאים להשתמש בכותל הקטן עבור זה. ובדבר מה שזרקו השכנים הגויים פסולת בנין לרחבת הכותל הקטן, וכיסו אותה ביציקת בטון, בודאי שחמור הדבר, כי לא גרע מקדושת בהכנ"ס, ומי שבידו

הדבר יראה לפנות משם הפסולת לרווחת המתפללים, ולכבוד המקום כנאה לפלטין של מלך ..... **נ**

סימן יג - קריאת קודש שלא להכנס להר הבית, ידבר מחומרת האיסור ותקפו, הן מצד גדרי ההלכה, והן מצד הפרצה החמורה שיש בדבר, ולמזהיר ולנזהר ירבה שלומם כנהר ..... **נא**

סימן יד - בענין הנ״ל, יבאר שיחתו ביחס לכמה רבנים שפירסמו היתר בדבר, שבאמת אין לנו הרשות הכח והיכולת לחלוק על כל גדולי הדור הקודם, וק״ו בהנהגה כללית שראינו שהקפידו עליה, וצריך לקבל מהם ולהמשיך בדרכם ..... **נב**

סימן טו - מכתב הערות על הנ״ל: א. מה שונה מכל מחלוקת בהלכה שהללו אוסרים והללו מתירים ולכל א׳ יש ע״מ לסמוך. ב. הרי יש מקורות מפורשים במקראות ובאגדה שעלינו להתעורר לבנין המקדש, ושלולי זה אנו נתבעים על כך. ותשובתו בצדו: א. אין זו מחלוקת בהלכה בין חכמי ישראל, אלא יציאה חוצצת של כמה רבנים בדור החדש, נגד הנהגתם ומחאתם הנחרצת של כל גדולי הדורות שעברו, ובשביל שישמעו דבריהם, מבקשים להלאות ההמון בטענות ישנות שכבר באו בדברי אותם גאונים ונדחו. ולכן אין לדבריהם מקום בהלכה, והעושה ע״פ הוראתם אין לו על מה שיסמוך. ב. מזקנים נתבונן היאך לדרוש ציון ולבקש מקדש, שאדרבא, בכניסתם למקום הר הבית, המה מביאים קלקול גדול בכל ישוב הארץ, כי פגימה אחת בקדושת מקום בית חיינו, שיבא בגין הכניסה להר הבית, עולה לנו מליונים של ישובים מעשיים. ולכן אין לנו אלא לאחוז בדרכים שלמדונו, להתפלל על הגאולה לפחות ג״פ ביום בכוונה בכל ליבנו, ולתקן כל דרכינו כרצון השי״ת באמת, באמונת חכמים צרופה, וכפי רוח ישראל סבא, שזה עיקר כבוד שמים בעולם, והוא הבסיס והיסוד ההכרחי למצב של גאולה ובנין מקדש ..... **נג**

סימן טז - השיב על כמה פרטי דינים בהלכות לשון הרע. א. אודות השאלה באיזה ספר ללמוד הלכות לשוה״ר, השיב שיש ללמוד בספר של החפץ חיים אף לספרדים, וכשיסתפק באיזה הלכה ישאל מורה הוראה הבקי בהלכות. ב. ואודות דבר שנתפרסם לפחות בפני שלשה בני אדם, וכ״ש אם נתפרסם לכל, העלה שאם מספר המעשה לפי תומו בתוך כדי שיחה, ואין בכוונתו לפרסם יותר את הדבר ולגלותו בכוונה, וגם אינו מוסיף כלום מעצמו על מה ששמע, אין בזה משום לשון הרע, ואם נתפרסם רק בפני בני אדם יראים ושלימים שמסתמא לא יתפרסם הדבר על ידם, או שבעל המעשה מתנגד בפירוש שלא להמשיך פרסום המעשה, עדיין יש בזה איסור לשון הרע. אולם בכל זה עדיין אין לספר הדבר משום ואהבת לרעך כמוך, ומה ששנאוי עליך אל תעשה לחבירך, ולכן אם יודע בבעל המעשה שאינו מתבייש בסיפור זה, שאז אין לחוש משום מה ששנאוי עליך, ומכיון שאין בו לשון הרע רשאי לספר. ג. ביאר שיש עוד אופנים שאין איסור לדבר לשון הרע, כגון כשכוונתו להרבות שלום, וכן באיזה דברים הקשורים לשידוכים, או לענין קבלת אדם לעבודה או ללימוד, או למנוע נזקי נפשות, ונזקי רכוש, ופעמים שאסור למנוע עצמו מלספר, שיש בזה משום לא תעמוד על דם רעך. ד. וכן פעמים שמצערים לאדם בחירופים ודברים הרעים, והוכרח להשיב למחרפו דבר, או כדי שלא יהיה בשתיקתו כמודה על החירופין, בכל זה מותר להשיב כפי הצורך, וראוי לחכם שישיב דרך סלסול ולא יכעס הרבה. ה. וכן יש להקל כשעושה כדי לשפוך את מר לבו, ולא יזיק לבריאותו הצער שיש לו מחברו, אך יזהר שלא יגדיל את העוולה יותר ממה שעשה, ושלא יסובב לעושה העוולה נזק על ידי הסיפור יותר מכפי הדין. וה״ה לאשה שנצרכת לספר לבעלה ממה שעבר עליה במשך היום, על מנת להפיג צערה. ו. וכן מותר לספר לשון הרע על עצמו, באופן שאין בו חשש של חילול שם שמים. אבל אם מספר על עצמו וכולל בזה את חברו, ואפי׳ את אשתו, יש בזה לשון הרע ואסור ..... **נה**

סימן יז - בדין מי שבאמצע סעודת פת נגע במקומות המכוסים, או שיצא לעשות צרכיו, העלה שהעיקר להורות כמו שכתב בילקוט יוסף ליטול ידיו בלי ברכה, ושכן דעת מרן היביע אומר זיע״א, ודחה טענות החולקים על זה ..... **סב**

סימן יח - אודות הברכה על החטיף הנקרא ״במבה״, וכן על הפופקורן, הביא את עיקר המשא

ומתן בזה, אחר שכבר נתבאר בהרחבה גדולה בספריו הקודמים, והעלה שעל הפופקורן, וכן על חטיף הבמבה מכל חברה שהיא, יש לברך לכתחילה דווקא בורא פרי האדמה, ורק בדיעבד אם בירך שהכל יצא, ושכן דעת גדולי הדור אשכנזים וספרדים, אחר שהודיעו להם את תכונת הבמבה ותהליך היצור ..... **סד**

סימן יט - אודות ברכה על שניצל עוף, או סויה, שטיגנו אותם עם פרורי לחם ותבלינים.
העלה שאם ברור שהדגן ניתן רק להראות צורה יפה לשניצל, או על מנת שלא ידבק במחבת, או לשמור על איכות הבשר שלא יתקשה בטיגון, ושישאר טרי ורך לזמן ארוך יותר, ואינו בא להטעים כלל, ברכתו שהכל. וכך היו נוהגים לפני עשרים וחמש שנה, שהקמח היה מעט ובא רק להראות צורה. אבל אם נותנים שם קמח או פירורי לחם גם כדי להטעים, ברכתו מזונות ... **סז**

סימן כ - (אות א) אודות ברכת הגרנולה שעשויה מאחד מחמשת מיני דגן, ומעורבת עם פירות יבשים ועוד. העלה שבין כשאוכלה לבדה, בין כשנותן אותה במשקה חלב וכדומה, יש לברך ברכה ראשונה בורא מיני מזונות, וברכה אחרונה, אם אכל כזית דגן בכדי אכילת פרס יברך על המחיה. (אות ב) בדין ברכה אחרונה לאוכל ווופלה, העלה שהמילוי אינו מצטרף, ולכן בד"כ אין לברך אחריו ברכה אחרונה ..... **סח**

סימן כא - אודות אותם שבחסדי ה' ניצולו מפיגוע, אם יברכו הגומל, וכן כשעוברים שם פעם אחרת אם יברכו שעשה לי נס. העלה דלדידן אין מברכים הגומל אלא בארבעה הנזכרים בהלכה, ולא בשאר דברים, ולכן אף מי שניצול מפיגוע, או מי שחזר בשלום ממלחמה מסוכנת, וכן מי שפרצו שודדים לביתו וניצול, או שניצול מתאונת דרכים קשה, או מסכנת טביעה, ה' יצילנו, אינו מברך הגומל, אף שהיה בסכנת נפשות, אלא א"כ היה בשיעור נסיעתו חוץ לעיר, כדי שיעור פרסה, שאז יברך הגומל על הנסיעה ויכוון להודות גם על ההצלה. ואם לא היה בשיעור נסיעתו כנ"ל, נכון הדבר שישמע ברכת הגומל מאדם שנתחייב בודאי, כגון שנסע מעיר לעיר שיעור פרסה ביום אחד, ובכך יצא י"ח. וכן רשאי בעצמו לנסוע מעיר לעיר שיעור מהלך פרסה ע"מ לברך הגומל על הנסיעה ועל ההצלה כאחד. וכן לענין ברכת שעשה לי נס במקום הזה, מכיון שלא היה בבירור נס שיצא ממנהג העולם ותולדתו, כלומר היפך הטבע, אלא היה בתוך גדרי הטבע, אף שהוא בהשגחה פרטית מדוקדקת, יש לברך ברכת שעשה לי נס בלי שם ומלכות, ורק אם יודע בבירור שהיה נס שיוצא מגדרי הטבע, וכגון שחלילה נפלה עליו אבן גדולה ביותר, או שפגע בו כלי תחבורה בעוצמה גדולה וכדומה, באופן שלפי גדרי הטבע היה מת בודאי, וניצול בנס היפך הטבע ונשאר בחיים, במקרה כזה אף שאין לו לברך הגומל וכאמור, אולם כשעובר במקום ההצלה פעם אחרת, יברך ברכת שעשה לי נס, בשם ומלכות. ובכל נס שנעשה לאדם יפריש צדקה ללומדי תורה כפי השגת ידו, ויאמר שצדקה זו תחשב לו במקום קרבן תודה ..... **סט**

סימן כב - אודות ברכת משנה הבריות על קוף קטן, ואם מברכים אותה כל ל' יום. העלה שברכה זו היא גם בקוף קטן שאינו מגיע לגדלו של אדם. ואף שהמברך ברכה זו כל שלשים יום, יש לו ע"מ לסמוך, אך יותר טוב שיהרהר שם ומלכות בלבו, ושיש להתרחק מהקוף עד שלא יהיה ריח רע ואז לברך. ודן בהרחבה בדברי מי שחידש, שאף שכבר בירך, רשאי להוציא את חבירו בברכת השבח, ודחה דבריו שלמעשה סב"ל. ..... **עא**

סימן כג - אודות ברכת המפיל אחר חצות לילה. העלה דכל שכוונתו להמשיך ללמוד אחר חצות, או שהאשה רוצה לדבר אז עם בעלה, מכיון שלפי הפשט אין ספק שצריך לברך ברכת המפיל בשם ומלכות גם אחר חצות, כך יש לנהוג, וכ"ש שגם ע"פ הסוד לא ברור כלל שאין לברך. ושכן דעת מרן היביע אומר זיע"א באחרונה. ושכך הדין גם בשבת ויו"ט וכל שאר ימי השנה. והישן מעט אחר חצות, יזדרז לברך קודם חצות לחוש לדברי המקובלים, אף אם את הק"ש יקרא קצת אחר חצות סמוך לשינה, וימנע מלדבר עד השינה אם לא בדבר שצריך ..... **עד**

סימן כד - מה שיש מקליטים את רבם במוצאי שבת, קודם שהבדיל. העלה שמכיון שהרב לא יודע מכך, הוי בגדר מתעסק, ואינו בגדר מלאכה כלל.

ואף אם הוא איסור שבות, מכיון שהוא צורך מצוה, להקליט דברי תורה, קי״ל דלא גזרו חכמים על השבות בבין השמשות. אולם אין להקל להפעיל מכשיר הקלטה מערב שבת, על מנת להקליט דרשת חכם, או חזנות בשבת ..... **עח**

סימן כה - מחזק ידי רב ראשי בחו״ל, בעמידתו האיתנה למנוע חילול ה׳, בחניית בהכנ״ס בשבתות, שטוב עשה לנעול את השער. ושלא יועיל ולא יציל הפיתרון שהמציאו למכור החניה לגוי כמכירת חמץ בפסח וקרקעות בשמיטה, דלא קרב זא״ז, והוא ממש היפך המכוון. וכן לא יועיל שיאפשרו החניה בחינם. ואין עצה ואין תבונה נגד ה׳. ובקהילה שיש חשש התבוללות בין הגויים ע״י שימנעו עצמם מלבא לבהכנ״ס, פעמים שאין לעשות מהומה, ושוא״ת עדיף, והחכם יעורר בדרשותיו לקרבם לשמירת תו״מ .... **פ**

סימן כו - אודות עליה לתורה וקריאת הפרשה ע״י חתן בר מצוה ממשפחה מסורתית, שבימות החול אינם הולכים עם כיפה, אולם בשבתות וחגים באים לבהכנ״ס, ושכניהם לא ראו שנוסעים בשבת. העלה שעצם ביאתם באופן קבוע לבית הכנסת בשבת ומועד, מעיד על אמונתם בבורא עולם, וכיון שלא ראו אותם מחללים שבת בפרהסיה לא איתרע חזקתם כיהודים כשרים, ויכול חתן הבר מצוה לקרוא כל הפרשה ולהוציא את הקהל י״ח. אלא אם כן ראו אותם נוסעים בשבת. ושגם הפסול לעדות מחמת עבירה, כשר לעלות לס״ת, וראוי ליתן לו עליית מוסיף. אבל המחלל שבת בפרהסיא, או שאינו מאמין בדברי חז״ל, יש להשתדל שלא להעלותו כלל. ואם יש חשש מחלוקת, יתנו לו עליית ״גם העולה״, והש״צ יקרא, וא״צ לחזור הקריאה ..... **פא**

סימן כז - אודות העליה לציונו של מרן היביע אומר זיע״א ביום השבת. העלה שמן הדין מותר לעלות לקברות צדיקים בשבת, וכן לשבות שם, וכן עמא דבר. אלא שנשמות הצדיקים אינם על קבריהם בשבתות, י״ט, ור״ח, ואין אותה תועלת, אבל עדין יש תועלת מצד קדושת המקום. ויזהר שלא לשאול צרכיו משום שהוא שבת, אלא יאמר פרקי תהלים בלבד. ושיש להמנע מלהכנס בתוך בית העלמין בשבת ע״מ להגיע לקבר של צדיק. ולכן הרוצה בשבת להיות על ציונו של מרן היביע אומר זיע״א, רשאי לעשות כן, ובלבד שלא ישאל צרכיו. ונכון שלא יכנס תוך בית העלמין, רק יעמוד למעלה ברחבה הסמוכה לציון ויקרא תהילים ..... **פו**

סימן כח - (אות א) בדבר טלטול פלאפון נייד בשבת. העלה שאם הוא סוג טלפון זול שאינו מקפיד עליו כ״כ, נחשב כלי שמלאכתו לאיסור. וכשהוא מצלצל ומפריע בשבת אף שאין לטלטלו, אבל יכול להניח עליו שמיכה או כרית כדי שלא ישמע הצלצול. ויש סוגי פלאפון שהם חשובים כמוקצה מחמת חסרון כיס, שדרך בני אדם להקפיד עליהם שלא להשתמש בהם לדברים אחרים, ובזה אפילו לצורך גופו ומקומו אסור לטלטלו. (אות ב) ובדבר מי שמצא שטר כסף בשבת אם מותר לטלטל ע״י שינוי. העלה דכל שמטלטל בידו אין להקל אפילו ע״י שינוי, לפי שיכול בדרך של היתר, כגון לדוחפו ברגלו למקום מסתור, שהעיקר להלכה כשיטת המתירים לטלטל מוקצה בגופו שלא כדרכו, ואפילו ברגלו ..... **צ**

סימן כט - (אות א) אודות משחק הנקרא ״קוביה הונגרית״. העלה שמשחקים של ילדים, כגון אבני פלא ולגו או בובה ומכונית, יש להקל בזה לקטנים, ואף מותר ליתן לקטן בידים ע״מ שישחק בהם, והא הדין לקוביה הונגרית, ואין לחוש בזה לא משום בונה וסותר, ולא משום כותב, ולא משום בורר. (אות ב) ובדבר משחק בשחמט לבחורים בישיבה. העלה דאנו שנוהגים ופוסקים כדעת מרן השלחן ערוך, אין לגדול לשחק בשבת לא בכדור ולא בשאר המשחקים, זולת לילדים קטנים שלא הגיעו לחינוך. ורק להושיט לקטן מותר, אבל איש גדול אינו מתעסק במשחקים, ודלא כמי שהורה בציבור, להתיר לגדולים שלא כדין לשחק בכדור ובשאר משחקים בשבת. [ושם הסתעף לדחות עוד כמה דברים שהורו בציבור שלא כדין, והעלה בין הדברים, שתפילת שחרית שנמצאים באותו מנין אבי הבן או המוהל או הסנדק, אין אומרים וידוי אף שהברית נערכת בצהרים. ושגר צדק, אינו מברך שלא עשני גוי. ושמי שיבדיל על מיץ תפוזים או קפה ותה, לדעת מרן זיע״א הוא ברכה לבטלה.

ושמי שאין לו אפשרות להדליק נרות שבת, רשאי לברך על הדלקת החשמל. ושמעיקר הדין אין איסור לשמוע ברדיו קול זמר של אשה אם אינו מכירה, כל שאינו דרך פריצות ולא מביא לידי הרהור. ושנשים מברכות ברכת האילנות.] ושפעמים רשאי האבא לשחק קצת עם ילדיו במשחקים של זמנינו, כדי להרגיעם מבכיים, ואף במשחקים המשמיעים קול ללא בטרייה. וכן במשחק שנועד לחדד את שכלם, וכך מתפתחים. (אות ג) ובדבר תינוק בעריסה שדחף במרפקו את המשחק שמעליו, והחל לפעול להסתובב ולשיר. העלה שצעצוע שמשמיע "קול שיר" יש לאסור אף לתינוקות, אבל לחוש להנאה ממעשה שבת ולהוציא התינוק אין צריך, שאין לו דעה והוא בגדר מתעסק בלבד, דלא חשיב מעשה עבירה, ואין בזה איסור הנאה ממעשה שבת. ושקטן שעשה מלאכה בשבת, אם עשה לעצמו מותר ליהנות מזה, ואם עושה לדעת אביו או לדעת גדול אחר אסור ..... **צב**

סימן ל - בדבר התקנת מצלמות אבטחה בשכונת פסגת זאב, שיפעלו באופן אוטומטי גם בשבת ומועד. העלה דבהיות ושכונה זו נמצאת על קו התפר, ומוקפת בשטחים פלסטינים עוינים, דבר זה מצריך לעשות השתדלות מרבית לבטחון התושבים ומתפללי בית הכנסת, ועליהם לעשות כפי הדרישה, שהמקום יהיה מצולם כל הזמן וברציפות, ובפרט שהכל פועל באופן אוטומטי. וגם מצוה יש בזה, שאפילו בס"ס של פיקוח נפש מחללים שבת. ומותר למתפללים לעבור במקום כדרכם אף כנגד המצלמות, דהו"ל פסיק רישיה דלא ניחא ליה בדרבנן, ועוד טעמים ..... **צז**

סימן לא - אודות השימוש בשבת במדרגות נעות, במעלית אוטומטית, ובמעלית שמופעלת ע"י גוי. העלה דהיכא דאפשר, נכון להחמיר שלא להשתמש בשבת, במעלית אוטומטית ובמדרגות נעות, אך במקום צורך וטירחא אפשר לסמוך על המתירים ולעלות בהם, והמחמיר שלא לירד בהם אפילו במקום צורך תע"ב. ויזהר שלא יכנס למעלית בעת שהדלת נסגרת שמפעיל מעגל חשמלי. ומעלית רגילה שהפעיל הגוי לצורך עצמו, אין ראוי לעלות עמו, ובמקום צורך הרוצה לסמוך על עיקר הדין ולעלות עמו רשאי. ואם עשה לצורך ישראל, אין להתיר. ובכל זה אין לחוש לאוושא מלתא וכיו"ב. ושם דחה דברי חכ"א שכתב לגזור מדעתנו ודימה עצמו לגאונים ..... **צח**

סימן לב - (אות א) בדבר החזרת ידית שנתעקמה או עדשה שיצאה מן המשקפיים בשבת. העלה שאם נתעקמה הידית הרבה אין ליישר בשבת, משום חשש מתקן כלי, שבהרבה מקרים צריך תיקון מדוקדק וע"י אומן. אבל המשקפיים מותרים בטלטול. וכן אם יצאה הידית מותרת בטלטול. וכשנתעקם רק מעט באופן שאין צריך אומן כלל, והוא דבר הרגיל בכל יום ליישר מעט, ורואה טוב גם בלא תיקון, רשאי ליישר ברפיון, שאין זה בכלל תיקון כלי. ואם אפשר על ידי גוי או קטן עדיף. ושהוא הדין לזכוכית של משקפיים שיצאה ממקומה, שבמקום צורך מותר להחזירה בשבת אם אין צריך לזה אומן. (אות ב) ובדבר מבחני הרבנות כמה הם הכרחיים להיות פוסק הלכות. העלה שהתורה מונחת בקרן זוית, והדבר תלוי בשקידה התמדה ועמל, להקיף ולידע את כל חלקי תוה"ק. ומבחני הרבנות מסייעים לבא לזה אבל אינם מוכרחים. והרוצה לזכות את הרבים שזה דבר גדול, אדרבה יגש למבחני הרבנות, כדי שיוכל לקבל כושר רשמי לרב מושב או רב שכונה וכו', שהתפקידים הנ"ל הם כלי שרת כדי לזכות את הרבים ..... **קב**

סימן לג - בדין ביצה שעירו עליה רותחין מכלי ראשון בערב שבת ונעשית ביצה רכה. העלה שיש לה דין של מאכל יבש שנתבשל כל צרכו, אף שהיא רכה, ומותר לחזור ולערות עליה מים רותחין מכלי ראשון, אף אם תתקשה ע"י זה, שאין בישול אחר בישול. ודחה דברי מי שכתב לחלוק בזה. והמחמיר לחממה בכלי שני תע"ב. ושם הסתעף לדין עשיית צנימים בשבת, והאריך לדחות כל דברי האוסרים, והעלה שמותר לעשות צנימים בשבת מפרוסות לחם, שאין אפיה אחר אפיה ..... **קד**

סימן לד - בדבר המיזם החינוכי-לימודי שעשו בחוברת הלכות המיועדת לתלמידים, כתב לעורר על איזה נקודות יסודיות, ושבהיות והחוברת מיועדת להנחיל לתלמידים הצעירים לימוד ושינון הלכות, שיהיה להם יסוד בידיעת ההלכה

לדורות, דבר נכון הוא לכתוב את כל ההלכות על פי דעת חכם אחד, גדול הדור, ולא להביא דעות שונות, ולבלבל את הילדים הרכים בריבוי הדעות, ולא ידעו כיצד לעשות, וכ״ש שלא להפוך היוצרות בהבאת הדעות. והוא בבחינת גירסא דינקותא המושרשת בלב התלמידים ..... קח

סימן לה - (אות א) נשאל כשיש הפסקת חשמל בשכונה גדולה והאוכל בפלאטה התקרר, וטכנאים יהודים תיקנו במלאכות דאורייתא וחזר ונתחמם. והעלה דאף שהמחמיר להמתין שיתקרר שוב המאכל, מחשש חילול ה׳ שנעשה התיקון בפרהסיה ובשאט נפש, תע״ב, אולם מעיקר הדין אין שום איסור לאכול מתבשילים אלה אף כשהם חמים, שאילו היו שואלים אותנו אם לתקן, היינו מתירים להם משום חשש פיקוח נפש, שיש חשש סביר לזקנים ותינוקות או חולים, שהתיקון עבורם הם בגדר פיקוח נפש, וממילא מותר לאכול מהתבשילים שנתחממו ע״י התיקון אף בעודם חמים. (אות ב) ובדבר מי שאירע קצר חשמלי בביתו, ופועל יהודי עבר ותיקנו בשבת באיסור, העלה שאם התבשיל לא היה מבושל כל צרכו, וע״י תיקון זה נתבשל כל צרכו, אסור לאכול מתבשיל זה בשבת אפילו צונן, ומיד במוצ״ש התבשיל מותר. והיהודי שתיקן במזיד אסור לו להנות מהמאכל עולמית. (אות ג) ובעיקר החשש להשתמש בחשמל המיוצר בשבת ע״י חברת החשמל, שלכאורה גורמים בשימוש זה שהפועלים היהודים יוכרחו לעשות יותר מלאכות עבור פיקוח נפש שיהיה בשבת, האריך בכמה טעמים שמעיקר הדין אין שום איסור בדבר, ומכיון שהצרכנים משתמשים בחשמל שלא היה מיועד דוקא לחולים, אלא מיועד לכלל התושבים, אין השימוש של התושבים גורם לשום צורך חדש של חשמל עבור החולים, שאותו צורך של החולים כבר קיים בלאו הכי, אלא שיש ביד התושבים לתרום לכך שפחות יהיה צורך, ע״י שימנעו משימוש, אבל אינם מחוייבים לזה ע״פ ההלכה כלל וכלל, ואינו אלא מידת חסידות בעלמא למי שיכול להסתדר בנקל באופנים שונים ..... קט

סימן לו - עוד בענין הנאה מהחשמל המיוצר בארי״ בשבת ע״י חברת החשמל, ולהדליק בו נרות שבת. הרחיב לבאר שעל פי ההלכה מותר ליהנות מן החשמל בשבת, ואין לאסור מצד הנאה ממעשה שבת, למרות שבעוה״ר נעשים חילולי שבת בחברת החשמל. שאותם חילולים שהם הכרחיים כדי שלא יפסק החשמל, אינם איסור אלא מצוה, שתלויים בהם נפשות רבות, ואותם חילולים שאינם הכרחיים אין לחוש להם, שהרי גם בלעדיהם היה בא החשמל. ומותר לצאת ידי חובת הדלקת נרות שבת במנורת החשמל ולברך על המצוה כרגיל, כשאינו יכול להדליק בנרות רגילים, ואין לחוש בזה למצוה הבאה בעבירה. וגם בפלורוסנט נראה להקל לנרות שבת, שיש בהם הצתה, אבל בנרות גז שאין בהם הצתה ידליק בלא ברכה מחמת הספק. והמחמיר להשתמש בגנרטור כשהדבר בנקל, לחוש לדעת החזו״א, תבוא עליו ברכה, אבל מצד ההלכה הדבר מותר. ודלא כפי שפירסמו בדעת מרן היביע אומר זיע״א שדעתו היתה לאסור הנאה מהחשמל בארץ הקודש. וכ״ש לאור הביקור שערך שם לאחרונה, שהענין נראה בשיפור מתקדם בעהי״ת ..... קיד

סימן לז - אודות השימוש בשבת בפחי אשפה שמותקנים בהם חיישנים שמעבירים מידע כל שעה למאגר המידע כמה אשפה יש שם וכדומה, העלה שאין כל חשש להשתמש בהם בשבת, ואפילו לדעת הגאון חזו״א, דמלבד שהו״ל פסי״ר דלא אכפ״ל בדרבנן, הרי גם אין שום קשר ישיר בין מעשה השלכת האשפה, לבין פעולת החיישן שנעשית מאליה כל שעה ..... קיח

סימן לח - בדבר השימוש במים בשבת, בבתים שיש בהם חיבור לשעונים דיגיטליים. העלה שגם הכתיבה נעשית מאליה, ושלא כדרך כתיבה, וגם אינה מתקיימת כלל, והו״ל לכל היותר פסיק רישיה בתרי דרבנן, וכ״ש דלכאורה לא ניחא ליה בכתיבה, ולכן מעיקר הדין יש להקל להשתמש במים בשבת אף שעל ידי פתיחת הברז מופעל שעון דיגטלי. ומ״מ כיון שיש חברות הכשרות לכל הדעות, כל המחמיר בדבר זה, תבוא עליו ברכת טוב, כמו בכל דבר שיש מחלוקת שהמחמיר תע״ב. אבל לפי הדין הדבר מותר .... קכג

סימן לט - מקצת הערות על ספרו של הרב אופיר מלכא, לבקשת המחבר: (אות א) אם ראוי להמנע מלהתפלל מוקדם בער"ש חנוכה, ציין לעיין בילקו"י. (אות ב) באשה שלא הדליקה עד שש דקות סמוך לשקיעה, נכון שלא תדליק. (אות ג) לקבל שבת בהדלקה, מצד ההלכה אפי' לכתחילה א"צ לחוש, ורק ממדת חסידות אם אפשר בנקל. וילמד בביתו שאינו הלכה אלא הנהגה. (אות ד) שאין הכרח לומר מצוה בו יותר מבשלוחו בנר חנוכה ע"י אשתו. ושם (אות ה) לגבי תנאי בהדלקה מפלג המנחה, ציין לעיין בילקו"י. (אות ו) שנשים המבדילות לעצמן ולא שתו לפחות רוב רביעית לא יצאו י"ח. (אות ז) שהמבדיל על תה קפה ושאר משקים, כל שאינו משקה משכר ברכתו לבטלה. (אות ח) להחמיר בדין גוש כ"ש לגבי פסח, הוא משום חומרא דחמץ. (אות ט) למרוח משחה בשבת כשהמטרה להבליע המשחה, מותר ואין שום מנהג להחמיר. (אות י) להתפלל מנחה וערבית כאחד אחר פלג המנחה וקודם שקיעה, מנהג הספרדים להקל בזה, ובכללם גדולי ישראל, ואפילו לכתחילה, וא"צ לעורר ע"ז כאילו הוא בדיעבד. אך פשיטא שהמדקדק במצוות וחפץ לדקדק גם בזה תע"ב. (אות יא) שאין לברך מאורי האש על נר חשמלי, שהאש הפנימית מכוסה בזכוכית והוא חשש ברכה לבטלה. (אות יב) לעשות מלאכה במוצ"ש בזמן ביה"ש דר"ת, מן הדין מותר. אך מטעם אחר ראוי שלא להקל גם אחר שעה מהשקיעה, דאם אנו חוששין לר"ת בספק דאורייתא, ממילא נחוש לדבריו עד הסוף, גם בזמן ביה"ש דר"ת. (אות יג) שמותר להשתמש בקנקומט בשבת, שהוא כד חלב עם סכין קטן, אף לפתוח בו את שקית החלב. (אות יד) כמה פרטים באשה שאחר ההדלקה תצטרך להצטרף לרכב עם בעלה. (אות טו) בהדלקת נרות שייחדו חדר לשינה, הוא דוקא בנשואה. (אות טז) כמה טעמים ללמד זכות, על הנוהגים להדליק נר שבת אף כשהחשמל כבר דולק ומאיר הרבה. (אות יז) אף לפי הרמ"א שהביא מנהגם לברך על תוספת אורה, יש אותה בעיה כשהחשמל דולק. (אות יח) דין אע"פ שיצא מוציא, בדיעבד ובמקום הצורך הוא מוציא אף את הבקי, אף לדעת מרן הש"ע. (אות יט) על יין משוחזר, יברך שהכל. (אות כ) יין אדום עדיף לקידוש, אא"כ היין הלבן אינו לבן יותר מדאי, והוא משובח מן האדום, שאז לו משפט הבכורה. ובליל הסדר מצוה לחזר אחר יין אדום. ובשעת הדחק יקח יין לבן לקידוש וד' כוסות. (אות כא) השומעים קידוש מאביהם מחלל שבת, אף שהוא לתאבון ומוגדר כתינוק שנשבה, אין נכון לסמוך על הקידוש שלו, ונתן עצה לדבר. (אות כב) שאין להזמין לביתו מי שמגיע ברכב בשבת, אך פעמים שהתועלת מרובה להחזירו לצור מחצבתו, ואז יש לשאול לחכם, (אות כג) מי שקרא את המגילה ולא השמיע לאזנו, בדיעבד לא יחזור בברכה ..... **קבה**

סימן מ - בעניני משטרה (אות א) אודות טיפול מלא בגנבי הרכב בלילות שבת בשכונות חרדיות, מחשש להתפתחות מצב סכנה, והדבר כרוך בחילולי שבת, העלה, שמכיון שהמצב הנוכחי אינו מוגדר כמצב סכנה, אין להקל בדבר, ואם חלילה ישתנה המצב יש לדון עליו מחדש. (אות ב) בנידון הנ"ל, שאין לדמותו לרופאים שמטפלים בגויים בשבת וכו'. ושאם אירעה דליקה בביתו, לא ימסור פרטים לשוטרים יהודים אפילו יפסיד בשביל זה כל ממונו, וה' ימלא חסרונו. אולם רשאי לבקש נכרי שישאל ממנו הפרטים, וישיב לנכרי מבלי לאמר לו שירשום, והנכרי ירשום על דעת עצמו. (אות ג) כשמגלים בשבת סחר בסמים ה' ירחם, שמצוה לסכל את העיסקה בהקדם, ויש מקום להתיר אף לנסוע למקום וכו', כשאי אפשר ע"י נכרי, שפעמים רבות הדבר קרוב לתסביכים בעת העיסקה והתפתחות סכנת נפשות ממש. וישתדל לעשות בשנים שעשאוה, או בשינוי אם אפשר. (אות ד) שמותר להזמין מכבי אש, אף שעי"ז יעשו גם חילולים שאינם נצרכים. (אות ה) שחובה קדושה על אנשי המשטרה להתייעץ עם רבנים מורי הוראות בכל הקשור לחילולי שבת במסגרת תפקידם במשטרה. (אות ו) ציין מקורות לכמה פרטים נחוצים לענין שמירת שבת במשטרה, ושבד"כ אין להתיר לנסוע ברכב לתפוס גנב שבורח עם הגניבה. (אות ז) שמותר להזעיק משטרה כשגנב פורץ לדירה, אא"כ ברור לו בלי ספק שאין כל חשש שהגנב יתקוף ויסכן חיי אדם. אך רשאי להיאבק עם הגנב, ואין לחוש שהופך אותו לרודף. (אות ח) שאין להזעיק משטרה בשבת לגנב שנס על נפשו אחר הגניבה, או שרואה

שפורץ לבנק או לחנות סגורים בשבת. אך יכול להקים קול צעקה להבריח את הגנב, אף שעל ידי הקמת קול צעקה יש חשש שאחד מהשכנים שאינם שומרי תורה ומצוות יזעיקו את המשטרה ויגרמו לחילול שבת. (אות ט) במקרה של ריב בשבת שהולך ומחריף ויש חשש חלילה שיגיע לשפיכות דמים, יש להזעיק משטרה, ועל השוטרים לחלל את השבת כדי להפריד בין הניצים. אבל אם אין חשש פיקוח נפש, חלילה לחלל השבת לצורך זה. (אות י) שאסור לקחת טביעת אצבעות בשבת, וכן מי שנעצר בשבת ונתבקש ליתן טביעת אצבעות יסרב ויבקש לדחות הענין למוצש"ק, אף אם יתקוטטו עמו בעבור זה, שאין לדחות מפני השלום דבר שאסור מן הדין, רק דבר התלוי במנהג גרידא. ומ"מ בנ"ד אפשר ע"י שנכרי ידחוק האצבע של זה על הנייר לעשות את טביעת האצבעות. (אות יא) שאין ליקח למעצר ברכב, רק ברגל ועל ידי אזיקים, אם לא שיש חשש פיקוח נפש. ושוטר שקיבל פקודה כזו שאסורה, עליו לסרב, ואף אם יפסיד, וה' הטוב ישלם שכרו. (אות יב) באופן לקיחת רוצח למעצר. (אות יג) שאין היתר לשוטרים ביום השבת, לרשום פרוטוקולים ודוחו"ת למיניהם, או לדבר כנגד מכונת הקלטה. (אות יד) שהוא הדין לחולה שהשתחרר בשבת מחדר מיון, שאין לכתוב סיבת השחרור, ואף להקליט ע"מ לשמוע במוצש"ק אין ראוי. (אות טו) שכאשר יש חשש שאם לא תוקלט העדות, הזיהוי יישכח, אף שנכון להחמיר גם בזה וכנ"ל, אולם המיקל להקליט את העדות בשבת במכשיר הפועל ע"י סוללות [לא על חשמל קווי] שאין בהפעלתו אלא איסור דרבנן, י"ל ע"מ שיסמוך .**קלח**

סימן מא - מקצת הערות לספר שערי ציון ח"ג: (אות א) בענין שתייה חמה באמצע פסוקי דזמרה, העלה דאף שאין ראוי להקל בדבר, אולם במקום צורך יש לסמוך ולהקל. (אות ו) בדין מיטת קומותיים בסוכה, העלה דהעליונה לאו לתחתיה עשויה שתאסור משום אהל, דלגבה עשויה, ושאין למדוד י' טפחים שפוסלין, מן הארץ לעליונה, אלא כל שבין מיטה למיטה אין י"ט לא נאסר, וכן שהאדם שישן על העליונה אינו חוצץ, ושאין לדמות העליונה לדין קינופות המיטה דקביעי, דשאני עליונה דלגבה היא עשויה, ושרי אף בקביעי ..... **קמב**

סימן מב - (אות א) בדבר חידושו של החכם צבי להקל בקרפף יותר מסאתיים שהוקף לדירה וזרע ערוגות ערוגות, באופן שהזרוע מועט, ובצירוף כל הזרוע יהיה יותר מסאתיים, אבל אין בית סאתיים במקום אחד, ושאפילו אין ביניהם ג' טפחים יש להקל, דלא אמרי' בזה דין לבוד, כיון שהגבול שבין ערוגה לערוגה לחילוק הוא עשוי. והביא מדברי החולקים על החכ"צ, ושאין להקל, הגם שסברא גדולה כ' הח"צ, אלא אם כן יש צירוף נוסף להקל. (אות ב) שדינו של הדבר שמואל לגבי עיר המוקפת חומה, ששם אין הזרעים שבתוך העיר מבטלי להיקף דירה של חומה, העלה שכ"ז הוא להרא"ש ומרדכי שמחלקים בין חצר לקרפף, אבל למעשה לא שבקינן מאי דפשט"ל לכל הראשונים וכ"פ מרן הש"ע שלא לחלק בין חצר לקרפף, משום מאי דמספקא ליה להרא"ש, וממילא בנפול היסוד נפל הבנין. ואף הרמ"א להלן בס"י לא פליג ע"ד מרן השלחן ערוך. (אות ג) במה שנשאל אם הזרעים מבטלין לגמרי המחיצות של דירה, ובקיץ שהוציאו הזרעים צריך שוב לפרוץ בכותל יותר מעשר אמות, או דלמא שרק אין ההיקף מועיל כל זמן שיש בו זרעים, אבל כשנסתלקו חוזר הקרפף להיתרו, העלה דמכיון שהוכיח הבאה"ל מדברי כמה ראשונים שהזרעים מבטלין לגמרי המחיצות של דירה, אין מקום להקל בזה, ולא יועיל שיסכים בדעתו שלא לזרוע עוד לעולם. וכשיש תרתי לטיבותא, גם שהוא בחצר וגם פחות מבית סאתיים, יש מקום להקל בצירוף כמה סברות ..... **קמה**

סימן מג - בדבר מאפה כמין פחזניות, שעושים מקמח מצה, לבתי מלון ומקומות ציבוריים, במיוחד לסעודות שבת בערב פסח שחל בשבת, ויש בתערובת כמות גדולה מאוד של קמח תפו"א מים ביצים ושמן, אם מותר לאוכלם בער"פ, ומה ברכתו. העלה דכיון שיש תערובת גדולה של שאר מינים, וגם אין תואר לחם, ועוד צדדים, מותר לאוכלם בער"פ. ולענין הברכה תלוי בשיעור הדגן, שאם הוא פחות משישית בעיסה, ברכתו בתחילה מזונות ולבסוף מספק

לא יברך. ואם שיעור הדגן משישית ומעלה, וכ״ש אם הוא רוב, הרי זה פת כיסנין שברכתו מזונות ועל המחיה. וזה בשאר ימות השנה, אבל בערב פסח שחל בשבת, במקום שהפת הזה משמש כתחליף ללחם, שאין שם לחם אחר, וגם יש בעיסה ״רוב״ דגן, זהו הלחם שלהם, ומברך עליו בשבת זו המוציא וברהמ״ז כדין לחם גמור ..... קמז

סימן מד - ביסודות הדין של מכירת חמץ. מבאר יסוד המנהג עוד מזמן המשנה והגמרא, ובמשך כל הדורות, ושכן המנהג פשוט בקרב כל ישראל. ושבדורות האחרונים מוכרים במרוכז ע״י הרבנות המקומית, מדין שליחות, שאין כל יחיד בקי בדרכי הקניינים עם הגוי. ובמקומות שהרבנות מוכרים הכל לישראל אחד, והוא מוכר לגוי, לא יצא הדבר ממחלוקת. והאריך לבאר שהמכירה היא גמורה ושלימה ללא פקפוק, ולאחר הפסח מותר לאכול חמץ שנמכר ללא חשש, וכן עמא דבר, שכל החמץ הגמור שנמצא במפעלים ובחנויות, הכל נמכר לגוי בפסח, ומשווקים אותו לאחר הפסח וסומכים על המכירה, ושאף דמיחזי כהערמה, כבר נהגו מזה דורות לסמוך על המכירה בעיקר כשיש הפסד מרובה, כל אחד לפי ערכו, ואף שאין הגוי רוצה לקנות באמת את כל החמץ, וגם אין לו שום אפשרות לקנות כל כך הרבה חמץ, אפ״ה כל שיש מעשה קנין די בזה, והרחיב בטעם הדבר. וסיים שהמוכר כל החמץ שבביתו בלי לפרט, ומצא אח״כ חמץ גמור שלא ידע ממנו, הרי הוא בכלל המכירה, ומותר לאחר הפסח ..... קנד

סימן מה - אודות תושב ארץ ישראל, שבהיותו בארה״ב קודם זמן איסור החמץ שם, מכר את חמצו שבאר״י, ובאר״י כבר היה אחר זמן איסורו. הביא מחלוקת האחרונים אם יש ללכת בזה אחר מקום המצאו של החמץ, או אחר מקום בעליו של החמץ, ושמאחר דחמץ שעבר עליו הפסח אסור בהנאה הוא קנס מדרבנן, בנ״ד הו״ל ספיקא דרבנן ולקולא, והחמץ מותר לאחר הפסח, וטוב שיבטל אותו ברוב חמץ שנמכר כדת. וכן מי שהגיע מארצות הברית ונתן הרשאה למכור שם את החמץ שיש לו שם, ומכרו בארץ ישראל אחר שהגיע זמן איסורו, בדיעבד המכירה תופסת, למרות שהבעלים היו בארץ ישראל. אך לכתחלה נכון שיאמר להם שימכרו את החמץ בזמן שגם בארץ טרם הגיע זמן איסורו. ותושב אר״י שיש לו חמץ גם באר״י וגם בקנדה, לכתחילה ימכור לגוי כאן באר״י, קודם זמן האיסור באר״י, את כל חמצו שבאר״י ושבחו״ל, וכן כל כיו״ב ..... קם

סימן מו - מברר כמה פרטי דינים במכירת חמץ: (אות א) שא״צ לכלול במכירה חמץ שאינו ידוע, ומספיק לבטלו בלבו, ואם ימצא אח״כ מותר. והיודע שביער הכל א״צ למכור כלל, ואעפ״כ נהגו למכור שמא שכח באיזה מקום. (אות ב) שהדר בשכירות, רשאי להשכיר את הדירה לגוי במכירת החמץ. (אות ג) שרבים ושלמים סומכים על המקילין שלא למסור המפתח לנכרי, וגם דהוי כאילו הגוי הפקיד המפתח אצל ישראל, ובפרט לפי המנהג שזוקפים על הנכרי במלוה את יתרת סכום המכר. (אות ד) דאף שכיום נהגו כולם לסמוך על המכירה הכללית, אולם לכתחילה לגבי חמץ גמור נכון להשתדל לסיימו קודם פסח ולא להיזדקק למכירה, אלא אם יש לו הפסד. ובדיעבד א״צ להחמיר ורשאי לסמוך על המכירה ללא חשש. (אות ה) אפשר למכור גם אחר הביטול, ובפרט במכירה של היום דרך הרבנות ולא באופן פרטי. ורשאי למכור או להשכיר גם החדר, ואין בזה משום לא תחנם. ויראה שלא למכור הכלים, רק החמץ והחדר. (אות ו) שצריך לעשות מחיצה בפני החמץ שמוכר לגוי, ובזמנינו לאסוף את כל החמץ גמור ולהצניע במקום מיוחד, ולמכור או להשכיר את המקום ההוא, ולסוגרו, ולהודיע לבני ביתו שהמקום הזה נמכר לגוי. ולהצניע המפתח, או להדביק בדבק ניילון את המקום ששייך לנכרי. ומותר ליקח איזה דבר באופן חד פעמי מהחדר או המקום שנמכר. (אות ז) דן בבעל מאפייה שמכר חמצו לגוי, ואחר כך העידו שמכר חמץ בפסח, והעלה שאין בזה כדי לבטל המכירה, ויש כאן אומדנא ברורה מכמה טעמים שרוצה במכירה, ובדורינו גם אין בזה משום מגדר מלתא, ולכן מותר לקנות ממנו חמץ לאחר הפסח. (אות ח) בדין מתנה לגוי ע״מ להחזיר דלא מהני גבי חמץ, והיאך הדין בדיעבד שנתן ע״מ להחזיר. (אות ט) שהנכון להלכה שלא לכלול הכלים במכירת החמץ, ונהגו

לכתוב שמשאיל או משכיר הכלים לנכרי, או שיאמר לגוי "קני", ויותר נכון לעשות קנין אגב ושוב לא אכפ"ל מכליו של מוכר. וא"צ למכור הבלוע בכלים, רק הדבוק בדפני הכלים, ודעת הגוי לקנותם אגב החמץ החשוב. (אות י) דאף שנכון לכלול הקמח במכירה, בדיעבד קמח שלא נמכר מותר בהנאה. (אות יא) שיש לסמוך על המכירה גם במוכר שאוכל חמץ בפסח, כל שמציג תעודת מכירה ..... **קסג**

סימן מז - פלפל במו"מ לאורך ולרוחב בתוקף מכירת חמץ, ותוקף מכירת הקרקעות בשמיטה, מצד גמירות דעת והמסתעף, והשיב על כמה מטענות מחברי הזמן בזה. ושם בענין ה"חרם" שהובא במהרשד"ם, שרבים פירשוהו על שומרי קדושת שביעית בפירות עכו"ם, ודלא כמו שמיחו כמה רבנים שלא כדין ..... **קעד**

סימן מח - אם אפשר לסמוך במכירת חמץ ע"י שממנה את הרב על ידי טלפון או אינט', למכור עבורו החמץ לגוי. העלה שמצד הדין הדבר מותר ללא חשש, וכן חולים וזקנים וכדו'. אך לכתחילה ראוי לבא למנות את הרב ע"י קנין וחתימה ..... **קפב**

סימן מט - בדבר עישון סיגריות בפסח, שמפרסמים בחוצות כאילו הסיגריות שבימינו אסורים בפסח לכל הדעות, ורק אותם חברות עם הכשר מיוחד לפסח מותרות. והעלה, שדברים אלו אינם נכונים, והאריך לבאר מפי ספרים וסופרים, דאף אם יש בסיגריות הללו מרכיבים רבים, שעשויים במיוחד להוסיף טעם וריח בשאיפת הסיגריות, ומתוך כל אותם חומרים יש כאלו שעשויים מחמץ גמור, מ"מ מאחר וכעת הטבק הנמצא לפנינו בסיגריות אינו ראוי אפילו לאכילת כלב, ונעשה הדבר לפני פסח, שוב לא שייך בזה איסור חמץ, וכתב עוד כמה טעמים בדבר, ושלכן מעיקר הדין כל שעשו את הסיגריות קודם הפסח, מותר לעשן אותם בפסח אף כשאין עליהם הכשר. ושם שבלאו הכי יש להתרחק מאד מעישון סיגריות, שהדבר מזיק מאוד לבריאות, והיה מקום לאוסרו אף מן הדין כל השנה, ואם קשה להפסיק בבת אחת, יפחית מעט מעט עד שיפסיק לגמרי, ובפרט לדבר על לבם של הבחורים שלא להתרגל בזה, אך בודאי שהמעשן אינו פסול לעדות, וכשאביו מבקש ממנו שיגיש או יקנה לו סיגריות, אם אינו יכול להתחמק יקיים מצוותו, אא"כ הרופא קבע שלגבי אביו זה חשש סכנה, שאז כבר נאסר עליו מן הדין לעשן, ועליו לסרב לאביו ובדרכי נועם ..... **קפג**

סימן נ - אודות תערובת חמץ בכלים חד פעמיים, כגון בכוסות לשתיה חמה, העלה, שמעיקר הדין מותר לשתות בהם בפסח, מאחר שהחמץ שבהם נפסל מאכילת כלב קודם זמן איסורו. ושם שאין דין "אחשביה" בתערובת, וכן בכל התכשירים וחומרי ניקוי שיש בהם תערובת חמץ, כל שאינם ראויים לאכילת כלב מותר להשתמש בהם בפסח ..... **קצ**

סימן נא - חיילים שנקלעו בליל הסדר למקומות שאין להם יין או מיץ ענבים, העלה, שלגבי מצות ד' כוסות, אם יש להם חמר מדינה, דהיינו ארק או שאר משקה משכר הכשר לפסח, יערכו את הסדר עליו, ויכולים לערב שליש כוס של ארק וכדו', בתוך מיץ תפוזים או אשכוליות, כדי שייקל עליו לשתות מלא לוגמיו מהכוס. ואם אין להם משקה משכר, ישתו לפחות בכוס של שאר משקאות אף שאינם משכרים. אולם לגבי מצות הקידוש, וממילא גם כוס ראשון, אין לקדש על חמר מדינה, אלא יקדשו על המצה. ומ"מ טוב שיניח לפניו בעת הקידוש גם כוס מהמשקה הנ"ל, וישתה אחרי שיאכל המצה של הקידוש ..... **קצב**

סימן נב - פלפול בכללי ספק ספיקא בספירת העומר ובברכות, ובטעם שהאומר לחבירו ביה"ש כמה היום לעומר, באותה לילה לא יוכל לספור בברכה, ובמאי דלא חיישינן בקטן לספק ברכות ..... **קצו**

סימן נג - אודות קונטרס שהופץ לחלוק על המתבאר בילקוט יוסף משם מרן היביע אומר זיע"א, בענין אמירת הקדיש אחר ההפטרה במנחה של ת"ב, שיש לאמרו רק אחר ההפטרה, ולא אחר הקריאה קודם ההפטרה. הוכיח בעליל שמחבר הקונטרס העתיק רק חלק מדברי הפוסקים, והשמיט בכוונת מכוון המשך דבריהם, והתעלם מציטוטים וטענות שהובאו היפך דבריו, ובגדר תורה לקנטר. ואוי לו לדור שכך עלתה

בימיו. וביאר שיש להזהר כשבא לחלוק על אחרונים, אף שחושב שהוא כדרכה של תורה ..... קצז

סימן נד - (אות א) בדבר סוכה שמתנפחת על ידי משאבת אויר, ואינה זזה ברוח מצויה,
אולם אילולי גיבוי המשאבה בתמידות, אינה ראויה לשבעה, שאחר שש שעות האויר מתחיל לרדת בהדרגה, האם סוכה זו כשרה. העלה לצרף כמה סברות להקל בזה, שמא הא דבעינן ראוי לשבעה היינו דוקא הסכך ולא הדפנות, ושמא כדעת מהרש"ם דראוי לשבעה ימים בעינן וא"צ גם לילות, וכשמנופחת היטב בתחילת היום שמא תעמוד בכשרות עד סוף היום, ובכלל בעיקר הדבר מה לי אם הסוכה עומדת ע"י מסמרים או הזרמת אויר, והרי סוף סוף במציאות ראויה לעמוד כך כל שבעה. אולם יש לוודא שלפחות ג' דפנותיה אינם נעים אנה ואנה ברוח מצויה. (אות ב) פרגולה העומדת בחצר, והיא נסרים הסמוכים אחד לחברו, וקבועים בשיפוע ע"י מסמרים למסגרת מעץ, והמסגרת עצמה מחוברת לכותל, ועשאה לשם צל, העלה דאפשר לסמוך עליה לשם סוכה בחג הסוכות, ובלבד שיחדש בה דבר, וכגון שיתן מעט סכך חדש לפחות בשיעור טפח על טפח לשם החג, או שיגביה מהסכך הקיים בשיעור זה לשם מצות סוכה. ואם עשאה בתחילה לשם סוכה בפירוש, א"צ לחדש בה דבר. ואם ירצה להחמיר לחדש בה דבר, לעצמו יחמיר ... קצט

סימן נה - אודות אתרוג שניטלה פיטמתו, אם כשר לברכה בשאר ימי החג. העלה שאתרוג שניטלה פיטמתו, והוא העץ שעל ראש האתרוג ושושנתא עליו, פסול, משום שנידון כחסר. ואם לא היה לו פיטם מתחלת ברייתו, כשר. ואתרוג שניטל עוקצו, והוא העץ שהאתרוג תלוי בו באילן, ונשאר במקומו גומא, פסול. וכ"ז לגבי היום הראשון, אבל מיום השני והלאה אפילו אתרוג חסר ממש כשר. במה דברים אמורים, כשניטלה הפיטמא אף מה שתקוע בתוך האתרוג, שאז פסול, אבל אם ניטל רק מה שלמעלה מגוף האתרוג, ונשאר חלק מן העץ למעלה מן האתרוג כל שהוא, אין להחמיר. ואפילו ניטלה כל הפיטמא של האתרוג, ולא נשאר ממנה רק גובה משהו, באופן שמקצת ראש האתרוג מכוסה בעובי הפיטמא שנשתייר ממנה משהו, כמו שהיה מכוסה בתחלה כשהיתה הפיטמא שלימה, הרי זה כשר, ואין זה חסרון, דכל שלא ניטל לגמרי, אפילו ביום הראשון כשר ..... רח

סימן נו - אודות מה שנהגו באחת הישיבות תכב"ץ להוציא ס"ת אחר התפלה בשמחת תורה,
באמצע ההקפות, ולקרוא בברכות מפרשת וזאת הברכה עד סוף ולאשר אמר, לצורך בחורים ששמעו את הקריאה אך לא עלו לתורה. העלה שאין לקרות בתורה שוב בברכות לאותם שכבר שמעו הקריאה ויצאו ידי חובה, ושהדרך הנכונה היא, לבקש מעשרה בחורים [או ששה], שיצאו מבהמ"ד אחר שחרית, ולא ישמעו את הקריאה כלל, ובאמצע ההקפות, הבחורים שלא עלו לתורה יכנסו לחדר צדדי, יחד עם אותם שלא שמעו הקריאה, ויוציאו עבורם ס"ת, ויקראו את כל פרשת וזאת הברכה, וכשמגיעים לקטע של "ולאשר אמר" יוכלו לחזור על קריאה זו כמה פעמים, ויעלו גם הבחורים ששמעו את הקריאה ולא עלו לתורה, ואח"כ לקריאת חתן מעונה, יעלה שוב אחד מאותם שלא שמעו הקריאה, וכן למשלים וכו'. ויאמרו קדיש. - שוב קיבל בזה איגרת מראש הישיבה הנ"ל, ובו מבאר את מנהג ישיבתו וביסוסו ההלכתי בתימצות, כפי שהעלו בשבת תחכמוני יחד עם רבנים נוספים, דמנהגם נראה נכון ע"פ הש"ע שהתיר להרבות עולים אף שחוזרים הקריאה ובברכה, ושאין לומר שהוא דוקא כתוספת לקריאה מחוייבת, לפי שיש באחרונים כמה מנהגים לקריאה בפ"ע ובברכה ~ וחזר המחבר להשיב אליו בתשובה מאהב"ה שאין לחדש מנהג כזה, ואין ללמוד מדברי הש"ע אלא כשמוסיף בקריאה מחוייבת, ורוב המנהגים שחשב ללמוד מהם הביא מהפוסקים שפקפקו עליהם, ושלא סומכין עליהם אלא למי שנהג בהם, הלא"ה שוא"ת משום ספק ברכות, והוכיח ממה שדנו הפוסקים על איזה השלמה של קריאות לציבור שלא קראו, דמוכח שללא קריאה מחוייבת פשט"ל דהו"ל ברכה שא"צ, ושמ"מ לעשות חדשות, לחדש מנהג שלא היה לערוך סדר קריאה בתורה בציבור בברכה, כאשר כולם כבר שמעו הקריאה, לאו יאות למיעבד הכי ..... ריב

סימן נז - בענין ריקוד בשמחת תורה עם ס"ת, לנשים לעצמן בחדר סגור. הורה שבדברים כגון

אלו עלינו להסתכל מה הנהיגו גדולי הדור הקודם, ולנהוג כמותם, וכפי שראינו שנהגו גדולי הדור הבקיאים בתורה ובמנהגים, שלא נשמע מנהג זה אצלם, וכל הנשים נמצאות בעזרת הנשים, ומשם רואים את ההקפות ושמחת התורה שהגברים עושים, ושמחים משם יחד אתם בשמחת תורה. כך הנהיגו כל גדולי הדור, ואל לנו לעשות שינויים חריגים. ובפרט בכגון זה שבא מתוך מניעים להכניס רפורמה ביהדות ה׳ ירחם. ועוד הוסיף בזה דברים כדרבנות. ודחה את הראיות של מי שחתר להנהיג כן, ושיש בדברים אלו פירצה חמורה, ויכולים לבוא לידי שמיעת שירת נשים, והוא חיקוי מנהגי הרפורמים, והרחק מן הכיעור והדומה לו, וכל כבודה בת מלך פנימה ..... **ריט**

סימן נח - אודות הדלקת נר חנוכה בקופ״ח ומרפאות, ואסיפות מקריות למיניהם, שאין יושבים בהם לדברי תורה וכדומה, העלה, שבמקומות שאין יושבים לשם כינוס מיוחד, אלא אסיפה מיקרית, לא ידליקו עם ברכה. ורק בבתי כנסיות ובתי מדרשות, וכן במסיבות חנוכה שמתכנסים ויושבים שם זמן מה, רק בהם רשאים להדליק עם ברכה. ועדיף שגם יתפללו ערבית במקום, אבל אינו לעיכובא. וה״ה למסיבת בר מצוה, חתונה, זבד הבת, שמתעכבים במקום ובאים במיוחד לשם המסיבה, מדליקין נרות בברכה. ובמסעדות שנכנסים ואוכלים ויוצאים, וזו אסיפה מיקרית, וכל כמה יחידים לעצמם, ידליקו בלא ברכה, אך אם צבור מתעכב שם לשם מסיבת חנוכה, יכולים להדליק בברכה ..... **רכ**

סימן נט - בדבר אותם קבוצת נשים שקמו בעוה״ר ליד הכותל המערבי, ודורשות מהאחראים שם לאפשר להן להביא חנוכיה גדולה לעזרת הנשים, והן ידליקו שם חנוכיה בברכה. השיב, דאף שיסוד המנהג להדליק נר חנוכה בכותל המערבי בברכה, מיוסד על אדני פז, וכדין הדלקה בבית הכנסת, וכן נהגו כמה מגדולי הדור, אולם מעולם לא שמענו שבבית כנסת ידליקו גם בעזרת נשים, שהדלקה אחת שבבית הכנסת עולה לכאן ולכאן. שעיקר צורת המצוה בחנוכה נר איש וביתו, וכן המנהג פשוט בכל תפוצות ישראל, שהבעל מדליק ומוציא ידי חובה את אשתו ובנותיו הסמוכות על שולחנו, ואפילו להרמ״א שכל אחד מבני הבית מדליק, מעולם לא שמענו שגם האשה מדליקה, לא היא ולא הבנות, כי הבעל מדליק נר חנוכה ופוטר את אשתו ובנותיו. ורק כאשר נאלץ להיעדר בזמן ההדלקה נכון שימנה את אשתו. ולכן אין נכון כלל לשנות ממנהגם ישראל קדושים אפילו זיז כל שהו, שמשינוי מנהג קטן נמשך שינוי גדול, ועד לאיסורים חמורים חלילה וחס. ולכן אין לשנות מלבצע ההדלקה בכותל המערבי אך ורק ע״י איש ולא אשה ..... **רכד**

סימן ס - אודות זמן פורים בשכונת רמות, מתי צריך לקרות שם את המגילה ולקיים שאר מצוות היום. האריך הרחיב לבאר כמה יסודות נאמנים, בהגלות דברתם של ראשונים כמלאכים, שבמקום ספק יש לקרות בט״ו בברכה ולא בי״ד, ושלאור המציאות בזמנינו שהרחיבו ובנו בסמיכות לשכונת הר חוצבים ולשכונת רמות, עד שנעשה המרחק שביניהם פחות ממיל, נמצא שרמות היא סמוך לעיבור, וכבר פשטה ההוראה בירושלים ושכונותיה, כדעת רבים שסמוך לעיבור נידון ככרך וקורין בט״ו, ושכ״ד מרן היביע אומר זיע״א בספרו חזו״ע למעשה, ובנוסף ע״י ההשתדלות שעשו אנשי מעשה והביאו קראוונים לרווחא דמלתא, ולעשות רצון צדיק הוא מרן היביע אומר זיע״א, כפי שהנחה אותם והורה להם לפרטי פרטים, ובזה נעשה הדבר מרווח ביותר לעילא ולעילא, ללא שום פקפוק. ויצא למנין עוד י״ג צירופים שנאמרו מפי ספרים וסופרים. וסוף דבר העלה, דאף שבשנים עברו היתה ההוראה לקיים את ימי הפורים בשכונת רמות ביום י״ד מכמה חששות, וכן היה מורה ובא מרן היביע אומר זיע״א במשך שנים, וכמו שהעלה בהרחבה בילקוט יוסף. אולם בשנים האחרונות נעשו כמה וכמה שינויים וחידושים לטובה, כפי שהיתה דרישתו ותקוותו של מרן אאמו״ר זיע״א בענין זה. ולכן מעתה יש לכל תושבי רמות מכאן ואילך בכל שנה ושנה, לקרוא את המגילה בברכה, ולקיים שאר מצוות יום הפורים, ביום ט״ו באדר בלבד. ויעשו כולם אגודה אחת לעשות רצון אבינו שבשמים. וב״ה רבני הקהילות ברמות איחדו את כל הציבור, וקראו ביום ט״ו באדר, והאמת והשלום אהבו, והיה המחנה אחד ..... **רכז**

חלק יורה דעה

סימן א - דן בענין אכילת כרובית, ברוקלי, וחומוס, שיש להקפיד לקנות כ״ז רק בהכשר הבדצי״ם למיניהם, מחברות מוכרות, עלי קטיף, חסלט, וכדו׳, ששאר הירקות מוחזקים כנגועים שיש בהם תולעים, וקשה מאוד לבדוק. ושם דחה מה שטען חכ״א שאכילת עלי החסא גורמת ח״ו למחלות, אולם באכילה מועטת מידי פעם, אין סכנה. ושם דן עוד, בענין אכילת ״פלאפל״ העשוי מחומוס טחון, אם יש לחוש לתולעים, ושם דן בדין בריה שנתרסקה אם בטלה בששים, והעלה, דלכתחלה יש לבדוק היטב את החומוס מתולעים, אבל היכא שכבר הפלאפל נעשה, מותר לכתחלה לאכול ממנו ..... **רמז**

סימן ב - דן בענין שיעור מיעוט המצוי בבדיקת תולעים, והעלה, דלדידן העיקר כדברי מרן הב״י דמיעוט המצוי הוא בקרוב למחצה. וי״א שהוא כשליש. ואם עבר ובישל פירות שדרכם להתליע, יש להקל לאכול מהתבשיל ..... **רנג**

סימן ג - דן אם ניתן למנות אשה למשגיחת כשרות, והעלה, דאע״פ שיש נאמנות לאשה על כשרות המזון, אולם כל שיש חשש קל לפריצת גדרי הצניעות, או לחשש רפורמה וכדו׳, המבקשים להידמות לרפורמים, יש לעמוד בכל תוקף שלא ליתן לאשה להיות משגיחת כשרות ..... **רנו**

סימן ד - אם מותר להניח לילדים ממתק תחת הכרית שישנים עליה בלילה, והעלה, דהישן על מטתו בבגדיו, והיו בכיס בגדו אוכלים, אין בהם חשש רוח רעה כלל. אך לכתחלה בגדול לא יניח אוכלין תחת הכר שיושן עליה, אך במטת תינוק או ילד, אם הם בוכים ובזה שמניח להם מתחת לכר ממתק נרגעים בזה, אפשר להקל להם. ועוד העלה שם, אודות אבקת שום או בצל יבש המיוצרים בבתי החרושת הגדולים, דאפשר להקל להשתמש בהם אף לכתחלה ..... **רנט**

סימן ה׳ - דן בעניני צער בעלי חיים, אם מותר להרעיב כלבי גישוש, כדי שיוכלו לחפש אחר סמים, והעלה, דכיון שעושים כן לצורך בני אדם, יש להקל. ועוד העלה שם, דמותר להרעיב את התרנגולות כדי שיוכלו להטיל אח״כ ביצים, וכן מותר למרוט נוצות מהאווזים אף שעי״ז נעשים שמנים יותר, וכן מותר להמית כלב או חתול לצורך רפואת אדם, ויעשו כן ע״י הרדמה. ועוד העלה, שמותר לאלף כלבים ע״י ענישה וצ׳ופר, גם לצורך בייתי, וכן מותר להניח יונים על חולי צהבת, וכן מותר לגדל ציפורים או תוכים בכלוב. וכן מותר לגדל כלב קטן בתוך ביתו, ומותר למכור כלבים כאלה. וכן מותר לשחרר כלב מאולף כדי שיפחיד את הגנב. וכן מותר להכות גנב שיודה על גניבתו. [ויש להדגיש שהדיון הוא על פי ההלכה, אבל ע״פ חוק המדינות יש איסור להכות אחרים]. ושם דן, אם מותר להוציא דגים מתים מהאקווריום בשבת, כדי שלא לגרום שגם הדגים האחרים ימותו ..... **רסא**

סימן ו - אודות חברת השכרת ציוד, הרוכשת כלי סעודה חדשים מגויים, במטרה להשכירם לחברות קיטרינג המבשלות לאירועי שמחה, העלה, שמעיקר הדין הם פטורים מטבילה, וכדין קיוסקים, בעלי מסעדות, ובתי הארחה, אך טוב להחמיר להטבילם בלא ברכה ..... **רסז**

סימן ז - ריבית למחללי שבת, ודין ריבית בבנקים, הנה אם ישנה אפשרות להלוות בלא להכנס למחלוקת ולהלוות ע״פ היתר עיסקא, עדיף לעשות אליבא דכ״ע בהיתר. ומ״מ מחלל שבת בפרהסיא בין להכעיס בין לתאבון, וכן העובר על מצוה אחת ממצוות התורה להכעיס, דשביק היתרא ואכיל איסורא, מותר להלוות לו מעות בריבית. עוד העלה, שמותר לקחת הלואה ברבית מהבנקים שיש להם היתר עיסקא, או ממשרד השיכון, לצורך רכישת דירה ..... **רסט**

סימן ח - בדיני לא ילבש, העלה דמעיקר הדין מותר לגברים להסתכל במראה, וכן להעביר שיער בית השחי במקום שגם גברים עושים כך, וכן לגבי יציאה לחוץ כשהוא מבושם כדרך הגברים. וכן בהסרת שיער בגוף במקום שמפריע לו ע״י טיפול בלייזר, יש

להקל בזה בזה״ז. וכן מותר לאיש לתלוש שערות בפינצטה מהפנים או מאזור הלחיים והצוואר. ומי שיש בו מום או כתמים וצלקות בפניו, מותר לו לעשות ניתוח פלסטי לשפר צורתו. ושם (אות ג׳) שמותר לצעיר ששערותיו הלבינו, לקחת כדורים, המחזיר את צבע השיער לקדמותו, אך אין ללקט שער לבן מתוך שחור. ושם (אות ד) אודות בגד שעשאוהו בשביל אשה, אך מראהו וצורתו לא ניכר עליו כלל, וגם גברים יכולים ללובשו, העלה, דליכא איסורא אלא בבגד המיוחד לאשה, ושם (אות ה׳) אם מותר לתינוק בגיל שלוש להתחפש לילדה, העלה שיש למנוע דבר זה .... **רעג**

סימן ט - בענין נדה אי חשיבא כדבר שבערוה, העלה, שאין למורה הוראה להורות לספרדי נגד דעת הש״ע גם בהלכות אלה. שאין דין נדה כדין דבר שבערוה. וזמן הפסק בטהרה לכתחלה אחר זמן מנחה קטנה, וטוב שתהיה כחצי שעה קודם השקיעה. ובדיעבד אפי׳ בדקה עצמה בבוקר, וראתה שהיא טהורה, מועילה לה בדיקה זו. אך הנכון הוא שתחזור ותבדוק עצמה סמוך לשקיעה .....**רעז**

סימן י - בדין הושטה מידו לידה ברבים, כשיש שם אורחים, העלה, שברבים אין איסור בעצם ההושטה, אלא שצריך זהירות בהושטה שלא יבוא לידי נגיעה. וע׳ במאירי (נדה סד.) שכתב, שיש מתירין הושטה מידו לידה בפני אחרים, ...**רעח**

סימן יא - אם מותר לאשה שאינה טהורה למזוג יין לבעלה, העלה, דאסור לשלוח לאשתו נדה כוס של יין, אפילו היא נמצאת בחדר אחר, בין שהוא כוס של ברכה, בין שהוא סתם כוס יין בעלמא, ובלבד שהיה הכוס מיוחד בשבילה. אבל אם הוא ובני ביתו שותים מן הכוס והיא שותה אחריהם, מותר, כיון שאינו מיוחד לה. וה״ה בכוס של קידוש בשבת ויו״ט, שהיא שותה תחלה, ואח״כ היא שותה ואחריהם כל בני הבית, שיש להקל בזה .....**רפב**

סימן יב - בדיני חציצה בטבילה, אודות התכשיר הנקרא ״נובריגג״, שמכניסים אותו לאו״מ עבור מניעת ההריון, אם צריכים להוציאו בעת בדיקות השבעה נקיים והטבילה. והעלה, דאף לכתחלה אין למנוע מאשה שבאה לטבול עם תכשיר זה שלא להטבילה משום כך, אלא יש לאפשר לה לטבול בלי פקפוק ..... **רפג**

סימן יג - אודות טבילת נשים, כאשר הבלניות שואלות את הטובלות בעניני חציצה וכדו׳, אם יש להמשיך להקפיד בזה או לא. העלה, שיש להמשיך בזה, כי אשה הטובלת לטהרתה, אחר שתהיה כבר בתוך המים, צריך שאשה אחרת תעמוד אצלה, סמוך למקוה, כדי להשגיח על טבילתה, שתראה שבשעה שהיא טובלת כל שערות ראשה נכנסו לתוך המים. ונשים מודרניות שנוהגות לגדל צפורני אצבעותיהן, וצובעות אותם לנוי, ואינם מסכימות לגזוז את צפורניהם, יש להעלים עין מהן, ולאפשר להם לטבול, אך לאחר טבילתן, טוב להסביר להן בדרכי נועם שטוב שיגזוז צפרניהן, ואשה שאינה שומרת טהרת המשפחה בעצמה, פשוט שאין למנותה להשגיח על הנשים הטובלות ..... **רפו**

סימן יד - תינוק שנולד בשבת ע״י הזרעה מלאכותית, מילתו דוחה שבת, ותינוק שנולד ע״י ניתוח קיסרי אין מילתו דוחה שבת, אלא מלין אותו ביום א׳, ואם רק הרחיבו את מקום הלידה ע״י חיתוך, נימול בשבת. ושם (אות ג) העלה, דאחר החיתוך נותנין את הערלה בחול או בעפר, ומותר למוהל לרוק על עפר תיחוח אף בשבת, ועוד העלה שם, דאסור לאשה לבלוע את הערלה .....**רפח**

סימן טו - ברית עם מיתקן עץ שיש בו רצועות שתופסים את רגלי התינוק בזמן המילה, ודבר זה מסייע למוהל לעשות את מצות המילה בלא חשש ופחד שמא הסנדק יעזוב את תפיסתו בזמן הברית, נראה דהרוצה לצאת ידי חובת מצות סנדקאות לכל הטעמים, ובשופי, צריך שהתינוק יהיה מונח על ברכיו כמזבח, ויאחוז ברגלי התינוק, ובזה יסייע למוהל למול, ולפי זה במיתקן הנז׳ הרי אין הסנדק מסייע בהחזקת רגלי התינוק, וממילא מאבד את החלק הזה של סיוע למוהל. ויש לו רק את המעלה שהתינוק נימול על ברכיו. ושם בענין חשיבות הסנדק, והמנהג לכבד את ההורים, ואח״כ רבותיו וגדולי הדור. ובעל תשובה שאביו מחלל שבת, ומבקש להיות סנדק אצל בנו, אף

שאין איסור בדבר, עדיף שיתן לאחר שיחזיק רגלי התינוק בידיו, שלא יזיזו כשמלין אותו ..... **רצב**

סימן טז - בתי הדין לגיור, המגיירים גר קטן יכולים בי״ד לברך על טבילת גרים, ואין חוששין שמא ימחה לכשיגדל ..... **רצה**

סימן יז - גיור קטינים למעשה, העלה, שאין מטבילין גר קטן על דעת בי״ד אלא אם כן תובע להתגייר, דאז זכות היא לו להתגייר בקטנותו. וקטן שהוריו עדיין מסרבים להתגייר כדת, ואוכלים בביתם מאכלות אסורות, אין לגיירו אף אם שולחים אותו לחינוך דתי, דאנן סהדי דכאשר יגדל לא יוכל לקיים המצוות כראוי. וגם בעת שבית הדין מגיירים אותו אנן סהדי שיאכל בישולי גויים מתבשילי אמו, ואפשר שיאכל גם מאכלות אסורות שהוריו מכניסים לביתם. וא״א לסמוך על הבטחת ההורים שיאכילוהו כשר, כאשר הם עצמם אוכלים טריפות ..... **ש**

סימן יח - קבלת מצוות בקבלת גרים מעכבת, ושם דחה מה שכתב בעניני גיור בספר זרע ישראל, שדי בכך שהגר יתחייב לנהוג כיהודי מסורתי, ודבר זה הוא נגד ההלכה באופן ברור ..... **שח**

סימן יט - כיצד לגייר גר חרש, על דעת בית דין, והיינו בחרש או חרשת שנתחכמו כ״כ באופן שלמדו לדבר מעט כאחד האדם, דיצאו מכלל דין חש״ו. ונחשבים לבר דעת, ויש לקבלם להליכי גיור ככל המבקשים להתגייר ..... **שיא**

סימן כ - הנחיות לדייני הגיור: א. אין מקבלים גר אלא אם כוונתו לשם שמים. ויש להגביר ביתר שאת את ההסברה לגרים קודם ביצוע הגירות, שעליהם לשמור את כל מצוות התורה, וצריכים לחקור לידע אם באמת כוונתו לקיים תורה ומצוות. ב. יש מקומות שנהגו להמתין שנה תמימה מיום בוא הגר לפני בי״ד, ועד שיקבלוהו בפועל, אולם המנהג כיום שלא לקצוב הדבר בזמן. ג. יש לתאר בפניו את הטורח והעול שיש בקיום המצוות, כדי לדחותו. ד. אם החזיק בדעתו על אף כל האמור שרוצה להתגייר, מקבלים אותו מיד. ה. ומודיעים אותו עיקרי הדת שהוא יחוד ה׳ ואיסור עבודת כוכבים, ומאריכין עמו בדבר זה. ו. ומודיעים אותו מקצת מצוות קלות ומקצת מצוות חמורות. ומקצת עונשין ושכרן של מצות. ז. יש להזהר שלא לגייר אותן שמוחזקים שאחר כך יעברו על איסורי תורה. וכל שביה״ד סובר ע״י אומדנא דמוכח שאין בכוונתם לקיים מצוות, ודאי שאין לקבלם. ח. גר שבעת הגיור לא קיבל עליו מצוות, פשוט שאינו גר כלל אף בדיעבד. ט. בני זוג יהודים, הרוצים לאמץ ילד נכרי ולגיירו, אם בני הזוג יגדלוהו כיהודי לפי כללי ההלכה היהודית, יש מקום לגיירו בהיותו קטן ע״ד בי״ד. ואם ההורים מחללי שבת ואינם מקפידים על כשרות, אין לגייר ילד הגדל בביתם. י. עובר שנולד לאשה יהודיה מביצית של גויה שהופרתה ברחמה, והיהודיה היתה אם פונדקאית, דין הולד כגוי לכל דבר, שהולכים אחר נותנת הביצית. ויש לגייר את הולד מספק קודם שימולו אותו. ואם קידש אשה קודם שנתגייר, נכון להצריך גט מספק ..... **שיז**

סימן כא - בענין להטביל לגירות מי שיש לו תחבושות, היכא שהרופאים מצווים שלא להסיר את התחבושות, ובפרט בשעת המגע עם מים, יש להקל לטבול יחד עם התחבושות, ואינו נחשב לחציצה. ואם יש בו אפשרות להמתין כמה זמן עד להוצאת התחבושת, עדיף יותר ..... **שכח**

סימן כב - כיצד לנהוג בגוי שבא להתגייר אחר שחפץ לישא בת ישראל, וכן גויה הבאה להתגייר כיון שחפצה להנשא ליהודי. העלה, שמעיקר הדין אנו מצווים לדחותם, ולא לקבל את בקשתם להתגייר. ולא די במה שאומר לפני בית הדין שאין כוונתו כדי לישא אשה ישראלית. וכן הדין בכל בקשת גיור שמטרתה השגת ענין חומרי. ובדיעבד אם עברו וקיבלום, והגר קיבל עליו מצוות באמת, אפילו שהתברר שעשה כן לשם אישות, הרי הם גרים לכל דבר. וכן הבא להתגייר לשם אישות, וביה״ד משוכנעים שבסופו של דבר יקיים תורה ומצוות, רשאים לקבלו לכתחילה ..... **שכט**

סימן כג - ברכת שלא עשני גוי לגר, לעמוד מפני גר זקן, ואם גר חייב לשנות שמו, וכתיבת שם גר בכתובה. העלה, שהגר אינו מברך שלא עשני גוי, ועוד העלה, שיש לעמוד בפני גר שנתגייר בזקנותו,

ועוד העלה, שמותר למנות גר לש״צ או ראש ישיבה. והגר אומר בתפלתו אלוקי אבותינו אלוקי אברהם אלוקי יצחק וכו׳. ועוד העלה שם, שגר שמתגייר משנה את שמו ונקרא בן אברהם, ובגט של גר כותבים פלוני בן אברהם אבינו. ואם כתב רק פלוני בן אברהם, ולא הוסיף אבינו, מיחזי כמזוייף מתוכו ..... **שמא**

סימן כד - אם מותר למכור ספרי קודש כדי לקנות תקליטור תורני, כמו פרוייקט השו״ת או אוצר החכמה, תקליטור התורני, וכדו׳, והעלה, שאין בדבר משום הורדה בקדושה, כי עושה כן לצורך הרחבת ידיעותיו בתורה, וגם י״א שאין קדושה כ״כ בספרים הנדפסים בימינו, שהוא דרך צילום, ולא הטבעת אותיות על הנייר כמו שהיה בעבר. ושם דן בעיקר מצות כתיבת ס״ת וטעם המצוה, והנפ״מ ..... **שנא**

סימן כה - נשאל אם חייבים לקבוע מזוזה באניית שעשועים, ואם קובעים מזוזה בברכה במשרדים ובחנויות, והעלה, שיש לקבוע מזוזות בכלי שייט של יהודים בלי ברכה, לפי שאינו עשוי לדירת קבע. ואמנם המטיילים כמה ימים או שבועות באניות שעשועים, ויש בהם דירות עם כל הנוחיות חייבים במזוזה, ומ״מ נכון שלא יברכו. ולענין קביעת מזוזה בחנויות, העלה, שאם החנויות קבועות חייבות במזוזה. וכן במשרדים, יש לקבוע מזוזה בלא ברכה, כיון שאין ישנים שם בלילות, ואם רוצים לברך רשאים לברך, וזו רק חומרא שהחמירו שלא לברך, והוא הדין בבתי חרושת שאין ישנים שם, ואין המקום עשוי לדירה. ושם (אות ב׳) נשאל איזה מזוזות לספק להם, והעלה, כי אין נפ״מ בצורת האותיות, כי צורת האותיות של האשכנזים כשרים לספרדי, וכן ההיפך. ושם (אות ג׳) העלה, דאף שהחיוב לבדוק את המזוזות הוא פעם אחת בכל ג׳ שנים ומחצה, מ״מ בספינות נכון ממדת חסידות לבודקן פעם אחת בשנה בחודש אלול ..... **שנד**

סימן כו - בדיני פדיון פטר חמור, הרוצה לקיים מצות פדיון פטר חמור, יקנה את החמור בשוויו, כדי שתהיה המצוה בממונו, ויקנה בקנין סודר. ושותפות כהן או לוי או עכו״ם פוטר בו, ואם נכון לבטל תורה כדי לבוא ולראות ביחיד המקיים מצוה נדירה של פדיון פטר חמור, נראה שאין כדאי לבטל בשביל זה מלימוד תורה, אלא אם כן באים ללמוד כיצד מקיימים את פרטי המצוה. ולשמוע דברי תורה ולהתחזק מקדושת המעמד. ושם דן אם אם יכול לכבד רב גדול במצוה שלו. ולגבי ברכת שהחיינו, העלה, בהיות שלא פורש מה יעשה לו, ילבש בגד חדש ויברך ״שהחיינו״ לפוטרו, ויפטור גם את המצוה מברכת שהחיינו ..... **שנו**

סימן כז - ״תעלות שפוכות״ לענין שביעית, העלה, שאם באמת הניילון הזה הוא אטום לגמרי מתחתיתו ומעליו וצדדיו, ללא כל חורים וסדקים כלל ועיקר, והחומר הוא חזק ועב, ל״ח זה בכלל שדה, ולא רק ממעשרות פטורים בכה״ג, אלא אף בשביעית יש להקל. ושם דן לגבי הסוגים השונים של ״פלריג״, דהפלריג היצוק יש לחושבו כאינו נקוב והוי מחיצה גמורה בין הקרקע למה שמעליה, אחר שהחומר חזק ואטום לגמרי. אך לגבי הפלריג שאינו יצוק שיש בו חורים, יש לחושבו כעציץ נקוב ולא נחשב כחציצה בין הקרקע למה שמעליה. ולענין השאלה לגבי פרי הנקרא גוג׳י ברי (או וואלפברי), אם נוהג בו דין ערלה, העלה שנוהג בו דין ערלה ..... **שנח**

סימן כח - ריוח בין קבר לקבר - קבורת שדה, העלה, שיש להקפיד שכל יחידה של קבר תהיה לפחות שתי מטר, על ששים ס״מ, והמרחק בין כתף מת הראשון לכתף מת השני - יהיה לכל הפחות 50 ס״מ, והיקף הבור יהיה בגובה 40 ס״מ שעליהם יונחו אבני הגולל, ובמקרה שיש נפטר שהוא גדול ממדים, יש להתאים הקבר לפי צרכיו. כדי שיקבר בכבוד. ועוד שם, שנהגו להקל לישב על המצבה שעל הקבר, וכן לדרוך על הקבר, וזהו דוקא בדרך עראי כשעובר עליהם בדרכו, אבל הא לאו הכי יש לחוש לבזיון המתים. ויש להשתדל שלא תהיה דריכה ומעבר קבוע על המת, ולכה״פ לא ידרכו כנגד גופו העליון של המת. ולענין קבורה בכוכין, הנה במקום שיש שטחים פנויים, וניתן לקבור בקבורת שדה, בודאי שעדיף לקבור כך, אולם

אם קיים מחסור בשטח מקומות הקבורה, יכולים לקבור המתים בכוכין. ולהניח ו׳ טפחים בין קבר לקבר. ואם קוברים בארון, נכון לנקוב קרקעית הארון. ואין חיוב לקבור נפלים, ולא שייך בהו אנינות. וחלקה שנקברו בה נפלים או ילדים לפני למעלה משלשים שנה, ואין ידוע אם בכל השטח קבורים, ומוכרחים לקבור שם מתים אחרים, מותר לתת על אותה חלקה עפר ויציקת בטון בגובה ו׳ טפחים, ולקבור מתים אחרים. וקוברים מתי גויים משום דרכי שלום, אך לא יקברום בבית קברות של ישראל. ויזהר שלא יכנס בעת ההלויה לכנסיה שלהם ..... **שם**

סימן כט - לקבור איש מעל קבר אשתו, העלה, דאשה הקבורה אצל בעלה ודאי דנייחא רבה איכא לתרוויהו. ולכן יש להתיר להעביר הנפטר לקברו על יד אשתו, ויעשו כן אחר בקשת מחילה. ובענין קשרי הקרקע לאותם מקומות הקבורה שבכוכין, אם יש קוטר של טפח שהוא 8 ס״מ די בכך ..... **שסו**

סימן ל - אם מותר לכהנים לטוס במטוסי אל על כשיש שם ארון של מת, והעלה להקל כאשר מקפידים לעשות באופן שעטופים במעטפת קרטון שאין לה בית קיבול ואין לה תורת כלי, ובאופן שיש טפח פותח בין הארון לבין המעטפת, אם מחמת כן אין הטומאה בוקעת ועולה, ומותר לכהנים לטוס במטוסים שיש בהם ארונות כאלו, וכן מותר למטוסים שיש בהם ארונות כאלו להתחבר לאחר נחיתתם לשרוול שבטרמינל, קודם הוצאת הארונות מהמטוס, באופן שהשרוול המחובר לבנין מאהיל ע״ג המטוס. וכן מותר לכהנים לטוס במטוס העובר מעל בית קברות ... **שסז**

סימן לא - אודות האהל שהקימו על ציונו של צדיק, וכמה אנשים ערערו על כך, באמרם שאין הדבר ראוי. העלה, דאחר שקבעו את האוהל על קברו של הצדיק, ראוי שלא להסירו, וישאירו אותו כמות שהוא ..... **שסח**

סימן לב - מכתב לבני משפחת החטוף שנהרג בידי בני עוולה, הי״ד, בדבר האזכרה שיש לערוך, העלה, שבכל מנהגי יום השנה יש לילך אחר יום הפטירה, ולא אחר יום הקבורה, הן בשנה הראשונה, והן בשנים שלאחר מכן, ולכן יש לקבוע את האזכרה של י״ב חודש, לפי אותו יום שנחטף ונרצח בידי בני עוולה. הי״ד. ואמנם לענין מנהגי האבלות של י״ב חודש, יש לנהוג בהם לפי יום הקבורה, אבל שאר העניינים כגון אזכרה, תענית ביום היארצייט לנוהגים להתענות, סיום אמירת הקדיש, וביקור בביה״ק, יש לקבוע לפי יום הפטירה ..... **שעב**

סימן לג - נשאל ממשפחה שבנה נהרג על קידוש ה׳ במלחמות ישראל, מה היא הדרך הנכונה להנצחת שמו וזכרו, והשיב, דעיקר הנחת לע״נ, הוא בלימוד התורה, ולכן יקימו שיעורי תורה לעילוי נשמתו, ולא די בקדיש שאומרים לע״נ, וכן ביום השנה, ובלילה שלפניו, יש להרבות בלימוד התורה, ובנתינת צדקה, כפי יכולתו ..... **שעד**

סימן לד - אודות מוהל הנמצא בתוך שלושים לפטירת אביו, אם מותר לגזוז צפרניו, העלה, דלכתחלה אין ראוי להקל בזה, אלא ע״י שינוי או ע״י גוי. ובפרט אם אין שם מוהל אחר ..... **שעה**

סימן לה - אודות חתן זקן כבן שבעים ואחת שנתאלמן בז׳ באב, ורוצה לישא כעת אשה אלמנת ת״ח, ובת ת״ח, למרות שלא עברו ג׳ רגלים. אם רשאים להשיאו, העלה להקל לישא אותה אלמנה שהיא בת ת״ח גדול, ואלמנת ת״ח גדול ..... **שעו**

סימן לו - נפטר שנקבר בטעות בבית קברות של גויים, העלה, שמצוה להעבירו. ובקבר של אשה שהבשר נתעכל ויש שם רק עצמות, אפשר לבצע את ההעברה גם ע״י איש. ונפטר שהגיע לארץ עם ארון, יקברו הנפטר בקרקע. ובזה הרוצה להקל ליהנות מהארון הזה יש לו ע״מ שיסמוך. ויבררו עד כמה שאפשר, היאך היתה דעת השולחים את הארון, ואם יתברר שהיתה דעתם ע״מ לקוברו עמו, יש לאסור הארון בהנאה. ומותר לעשות חפירה גדולה שתשמש לקבר גדול, ולתת שם את העצמות של כל מת בארון נפרד. וישימו עליהם עפר. ויקימו על הקבר מצבה גדולה בציון שמות הקבורים, ומותר להעסיק פועלים גויים בחפירת והריסת הקברים הישנים, והח״ק תטפל

בליקוט העצמות כדת, וראוי שהארון יהיה נקוב מתחתיו. וקרובי הנפטרים, אם יודעים את היום שבו מלקטים את עצמות קרוביהם, יקרעו בגדיהם ויתאבלו כל היום כולו, ואסורים במלאכה ובנעילת הסנדל וברחיצה וביתר דיני אבלות, ולערב נפסקת האבלות מיד. ומצוה להעביר עצמות המתים לקוברם באר״י. ונכון שכל יחידי הקהלה יתאספו יום אחד בביהכ״נ, בזמן הטיפול בהעברת עצמות הנפטרים לקבורה, ולקרוא תהלים, ולהתפלל לעלוי נשמותיהם של הנפטרים. ומי שיכול יתענה ביום ההוא, ויקבל התענית במנחה שלפניו ..... **שעז**

סימן לז - אודות מי שנחטף וע״פ חוות דעת המומחים נהרג בודאי, ומצאו חלק קטן מגופתו, באופן שרוב גופתו אינה אצלינו, אם יש לשבת עליו שבעה מיד, העלה, שכיון שהדבר ברור שנהרג, והמשפחה נתייאשה לעת הזו מלקוברו, חייבים הם לישב שבעה ללא המתנה. ובמדה וימצאו אח״כ את גופת הנפטר, ביום פינוי והעברת הגופה לקבורת קבע, המשפחה יצטרכו לנהוג בכל אותו יום כל דיני אבלות עד הערב, אף שהקבורה נעשית למחרת, או לאחר כמה ימים ..... **שעט**

סימן לח - בדבר יהודי המייצר כסויים לקברים מפלסטיק, למנוע לכלוך, וביקשו האחראים על בית קברות נוצרי, לקנות ממנו הכיסויים הנ״ל, אם מותר למכור להם, אף שבמצבות שלהם יש שתי וערב. העלה, דכל מה שעושים הוא רק לזכרון ולכן אין לזה דין ע״ז, ומותר למכור להם כסויים אלה. ושם העלה עוד, שמותר בחו״ל להכניס מכתב לתיבת דואר ביום שישי, שיודע שהמכתב יאסף בשבת ע״י גוי ..... **שפ**

חלק אבן העזר

סימן א׳ - בדבר חרם דרבינו גרשום שלא לגרש אשה בע״כ, אם חרם זה פשט אצל הספרדים, העלה, דהספרדים לא קיבלו חרם זה, וכן החרם שלא לישא אשה על אשתו, ומעיקר הדין הבעל יכול לגרשה בע״כ, וכן יכול לישא אשה שניה ע״פ היתר בי״ד. ואמנם ע״פ חוק המדינה אין לגרש בע״כ, בלא רשות בי״ד, אך בפועל בתי הדין לא עושים דבר זה לגרש אשה בע״כ, וכאשר הבעל ספרדי פעמים שיש להתיר לו לישא אשה אחרת. ושם דמהני ספק ספיקא בעניני אהע״ז. ושם, יסוד הכלל שהולכים אחר עמודי ההוראה. ועוד שם, ביסוד דין שבועה חמורה תחת החופה, ועוד שם לענין חיוב מזונות באינה חפצה להתגרש, ומי מוחזק במזונות. ואם יכולים ליתן גט קודם שדנים על הכתובה. ואם מחוייב ליתן לה גם את התוספת או רק את העיקר ..... **שפא**

סימן ב׳ - פסק דין בבית הדין הגדול, אודות אשה שעשתה מעשה מכוער, שמפסידה כתובתה, דצריך שיהיה מעשה מכוער כדרך שפירשו לנו הפוסקים, שקרוב לודאי שנעשתה שם עבירה, הא לאו הכי קשה להפסידה כתובה וכ״ש תוספת כתובה. ושם דן כשנמצא שמחקו בכתובה את סך הכתובה, ושינו לסכום נמוך יותר, העלה, שאם יש רגלים לדבר שהבעל הוא זה שמחק את סך הכתובה, יש לחייב את הבעל בסכום הגבוה שנמחק ..... **שצו**

סימן ג׳ - באשה שהגיעה לביה״ד וסיפרה, שאחר פטירת בעלה, חיה עם אח בעלה למרות שהיו לה ילדים מבעלה, והביאה ממנו ילד, ופסקו ביה״ד שהוא ממזר. ובן זה חי עם אשה בלי חופה וקידושין, והביא ממנה שלשה ילדים, וחיו חיי הפקר בלא תורה ומצוות, שיש להניח שהלכה גם עם אחרים, או גויים, העלה להתיר את שלושת הבנים לבוא בקהל, מצד תרי רובי. ושם הביא את הסכמת מרן אאמו״ר זצוק״ל להיתר זה ..... **תיט**

סימן ד - הערה בענין תרי רובי, דא״כ היכי משכחת לה איסור ממזר בתורה, ואם הכל תלוי בהתנהגות הבעל או האשה ..... **תכה**

סימן ה - בענין אם פונדקאית באשה שנתעברה ע"י ביצית של אשה אחרת, גויה, בהפרייה עם זרע הבעל, העלה, שהילד הנולד צריך לעבור גיור כדת. שהולכים אחר נותנת הביצית. ויש מחמירים בכל אופן להצריך לעבור תהליך גירות גם אם הביצית היתה מישראלית, אם הביצית הופרתה ברחמה של אשה גויה. ושם הסכמת מרן האמו"ר זצוק"ל לדין הנ"ל .. **תלא**

סימן ו - עוד בענין אם פונדקאית, וכן אם מותר לאשה נשואה ליקח ביצית עם זרעו של אדם אחר, ולהפרותו ברחמה, ואם יש מקום לאסרה על בעלה. והעלה, שאם האשה קיבלה זרע מגוי שלא ע"י ביאה, אינה מתחללת, וגם הבת לא נפגמה לכהונה .... **תלב**

סימן ז - היחס ל"בני ישראל" ולעולים מהודו, העלה שהם יהודים גמורים, ועל רושם הנישואין לברר עד כמה שידו מגעת על היחוס, ואין להצריך גירות לאותם המוחזקים כיהודים לכל דבר. ושם דן לגבי האתיופים, שאינם מבני הפלשמורה, והעלה שגם הם יהודים גמורים כעדות הרדב"ז, ואין להכריחם לעבור תהליך גיור. אבל כדי שהבנות יתקבלו למוסדות חרדים, והבנים לישיבות קדושות, ויהיו מקובלים בחברה לפי כל הדעות, כדאי שיעברו תהליך גיור לחומרא, ויעשו כן בהסכמתם, בלא להכריחם לכך, שאין הגיור אלא לחומרא. וראה בסימן דלהלן .. **תלז**

סימן ח - אשה מעולי אתיופיה המסרבת לעשות גיור לחומרא, ונישאת לגר, ונתברר שאמה של הכלה התגרשה באתיופיה מבעלה הראשון, והכלה היא מהבעל השני, ושאל אם יש לחוש בזה לממזרות. העלה, שאין לנו לחוש שהכלה פסולה לבוא בקהל. ואשה מבני העדה הפלאשית שעברה גיור לחומרא, לא יכתבו בכתובתה "גיורתא", אלא יכתבו שמה בלבד. ומותרת להנשא אף לכהן ..... **תמא**

סימן ט - מי שאמו גרושה, ואביו כהן, וחיו ללא נישואין, ונולד בן ע"י הפריה מלאכותית, היאך דין הבן, העלה, שאפילו ידוע שאשה קיבלה זרע מגוי שלא ע"י ביאה, כיון שאינה מתחללת גם הבת לא נפגמה לכהונה. ואפילו אשת איש שקיבלה זרע מגוי באופן מלאכותי, אינה מתחללת, והולד שנתעברה בו אינו פגום כלל לכהונה. ולכן הולד שלא נוצר מביאת איסור, אין בו דין חלל, ונושא כפיו, ואסור לו להיטמאות למת, והרי הוא ככהן לכל דבר ..... **תמג**

סימן י - בענין כשרותה של הגב' ר. לבוא בקהל, שלפי כל סיפור הדברים והעדויות מהסבתא יוצא לכאורה שאינה כשרה לבוא בקהל, לפי שנישאה לבעל ראשון ולא נתגרשה ממנו. אחר העיון העלה להתירה לבוא בקהל ולרושמה לנישואין. שמא לא נישאה לראשון כלל כדת משה וישראל, ואם תמצא לומר שנישאה כדמו"י שמא נתגרשה כדין, ואינה נאמנת לומר שלא נתגרשה, ואם תמצא לומר שלא נתגרשה, שמא הקידושין עצמם היו בעדים פסולים, שלפי המציאות אז במקומות ההם, יש הסתברות גדולה שכמעט ואין בנמצא עדים כשרים, ואם תמצא לומר שהיו הנישואין והעדים כשרים, שמא נתעברה מגוי ..... **תמה**

סימן יא - במי שבא מחו"ל, והיה מוחזק כיהודי לכל דבר, ויש לו אשה ובנים, ולפני זמן מה סיפרה לו אמו שאינו בנה אלא מאומץ הוא. ואחר בירור מצדו אצל דודיו ודודותיו, התברר לו שאכן הוא בן מאומץ, ולדברי אחת הדודות נולד לנערה יהודיה שבאה מעיר טוקומן בארגנטינה, וכעת בא האיש לאר"י עם כל משפחתו במטרה אחת, שהבי"ד דכאן יגיירוהו כדת וכדין אחר שאינו יודע אם בן ישראל הוא. העלה, שמצד הדין יש להשאירו על חזקתו הראשונה שהיתה לו עד עכשיו שהיה מוחזק כישראל. אך אם יראו חברי ביה"ד שלבו מאמין לדברי אמו וחושב עצמו כספק גוי, הנכון שיעשו לו גיור לחומרא ..... **תמח**

סימן יב - בדין גיורת הנישאת למי שהוא ספק שמא הוא כהן, העלה, שכהנים בזמנינו הם כהני חזקה, ואינם כהנים "ודאי", ולכן העלה בנידון הנז' שיש להתיר הזוג הנ"ל להינשא כדמו"י, בצירוף עוד טעמים נוספים, כיעו"ש ..... **תנ**

סימן יג - היתר נישואין למי שמוחזק ככהן עם מי שמוחזקת כבת לאם יהודיה ולאב נכרי, העלה שבשעת דחק גדולה כזו שכבר קבעו מועד לנישואין, ואם לא ינשאו כדת משה וישראל, ילכו אצל הרפורמים, לכן יש להתיר נישואי הנז', כדת משה וישראל, דשעת הדחק כדיעבד דמי ..... **תנז**

סימן יד - בדבר אשה שנישאה לבעלה הראשון, ול״ע אחר עשר שנים נפטר בעלה מהמחלה הידועה במוח, ולא השאיר זרע אחריו, ואחר חליצה נישאת בשנית לבעלה השני, ואף הוא נפטר ממחלה כרונית אחר שבע שנים, ולפי עדות רופאו, הוא היה חולה כשנה קודם נישואיו ועבר טיפול, ושוב התפרצה המחלה לאחר כשנה וחצי, ואף הוא לא השאיר זרע אחריו, ולאחר שנעשתה חליצה הוצע לה שידוך, ורוצה להנשא, העלה, שרשאית להנשא, ואין לה דין אשה קטלנית ..... **תם**

סימן טו - בחורה בעלת תשובה, שנפגשה עם בחור יר״ש, בעל תשובה, והחליטו להתקשר בקשרי שידוכין ולהנשא זל״ז. ברם, נתברר לה שהיא היתה בעבר עם האב של הבחור, שהוא חילוני גמור ופרוץ, אם מותר לה להמשיך להנשא לבחור הנז׳. העלה, שרשאית להנשא לו, אלא שצריכה להקפיד שלא יגורו בקרבת מקום למגורי אבי החתן, וכן יש לה להקפיד שלא להיות ביחידות עם האב ..... **תסא**

סימן טז - אשה שהתגרשה לפני כמה שנים בשל כך שהלכה עם זרים בעוה״ר, ואחד האנשים שהיתה עמו קודם הגט והיה דר עמה ביחד, מבקש כיום להנשא לה. אם יש לצדד בזה לאיזה היתר. העלה, דכיון שאין עדים שחיה בעבר באיסור עם איש זה, ובלאו הכי הם כבר חיים ביחד, ובצירוף כמה ספיקות נוספים, יש להתיר לסדר להם קידושין בשעה״ד גדולה כזו ..... **תסב**

סימן יז - אשה שהרתה מבחור אחד בעודה רווקה, ולאחר מכן עזבה לנפשה. וישנם בדיקות גנטיות המוכיחות את אבהותו. ופסקה מלהניק את בנה לאחר ג׳ חודשים מלידתו, ועתה לאחר ז׳ חודשים מלידתו מבקשת להינשא לאדם אחר שאינו אבי התינוק. העלה, שבאשה מזנה יש ע״מ לסמוך להתיר לה להנשא. לאחר שהבעל קיבל על עצמו את טיפול הילד **תסד**

סימן יח - אודות כלה המבקשת לענוד לחתן טבעת לאחר סיום שבע הברכות, ומדגישה ואומרת שזו מתנה לחתן בלבד, ולא לשם קדושין, ואין לזה קשר לקדושין והחופה, איך להתייחס לבקשה כזו, העלה, שעל רבני ישראל לעמוד על המשמר שלא לתת יד לכל שינוי במנהג ישראל בעניני קידושין. בפרט בימינו שהרפורמים מנסים לנעוץ צפרניהם בכל מקום בעוה״ר ומחקים את הגויים, והרחק מן הכיעור והדומה לו. ולכן הרב מסדר הקידושין יאמר לכלה שתתן לחתן את הטבעת בשעת הסעודה, ולא תחת החופה. ויש רבנים שלוקחים את הטבעת שהכלה קנתה עבור החתן, והם עונדים לחתן את הטבעת קודם עריכת החופה והקידושין, או בעת קריאת הכתובה, כשהכל אינם שמים לב לדבר ..... **תסז**

סימן יט - אשה מארה״ב שבעלה מסרב ליתן לה גט מזה זמן רב, ונתברר שמסדר הקידושין היה רב קונסרביטיבי, שערך את מעמד הנישואין ב״טמפל״ שלהם, אם יש לפסול את הקידושין. העלה, דאף שלא העידו בפני בי״ד לפסול את העדים, עכ״ז יש לקבל העדות על עדי הקידושין שהם מחללי שבת, ויש להתיר האשה הנ״ל לכל גבר די תיצבי, בלא גט ..... **תעג**

סימן כ - נשאל אם אפשר לרשום לנישואין זוג עם פיגור שכלי, העלה, שאם המדובר באנשים עם פיגור שכלי, והם בגדר אותם ששכלם דל וקלוש, הרי שקידושיהן קידושין ודאי, ויקדשו בעדים כרגיל. ואם הם בגדר שיש איזה שיבוש בדעתם, אף שאינם שוטים גמורים, אבל אינם משיגים דבר על בוריו, וקשה לסמוך על עסק שיעשו לבד, הרי שקידושיהם קידושי ספק. וכן בעתים שוטים עתים פקחים, כגון שלוקחים תרופות, ומצבם הנפשי אינו יציב, אלא עולה ויורד מפעם לפעם, הרי קידושיהם ספק. ובכל אלו שקידושיהם קידושי ספק נראה שאין מניעה להשיאם. אלא אם כן יש שיבוש אצל האשה (או דעה קלושה כזו) באופן שיש לחוש שתהיה פתאית לזנות תחתיו בנקל. ושם דן בקידושי מי שהוא לקוי בתסמונת דאון, אם אפשר לסדר לו קידושין, וכן בחרש שמבין ענין ע״י סימנים, כיצד ינהגו בקשר לקידושיו. והעלה שילכו לשם ג׳ תלמידי חכמים חברי בי״ד, וכמו שעושים לגבי גט, שואלים אותו על כל דבר ועונה על הן הן ועל לאו לאו, ג״פ, וכך יעשו לגבי הקידושין ..... **תעד**

סימן כא - בדבר הכתובות שנכתבו לפני כ-40 שנה, ובכתובה נכתב סכום בלירות, וכיום אין

להם ערך, כיצד יש לגבות את דמי הכתובה, העלה, דלענין סכום עיקר הכתובה נגבה כשהוא צמוד, שהרי הסכום הוא בשיעור כסף טהור מאתיים זוז, וזה אליבא דכ״ע. ולגבי סכום הנדוניא ותוספת כתובה, ישנה מחלוקת בדבר זה אם נגבים בצמוד למדד יוקר המחיה או לא, יש פוסקים דס״ל דזה כמו חוב בעלמא שאם רשמו סכום מסויים, משלם כמות שהוא ממה ששוה, ואדרבה אם משלם יותר הוא בשאלת ריבית. ויש דס״ל דאינו כחוב אלא זו היא התחייבות לכתובתה, ולכן הסכום צמוד למדד, ואע״פ שלא כתבו כן, סכום ההתחייבות צמוד. ועכ״פ אין צורך לשנות ולהחליף את הכתובות הישנות, אלא להשאירם כמות שהם ..... **תעט**

סימן כב - כתובה שרשום בה זקוקים, כיצד יש לגבות,
ואמאי אין אנו מתרגמים את הכתובה לעברית. וכן בגט. והוא כדי שלא יבואו לטעות ולכתוב תיבות שיהיה משמען ב׳ ענינים ויפסידו כוונת הגירושין. אך אפשר להעתיק נוסח מתורגם מעבר לדף הכתובה, או בדף מצורף, כפי שנהגו בכמה מן הרבנויות, אבל העדים והחתן יחתמו בנוסח המקובל. ..... **תפא**

סימן כג - בענין כתובה של אשה שאביה גוי ואמה יהודיה, ורשמו בכתובה שם אביה הגוי,
האם הדבר פוסל את הכתובה בדיעבד. ועוד נשאל, כאשר בית הדין עורך גיור לחומרא כיצד מציינים זאת בכתובה, האם בת אברהם אבינו או רק שמה ושם משפחתה. והעלה, דלגבי גט כותב בלשון דלישתמע מיניה שהוא גר, כגון שיכתוב הגר, או בן אברהם אבינו, אבל אם כתב בן אברהם סתם וגם לא הזכיר שהוא גר, מיחזי כשיקרא ומזוייף מתוכו, ולגבי מומר, אין לנו לכתוב בגט שם גוי, אלא יש לכתוב שם ישראל. ואם כתב שם גוי עיקר, ושם ישראל בלשון דמתקרי, כשר. והוא הדין אם אבי האשה המיר דתו, שאין כותבין בגט אלא שם דישראל ..... **תפג**

סימן כד - מי שגירש את אשתו, והם גרים כל אחד בעיר אחרת, והאשה כבר נישאת לאחר,
ואירע פעם אחת שהלך האב לבקר את ילדיו הנמצאים עם אמם, ולא יכל היה לחזור לעירו באותה לילה, ולא מצא מקום ללון כי אם אצל חבירו המתגורר באותו בנין שגרה בו גרושתו, ואין זה באותה קומה. אם רשאי בכהאי גוונא שהוא דרך עראי לגמרי, לישן שם בלילה אף שהוא באותו בנין. העלה, דרשאי לישון באותו לילה בבנין זה שגרה בו גרושתו. שהמארח נחשב כשומר עליו ..... **תפה**

סימן כה - בענין זיכוי גט לאשה שנישאה כדת משה וישראל, והבעל שוכב מחוסר הכרה זה
כמה שנים, אם אפשר ליתן גט בלא ציווי או רמז מהבעל. שביה״ד יזכה לבעל את כתיבת הגט וחתימתו, העלה, שאין שום צד להקל בזה ליתן גט בלא ציווי בעל, וא״א בשום אופן להתיר איסור א״א החמור באופן כזה, על אף הצער והכאב הגדול שעוברת אשה זו, כי היאך נוכל להיות שליחים של הבעל כאשר אין שום ציווי או איזה שהוא רמז מצדו לשליחות זו ..... **תפז**

סימן כו - בדבר בני משפחה שהיגרו מאיראן לארה״ב, ובימי השבעה של אבי המשפחה, אחת
הבנות סיפרה בשבח אביה, שנשא את אמה לאשה לאחר שאחיו, שהיה בעלה הראשון של האם, נהרג בתאונה. הבת סיפרה, שבאותה עת אמה היתה הרה, ובני המשפחה שתמכו במהלך סבורו בטעות שהבעל מקיים מצות יבום. בעקבות דברי הבת התעוררה שאלה על כשרות היוחסין של כל הילדים שנולדו לאם מבעלה האחרון. והתברר שבמשך עשרות שנים האם העלימה מבתה הבכורה את הידיעה שהיא בתו של הבעל הראשון, ורק בהגיעה לגיל 35 שמעה על כך בפעם הראשונה. עוד התברר שאין עדות כשרה או חזקה שהבת הבכורה היא בתו של הבעל הראשון, מלבד דברי הבת ששמעה את הדברים מהאם, ועוד קרוב משפחה מבוגר שאמר שהוא מכיר את הסיפור. ולפי הפרטים שנמסרו, בנישואיה הראשונים של האם, מסדר הקידושין היה ׳רב׳ קל דעת שהיה עובר על עבירות חמורות ביודעין. והיה נוסע ברכב בשבת אך ׳מחמיר׳ לא לנהוג בעצמו, והיה בור ועם הארץ, ומוכר כרב קונסרבטיבי, וערך את הקידושין במעמד בני המשפחה בלבד. ונמצא שיש ספק בקידושי האם לבעלה הראשון,

וגם הרי לאחר מות בעלה הראשון, האם היתה פנויה שמותרת לכל העולם, ואיכא ב׳ רובי - רוב סיעה ורוב העיר כשרים. ולכן העלה שם שילדי האם שלגביהם נשאלה השאלה, מותרים לבא בקהל ה׳ ..... **תקז**

חלק חושן משפט

סימן א - כתובה שטעו בכתיבת התאריך, שהיה צריך לכתוב בכתובה ברביעי בשבת שבעה ועשרים יום, והם כתבו ברביעי בשבת תשעה ועשרים יום. העלה, שבכתובה מאוחרת, שאיחרו בכתובה את התאריך, כיון שדין הכתובה כשטר חוב שהמאוחרים כשרים, אם כן גם כתובה זו כשרה. אך כיון שאפשר בנקל להחליף כתובה, יחליפו כתובה כדין כתובה דאשתכח בה טעותא, ויכתבו ברביעי בשבת שבעה ועשרים יום. ושם דן לגבי טעות בתאריך בגט ..... **תקכא**

סימן ב - דיסק שכתוב עליו כל הזכויות שמורות, אם מותר לצורבו, וכן העתקה מספרי קודש, העלה, שאין להדפיס ספר בלא רשות המחבר, כל שכתב בספר כל הזכויות שמורות, וכן בדיסקים. ושם (אות ב׳) לענין שמירת מנהגי אבותינו בישיבה שרוב תלמידיה מבני עדות אשכנז, העלה, שאין לקבוע בזה מסמרות, וצריך להפעיל שיקול דעת בכדי להבחין כיצד לנהוג בכל דבר ודבר ..... **תקכד**

סימן ג - חומר איסור הפלה מסיבה כלכלית, שהענין חמור הרבה, וצריך להתייעץ בכל מקרה לגופו עם חכם בקי בהוראה, ולא לתת תורת כל אחד בידו בענין חמור כזה של רציחה ..... **תקכו**

סימן ד - דילול עוברים, כאשר שלשה רופאים אומרים שצריך להוציא את העובר השלישי, ישמע לרופאים כשיש סכנה לאשה ולעוברים האחרים, ואמנם כיום יש רופאים שמשקרים בזה, מתוך זלזול בענין הפלה, לכן יבדוק היטב מי הוא הרופא. והנכון הוא להתייעץ בזה עם ב׳ רופאים יראי ה׳. ואשת איש שהרתה לזנונים השואלת אם להפיל את עוברה, יש להשיב לה שתעשה מה שרוצה ..... **תקכח**

סימן ה - אם אפשר להתיר הפלה במקום חולי גדול, העלה, שיש לעשות שאלת חכם בכל מקרה לגופו, ובמקום חולי של האם יש להתיר, כשלא מלאו לעובר ג״ח, ויעשו כן ע״י רופא גוי ..... **תקכט**

סימן ו - תיקון למי שגרם שאשה תפיל את עוברה ע״י שצילצל באמצע הלילה, יש לבקש מחילה וסליחה ממנה ומבעלה, ויוסיף כל יום זמן ללימוד תורה ויקפיד שלא להתקשר בשעות כאלה ..... **תקלא**